



---

---

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
**PROGRAMA DE POSGRADO CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES**  
**FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES**

**PASAJES EN LA MODERNIDAD**  
**LA SOCIOLOGIA DE ZYGMUNT BAUMAN**

**T E S I S**

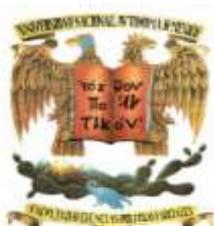
Para Obtener el Grado de

Doctora en Sociología

**P R E S E N T A**

Maya Victoria Aguiluz Ibargüen

Director: Dr. Fernando Castañeda Sabido





Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## AGRADECIMIENTOS

Quiero dejar constancia de mi enorme gratitud por todas aquellas personas e instituciones que brindaron su generoso apoyo para la realización de esta investigación y, por quienes con su actitud tan expresiva como comprometida colaboraron para llevar a buen término este Doctorado en Sociología.

Agradezco en primer lugar a la Universidad Nacional Autónoma de México por haber dado un lugar a mis aspiraciones formativas en un sistema de educación pública, donde se valora indistintamente la libertad de pensamiento, el respeto al dominio de los saberes y la pluralidad de las culturas. Mi reconocimiento asimismo al Profesor Emérito de la Universidad de Leeds y de la Universidad de Varsovia, el *Dr. Zygmunt Bauman* porque con un sencillo gesto de animosidad favoreció el proyecto inicial de esta tesis conduciéndolo a través de un movimiento de exigidas salidas de la constelación sociológica y de su recomposición en otras constelaciones.

Una mención especial debo al grupo de distinguidos académicos, que integra el Jurado evaluador de la presente disertación. Al *Dr. Fernando Castañeda Sabido*, doy las gracias por su manera ejemplar de acompañar cada una de las fases de elaboración de este trabajo, en la cual combinó su oficio como sociólogo, sus agudos cuestionamientos y su apoyo cuando su tesista solicitó ayuda. De acuerdo con el momento de su integración a este órgano académico, manifiesto igualmente un reconocimiento por las atinadas enseñanzas de todos y cada uno de sus miembros. Destaco las valiosas sugerencias del *Dr. Oliver Kozlarek*, sin las cuales habría quedado ausente un balance crítico acerca de la manera de observar lo social, que ha sido objeto de atención en esta tesis. Valoro también las fructíferas entrevistas sostenidas con el *Dr. Celso Sánchez Capdequí*, que, sin duda, se reflejan en el índice de contenidos y en muchos de los giros interpretativos que se dejan entrever a lo largo de las siguientes páginas. Manifiesto mi admiración por la comprometida labor de revisión efectuada por el *Dr. Alfredo Andrade* y su sensibilidad analítica al poner de relieve la “tópica de lo viviente”, una vocación reflexiva intencionalmente inscrita en el cuerpo del trabajo escrito. Con su mención aquí apenas retribuyo parcialmente el gran compañerismo mostrado por la *Dra. Guadalupe Valencia García*, así como los innumerables aciertos con que señaló las fortalezas y las fallas en una anterior versión de esta tesis. Al *Dr. Jesús Casquete Badallo*, quien con sus consideraciones probó una vez más las posibilidades de un espacio académico intersubjetivamente contrastable. Muy especialmente, mi inequívoco agradecimiento a la *Dra. Norma Blázquez Graf*, por su generosidad para dar su tiempo y facilitar que fuera vivido este momento culmen en mi formación.

Varios colegas y amigos se hicieron partícipes de la empresa que hoy concluye, misma que se convirtió en un centro casi exclusivo durante más o menos nueve meses de escritura. Muchas gracias a Daniel H. Cabrera, por su atenta lectura de mi introducción; a Alejandro Navas, por compartirme una guía de saber hacer todos los días; a Esteban Mate y Luisa Crispi, por encontrarlos; a Gonzalo Rojas, porque unimos el amoroso empeño de cuidar a nuestra hija, y por su amistad a toda prueba; a Lupita Ortuste, por sus enseñanzas, lo he dicho siempre. Y al lugar que me llegó como un don, Bolivia; ahí a tantos amigos de muchos años.

A mi madre Bertha, por mostrar día a día lo que es una vida digna; al vivo recuerdo de Rodolfo mi padre; a mis hermanos Héctor y Enrique, por sus consejos. Y a todos quienes sin merecerlo soportaron mis extravíos y mis ausencias, a los estudiantes del Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de esta Universidad y, en esta misma institución, a mis compañeros del Departamento de Documentación del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.

Finalmente debo mencionar a tres personas, sin quienes nada de esto hubiera sido posible. A Alicia Flores, por contar con ella, cuando fue urgente; a Josetxo Beriain, con quien compartimos tanto como el amor, en coaprendizaje constante y, a mi amada hija, Maya Canela, por su sabia manera de estar conmigo.

MAI, 2008.

**PASAJES EN LA MODERNIDAD**  
**LA SOCIOLOGIA DE ZYGMUNT BAUMAN**

**CONTENIDO**

***EL EFECTO BAUMAN: UNA INTRODUCCIÓN.*** **5**

1. Estructura y arquitectura conceptual (orden expuesto)
2. Pasajes biográficos
  - *El sociólogo como polaco.... (Excurso)*
3. Recuento de trabajos en torno a ZB
4. Notas sobre algunos parajes teóricos
5. Sociología figurativa
  - *De la sociología histórica a la cultural*
  - *Transgresión y límite*
  - *Transgresión moderna*
6. Núcleo para un despliegue de la extrañidad
  - Referencias

***SECCION I. EL CONCEPTO DE MODERNIDAD***

**CAPÍTULO I. Construcción social de la ambivalencia** **79**

Presentación. El libro de las ambivalencias: una, dos, tres...

- 1.1. Emergencia ambivalente de un concepto para la sociología
  - *Momento de aparición: lo siniestro (das Unheimliche)*
- 1.3. Construcción social de la ambivalencia
  - *Voluntad de dar forma y los espacios extraños*
- 1.4. Una minúscula ambivalencia en un campo de fuerzas de lo viviente
- 1.5. El contra-concepto ausente. Genealogía del extraño como *tertio excluso*
- 1.6. Hermenéutica de la ambivalencia
- 1.7. Verificaciones sociológicas: la condición de extrañidad (Simmel, Merton, Elias y Beck)
  - Fuentes

## **CAPÍTULO II. Memoria y Holocausto**

**165**

- 2.1. Presentación. Un asomo a lo inconmensurable.
- 2.2. El comienzo: la narración de los marineros (otra vez Benjamin)
  - *La reeditada pregunta de Adorno*
- 2.3. Lugares de la memoria sociológica
  - *La catástrofe moral y la ruina*
- 2.4. El *campo* detrás de la ventana
- 2.5. Nota sobre modernidad y racismo
- 2.6. Adiaforización en la modernidad. Nota de una (con) fusión: Bauman y Arendt.
  - Referencias

## **CAPÍTULO III. Metáforas del agua: hermenéutica líquida de la modernidad**

**211**

- 3.1. De las murallas y las torres a la fluidez de la sociedad. Presentación.
- 3.2. *Die Unsicherheit*: Seguridad, desprotección e incertidumbre
- 3.3. El comienzo del fin de la territorialidad (tal como fue conocida)
  - 1) El derrame de flujos tecnológicos
  - 2) Un adiós a la experiencia de la historia *magistrae vitae*.  
O ¿se escurre la vida en el agua?
- 3.4. Ligereza de la existencia social
- 3.5. La doble existencia del ser moderno (Simmel, Kracauer y Bauman)
  - *Experiencia supraespacial*
  - *Extraterritorialidad y dualidad de la existencia*
- 3.6. Digresiones de la existencia social
  - *A manera de concluir*
  - Referencias

## **SECCION II SOCIOLOGÍA**

## **CAPÍTULO IV. La espacialidad en ZB**

**269**

- 4.1. Presentación
- 4.2. Espacialidad y sociología
- 4.3. La inclusión narrativa de Zygmunt Bauman
  - *Paisajismo social*
- 4.4. Narrar los paisajes: el ejercicio comprensivo
- 4.5. Ciudades
  - *El 'flâneur': la colección deambulatoria de la ciudad*
  - *La ciudad: condensación de miradas y pasajes*
- 4.6. *Citificación* moderna: claroscuros de la vida urbana
- 4.7. Hacia la peligrosidad contemporánea: 'irrevocabilidad de la exclusión y 'ciudades del miedo'
  - Referencias

- 5.1. Preámbulo. Maneras de (ser) un extraño.
- 5.2. El *paria*
- 5.3. El extraño matricial
  - 5.3.1. Cierta orden de aparición de los cuerpos extraños (Simmel, Lévi-Strauss y Bauman)
    - *Cuerpo extraño I*
    - *Cuerpo extraño II*
  - 5.3.2 Genealogías de lo extraño
    - *El relato siniestro (volviendo a Freud)*
    - *Derivas del relato (indicios abiertos)*
  - 5.3.3. Mimetismo y espacio informe: la extrañeza
- 5.4. El vecino
  - *(Concluyendo) en clave de Odradek*
  - Referencias

### ***SECCIÓN III. EXISTENCIA SOCIAL***

- 6.1. A guisa de inicio del fin (la muerte). Preliminares
- 6.2. Umbrales de la vida y la muerte. Relatos seleccionados
- 6.3. Presencia de la muerte en la vida
- 6.4. “Mundanía trascendente”: la perenne tarea cultural
- 6.5. Mortalidad e inmortalidad en perspectiva sociológica
- 6.6. La ecualización de la muerte
  - 1) Vistas de muerte (espectacularización y banalización)
  - 2) El momento ético: dar la muerte, dar la vida
- 6.7. Fin de lo finito
  - Referencias

- 7.1. Definiciones del miedo
- 7.2. Inseguridad y violencia: las políticas del miedo
- 7.3. ¿Quiénes dan miedo? Protagonistas y víctimas del miedo
  - 1) Los atemorizantes: quienes vienen de afuera (dioses, monstruos y extranjeros)
  - 2) Relatos visuales del miedo y del terror: dos paradigmas en el cine (*Alien* y *Apocalypse Now*)
- 7.4. Narrativas alrededor de las catástrofes
  - 1) Espacios del accidente original. Lo moderno en el terremoto de Lisboa, 1755.

- 2) Del “accidente original” al “accidente originado” (catástrofe moral)
- 7.5. Semánticas afines: riesgo, colapso y catástrofe (Beck, Diamond y Dupuy)
- 7.6. Virajes de la seguridad existencial a la seguridad de compra-venta (Bauman)
  - Fuentes

**CONCLUSIONES** **443**

- En torno a una ética de lo social
- La extra-vagancia levinesiana
- El límite de la sobrevivencia en Hans Jonas
- Viñetas concluyentes
  - a) La sociología
  - b) La falla moderna
  - c) La indiferencia
- Palabras finales
- Referencias

**ANEXO** **457**

Bibliografía, hemerografía y webgrafía  
de y sobre Zygmunt Bauman. Selección, 1972-2007.

**REFERENCIAS** **459**

### *EL EFECTO BAUMAN: UNA INTRODUCCIÓN.*

Este trabajo está habitado por Otro. Aquí un particular discurso sociológico cobra presencia y objeto. Es el que hace de la materia de su reflexión, otra vez, lo que fue propio de ese saber a mitad del siglo XIX: la vida social presente, su modernidad y la índole de sus cambios. Zygmunt Bauman<sup>1</sup> piensa en términos del poder de persuasión de un bloque moral de la sociedad civil; deja ver la desfiguración de la ‘clase social’, de los trabajadores; se ocupa de la deuda de la modernización socialista en Polonia y señala en la *praxis* social el único camino de autonomía individual. Es el año 1972. Hoy, habiendo cambiado la estructura social, es un intérprete de cuanto acontece en la cultura y en la vida humana: un espacio dispuesto a todo tipo de errancias. Ahí ha venido ocurriendo una gradual e incesante erosión del vínculo social, o su transfiguración, por el concurso de las tecnologías. El mundo se convierte en un completo otro, pero no hay lugar a la nostalgia. Es tan claro que los lazos que hicieron posible las sociedades tal cual fueron conocidas ya no son los mismos; que lo que salta a la vista del sociólogo son dos paisajes humanos, el de ahora, el mundo frío de los artefactos y microdispositivos, regido por las conexiones virtuales, comunicaciones y lenguajes de cada vez más y más “cíclopes incapaces de abrazarse con la mirada” (Irigaray, 1998:114).<sup>2</sup>

El de Bauman es un discurso que se presta poco a la recomposición temática. Hecho como es de innumerables piezas, se ha conformado de préstamos, intercambios y traducciones de los metalenguajes deconstructivistas y fenomenológicos, de existencialismo y del marxismo humanista. Conceptualiza lo social de mano de categorías filosóficas como de imágenes literarias. Discurre casi poéticamente para sorprender de poco en poco a sus lectores con una vuelta de tuerca, una nota de prensa; Max Scheler comentando a Blaise Pascal; el anuncio televisivo de una esposa insatisfecha, la tarde de un miércoles de octubre en 1983; la consagración del *homo sexualis* que se guía por la búsqueda de la *insatisfacción de la satisfacción* y de ahí al Libro de Job, por ejemplo. Por la polifonía que los caracteriza, sus

---

<sup>1</sup> Se usarán alternativamente también las siglas ZB o la sola B.

<sup>2</sup> Con el fin de distinguir los énfasis personales se usan las comillas simples en este caso, mientras se acentuarán ciertas frases, conceptos o términos, generalmente propios, apoyándose en el subrayado en *cursivas*. Ambos casos serán diferenciados de la palabra que pertenece a otros, recurriendo al habitual entrecorillado doble, y a la fuente de referencia.

trabajos son índices que señalan dónde estamos y de qué manera. Y es que finalmente, su voz gira en torno a la cuestión del ser en el mundo con los otros, al incesante desarraigo humano, a la precariedad social, y, a la ambivalencia, piedra de toque del temperamento moderno.

*Pasajes en la modernidad* se apega a estos horizontes reflexivos ¿pero se puede ilustrar de igual modo la parte que atañe a *la sociología crítica de ZB*? En resumen pretendo dejar parcialmente expuestas las ideas que sostienen la raigambre sociológica, no obstante, en lugar de detenerse solamente en los legados y procedencias de ese discurso en particular, la tesis se mueve en una triangulación entre *lo que dice* y *lo dicho* sobre el autor para exponer *aquello que es posible decir a través de su obra*. En este tercer vértice situó mi ejercicio: a veces repitiendo lo dicho, y atenta en mi decir, dejo que algunos temas de B aparezcan mezclados con el sesgo de mi interpretación. Ocurre entonces que esta tesis se juega sobre líneas y frases en las que la palabra y las tesis del sociólogo se interrumpen, a veces, con el comentario y la cita propias, y también las tensiones y paradojas de la vida social indicadas por él, se confunden con la anuencia como con los puntos ciegos de quien esto escribe. Cuán fidedigna es esta lectura particular, cuántos son sus equívocos,<sup>3</sup> corresponde a un momento que ya no me pertenece siendo, como es, una exposición entregada al juicio de un grupo académico (al cual debo sus enseñanzas que son mis saberes).

He reservado este capítulo introductorio para exponer algunas de las claves que me acercaron a la obra del autor; para explicitar ciertas preguntas que guiaron mis reflexiones e indagaciones, así como para dar mejor precisión a las relaciones centrales que atraviesan las tres secciones de esta exposición escrita, que atañen al “concepto de modernidad”, tal como ha sido puesto de relieve; a la “sociología”, lo que vendría a ser el formato baumaniano, finalmente a la dimensión de la “existencia social”, donde se debaten los dilemas sociológicos de ZB.

---

<sup>3</sup> A falta de una expresión mejor, me refiero a las equivocaciones presupuestas en los circuitos de lectura e interpretación de acuerdo con la noción de “malas-lecturas”, en Harold Bloom, cuando se admite que en la situación de lectores nos dejamos convencer por nuestra voluntad de entender, y no entender, lo que es ajeno. En este caso este “desliz” implicado en el diálogo del texto escrito se acompaña de un ejercicio de autocorrección con el objeto de alcanzar una mayor *exposición*.

Signadas por estos cometidos, las páginas siguientes organizan una serie de apartados que contextualizan mi trabajo. Ofrezco primero una exposición sucinta del orden de cuestionamientos sociológicos incluidos en el conjunto de esta tesis. Se trata de una *Arquitectura y estructura conceptual* que desagrega uno por uno los siete temas que recorrerán nuestros lectores. Enseguida una parte denominada *Pasajes biográficos*, elaborado con una mano artesana a partir de datos fragmentarios que contextualizan los años que van de 1956 a 1968 en Polonia, como un periodo formativo de ZB marcado por las fisuras en el suelo del socialismo que realmente existió. En este mismo espacio, en una suerte de proyección temática, sitúo la diversificación de problemas encarados en la obra posterior a 1970 y, con un sesgo más personal, integro dentro del mismo apartado biográfico un *excursus* dedicado al *sociólogo como polaco*, esto es, con alguna identidad nacional con la que hubo de encarar, seguramente, su controvertido estudio sobre *Modernidad y Holocausto* (1997<sup>4</sup>) desde que para escribir un libro tal se debió sopesar la conflictiva condición de los supervivientes. El reencuentro de una población dividida entre quienes quedaron en la tierra ocupada y quienes sobrevivieron a la catástrofe es ocasión de un refundamento de un pacto social en la Polonia de la posguerra, por lo que ese apartado empieza por citar al sociólogo que escribe situado frente a su *ius solis*, el criterio de ciudadanía por nacimiento predominante en las sociedades modernas hasta finales del siglo XX, no así el criterio de identificación que Bauman retoma al encarar la envergadura de los desarraigos y las migraciones más recientes: éstas son índices de la indeterminación de la identidad; más bien una noción que enraíza ya no más en un “suelo” fijo del mundo, sino en la hechura que resulta de un “ser postulado”, resultado de las urgencias del presente (Bauman 2005c).

Engarza inmediatamente aquella contextualización de la vida intelectual un *recuento de los trabajos en torno al autor*. Es una relación mínima acerca ‘lo dicho’ que nos sitúa en el momento de su mayor recepción sociológica, a partir de 1990. Esta literatura sin duda constituyó parte del material que anima y soporta mi particular comprensión de este

---

<sup>4</sup> Al finalizar esta introducción se da cuenta de cada referencia bibliográfica, y otro tipo de fuentes de consulta, citando además el año de edición original de cada referencia.

discurso sociológico, y no encontré mejor manera de explicitar cuál es mi reservorio comprensivo que la de su presentación en el cuarto apartado de este capítulo introductorio. *Notas sobre algunos parajes teóricos* presenta algunas de las categorías baumanianas en el muy peculiar estilo de su lenguaje puestas a funcionar, sin embargo, desde mis propias acentuaciones conceptuales. Recorro así a una inevitable circunscripción de su práctica sociológica dentro de lo que se denomina “sociología figurativa”, anclada en la tradición de la comprensión significativa, para luego remontar a los acentos de unas más conocidas diferenciaciones del saber académico como la de “sociología histórica y cultural”. No aspiró a situar a ZB estrictamente sobre el eje de tradiciones del pensamiento, aunque se reconoce ese rico y múltiple calado intelectual del que Bauman se nutre. Sin embargo, mi intención no es tratar con la historia de influencias y precedencias que operan sobre nuestro autor, sino desvelar sus horizontes de apertura y sus ajustes de cuenta con un pasado que le tocó vivir y padecer traumáticamente. Quiero decir, por ejemplo, que al relevar esa ruta de una ‘ética de lo social’, que le es tan propia, se han explorado también las convergencias de esta demanda sociológica con la roturación del marxismo humanista, del que abrevó, como con las experiencias totalitarias conocidas, luego entonces se hace más comprensible que uno de los contenidos éticos señala el carácter normativo de la libertad individual (indisolublemente ligada con la libertad pública). Tesis como la del ser humano como “criatura inacabada”, que remite a una tradición nietzscheana, deviene tono antropológico de su continuo señalamiento sobre el ser humano errante, que requiere de un refugio cultural. Bauman no solamente es sociólogo, es alguien que moviliza los propios legados en un juego constante de transferencias que van de la conexión Adorno, Benjamin y Arendt, y nos conducen a una cierta centralidad del clásico Georg Simmel.

Su visión sobre la modernidad ha quedado expuesta como una ‘sociología después de Auschwitz’. Por esto mismo se juzga importante destacar cómo reescribe Bauman la modernidad que despuntó como civilización tecnológica, y lo hace no solamente volviendo a todo aquello que se calificó como “lo moderno”. Con base en esta orientación me ocupo de subrayar que, en retrospectiva, esa modernidad ha sido legible en clave de *transgresión y límite*. Al finalizar la presente introducción, pongo de manifiesto el así llamado *núcleo desde donde se despliega* la reflexión de esta tesis. Es el espacio de relaciones desde donde fui aproximándome a la oferta sociológica de B, centrada en buena parte en *la extrañidad*,

como condición existencial. Como veremos en ese breve núcleo ubico el encuentro entre la figura del desarraigo social y la instalación del sentimiento de extrañeza (que se debate entre la apertura y la angustia que marcan un modo del hacer y deshacer social).

### **1. Estructura y arquitectura conceptual**

La ruta trazada en esta tesis con el objeto de abordar la sociología de Zygmunt Bauman fue habitada también por mis propios fantasmas, que son los *siete capítulos* y un *apartado conclusivo* dispuestos en las tres secciones, ya mencionadas. No obstante, el suelo que rondan estos espectros pertenece al territorio nutricio del autor. Siendo los capítulos respuestas a las provocaciones de ZB –eso que se suele llamar transferencia— recorro continuamente al matiz personal, a la glosa y a la interlocución dentro los capítulos incluidos, por lo que en adelante tratamos con las tematizaciones presentes, no el resumen, de cada uno que se han intitulado: I. “La construcción social de la ambivalencia”, II. “Memoria y Holocausto”, III. “Las metáforas del agua: hermenéutica líquida de la modernidad”, IV. “La espacialidad en Bauman”, V. “Tipos sociales, antes y ahora”, VI. “La sociología del umbral: la vida y la muerte”, VII. “El miedo, componente de la experiencia social”, y por último, una parte conclusiva.

La **SECCIÓN I. CONCEPTO DE MODERNIDAD** está dedicada al tema con el que la sociología de Bauman logra intervenir en la autocomprensión de la disciplina académica. *Definir la modernidad*, su curso histórico en Occidente y el mundo, su programa entero como visión civilizatoria y cultural propulsada desde una larga “singularización semántica” de nociones adheridas a lo moderno como la idea del sujeto, la identidad de sí y, antes la consagración de una historia universal afincada en las razones de la humanidad, un escalón moral que se elevó por encima de la naturaleza de la especie; la libertad, y la secularización junto con las invenciones de la nación, la institucionalidad de un Estado soberano, los valores de cambio y la de una mejoría de la vida humana con base en el progreso de las cosas y el espíritu, entre otras. No menos importante ha sido la querrela de los antiguos y los modernos, sumariada en la paradoja de Francis Bacon, en el siglo XVII; así como, su permanencia –si la hay- en algunos de los rasgos de la vida social como un resto de aquella actitud que Michel Foucault describiera como un *ethos* moderno. En contraste con las respuestas de

Immanuel Kant en el famoso cuestionario sobre ¿Qué es la Ilustración? que entonces tuvo un inequívoco referente en la revolución política francesa como el acontecimiento de “emancipación de la humanidad de la tiranía” (Kant, [1784] 1999: 63-71). Michel Foucault en cambio confrontó la modernidad como crítica del presente capaz de capturar un instante “inmutable” en el movimiento pasajero del suceder histórico (el momento cautivo de la mirada de un “recolector” de experiencias - un *flâneur*- frente a la desertificación de las ciudades) y en el impulso liberador depositario de una estética convertida en transgresión y de una política del sí mismo, como elaboración y construcción del sujeto.

Empezamos por dar un sitio aparte al libro emblemático de ZB, *Modernidad y ambivalencia* (2005) [en adelante *MA*] puesto que comparece como un *locus central* de enunciación sociológica. En este libro se identifica con una postura sobre los modos en que se configuran los espacios sociales, esos que anidan, interceptan y reconstituyen relaciones y vínculos dando forma a la existencia humana. Además de realizar este posicionamiento recurriendo al análisis retrospectivo de las encrucijadas europeas del periodo entreguerras, se da prioridad a un conjunto de ‘rasgos’ que manufacturaron, según el autor, lo que en las proximidades del año 2000 ha rotulado ZB como *modernidad sólida*.

Entiende por ésta al proyecto que se acopló con la formación de los Estados nacionales, la realización de un ideario básico de la Ilustración y la práctica constituyente de una “imaginación sedentaria”. Conformar espacios sociales donde el estar y el habitar se identificaran y establecieran con respecto a las *fronteras* definidas, a tal grado que todas las identidades, como sus diferencias, contradicciones y antagonismos correspondieron a una *glebae adscripti* (Bauman, 2003b: 12). Con toda proporción guardada, podríamos hacer un símil entre dichas funciones separadoras con las murallas en las ciudades medievales europeas y las posiciones y movimientos relativos de los aldeanos. Los espacios amurallados establecían relaciones intra y extra muros, mientras que las conexiones de la ciudad con los territorios de fuera, los campos, amplificaron los sentidos básicos de pertenencia con el lugar habitado y próximo, la misma marca con relación a lo exterior, diferenciaba las externalidades en parcelas en deslinde. De esta manera sintetizada, la historiografía relata la construcción y destrucción de las murallas desde la Antigüedad

tardía al siglo XIX en la geografía europea dentro de un proceso de *longue durée* en el que pese a la materialidad de la edificación prototípica se siguen los movimientos y marcajes del adentro con el afuera y las dobles periferias intra y extramuros, los traspasos sociales, simbólicos y políticos que describieron la duración, permanencia y el ocaso de esta particular forma-ciudad.

Dentro del **Capítulo I. La construcción social de la ambivalencia**, restituimos un modo de exposición propio de la sociología cultural implicada en el conocido libro de ZB. Ubicamos el tiempo y el espacio en que trabaja esta obra, para recapitular las vías analizadas por el sociólogo con respecto a “la ambivalencia”. En las primeras décadas del pasado siglo, ésta operaba como un dispositivo oculto de las confusiones y contradicciones que nutrieron un momento crítico de la historia. Consciente de que mi personal reescritura se desplaza dentro del periodo de entreguerras en Europa central y el ascenso del nacionalsocialismo, es importante indicar que se destacan los marcos situacionales de entonces, vistos a la luz de la variedad de tensiones ambivalentes presentes en distintos ámbitos culturales, campos estéticos, contexturas filosóficos, etcétera, que sirven para reposicionar aquellas tensiones advertidas entonces. Una de las bases de la advertencia de ZB se asienta en la conjunción de un potencial proyecto político regimentalizado con un punto de vista estético. Como lo dejó entrever:

La construcción del orden social no se orientó hacia la conquista de tierras y del exterior, sino a la necesidad de llenar puntos en blanco en el *compleat mappa* en esa marcha ensoberbecida se arrojaba mayor ambivalencia de su obrar, la deformidad de su obra y la pluralidad de sus significados siempre inconclusos, en pocas palabras, el curso de sustitutos que le siguen: indeterminación, incoherencia, incongruencia, irracionalidad, ambigüedad, confusión (Bauman, 2005a: 80).

Si el “extrañamiento” de los judíos constituye una clave del desciframiento moderno, por cuanto surgió como una identidad constituida en la diáspora y la extranjería su simple oposición al imaginario sedentario no es suficiente para ubicar la interpretación de su locación en la modernidad desplegada desde Occidente. El movimiento forzado, el desarraigo de hogar definitivo, adelanta en esa identidad la doble índole del proyecto

moderno. Cuando encara semejantes escenarios desgarrados, la sociología de Bauman se debe a la novena tesis de la filosofía de la historia en Benjamin, la historia de la modernidad se encumbra, una y otra vez, sobre los montones de escombros que en cada acto y proyección va dejando atrás, como rastros de su curso inexorable (Bauman, 2005: 31); pero al mismo tiempo, atisba una “salida” frente a lo culturalmente desecho, como cuando frente al desasosiego pasado: “se puede decir que el progreso es un recuerdo de la desesperanza pretérita y una determinación para escapar de la presente” (Bauman, 2005: 224). En el punto en que *la tesis de la salida, o de la defección*, de un estado de tribulaciones se junta con la del “escapismo” se encuentra paradójicamente una apuesta por la construcción social<sup>5</sup>. La evasión en determinadas circunstancias pasa por un momento constructivo, como una vía que reitera la posibilidad de constituir sociedad. Entendida bajo estos parámetros la ambivalencia remite también al estado de apertura social, índice si no del devenir -siendo modernos- de una constante “promesa de *‘depassment’* de rebasamiento de los volúmenes de contingencia de la vida social. Vivir en paz con la ambivalencia conserva en Bauman la faz de la apertura condicionada, vivir con lo que *podiera llegar a ser*, ya no más con lo que fue” (Berriain, 2005: 231).<sup>6</sup>

En el **Capítulo II, Memoria y Holocausto** nos ocuparemos tangencialmente del libro *Modernidad y Holocausto [MH]* (1997) puesto que en lugar de *seguir* la explicación sociológica de la devastación de mitad del siglo XX, intentamos seguir los argumentos esgrimidos en torno a las “estrategias de extrañamiento” en su forma más extrema en el marco de una sociología inscrita en la memoria social (o quizá mejor, de una sociología con memoria). Decía ZB que su libro sugirió que “la condensación sin precedentes de la crueldad que caracterizó los genocidios podría ser el resultado de haber aplicado la administración y la tecnología modernas a tensiones y conflictos irresueltos desde la

---

<sup>5</sup> La salida o defección es la operación inversa a la protesta y la resistencia –es *exit* en lugar de *voice* en Albert Hirschman– y representa un cambio del contexto donde se encuentra inserto un problema o una experiencia. Virno dice que “nada es menos pasivo que una fuga” y a pesar de tal estatismo es la defección la que modifica las condiciones, invierte las reglas de juego y disloca al adversario: el éxodo de masas del régimen de fábrica encarnada por obreros americanos a mediados del siglo XIX, que avanzaron hacia la colonización de la última frontera, y así encontraron una ocasión para revertir la propia condición de partida (Virno, 2003: 72).

<sup>6</sup> En mi opinión particular, no hay dualidad de la ambivalencia sino sea una doblez esquiva de ese quedar librado a la confusión o a la del juego de la huída. En otras posturas interpretativas sobre el concepto baumaniano, lo ambivalente es la mediación positiva entre la negatividad que conduce a aporías, y el relativismo, es ese punto ciego que no vemos al elegir (Berriain, 2005: 229 y ss.).

premodernidad [...] el inconcluso negocio de la ingeniería social moderna bien puede brotar como un nuevo estallido de misantropía salvaje” (2005a: 343). Sobre esta advertencia pretendemos volver a algunas de sus observaciones siguiendo un análisis que encara el lugar de la *memoria de la destrucción*, como eso olvidado de la modernidad.

A diferencia de los análisis que se han ocupado de la crítica del fracaso del proyecto moderno quisiera comprender la voz de ZB sobre el Holocausto como uno de los análisis sociológicos que exigen inscribir la categoría de “catástrofe moral” en un marco de reflexión implicada en los dilemas de la vida social actual. Este tratamiento aparece como una admonición teórica en una variedad de autores, lo piensa especialmente así Giorgio Agamben cuando toma la obra de Hannah Arendt y de Michel Foucault como dos paradigmas próximos a la cuestión central del modo en que la vida es puesta en las mallas del poder. Como intentaré mostrar las pautas explicativas de nuestro sociólogo recaen en la tesis de una indiferencia –que llama “adiaforización”– instalada como sustrato de la experiencia social, y por ende, en la lógica de una maquinaria burocrática volcada hacia la delimitación de la vida y la muerte.

Quisiera situar la tesis del segundo capítulo recuperando un argumento. En 1982, Foucault se refirió al modo como en la década de 1950, la segunda posguerra se había traducido en una preocupación generalizada que estribó en circunscribir las condiciones de posibilidad para la gestación y el despliegue de la sombra del fascismo, el horror nazi, y la sombría fórmula de la ortodoxia ideológica estalinista. En sus palabras las tres arquitecturas políticas que figuraban en el “paquete de superproducción moderna de dominación” exigían una genealogía que en lugar de volver al germen totalitario permitiera establecer la relación guardada entre tales extremos con una sociedad democrática (Foucault, 2000: 247). La crítica postestructuralista reconoció en esos excedentes de poder una “herencia negra” afincada en la forma de una “tradicición” de la modernidad). En el alcance semántico de Bauman, ocupado en el carácter construido de los conceptos, la tradición cobra forma de “herencia” cuando se define como una “unidad retrospectiva”, en función de la densidad de la vida social presente (Bauman 2005a: 330).<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> He puesto juntas los usos de la tradición por su sitio importante en la construcción de reflexión histórica. Aunque Foucault circunscribió los tres fenómenos de extremo poder político con el rótulo de “herencias

El **Capítulo III. Metáforas del agua: hermenéutica líquida de la modernidad**, engloba los textos que se vienen publicando desde el año 2000, momento en que ZB decide hacer un viraje, y dejar atrás el anquilosado debate que albergó en su seno la distinción entre modernos y posmodernos. Lejos estaba nuestro autor del nihilismo acusador con que solieron ciertas posmodernidades. En el plano de la crítica, posmodernidad no significó más que un ajuste de cara a un proyecto ilustrado, en el cual lo “pos” no se refiere al después de una historia concluida sino la confrontación de los modernos con sus ilusiones. En el plano de las competencias interpretativas y explicativas de la teoría social, el horizonte del debate, derivó en un ZB dispuesto a las lógicas paradójales y abierto a la faz de la indeterminación de la vida humana.

Una incumbencia de la sociología fue la de templar sus ilusiones encarando el espacio social donde se desanudaban los lazos vinculantes, es decir, más que frente al “lugar” fijado, se pretendía situar su principal objeto (los vínculos sociales) de cara a los desafíos del gran formato de la globalización, donde las identificaciones recíprocas tienen que ver con los contactos de personas con los sistemas, y las cosas que parecen vivientes (las tecnologías), así como con la escala misma del sistema social, en el que todos sus puntos conectaban con todos, tanto de modo virtual como en sus consecuencias sociales.

La *modernidad líquida* atañe a una fase de la historia moderna, “en muchos sentidos nueva”, cuando las cualidades regentes para la existencia social se asemejan así a las que poseen los líquidos y gases permitiéndoles la extraordinaria movilidad de sus flujos: los fluidos no se fijan al espacio, digamos que están en él, llenan algunos huecos, luego los vacían; y no se ven limitados por el tiempo, más bien corren a través de la sucesión imparable de instantes del también flujo temporal, sin poder ser descritos si no fuera acaso por registros como las “instantáneas, que necesitan ser fechadas al dorso” (Bauman, 2003: 8). Esto dice algo de la extrema ambivalencia que acompaña en flujo de la vida, primero

---

negras”; Bauman da un significado a la palabra “tradicición” cuando discutía acerca de la imposibilidad de fundar la legitimidad e ilegitimidad de algo con base en el consenso de una tradición, sea esta la de un saber o la de una comunidad establecida en el marco de su disputa con la “Posmodernidad, o vivir con la ambivalencia”, el capítulo final de su *Modernidad y ambivalencia* (Bauman 2005a: 306-367).

que la rapidez del movimiento se repite bajo las tensiones que oponen el sentido de la vivencia inmediata con la experiencia vinculada a la posibilidad humana de inscribir esa inmediatez cotidiana en la densidad histórica (que atañe a la práctica de la memoria), por esto no es una frase casual que ZB remita a la única vía de capturar el flujo del tiempo, en este caso por medio del registro visual.

Los estados fluyentes poseen una característica en la que el sociólogo ha insistido especialmente al describir la inestabilidad de la vida social y en el caso de la agregación de la materia líquida es su imposibilidad de reposo el rasgo que se confunde con su aparente liviandad: “fluidez” y “levedad” se han convertido en la imagen seductora para enmarcar la existencia actual, cuando indican menos un estado del ser social que un horizonte de consecuencias impredecibles y combinatorias de efectos derivados de acciones capturadas en los decursos posibles, así lo social líquido se “derrama”, “desborda” “filtra”, “verte”, “inunda”, “gotea” o “exuda”, para recordar algunas de los verbos que eligió Bauman para dar con que la “fluidez” (Bauman, 2003: 8), tiene que ver con ese modo de movimiento transgresor que asocia con todo el horizonte de desarraigos de la modernidad.

Lo fueron los desarraigos del productor de sus medios de producción, su ‘verse arrojado’ libre y despojado al mercado de trabajo en el comienzo prístino del capitalismo industrial y la revolución burguesa. Lo que apuntó Marx, junto con Engels en 1848 cuando se publica el *Manifiesto Comunista* prefigura la imagen de la sociedad moderna industrial que se abría paso como la profunda destrucción de “las abigarradas ligaduras ...que ataban al hombre a sus ‘superiores naturales’[fuera el dominio patriarcal o el religioso], las ha desgarrado sin piedad para no dejar subsistir otro vínculo ...que el frío interés y el cruel ‘pago al contado’”, la conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento distinguen la época burguesa: “todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas” (Marx y Engels, 1975: 22 y 23).

Las réplicas de esa transformación moderna de fines del siglo XIX, que comprendió el completo desmantelamiento de todos los vínculos sociales, encuentran parangón en el curso de la más reciente tecnologización de la vida social, y los correlativos cambios hacia el

patrón posfordista de la economía mundial. Así que en lugar de seguir un complejo de contrataciones epocales en torno a la envergadura de ese desarraigo, se introdujo una reflexión sobre la ligereza existencial en la cual ZB pone frente a frente cierto contexto de sentido del mundo de hoy respecto al mundo social avizorado en el tránsito hacia nuestra pasada centuria. Entonces la prueba de la muerte de Dios llevó a encarar un mundo pleno de dioses y demonios, un horizonte politeísta de valores que además llevaron a sellar una nueva forma de existencia. Ante el declive, los hombres y mujeres fueron enfrentados a las obligaciones de una sociedad desencantada y escindida entre el progreso técnico y un empobrecimiento interior. La condición de vida --advertida por Sigfried Kracauer, por ejemplo, acentuó la existencia “sin refugio espiritual” (cit. por Traverso, 2004: 239), apenas una premonición del intelectual flotante de entreguerras capaz de vislumbrar en ciernes la calidad de encrucijadas culturales de la identidad moderna. Ahora las identidades flotan igualmente, algunas resultan ser elegidas mientras otras han sido infladas y arrojadas por agencias de un entorno; la conclusión, sin embargo, apunta hacia un perenne desarraigamiento en cualquier experiencia vital: podrá sentirse como en casa en cualquier parte, pero pagando el precio de aceptar que verdadera ni totalmente se está en casa en ninguna parte (Bauman, 2005c: 36).

Dentro de una *SEGUNDA SECCIÓN* relativa a la *SOCIOLOGÍA* se desarrollan dos dimensiones sobresalientes: por un lado, la ‘espacialidad’ se ha convertido en la opción para elevar a la superficie lo que realmente importa: la existencia social. Algunos dirán la vida. El **Capítulo IV. La espacialidad en ZB**, está dedicado al rubro que ha hecho de ZB un sociólogo del espacio social. En los espacios no solamente vivimos, también constituyen el lugar *primigenio del vínculo social*. Se entreve de esta manera el rango de lo espacial por sobre otras familias de categorías afines: la territorialidad, por ejemplo, es una forma de espacio, sin embargo no sucede a la inversa, no todo espacio adquiere forma territorial.

Para ZB, *sociología es movilidad*, y para hacer posible ‘observar’ tal movimiento la idea de figurar círculos sobrepuestos en un mapa, que es su obra, correspondería a lo que Henri Lefebvre llamó “espacios de representación” o representacionales ([1974] 1991). Quisiéramos pensar entonces que esa noción de “figurar mapas” (que por supuesto se ha introducido con un término que no acaba de trasladarse como el de “mapeo”) podría

aplicarse a un ejercicio como el presente en el que pasaremos revista a algunas posturas, problemas y explicaciones de una y otra tradición y luego disociaremos, de inmediato las tradiciones que las originaron para hacer hincapié en la escritura del sociólogo. En síntesis lo que se busca con los mapas de ZB es hacer evidente su originalidad por una lado, y por el otro, la exposición figurativa de su teoría.<sup>8</sup>

El *leitmotiv* de la sociología de B es la *espacialidad*. Su lugar central en cada párrafo de su obra donde se juega la distancia social. La cuestión del “espacio” aparece como el “objeto heurístico” que se observa en lo breve y lo pequeño del hacer social o en la macroesfera de la sociedad global de redes y flujos, pero uno de las líneas más ilustrativas despejan la repetida tarea de B por dar con los cursos de vida ‘más inmediatos’ como lo expone al comenzar su libro *La sociedad individualizada* (2001a) con una introducción titulada “Vidas narradas y narraciones vividas: una obertura”, ahí ‘observa lo social’ a través de las dos escalas que no pueden concebirse separadamente, de manera que este observar particular significa no otra cosa que ‘mirar’ el lazo que se establece entre las condiciones sociales de vida y las vidas individuales, quizá todavía abordable en ese puente construido mediante los relatos cotidianos. La narración de múltiples maneras hecha y expresada tiene en las biografías personales un punto de la mayor relevancia sociológica. Ellas son puente y son puerta, en otras palabras las narraciones constituyen ese límite donde se encuentra y se separa ‘estructura’ y ‘estructuración’ social; puesto en otros términos, relatar es esa “[...] frontera entre el propio actuar y las condiciones sobre las que se actúa ha sido marcado en el curso de la narrativa” (Bauman, 2001a: 7). Seguimos en este capítulo una idea sobre el espacio primero el que llevó a Michel de Certeau a la conclusión de que no hay espacio resistente a la simbolización, a lo que ZB añadiría: *no existe ningún espacio social negligente*.

Uno de los edificios que emblemataron la construcción ilimitada de la modernidad se desmoronó con la explícita intención de simbolizar el fin de todas las fronteras de la sociedad mundial autocentrada en el libre juego del mercado y propulsada por la celeridad

---

<sup>8</sup> En su definición los *espacios de representación* incluyen las múltiples formas de imaginarios sociales, la resistencias a prácticas espaciales dominantes y las modalidades de transgresión individual y colectiva de los espacios existentes (Lefebvre, 1991: 38-9)

con que se autoproduce (innova) como sistema informacional. La historia inmediata después del muro es de suyo conocida, el centro de Europa quedó detenida en los laberintos de identidades catapultadas bajo lo que fueron las naciones socialistas y las autonomías relativas de sus comunidades, los odios y temores desatados entre croatas, serbios y albaneses desenterró estrategias de limpieza étnica hasta culminar en uno de los genocidios<sup>9</sup> –que junto a la encarnizada violencia tribal entre etnias avecindadas en Ruanda– del último tercio del siglo. Lo cierto entonces es que el suelo antes compartido por el poder de la palabra simbólica nuevamente era un *campo* de extrañamientos que rayaron en la lógica del amigo-enemigo. Los estallidos de violencia se desarrollaron junto con otras guerras mundiales acaecidas antes y después, como las guerras del Golfo en 1991 y en 2000, la invasión teñida de cruzada moral sobre Iraq en el año 2004 o las campañas en Kosovo. En éstas, ninguna gramática de sentido estaba involucrada, ‘los ganancias territoriales no estaban entre los objetivos de estas guerras’ sino la libre circulación de capital, solo factible en un suelo pacificado, y convertido en un espacio inhóspito.

El **Capítulo V. Tipos sociales: antes y ahora**, es una vuelta al suelo nutricio de la sociología de ZB que a tono con una tradición de antigua data en la disciplina académica construye tipologías sociales con base en la singularización de la realidad empírica. Los tipos como “el extraño” “el peregrino” “el vagabundo” “el turista” “los parias”, “el advenedizo”, “los superfluos” “los innecesarios”, por citar los recurrentes en el vocabulario de este sociólogo,<sup>10</sup> no son simples representaciones ni reducciones, sino constructos sociales afincados efectivamente en la *praxis* humana que coloniza las franjas de espacio reguladas por la praxis y esos dominios amorfos y vagos, las “tierras de nadie”, y más tardíamente, en la tradición socio-antropológica que estudia los lindes entre “nosotros” y “ellos” y la supresión de casos ambivalentes como condición para la cohesión de un grupo

---

<sup>9</sup> En el horizonte de disputa por la representación de los genocidios que la legislación internacional reconoció en la masacre de armenios en Turquía (1915); el Holocausto de la Segunda Guerra Mundial, los asesinatos de los Kmer el régimen de Pol Pot en Camboya, entre 1970 y 1980, y los casos mencionados. Quedaron pendientes una serie de acontecimientos como las atrocidades cometidas en los aciagos años de stalinismo o los actos del ejército soviético en el este de Polonia durante los años de ocupación. En el último tercio del siglo pasado destacaron igualmente los etnocidios en Guatemala durante los regímenes militares en los setenta y ochenta, y otros casos que han venido siendo revisado en los Tribunales Penales Internacionales, formados en 1998.

<sup>10</sup> Sobre las consideraciones que enmarcan las tesis del peregrinaje véase Bauman 1995, sobre “parias y advenedizos” el capítulo así intitulado en Bauman, 2001b; mientras que las figuras de los innecesarios como los “nuevos pobres” (2000b) o los “parias” de la modernidad (2005b).

social (Bauman, 2002a: 266 y 272). Los tipos sociales surgieron no para destacar a los dos grupos primigenios de un lado y otro de cualquier límite, sino para indicar, pese a las interpretaciones en contrario, la enorme tensión envuelta en la frontera “similar a la que hace que el [pez] espinoso entierre su cabeza en la arena cuando, al aproximarse al límite de su territorio de nidificación, es incapaz de elegir entre la postura beligerante del nativo, expulsando al intruso del hogar, y la postura defensiva del merodeador en una tierra de extraños poco o nada hospitalarios” (2002a: 272).

Tomando como telón de fondo a un ‘extraño matricial’ (figura de alteridad y distancia social simultáneas), en este capítulo transitaremos por tres de los tipos menos acusados en ZB, cuando habrían de ser vistos como parte de su tradición. Remito a la literatura y la sociología cultural de Kafka a Benjamin; de Bauman a Arendt para abrir un sitio al *paria*, tematizando sobre el topos del cuerpo extraño –que conjuga extrañamiento y extraterritorialidad—para, al final acercarme a la kafkiana de *Odradek*, un ser (o ente) absolutamente extraño que vive en los rincones oscuros y secretos de ‘nuestra casa’, y que en este capítulo emigra como clave para leer la figura social de “el vecino” (y viceversa).

Me voy a referir así a un cierto *orden de aparición de lo extraño* teniendo como recurso la glosa ilustrativa de algunos pasajes que remiten al sustrato de la extrañeza. De algún ensayo de Simmel y de la riqueza del simbolismo del escritor-etnógrafo del Claude Lévi-Strauss de *Tristes Trópicos* ([1955] 1988) extraigo ejemplos para signar eso que importa tanto a Bauman: el escalamiento del cerca/lejos en las disyunciones culturales yo/ello, nosotros/ellos, que permiten mínimamente recordar que tales divisiones se mueven. Vuelvo a un Freud en una genealogía del extraño; en resumidas retorno al núcleo que desplegamos en la tesis restableciendo algunas significaciones de la *inquietante extrañeza*, que se aplica entonces, más bien a un “efecto siniestro” (eso que viene siendo un “sistema de la siniestridad”: “uno ve, desde la mirada de lo ominoso un viaje completado por el retorno-réplicante de un léxico que jamás cesa de acercarse a una exacta representación del primer circuito” de significados (Cixious, 1976: 542), por esto me detengo como en una breve inserción del primer capítulo en un cuento de E.T.A. Hoffmann, que sirvió de base al texto freudiano, para otra vez sugerir pautas de comprensión de esta experiencia social a través de personajes que encarnan extrañeza: finalmente son “cuerpos extraños” que nos llevan a reflexionar sobre la extraterritorialidad de “seres” y “objetos” distantes: indios, coca, autómatas, entre otros muchos.

Antes de concluir, expongo brevemente *grosso modo* algunas implicaciones para una ética de los extraños, que se halla contenida en la figura del ‘hombre próximo o el vecino’. Abro también un paréntesis para dedicar unos párrafos a las articulaciones de *mimetismo* y *espacio informe*, que fueron pensadas y visualizadas en la recepción de la extrañeidad en la atmósfera conceptual roturada por el surrealismo y la sociología simbólica. Cedo unas líneas de interpretación al análisis de la estética de los años de 1930 que ha dado a conocer Rosalind Krauss. El motivo de este apartado es el de movernos de la noción tradicional de la experiencia de extranjería interior con que se identifica aquel movimiento creador hacia la puesta en imágenes de la experiencia relativa de desposesión de sí al que remite nuestro título. Al final unas líneas justifican socialmente este capítulo como una recapitulación de algunas de las figuras más socorridas del encuentro con lo extraño.

Finalmente la **SECCIÓN III. EXISTENCIA SOCIAL** trata con cierta exclusividad los temas que a nuestro juicio roturan el espacio *vital*. La “vida” es hoy por hoy el centro de toda llegada. Pero, en una suerte de ironía el curso social descarta el preguntar por esa borrosa dimensión de pertenencias al mundo viviente ¿Acaso no es la vida en su conjunto la esfera sometida a la mutación y el cambio? ¿No sucede lo mismo cuándo la neotecnologización es el umbral más cercano para la intrusión de las cosas muertas en la existencia social? No constituyen estas preguntas un indicio de la remoción de un umbral social que cubre incluso el curso de procesos como la indiferencia con respecto al destino de grandes porciones del mundo sustraídas incluso a la desigual distribución de los males y bienes sociales.

Integran esta tercera sección los capítulos dedicados a la copresencia de vida y de muerte en dos variantes. En el **Capítulo VI. Sociología del umbral. Sobre la vida y la muerte**, esta segunda se comprende como el evento para el cual todos los siguientes términos califican sin excepción: “Irreparable... irremediable...irreversible...irrevocable... supera cualquier remedio... El punto de no retorno.... El fin... Lo último. El final de todo” (Bauman, 2006: 29). No obstante de este hecho desborda el saber propio de la existencia humana, digamos desde el momento mismo en que, el primer filósofo Sócrates, dedica el último día a narrar la muerte en relación con la vida. O a la vida, como una obra que muere.

Pensar las significaciones sociales en esa clave que se afirma en la frase de “la vida con límite” se asienta largo tiempo después en una prerrogativa sociológica cuyos linderos sociológicos proceden de Simmel y Norbert Elias. Para el primero en el *fluir vital*, la muerte no es el final de los días de la vida (Simmel, 1998: 55-62), para Elías, la muerte como “un problema de los vivos” (Elias, 1989: 10), es un problema que atañe a cosas tan concretas como las frías respuestas al envejecimiento y la desvalorización del anciano al que asiste la “seguridad social” en las sociedades moderno occidentales. Zygmunt Bauman añadiría una tercera problematización, junto con una resignificación práctica de los conceptos de vida y muerte, que tensiona el tono de la reflexiones con la circunstancia de advertir cómo el autoconocimiento humano, la condición de sabernos mortales, se afirma en la ocupación pertinaz de hacer la vida, en un esfuerzo constructivo de trascendencia. Solo por dicha sapiencia *contamos los días y los días cuentan*, conscientes de la mortalidad hemos aprendido a *vivir hacia la muerte* --cita a Hans Jonas o a Martin Heidegger-- autores en quienes la conciencia de la muerte como límite, se convirtió en un motivo de reflexión sobre la existencia en un texto, cuyo título es un oxymoron “¿Hay vida después de la inmortalidad?” (Bauman, 2001a: 267).

“Es porque nos percatamos de la mortalidad por lo que preservamos el pasado y creamos el futuro. La mortalidad es nuestra sin pedirla, pero la inmortalidad es algo que nosotros debemos construir: mortalidad no es una mera ausencia de muerte, es un *defiance* y un rechazo a la muerte”. En su estudio *Mortality, Immortality and Other Life Strategies* (1992: 7) define de esta manera el horizonte discurrante de los *aspectos no relativos* a la normalización de la mortalidad en los discursos sociales. Quiero decir con esto que, en el mero comienzo del que se dice “su libro preferido”,<sup>11</sup> Bauman deslinda sus reflexiones de lo que podría deducirse como una particular “sociología de la muerte”. Entre las tareas de ésta destacan la administración social de la muerte y el morir; ocupada por las prácticas y actitudes sociales en torno a un culto a los muertos, las maneras del duelo que se integran con novedosas “técnicas del cuerpo” (Marcel Mauss), modos para contrarrestar la

---

<sup>11</sup> Comentario expresado por Peter Beilharz durante su conferencia “Bauman and the Plan B of Modernity, de Peter Beilharz Universidad de La Trobe (Bundoora, Australia). Auditorio del CEIICH-UNAM, Cd. Universitaria, México D.F., agosto 14, 2003. (Véase su referencia en Jacobsen y Tester, 2007).

decadencia del cuerpo o la institucionalización del envejecimiento, desde el “aislamiento” progresivo en la vejez en las sociedades occidentales desarrolladas o el empobrecimiento acompañante de los viejos. En cualquier caso, dichos fenómenos reunidos en la observación de Norbert Elias, en 1982, con el elocuente título *La soledad de los moribundos* (1989),<sup>12</sup> aun cuando señalan una senda que ZB no pretende continuar veinte años después, establecen una pauta innegable de sus propios planteamientos adosados con tradiciones históricas, filosóficas y culturales de índole muy diversa -como veremos en esta ocasión. Junto a estos, los ritos actuales en torno ese término de la vida biológica bajo el supuesto de que ha sido la sociedad moderna la que “norma” un hecho tan disruptivo entre los vivos para convertirlo en una larga historia de “doma” de la muerte, la idea que analiza con que el historiador Philippe Ariès, en su célebre *El hombre ante la muerte*, remite al medioevo hasta la cima del siglo barroco cuando se populariza la familiaridad y cercanía con la muerte (Ariès, 1981: 25).<sup>13</sup>

Una parte sustantiva del tipo de predicamentos y confrontaciones modernas tienen que ver con los arreglos y relaciones que establecen entre sí la mortalidad y la inmortalidad. El punto y las variaciones en que se unen y separan estos conceptos, socialmente arraigados conciernen a lo que llamamos una “sociología del umbral”. Otra vez el tema de límite vuelve a poblar las páginas de nuestro escrito. En esta ocasión, pongo a trabajar operativamente la noción de umbral, en el sentido de un límite caracterizado menos por la separación de un afuera y adentro que por el “doble borde” implicado en la vida y la muerte.<sup>14</sup>

Entendemos que la transformación entre lo que se ha distinguido como vida y vida social frente al horizonte trascendental comporta un sinnúmero de aspectos y fenómenos que, por su complejidad, no llegamos a alcanzar. No obstante intentamos al menos tornar tangible

---

<sup>12</sup> La edición en español de su original publicado en alemán, constituye una pauta formal en el curso formativo de la mencionada subdisciplina académica. Cabe mencionar que el libro de Elías está conformada por dos partes, la del ensayo “La soledad de los moribundos” y una conferencia dictada en octubre de 1983 en el marco de un congreso médico, que aparece en el apéndice intitulado “El envejecimiento y la muerte: algunos problemas sociológicos” (1989: 7-83 y 85-111, respectivamente).

<sup>13</sup> Se cita aquí la edición inglesa *The Hour of Our Death* (Ariès, 1981).

<sup>14</sup> Un “doble borde”: se toca para alcanzar su límite, pero en una función curiosa ese movimiento implica un desbordamiento: una deriva siempre inconclusa de consecuencias producidas al tocar un umbral. En el mencionado capítulo se subraya esta acepción (véase Santos Guerrero, 2004: 107).

aquí aquello que se impone como un completo vuelco de las prácticas culturales que refuncionalizan el dolor causado por la muerte cercana, que encaran los sentimientos despertados ante el “morir” pautado, el que se sigue con el deterioro del cuerpo, el que surge intempestivo al atestiguar la muerte provocada de millones de víctimas de las devastaciones modernas. Poca referencia doy a los rituales sociales, tampoco me ocupo de las “mentalidades colectivas” respecto a las visiones y autorregulaciones sociales de la muerte y el morir, más bien, hago una revisión del propósito de pensar socialmente el umbral “vida y muerte” y me detengo en algunos referentes que vertebran este tipo de sociología.

Además de pasar revista al lugar de la muerte como espectáculo de producción de “gozo” mediático, uno de los fenómenos de la cultura y *la sociedad del espectáculo*, el poder independiente producido con el mismo principio del trabajo alienado: una fantasmagoría de la abundancia visual vuelta sobre el mismo mundo (Debord, [1967] 1999), y que parece ser el mismo que analiza Bauman analiza en su versión de la “banalización de la muerte”. Me detengo en la experiencia del duelo social y su relación con los “asesinatos masivos”, los genocidios y las muertes catastróficas. Esto está refiriendo a un orden discursivo, todavía en ciernes, el cual Bauman y otros, llaman “la trama de las historias de horror” que repelen los marcos de nuestra comprensión en la medida en que se alinean sobre el eje del “mal” (Es la historia olvidada de la modernidad). Entre sus desafíos no se encuentra la sentencia ingenua acerca de que los males existen en este mundo, y están actuando, sino más bien en indagar un curso de (auto) destrucciones sociales en el que las catástrofes morales ocurren con intencionalidad y propósito (Bauman, 2006: 58).

En el **Capítulo VII. El miedo componente inquietante de la experiencia social** atravieso las rutas por las que transitó el discurso social del miedo. En su pluralidad, los miedos integraron el reservorio básico de las emociones del individuo de cara al orden social. Remito en una primera instancia a las definiciones del miedo y luego, en un segundo momento, a un horizonte mejor conocido como políticas del miedo. Al respecto cabe reparar en que los miedos tratan de afecciones y tribulaciones que despuntan en el presente, y, Bauman siguiendo las pautas sociológicas –en la línea de interpretación inaugurada por

Simmel y seguida por Benjamin - observa la cultura con un *complejo emotivo*, compuesto ya no solamente por lo que se entendió como *estructura del sentir* (Williams [1977] 1997) una estructura más o menos sedimentada, sino también por una acelerada variabilidad de estructuraciones hacia nuevos objetos culturales y nuevos modos de relacionarnos con otros humanos, como no-humanos. En esa dimensión apuntan los territorios culturales abonados por el miedo. Ese complejo de sentir que resulta por una parte *del distanciamiento* (extrañamiento) *en las relaciones entre los individuos y los grupos sociales y entre éstos y los objetos*, así como del aumento de la visibilidad y la movilidad altamente mediadas por dispositivos, artefactos y tecnologías. Nuestro acercamiento a la interpretación en torno al miedo en ZB intenta mantenerse en el horizonte de un análisis cultural en el que “el mal y el miedo [aparecen siendo] gemelos siameses en una misma experiencia; uno se refiere a lo que se ve y se oye, el otro a lo que uno siente; uno apunta ahí afuera al mundo, el otro al aquí, al uno mismo... *Lo que tememos, es malo, y lo que es malo, nos produce miedo* (Bauman, 2006: 54; sub. mío).

A partir de la ambivalencia activada en la relación del mal con el miedo, el séptimo capítulo se enmarca dentro de la interpretación sociológica que encara esta emoción de modo paradójico: el miedo existe, el individuo tiene miedo, pero, la sociedad no tiene miedo, aunque si existe un discurso del miedo que procede de la vida social. Inicialmente, a fin de delimitar cuál es la contextura social en la que surge el miedo, traigo a cuenta una distinción de Judith Butler referida a una situación alter ego, fundada en tono hobbesiano sobre el miedo a morir a manos de otro. Rastreo otra vez algunas de las figuras, o tipos sociales, que producen miedo como el monstruo (extraterrestre) y el personaje militar imbuido en una espiral de violencia, irónicamente en el contexto de una guerra ilegítima como la de Vietnam. Los paradigmas provienen de la narrativa fílmica estadounidense de las décadas de 1980 y 1990.

Finalmente me detengo en dos lugares, Lisboa y Auschwitz, convertidos en ruinas (signos de conmoción) que consignan la mayor emoción, el peor de los horrores, que han articulado cada una por su parte, los discursos sobre las catástrofes (naturales y morales), cuando en realidad vertebran otra historia. Puestos en una línea de discurso en la que caben fenómenos

como el 11 de septiembre de 2001, intento seguir la pista de estos fenómenos como parte de la trama de males, los males específicamente modernos, que generan miedos, asimismo modernos.

Al arribar al último apartado de **Conclusiones**, *grosso modo* he de esbozar los aspectos más relevantes de la presente disertación con relación al ámbito de una ética social, en atenta cercanía al énfasis siempre puesto por ZB, consciente sin embargo, de que tratamos con un campo sociológico poco resuelto. Aquí me referiré únicamente a destacar un plano sobre el cual proyectar las “puntas del presente” (esa señales producidas por la superficie social) que develan nuestra infancia y nuestras potencialidades respecto a la esfera de una ética con lo extraño.

Esos flancos se encuentran abiertos en la obra de nuestro autor. Su distintivo al respecto ha sido apostar por una ética posible en la producción del vínculo social, o su destierro como latente amenaza de la convivencia. Y como para resumir este apartado he optado por apuntar sencillamente un orden de imperativos de la acción social y del ser (pos) moderno que se juega ZB en su discurso. Lo que escribe no es una indagatoria especulativa ni una reflexión filosófica, ya lo mencioné. Sin embargo, también se subraya que el discurso sociológico acontece mientras siga indicando *lo que aún no es lo social*. Digamos en resumidas cuentas que en esta señal se cifra *la sociología crítica de Zygmunt Bauman*. De acuerdo con él, todo por-venir desde que se conoce el desplante letal de la violencia encarnizada, las guerras y la destrucción humanas retorna al sustento último de la existencia social, a las posibilidades de que la vida sea.

## **2. Pasajes biográficos**

Poznan es la ciudad alemana donde nació en el año 1925, cuando pertenecía a suelo polaco. La ciudad lleva consigo la misma historia de la nación polaca repartida entre sus vecinos, incluso por un siglo. Para no ir más atrás ya en 1772, son anexadas tierras polacas a la Rusia zarista, mientras que al concluir la guerra francoprusiana de 1870-71, Poznan y un vasto corredor pasó del lado del Imperio austrohúngaro encabezado por Otto von Bismarck, que se autoproclamó Káiser en el mismo territorio del adversario vencido. Polonia ya era a

finales del siglo XVIII, una tierra dividida entre sus vecinos: por un lado, una Prusia luterana, y una Austria católica, por otro flanco, la Rusia ortodoxa. La agresiva intrusión del régimen imperial pangermanista del Guillermo II tras la guerra francoprusiana, y las presiones de la administración zarista sobre los campesinos polacos roturaron un nacionalismo anclado en las tradicionales comunidades que coexistieron con antiguas minorías culturales, judíos y ucranianos. Sin duda, el otro rasgo distintivo, la presencia de una religión mayoritaria (actualmente con más del noventa por ciento de católicos declarados) institucionalmente unida al pueblo polaco, constituye un proceso vinculado con el mismo acecho de sus fronteras. La nacionalización del catolicismo confluyó con una resistencia desde abajo al poder estatal extranjero, invasor. A lo largo del siglo XIX, nación e iglesia se identificaron dando lugar a una excepcional fusión de sistemas de creencias e ideologías: el afluente católico, el nacionalismo romántico y el mesianismo eslávico formaron una nueva religión civil (Casanova, 2003).

Con el armisticio alemán al final de la Gran Guerra, Polonia obtiene su independencia en 1918 mientras Alemania da un revés a su inmediato pasado con el sorprendente ascenso de los socialdemócratas al gobierno de Weimar, en medio de un levantamiento popular contra el *Kaiserreich*. Nuevas corrientes ideológicas avivan la vida política en ambos países; en el país polaco: intelectuales ilustrados, izquierdas marxistas, positivismo y anticlericalismo tornaron menos clara la alianza iglesia-nación. Las divisiones territoriales signadas por el Tratado de Versalles –como la pérdida del trece por ciento del área alemana y el corredor polaco – marcaron en parte la revancha nacionalista de la década de 1930. En un ciclo de revanchismo histórico llevó a Hitler a tomar de nuevo el frente francés, en 1940, donde veinte años antes se simbolizó una humillante rendición. El territorio polaco fue invadido por el ejército del Tercer Reich en septiembre de 1939, un año en que la fuerza antivida – entonces, un hecho consumado- logró convertirse en uno de los territorios del universo letal que cobró solamente ahí, seis millones de muertes, de las cuales casi tres y medio millones fueron víctimas judías (Clark, Doel y MacDonough, 2002: 114). La oscura traza de esta invasión compartió matices de crueldades y purgas en el este polaco durante la ocupación soviética de septiembre de 1939 a junio de 1941. Sobre Poznan resonaron los estertores del monstruo asesino que habló con la voz de Heinrich Himmler, en 1943, interpellando a sus

elites y al mundo: “La eliminación de los judíos está en nuestro programa [...] de eso nos haremos cargo” (Himmler, cit. por LaCapra, 2001: 137). Esa frontera, y de vuelta Polonia tras ser liberada por el ejército soviético, conocería la violencia entre sus propios habitantes, los pogromos incendiarios siguieron cimbrando aquella tierra, capturada por más de cuarenta años bajo el comunismo. Un periodo en el cual la iglesia católica, otrora activa en la resistencia a la ocupación, volvió a convertirse en un polo de franca tensión, y liderazgo de base de oposición (como del espionaje) del régimen comunista. Eferescencia colectiva, revueltas y persecución signaron Poznan. Su ciudad natal, el mismo Bauman, están situados en las encrucijadas del siglo XX.

En Varsovia hacia la década 1950 las ciencias sociales se alineaban con el pensamiento filosófico continental, es la “inflexión europea” que sus escritos nunca abandonaron (Beilharz, 2005b: 35), y la disciplina académica se individualizaba dentro de una raigambre de tradiciones en que el materialismo histórico sorteaba su impronta con la tradición durkheimniana, algunos atisbos de Simmel y las lecturas de Antonio Gramsci, entre otros. Pese a su proclividad por las presentaciones novedosas, a manera de titulares de suplementos y folletines culturales, con la resonancia, sin embargo, de ese tipo de pesquisas que han ido por las “cosas” ocultas o perdidas como *En busca de [algo] en un mundo hostil*, Bauman deja deslizar enunciados ‘con gancho’, con cierto efecto amplificador que de inmediato sufre un vuelco: deja ver en su texto la factura de una cierta “escuela” de pensamiento, un acento filosófico, una cobertura histórica. Una sola de sus búsquedas ejemplifica lo anterior. *La ciudad* siempre vuelve...es el lugar que se quiere habitar; se le mira, es un escenario dramático, y festivo. Es el espacio donde nos ha sido dada la perspectiva de la variación (no la del sujeto, sino la variación infinita de la vida social tipificada con *el pliegue* de la ciudad barroca, como entrevió Gilles Deleuze (1989) que empieza siendo una ciudad como “centro de atracción magnética”, un campo de fuerzas y al mismo tiempo un campo de batalla entre aquellos que eran ahí atraídos.<sup>15</sup> La ciudad de Bauman no lleva nombre. Puede encontrarla en las ciudades por donde pasó Walter

---

<sup>15</sup> En una interesante reflexión acerca de los disensos semánticos respecto de la palabra campo, Charles Lemert puntualizaba en un artículo de los años setenta (antes de la estabilización del “campo” en Bourdieu) en “la idea de ciudad como centro” lleva implícita la noción de campo magnético, como repulsión y atracción de fuerzas implícito en *champ* francés, pero digamos que tardíamente asimilado en los usos en otros idiomas

Benjamin, donde vivió, Berlín, Moscú, Nápoles, París o Marsella, en las que se reconoció indistintamente bajo las figuras del “extraño”, “el que no es del lugar, foráneo o forastero”; “el que está de paso”, “el viajero” (Kohan, 2004: 258<sup>16</sup>). Ellas están presentes en el “hombre de la multitud” de Edgar Allan Poe, en el reloj de pulsera, la cosa que rige desde afuera, al urbanita de la frenética metrópoli de Simmel; la bullente misteriosa ciudad copada de pobreza; las de calles prohibidas, la ciudad sitiada de ZB.

No debe desconcertar que dé un giro momentáneo a las alegorías de la zona urbana, a las que él nos ha acostumbrado, para pasar de la ciudad de infancia, el lugar de las encrucijadas geográficas y culturales, a la Varsovia reconstruida de los años cincuenta. En esta capital polaca llegaron las corrientes del pensamiento filosófico afincados en los estudios de la lógica formal y el espíritu revisionista nacido en ciudades como Poznan, donde luego de la muerte de Stalin en 1953, se expresaría un movimiento filosófico apostado en la máxima epicureana, *nada de lo humano me es ajeno*. Podríamos atenernos menos a la sentencia aislada –ya una vez apropiada por el joven marxismo cuando la forma ‘individuo’ “deb[ía] su cristalización al mercado urbano”– que al último de los filósofos atenienses. La figura de Epicuro (n. 342 d. C.) volcado al culto individual del “todo es posible” en el escenario de una *polis* decadente aparece en los momentos en que la idea de la “mónada” obvia el reino de las necesidades del ‘interés’ del mercado moderno como lo afirmaba Theodor W. Adorno en un aforismo en *Minima Moralia*. Entendido como una abstracción absoluta del *principium inividuationis*, el interés individual monadológico lleva “lo humano” a su mínimo sedimento; a su presencia como un vestigio que se derrama la “fatalidad que individúa a los hombres únicamente para poder separarlos tanto más perfectamente en su aislamiento” (Adorno, 2004: af. 97, 154-7).

---

en el ámbito académico. De ese sentido fue deficitario el *field* inglés, que se había de desdoblar en *force field*, espacio de acción, de prácticas, y en *battlefield*, un lugar de lucha (Lemert, 2006: 93), para mencionar un tipo de distinciones no gratuitas en el discurso de un sociólogo que, como veremos, se deja escribir de la mano la semiótica.

<sup>16</sup> Una terminología que se inscribió en los ámbitos de la esfera cultural y los que distingue muy bien ZB cuando toca hablar de alguno de estas “subjeticaciones” en una gama de tipologías de relaciones alter ego de ínfimas diferencias de grado. Para empezar es pertinente situar que aludo a “semánticas del extraño” cuando a lo largo de la presente tesis acompañamos los deslizamientos de Bauman a través de *der Fremde* (el extraño), *der Asuswärtige* (el que no es del lugar, forastero), *der Passant* (el que está de paso), *der Reisende* (el viajero).

No podríamos afirmar que esta postura adorniana traspasara las aspiraciones filosóficas de la *Escuela de Poznan*, fundada por Leszek Kolakowski en los primeros años de 1950 con el objeto de elaborar un pensamiento acerca de “todo lo relativo al hombre y a la acción humana”, sin embargo aquella crítica a una *forma-individuo* -desvinculado de su contenido social reaparece perfilando la postura de Bauman sobre la identidad moderna; lo mismo puede decirse del hegelianismo, la fenomenología y el existencialismo cultivados por el círculo polaco que in-forman al sociólogo al mismo tiempo que tenía contacto con la renovación de la historiografía británica en el seno de la nueva izquierda europea.

Al entonces reconocido revisionismo socialista, impulsado por Kolakowski y al que confluyeron Bronislaw Baczko,<sup>17</sup> por quien profesa especial admiración<sup>18</sup>, y Adam Schaff, que imprimió un sesgo propio, además del mote de marxismo humanismo, ha de situarse un cuadro cultural diverso en el cual ubicar la procedencia de la sociología de ZB. Así cuando se refiere el “binomio cultura y poder” como un sustrato de su discurso, se ha de agregar al impacto del ambiente de profunda disidencia en los países socialistas, la propia recomposición de las izquierdas en Occidente.

En lo que rotulamos como un primer pasaje, entre 1956-68, la presencia de las nuevas izquierdas occidentales imprimieron un sello propio en la reconstrucción discursiva de ZB<sup>19</sup>. Concepciones como la de hegemonía política y cultural nutrieron el balance ideológico de aquellos años cuando el marxismo postleninista en el Este debatía su existencia frente a un régimen de espaldas a la sociedad. El marxismo gramsciano permitió pensar la política como desplazamientos cualitativos sobre un eje hegemónico: las

---

<sup>17</sup> Baczko más bien uno de los representantes de la escuela histórica franco-polaco, contó entre sus contribuciones las dedicadas a “Las luces de la utopía”, que desearon construir los pioneros de la modernidad temprana, como lo refiero más adelante. También se le debe la edición de textos revolucionarios en *Une éducation pour la démocratie*, que documentan el programa del “hombre nuevo”, adecuado a una ciudadanía regenerada, y, *leitmotiv* de la pedagogía emanada de la Revolución francesa. El proyecto “demopédico” hizo del “pedagogo”, el ente depositario del sueño de la república: fundar las virtudes públicas en la razón (Rosanvallon, 1999: 327 y 330).

<sup>18</sup> Uno de los capítulos del libro *Modernidad y Holocausto* intitulado “Solicitar la cooperación de las víctimas” fue dedicado al historiador (1997: 153-195).

<sup>19</sup> Siguiendo el acento que Jeffrey Alexander dio en algún momento a la palabra, una “reconstrucción” sugiere un trabajo de la teoría sociológica sobre sí misma como ha sucedido con los “elementos fundamentales del trabajo ‘clásico’ de los fundadores, estos han cambiado por la incorporación de elementos procedentes de sus adversarios, inclusive cuando se defiende la tradición como tal [...]” (Alexander, [1994], 2000: 61n).

analogías en las demandas sociales de los sectores hegemónicos, se comprenden por sus “momentos de crisis” y la posibilidad de correlaciones y contigüidades con las reivindicaciones de otros grupos. Irrumpía así un nuevo sentido a la composición de la Oposición a los regímenes autoritarios.<sup>20</sup> En ciclo de transformación política, pero al mismo tiempo en distintos puntos de la geografía europea, los movimientos de la nueva izquierda promovieron la recepción gramsciana en un horizonte en el cual la subjetividad y la construcción del sujeto colectivo, eran tan caros al marxismo italiano como para la dialéctica sartreana y el existencialismo francés, y no menos para el marxismo británico, ocupado como estaba en la noción de la *praxis* constituyente de la clase social.

La Escuela de Poznan surgió en el escenario álgido de los años cincuenta cuando el dominio socialista en el Este, mostró las primeras grandes fisuras, inmediatamente después de la muerte Stalin en 1953. Tres años más tarde, la acalorada denuncia del estalinismo por parte del efímero gobierno de Nikita Krushev en el marco del XX Congreso del PCUS. El clima de resistencia al poder central moscovita en Hungría, y la invasión a Budapest en 1956 acabó con los incipientes movimientos democratizadores del Este. Austria después de ese año recibió al menos 200 mil húngaros, un empuje demográfico menor si se contrasta con los cismas ideológicos que empezaron a sentirse sobre el suelo de Europa y otras partes.

La sociedad polaca en aquellos años empezó a aglutinar su malestar alrededor de la demanda “Pan y libertad” que canalizaba la acumulación de un tiempo de promesas de la industrialización. La efervescencia colectiva se concentró en el centro de Poznan en los últimos días del mes de junio de 1956, y concluyó igualmente con la dispersión violenta de los manifestantes, decenas de muertos y centenares de heridos y presos. Los eventos en esta ciudad en particular, fueron la antesala para el arribo al poder de un antiguo miembro desterrado del Partido Comunista Polaco: Vladislav Gomulka quien de inmediato propuso un pacto con el todavía dirigente soviético Krushev bajo los signos de una nueva relación con el poder central. La conducción de la economía y la vida social cobraba una nueva

---

<sup>20</sup> Según Keith Tester “la ruptura con cualquier ortodoxia está representada por un ensayo sobre Gramsci” (2004:47), lamentablemente sin traducción al español, publicado por Bauman en 1963 [“Gramsci-czyle socjologia wdzialaniv”, *Cultura i Spoleczenstwo*, vol.1, núm.7: 19-34].

fórmula, luego del encuentro en otoño de los dos líderes, consistente en la vía polaca al socialismo (Tester, 2004: 44). Pero la gestión de Gomulka en el sexenio de 1956 a 1963 no sólo desalentó pronto la esperanza del ‘camino nacional’ socialista, sino que la inoperante situación económica se conjugó con la ausencia de libertades, la censura y la vigilancia ante la menor nota de disenso.

El nuevo estilo de gobernar se hizo notar pronto. En el año de culminar su doctorado en la Universidad de Varsovia, Bauman atestigua un incidente que hilvana el ambiente de vigilancia de Estado que se impone. En el verano de aquel año, el sociólogo estadounidense C. Wright Mills acepta una invitación y asiste al recinto académico.<sup>21</sup> Su anfitrión polaco responde con un ensayo, que se convierte en el objeto del comentario radiofónico, a nivel nacional de Gomulka, el líder del partido. La leyenda dio origen a una evaluación crítica en el estudio *Corrientes principales del marxismo*, que advertiría de la extinción del marxismo a causa de su institucionalización dentro de una ideología estatal inmune a la crítica (Kolakowski, 1978: 491)<sup>22</sup>. ZB se trasladó a la *London School of Economics*, donde trabajó hasta 1958 de la mano de la historiografía británica sobre el ciclo histórico de la clase obrera. Es un tiempo en el que se da al encuentro de nuevas amistades, como la que sostuvo con Ralph Miliband, un marxista allegado a Inglaterra en 1944 cuando huía de la persecución nazi. En estos años sus análisis económico-sociales, y el materialismo histórico, se tornan poco a poco en una reflexión sobre la cultura, suele decir B, que en aquel entonces descubrió que ‘la sociología tiene a sus clásicos’. Faltó decir quizá también que descubre los efectos de otras disidencias producidas por los estragos dejados por los tanques en Budapest en 1956. El “marxismo cultural”, sin embargo, se nutrió en Gran Bretaña después de la purga de un grupo de historiadores británicos de las filas de la organización comunista británica. Ocupados en elaborar un orden narrativo a los pasados

---

<sup>21</sup> Se conoce que dos capítulos del clásico *La imaginación sociológica*, publicado en 1959, fueron los textos originales de su presencia. En mi particular punto de vista, las conexiones entre dos expresiones sociológicas geográfica y culturalmente distantes se alinea sobre una de las tesis básicas de Wright Mills, más bien un llamado para abordar la sociología desde la cuestión del ‘cómo las tribulaciones privadas de los individuos, que ocurren dentro de su mundo de experiencia inmediata, están conectados con los temas públicos y con las respuestas públicas a esos conflictos’.

<sup>22</sup> Antes quizá las lecturas de Kolakowski, un autor de amplia difusión en el mundo hispano, reparaban en los mecanismos mitificadores contenidos en la evolución de la vida pública. Su libro *El mito de la autoidentidad humana. La unidad de la sociedad civil y la sociedad política* se leía en clave renovadora de la crítica marxista, señalando sus propias incompetencias al negar la distinción básica entre el “ciudadano y su existencia política” y la existencia individual (Kolakowski, 1976; cit. por Mate, 1997: 114).

250 años de la modernidad occidental, la historiografía experimentó una impactante ampliación de sus miras: los historiadores británicos no sólo relataron la historia de la era de la revolución (1789-1848), la del capital y el industrialismo (1848-1875), la del imperio (1875-1914) hasta culminar en la era de los extremos del *corto siglo* XX (1914-1991), para aludir a tetralogía de Eric Hobsbwan publicadas en el lapso que va de 1962 a 1994, también dieron rostro y arraigo a las multitudes y las revueltas sociales preindustriales y modernas.

En Polonia se implantó de raíz un proceso de extrañamiento (atendiendo las expresiones baumanianas) de lo que surgió el perfil del “disidente ideológico”. Moscú se consagró en el indiscutible centro geopolítico del mundo socialista, y por ende, en la fuente de las soluciones de fuerza que “pacificaron” los conflictos toda vez que llegaban a copar las calles. Una paz convulsa, pero silenciosa, ocupó las ciudades polacas desde las protestas de octubre de 1956 hasta el fin de otro fermento revisionista que tuvo ocasión en 1968. En contigüidad con los movimientos estudiantiles en la Europa socialista, el mayo francés, la lucha por los derechos civiles, la protestas en contra de la guerra de Vietnam. Praga se convirtió en la puerta de entrada a la fuerza soviética en 1968 y 1969, la emigración esta vez condujo a unos 150 mil checoslovacos también a Austria.<sup>23</sup>

En Varsovia que había nuevamente adquirido la fisonomía de una ciudad con el sesenta por ciento de polacos, esto es una población con una mayoría procedente de la comunidad etnolingüística que poseía en 1897. Los episodios “del 68” en Polonia con la expulsión de un cuerpo de profesores universitarios, acusados de azuzar las revueltas estudiantiles, demostraron que sobre las “minorías judías” casi extintas por la ocupación nazi, se colocaba todavía el velo de un acendrado antisemitismo. La inteligencia policíaca juzgó a los culpables: el citado Kolakowski, Stephan Morawski y Bauman, entre otros. Con este hecho se inicia una corta travesía de la familia Bauman (ZB, su esposa Janina y tres hijas) primero en Tel Aviv, luego un breve lapso en Australia hasta finalmente llegar a la Universidad de Leeds, en 1971. La experiencia de la heterodoxa Escuela de Poznan no se

---

<sup>23</sup> El exilio obligado desde los países de Europa oriental dentro del mismo continente constituyó una pauta de recolonización, no soportada en cálculos estadísticos claros y confiables, incluso otra oleada migratoria procedente de Polonia en los años de persecución de 1981- 1982, en la que Alemania fue la gran receptora, de decenas de miles de polacos conserva el carácter de datos calculados de modo difuso y poco confiable. Véase Therborn, 1999: 45-6).

repitió, incluso después de la caída y relevo del gobierno autoritario de Gomulka que abrió un corto periodo de distensión ideológica y reaglutinó a intelectuales, científicos, artistas, sacerdotes y periodistas en el Comité de Defensa de los Trabajadores. La historia del marxismo polaco conserva el sello de lo ocurrido en otras latitudes, una fragmentación en un número de expresiones y posturas ligadas a personalidades, independientes de cualquier ortodoxia y crecientemente más cercanas a las corrientes de pensamiento europeo (véase MIA, 2005).

La factura de la experiencia de Polonia, la purga de 1968 y la resonancia geográfica de la comprensión de una *praxis* revolucionaria como renovación moral de la sociedad constituyen un agregado de dimensiones inscritas en el discurso baumaniano. No obstante, que sus señalamientos con respecto a los riesgos opresivos del cemento del colectivismo y, la comunidad *a priori*, son posturas construidas con posterioridad, merece recordad que la índole autonómica del ser humano, y su resistencia a cualquier forma de heteronimia, que vienen siendo una cifra de sus trabajos, ya afloraba en aquellos años cuando cobraban presencia algunos temas que dislocaban la *doxa* de la izquierda de la época. Una temática nueva ponía juntos la cuestión del sujeto, el problema de la hegemonía y el de la lucha revolucionaria.<sup>24</sup> De aquellos años procede también el fondo que sesga su postura. Cualquier atingencia con la cultura, finalmente la esfera de la inventiva humana, se encararía con la doble faz de ella como “estructura/estructuración” (un par de categorías que en él procede de Antonio Gramsci),<sup>25</sup> y desde donde discrimina una comprensión de la

---

<sup>24</sup> Por supuesto se trata de un reduccionismo, disculpado por la necesidad de ciertos marcos epocales. El mosaico cultural que cubrieron los movimientos de izquierda, inmerso como también estaba en el desmantelamiento de una concepción unívoca de cultura otorgó centralidad al carácter procesual y transformador de los modos de vida y las subculturas obreras que alimentaban los programas académicos y la investigación historiográfica con figuras como Raymond Williams y E. P. Thompson (A través de la obra de Thompson migraron al mundo anglosajón *el sentido práctico* de Pierre Bourdieu y *la institución imaginaria de la sociedad*, de Cornelius Castoriadis) Esta diversificación de lo cultural en el interior de las culturas políticas aconteció paralelamente al acercamiento del postestructuralismo psicoanalítico donde se buscó el *eslabón ausente del marxismo*: la producción del sujeto en el lenguaje. En su número respectivo a los meses de septiembre y octubre de 1968 *New Left Review*, la representativa revista de la nueva izquierda europea (editada en español desde el año 2000) divulgaba la versión inglesa del ensayo sobre la fase del espejo de Jacques Lacan, un texto del guerrillero boliviano Inti Peredo, escrito poco después de la muerte del Che, y una selección de textos de Gramsci sobre el obrerismo de los años veinte en Italia (Burgin, 1996: 10).

<sup>25</sup> Al menos “estructuración y estructura” en la modalidad recíproca de “historia y cultura”. Con cierta independencia de la factura teórica, y el enfoque epistémico-metodológico, podríamos operar en este texto distinguiendo básicamente “estructura de sociedad” como un término cercano al de “forma-sociedad”, por una

cultura sólo mediante la articulación de su condición como “concepto, estructura y *praxis*”. La pertinaz presencia de la norma y el hábito, o el mito alrededor del origen y la pertenencia, no se afirma solamente como cohesión social sino como poder colectivo de la uniformización, mientras que a la cultura además de estos mecanismos de reproducción, corresponde también la creación del lenguaje, las artes y las cosas sublimes, sin las cuales serían impensables las aperturas del ser humano; luego también a la cultura se integran las capacidades de hacer, y obrar, que transforma lo social produciendo, y avizorando, nuevos mundos y nuevos sentidos. Etnografía, teoría crítica, historiografía encauzaron los estudios sociales de Bauman sobre cultura (Kilminster y Varcoe, 1996: 7).

En la década de 1970 aparecieron las tríadas discurrentes de ZB, la proclividad a seriar de tres en tres sus publicaciones. Su obra ingresa en el debate del marxismo internacional a través de un libro publicado en polaco en 1966 y cuatro años después en español bajo el título *Los fundamentos de sociología marxista* (1975). Escrito a partir de las de las notas introductorias para la recién inaugurada carrera de sociología en la Facultad de Filosofía y Letras en la Universidad de Varsovia, este texto constituyó un manual de la materia que se *salió de ruta* omitiendo su paso por los afluentes supervisado de ediciones y traducciones desde el centro para ser publicado en Italia en una época de disputas ideológicas, de crítica al mundo de las necesidades y de creciente demanda por un socialismo con democracia.

Dos ensayos son importantes de citar para emblematicar el tránsito de los años setenta. El primero es “*Modern Times, Modern Marxism*”, publicado inicialmente en 1967 en la revista *Social Research*, para luego de ser recuperado por el sociólogo Peter L. Berger como un texto representativo de la sociología del Este (Bauman, 1967c; 1969 y 2000; y Berger, 1969: 1-17); el segundo artículo “*Social Dissent in the East European Political System*” apareció en la revista *Archives Européennes de Sociologie*. Giraba alrededor del concepto de “revolución”, tal cual fue capturado por la tradición de la teoría política y el tipo de “disensos” que surgían “fuera” de las sociedades socialistas del Este, como parte de su inherente estructura y dinámica de uniformidades internas. Bauman empezó a hacer uso de

---

parte, del de “flujo forjador, y formador, de vida social”, como un referente a lo que califica siempre del lado procesual y contingente de “lo social”.

conceptos como los de “anomalía” o “marginalidad” en un contraste entre las sociedades del Este con respecto a las del Occidente. Cabe preguntar a la vista de esos conceptos ¿dónde se incubaba lo anómalo?, o en una posición especular ¿qué estaba al margen respecto a qué? ¿Quién era el Oriente? Las preguntas caerían en la ingenuidad de no ser por la historia que ha corrido. En aquel momento, sin embargo, era el mismo Kolakowski quien ubicaba ya *los usos* de Bauman: “recurre a una visión schumpeteriana de la revolución – decía el filósofo polaco—en la que se leen los movimientos regresivos” (Bauman, 1971: 41).<sup>26</sup>

El primer libro directamente en inglés *Between Class and Elite* (1972) bajo el sello de la Universidad de Manchester, imprime su estilo al responder a la relación masas y élite con la historia de integración de los “letrados”. Un segundo libro, rápidamente traducido al español, *Para una sociología crítica* muestra ya el influjo de las teorías culturales. Este sobre el sentido común y la emancipación se traducía tan sólo un año después de su publicación inglesa, con una contraportada que entonces anunciaba al autor como “uno de los mas brillantes sociólogos de la nueva generación” y que resumía el *cariz crítico de la sociología* académica desde que surge y mantiene *adversa a la “no-libertad”* (Bauman, 1977).

Otro triángulo, esta vez dedicado a la cultura, proviene de la misma década mediante la reunión del importante trabajo *Cultura como praxis*, publicado en 1973 y que mereció una introducción actualizada para su segunda edición en 1999 (Bauman, 2005), dado que el tema en cuestión podría sintetizarse como la acepción de cultura como proceso de cambio social, progresivo y regresivo, lo cual supone desaprendizajes y olvidos; en 1976, el citado, *Para una sociología crítica*, relativo al carácter emancipador del discurso sociológico (1977) y, en 1978, *La hermenéutica y las ciencias sociales* (2002b), el único libro que gira alrededor de un conjunto selecto de clásicos: Karl Marx, Max Weber, Karl Manheim, Husserl, Talcott Parsons, Martin Heidegger, Alfred Schutz y Harold Garfinkel, los ocho

---

<sup>26</sup> El artículo sobre Polonia mereció en su momento la réplica de Kolakowski. Tanto el texto como la respuesta fueron publicados en un apartado intitulado “Revolución no-permanente” en un número de la revista *Archives Européennes de Sociologie*, en cuya Comité de Redacción se encontraban sociólogo como Raymond Aron, Thomas Bottomore, Ralph Dahrendorf, Ernest Gellner y Steven Lukes (Bauman, 1971; Kolakowski, 1971).

autores merecían un sitio relevante dentro de la principal motivación heurística en Bauman: la comprensión interpretativa en la teoría social. Frente a esta última obra, la publicación *Pensando sociológicamente*, en 1990, un digesto de temas sociológicos, escrito a petición de Giddens, publicado a la par que *La hermenéutica...* en 1978, y que puede ser tomado como el diálogo a dos voces de la disciplina académica con la cultura.

La cuestión de la modernidad fue la ‘carta de presentación’ de ZB que marca su ingreso en el circuito de debate social, ya no desde los autorizados edificios académicos, donde enseñó sociología por treinta años (entre 1971 a 1991). No es que la obra de Bauman fuera desconocida antes de la aparición en los años casi consecutivos 1989, 1991 y 1992 cuando aparecen *Modernidad y Holocausto* (1997a; en adelante *MH*), *Modernidad y ambivalencia* (2005; en lo sucesivo *MA*) y sus *Intimations of Postmodernity* (1992), estos tres componen una tríada relativa a la sociedad moderna, como lo divulgaría en la entrevista que concedió Bauman a sus colegas de la Universidad de Leeds, y que publicó al final de este tercer libro (Kilminster y Varcoe, 1992: 121-206).

Los textos de Bauman *performan*, si vale esta expresión en una traspolación al español, puesto que son textos que se desempeñan y ejecutan en un juego libre de combinaciones. *MH* y *MA* se leen en clave ética precisamente con un título de 1993: *Ética Posmoderna* (2005). Éste se sigue inmediatamente de la variedad de piezas articuladas en su *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality* (1995). Ambos apuntan a la dimensión normativa que echa de menos la sociedad moderna. Las voces que introduce en ese campo provienen de la posguerra. Dos sobrevivientes: Emmanuel Levinas y Hans Jonas, discípulos en Friburgo de Martin Heidegger en los años 1928-29. Llevados por las consideraciones éticas un tercer libro como *Mortality, Immortality and Other Life Strategies* (1992), sino plantea *estricto sensu* una digresión acerca del deber ser social se instala sobre la frontera de la vida y la muerte. Un umbral que fondea los impulsos humanos por la búsqueda y generación de los medios para arribar a formas de vida ilimitadas. No deja de ser una ironía –una cuestión paradójica formulada en la interrogante “¿Hay vida después de la inmortalidad?” —el hecho de que la consciencia de nuestra transitoriedad ha otorgado valor solamente a la duración eterna; no ha sido acaso este

brevísimo espacio de tiempo, que se cuenta entre el nacimiento y la muerte, la única posibilidad de trascender, de afianzarnos en la eternidad (Bauman, 2001a: 267).

### **El sociólogo como polaco... (Excurso)<sup>27</sup>**

Conviene recordar que Bauman, pese a que su publicidad autoral coincide con la era postcomunista, se afinsa en el ámbito académico anglosajón como alguien arrojado al mundo occidental. El éxodo forzoso del “68 polaco”, se convierte en un viaje del cual se puede volver tal vez, aunque no siendo el mismo. En su caso no volviendo al lugar. En el exilio “uno está presionado a no dejar de ser un exiliado, ya sea porque se llega a morir bajo esa condición o porque no se está en un espacio que trascienda tal condición” (Bauman, 1996: 321). Según reza la definición al comenzar un texto en que la identidad de judío-polaco se encara con la memoria de una “tierra perseguida” por 800 años como es *Assimilation into Exile. The Jew as a Polish writer* (Bauman, 1996: 321-55) en la que los exilios, o las huidas, ha sido la ruta de escape de pocos sobrevivientes frente a una peculiar historia de invasiones extranjeras, cercenamientos y ocupaciones territoriales, pogromos y antisemitismo como dinámica de las relaciones de judíos y polacos, la devastación masiva durante la ocupación nazi, más pogromos, estalinismo y subordinación al poder central y la *nomenklatura* soviética. Una realidad bien conocida, desde que ZB se integra a la vida civil polaca en 1946.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> El sentido de *este subtítulo recae en las posibilidades de ‘ser’*, por esto los suspensivos. ZB es ciudadano británico, una nacionalidad adquirida después de arribar a Gran Bretaña, luego de su salida obligada de su Polonia natal. Uno no pertenece sino a varias comunidades de ideas y principios “auténticas o putativas, integradas o efímeras”, no obstante, se piensa polaco, judío, europeo puesto que ese “ser postulado” como identidad se traduce en el “horizonte hacia el que me debato y por el que valoro, censuro y corrijo mis movimientos” (Bauman, 2005a: 39)

<sup>28</sup> Poco se sabe de la juventud de Bauman en los años posteriores a la segunda guerra, tampoco pertenece a nuestro horizonte de interés, sin embargo las densas redes de espionaje y vigilancia que coparon países como Polonia en la era estalinista muy probablemente dejaron poco espacios de libertad a antiguos profesionales de los aparatos. Hace poco dentro de esa ola confesional que involucra a escritores e intelectuales implicados, o absorbidos, en cualquiera de los bandos de los regímenes totalitarios de la mitad del siglo pasado se divulgaron en Polonia una serie de pesquisas sobre los años de guerra, dentro de estos un libro del historiador Bogdan Musial, de 2004, *Partisanos Soviéticos en Bielorrusia. Periodo 1941-1944* [por su título original publicado en alemán] toca fondo sobre las subrepticias implicaciones del Ejército rojo en un acendrado antisemitismo, después de la decisión de Stalin de sumarse a los aliados. Pero el alcance temporal de las indagaciones de Musial alcanzan los años posteriores, hasta 1955, durante los que implica a muchos intelectuales y académicos, entre los que menciona a Bauman, en un reciente reportaje publicado por el historiador polaco en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (20 de marzo de 2007). [Agradezco al Dr. Alejandro Navas, de la Universidad de Navarra, haber llamado mi atención respecto de este reportaje].

Del lapso de cuarenta y seis años durante el que Polonia se alineó en el dominio de la URSS, de 1945 a 1990, los hermetismos que entonces participaron de la seguridad y espionaje de los años de guerra, luego de la inteligencia polaca que fue parte de la estructura política más allá de la etapa de reconstrucción civil. Aunado a las políticas de Estado un blindaje mayor logró silenciar la sociedad. Frente al Holocausto y la ocupación del exterminador pesó sobre los hombros de los polacos una carga tan voluminosa que sólo es comprensible en el margen que distingue la vida y la muerte, donde se posiciona la “culpa de los sobrevivientes”.<sup>29</sup> Bauman que trabajó esa línea fronteriza en uno de los capítulos de *MH* (1997a: 153-195), tal vez el más controvertido por una suerte de perspectiva unidimensional como en lo atinente a la cuestión de la supervivencia en los guetos, cuando en su trabajo éste pareciera explicarse en un “cuadro de infortunio”, según Otto Bauer, una de las voces autorizadas de los estudiosos del Holocausto (2002: 72).

En parte la veta ‘sociologizante’ en este libro ha removido fibras sensibles desde que la memoria del trauma social reconecta con el sufrimiento infligido y el tema del colaboracionismo de las propias víctimas. Sin embargo, cuando han sido referidas las polarizaciones persistentes entre judíos con estatus y poder, frente a los judíos desposeídos en los *universos concentracionarios* nazis (Rousset, 2004<sup>30</sup>) –los *campos* y los guetos como lo han hecho muchos autores en uso de una variedad de correlaciones entre las cuales factores como el antisemitismo exacerbado, la edificación de un inédito dominio estatal burocrático (fundado en la irresponsabilidad individual organizada, según la concepción de Hannah Arendt<sup>31</sup>), el ideario compulsivo de la pureza de sangre y la política de exterminio

---

<sup>29</sup> Pese a que la frase es literal, cabe hacer la mención de que en esta parte se adelanta un dilema implícito entre poblaciones que vivieron y testificaron los extremos de la violencia y remontaron con vida tal situación. Se trata de supervivientes que se distinguen de los supervivientes y víctimas que sobrevivieron a la violencia, tal como se distingue en el *Capítulo VI* dedicado a los confines de la muerte y la vida.

<sup>30</sup> El “universo concentracionario” *stricto sensu* fue empleado por David Rousset en 1946 en su testimonial de supervivencia de Buchenwald, dando fe únicamente del campo de concentración, un espacio cuyas fuerzas y disposiciones se mueven hacia un adentro: a una muerte que rige y organiza la existencia de un modo inédito, en una manera semejante a las palabras de Adorno respecto a que con el nazismo la muerte había cobrado otro sentido. En su momento aludimos a la diferenciación que hace entre el adversario-enemigo y el enemigo interior, predestinado, en la filosofía nazi (Véase en *Capítulo III Memoria y Holocausto*)

<sup>31</sup> A esta concepción de Arendt (del principio de dominación burocrática fundada como el “imperio de nadie”; en el alemán *Niemandsherrschaft*) me referiré en algunos párrafos de esta tesis, dada la proximidad que muchos han marcado con la interpretación de ZB. Aunque como intentaré mostrar refiriéndome a las tipologías de los extrañamientos, y ya adelanto aquí, la postura de B confluye más bien en una fenomenología del *sujeto a grados de distanciamiento* en espacios claustrofóbicos como los lugares amurallados, en lugares de imaginarios, a los campos donde privó ya no la despersonalización sino el recambio hacia cuerpos

se confunden y separan. Es necesaria al menos una precisión. Los campos merecen un lugar aparte, una fenomenología particular, como es sabido su indicación en plural remite a la instalación de nueve mil aproximadamente que cumplieron una variedad de funciones entre 1933 y 1945, incluyendo los seis más mortíferos (Auschwitz/Birkenau; Belzec, Chelmo, Maidanek, Sobibór y Treblinka, exclusivos de aniquilación judía). Asimismo la política que abrió aquel camino obligado para millones de cuerpos se efectuó en un ancho de banda por las que pasaron las deportaciones, la guetización, la eutanasia forzosa, la esterilización, la arianización, las biotecnologías de la enfermedad, los trabajos forzados, las fusilamientos, la gasificación, la cremación y las marchas a la muerte (Clarke, Doel, McDonough, 2002: 112 y 107). Dicho esto, aunque Bauman tiende a retratar a los habitantes de los guetos en un proceso de corrupción en el ambiente opresivo y miserable de aquellos confinamientos controlados por consejos (los *judenräte*) y por policías judíos revela una atmósfera en que los marcos de acción remiten a una lógica exclusiva: el gueto era “el mundo de los valores se redujo a uno, permanecer con vida” y donde la actividad de las víctimas se limitaba a un “regateo por otro día de vida” (Bauman, 1997a: 168 y 192).

Ese específico confinamiento se comprende, al menos en su caso, por su derivación posterior. Quiero decir que se ha intentado descubrir como ahí sedimentaron ciertas formas de miedo y terror, como resultado de las asimetrías de poder entre los sujetos involucrados, y, donde la racionalidad de los dominados resbaló hasta un páramo en el que sus apuestas y recursos no estuvieron bajo su control ¿Es esto desubjetivación? (Sí y no; como veremos en la tesis, remite a una modalidad de extrañamiento como un curso ambiguo de erosión del sujeto político, en grandes sectores de poblaciones ‘flotantes’ despojadas de su dimensión más universal de ciudadano de pleno derecho, y un amplio espectro de posibilidades creativas, entre ellas los procedimientos multiformes y testarudos del débil –como el arte de *la perruque*- para escapar a las regulaciones sociales (disciplinantes), y que supo poner de Certeau en el eje del hacer social, y *la invención de lo cotidiano*, vistas desde la perspectiva de las prácticas, como usos sociales de los espacios de autonomía del sujeto<sup>32</sup>). Desde el

---

vivientes en el totalitarismo, antes a los cuerpos numerados y a los seres portadores solo con las siglas “K”, kaffianos, en proceso de animalización y a las ambivalencias subjetivas en los mundos contemporáneos.

<sup>32</sup> Una arte de hacer es la del *escamoteo* (*perruque*, según el uso convencional del término), con la que de Certeau emuló las otrora maneras creativas del obrero para “actuar en provecho propio” dentro del espacio de la fábrica para relevarlas en su etnografía de la vida cotidiana (de Certeau, 1996: 31). Ha sido empleada con abundancia para analizar la inventiva cultural de las identidades en posición no-dominante. Véase su

punto de vista de las víctimas, –termina diciendo en el citado capítulo- una lección del Holocausto se enuncia a manera de la insuficiencia de “la racionalidad... como competencia organizativa” (Bauman, 1997a: 195); como predominante proceso de estructuración social sin otros contrapesos ¿Se han de comprender tales contrapesos en Bauman solamente referidos al imperativo de relaciones sociales basadas en un vínculo ético? Sí y no. Puesto que la corrosión y la desmoralización son dos pautas de sociabilidad moderna que repuntan continuamente en su crítica. No obstante, creemos también que rondar las experiencias sociales donde se transgredieron y degradaron, al grado de la imposible habitación y coexistencia (como en los totalitarismos) sirve de acomodo histórico a un cuestionamiento existencial. En otras palabras, correspondió indagar, o bien traducir, las razones que posee el corazón humano, y que están blindadas a la razón, en los “límites” sociales, y en sus consecuencias paradójicas.<sup>33</sup> Por lo que toca al Holocausto, B procuró destrabar una cuestión clave la posibilidad de que las catástrofes sean fenómenos repetibles depende tanto de mecanismos de las organizaciones avanzadas como que la *producción social de la indiferencia* (otro proceso próximo a esta todavía entrecomillada “desubjetivación”) siga dando origen a otros “perpetradores”.

A las poblaciones polacas, a sus sobrevivientes, correspondió sin duda recomponer una identidad colectiva en la forma de culpa imposible de exonerar como le correspondió encarar al pueblo polaco tras el hecho de que los crímenes en masa bajo el nazismo a partir de lo perdido, y que da peso moral a la razón colectiva, aunque ésta no pertenezca del todo al mundo de los vivos. “Sólo aquellos que perdieron sus vidas podrán decir que ellos hicieron todo lo que pudieron” rezan las palabras del escritor polaco Bartoszewski, al que cita Bauman para afirmar con otra voz, la del nóbel Czeslav Milosz, la aparición de una culpa histórica y peculiar, tan inmerecida como imborrable (Bauman, 1996: 332).

---

influencia, por ej., en textos tan distantes en el tiempo como Yúdice, 1992; y recientemente al hablar del giro subjetivo y la cultura de la memoria, Sarlo, 2005:18.

<sup>33</sup> Concebir esas “razones del corazón que la razón no percibe” como pertenecientes a relaciones lógicas fue un elemento de principio de Pascal. Lo que deriva de esto no es el mundo emocional se doblegue ante las fuerzas rudimentarias que mueven al sujeto, sino al más: que los algoritmos del corazón se codifican de modo distinto a los algoritmos del lenguaje, que dominan el pensamiento consciente. Al respecto de este punto Gregory Bateson afirmó que:

“los algoritmos del inconsciente son inaccesibles por partida doble. No solamente se trata de que la mente consciente tenga un acceso dificultoso a ese material, sino que a ello se suma el hecho de que cuando ese acceso se logra, por ejemplo en los sueños, el arte, la poesía, la religión, la intoxicación y otros estados semejantes, subsiste un formidable problema de traducción ” (Bateson, 1998: 166).

En la culpa colectiva –omitiendo por un momento la particularidad histórica polaca– reaparece un pasado cuestionado por las vindicaciones del presente, pero desde un fondo de experiencia lo que ella expresa se alimenta con la idea: de lo *qué hubiera sido si...* Es la sombra de un pasado contra-fáctico lo que conflictúa las relaciones sociales del presente. Bauman subraya cómo el antisemitismo en Polonia volvió a cobrar fuerza incendiaria en la Polonia liberada:

Al finalizar la guerra, los antiguos dueños de muchas propiedades incautadas o apropiadas por grupos de polacos en ascenso, salieron de sus escondites, abordaron los trenes de regreso de su exilio ruso, y se encontraron de cara con los pobladores establecidos en sus casas y lugares. La aversión contra los sobrevivientes fue de miedo, después el miedo convertido en odio no sólo por lo que aquellos que pudieron vivir pudieran reclamar, sino también porque sobrevivieron a lo que esos nuevos poseedores habrían preferido olvidar (Bauman, 1996: 334).

La culpa colectiva se ha tornado una carga mayor ahí en donde el antisemitismo se ocultó en la forma de resistencias que no impidieron la devastación de una ancestral “tierra perseguida”. Emmanuel Ringelblum, un académico deportado a un campo en 1943, al hacer un balance del conflicto escribió *Las relaciones judío-polacos durante la Segunda Guerra Mundial* [por su título en polaco], publicado en Varsovia en 1988, es el encargado para develar esa dualidad que se jugó en las estructuras subterráneas en los territorios bajo dominio nazi:

Las actitudes de los polacos hacia los judíos no fueron uniformes... el fascismo polaco, incorporado en un antisemitismo excrecente y bestial creó condiciones desfavorables que impidieron salvarlos del asesinato en masa por parte de los hombres de la SS<sup>34</sup> en Alemania, Ucrania, Lituania y Latvia.... Tomando en cuenta las condiciones especiales de Polonia debemos admitir que la inteligencia polaca, los obreros y campesinos que ocultaron judíos fueron excepciones del tipo de nobleza fidedigna del espíritu de tolerancia que permeó la historia polaca” (1988, cit. por Bauman, 1996: 332) .

---

<sup>34</sup> En lo sucesivo empleamos, según la convención, las siglas SS que abrevian la palabra *Schutzstaffel*, que significa 'cuerpo de protección', como se conocía a los guardias de seguridad del partido nazi.

En esa fusión particular Bauman ha destacado el mordaz papel de la sedimentación antisemita luego de la liberación de la Polonia atrincherada, en la que la cohabitación de polacos y sobrevivientes judíos se afincó sobre un piso abonado por la culpa y el señalamiento producido por los que pudieron volver a sus lugares encontraron sus espacios de vida llenos y dinamizados por los polacos que permanecieron en ellos durante los años de guerra.

El modo en que vuelven a la superficie social, estructuras sedimentadas tiene en los discursos políticos un terreno nutricional. Las leyes de excepción promulgadas por gobiernos autoritarios o la ilegitimidad decretada contra un movimiento social condensan su significado en los extremos de una dicotomía, p. ej., patrias-apátridas alinea en un polo lo que hace lo propio, lo seguro; hace patria, lo que hace tierra propia; el hogar etcétera. En otro polo de una línea de analogías: lo que se mueve, lo que no está en ninguna parte, lo que escapa. Metaforizar ha sido un recurso de las retóricas del poder. La represión al frente sindical *Solidarnosc*, que llevó al confinamiento a algunos de sus líderes entre 1981 a 1989, se ejecutó aduciendo la propaganda antipolaca y amenazante del movimiento democratizador. En la segunda mitad de los 2000, el mito de la patria y la tierra ha vuelto a aflorar en una amalgama nacionalista, vigilancia estatal y reducción de las libertades civiles adosado de discriminación. En esta nueva afrenta antidemocrática la memoria histórica cumple las veces de fuente de legitimación, y las estructuras de culpa colectivas empiezan por buscar develar la identidad de políticos, intelectuales, sindicalistas y miembros del clero polaco que sirvieron, de cualquier forma, a las redes de seguridad e inteligencia soviética desde los años previos al fin de la segunda guerra hasta 1990. A partir del mes de marzo de 2007 tiene efecto la llamada “ley de abrillantamiento” (*Law of Lustration*) que casi como un mecanismo expiatorio reclama que todo profesional empleado en el sector público o privado, nacido antes de 1972, declare por escrito si en algún momento colaboró, o no, con los servicios de seguridad comunista entre 1944 a 1990.<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> Una “caza de brujas polaca” se despliega desde el triunfo electoral de una coalición conservadora en el año 2005. Según Adam Michnik en un artículo que lleva tal título (Michnik, 2007: 25-6) en este frente etnonacionalista y de catolicismo clerical hicieron química tres sectores: los postcomunistas provincianos, de tipo populista agrario (el partido de Autodefensa), fuerza que salió finalmente de la alianza; los chovinistas y antisemitas del periodo previo a la segunda guerra, que forman la ultracatólica Liga de la Familias Polacas, y un núcleo de escindido del movimiento *Solidarnosc* (‘*Solidarnosc*’), y confrontado con los líderes sindicalistas

Lejos de ocuparnos del suceder político de los años recientes importa destacar la manera en que los discursos políticos se debaten en las fórmulas expresadas en el mito de las dos naciones. Una Polonia abierta y tolerante que probó su supervivencia en periodos de largo ostracismo y represión se debate frente a otra Polonia que hizo del miedo y la revancha, sus principales disposiciones: es la ‘recuperada’ caza de brujas.<sup>36</sup>

### **3. Recuento de trabajos en torno a Zygmunt Bauman**

*Pasajes en la Modernidad. La sociología de Zygmunt Bauman* pasa revista a ciertos hitos que no acaban por componer ninguna biografía intelectual. Aun cuando ha gustado de descomponer una serie de figuras que poblaron el escenario del saber y el poder moderno, entre los que destacan no tanto el primer “filósofo” como la del “ilustrado” que deviene “intelectual” imprimiendo a su voz individual la nota autorizada que sanciona la palabra y la acción desde algún lugar privilegiado de la arquitectura institucional. Ha repelido desvanecerse en el “literato”, deseoso de encontrar *su* persona y *su* obra, y ha señalado al “fundador” como la personificación del vanguardismo individualizado --como le fue dado en conocer en Europa--<sup>37</sup> implicado en movimientos estéticos y políticos que culminaron formalizando un modelo a seguir, por parte de las masas.

---

como Lech Walesa y Bronislaw Geremek (éste último encarcelado por ocho años por su papel activo en el sindicato independiente) que se afincó como un facción conservadora el Partido de Ley y Justicia liderizada por los hermanos Kaczynski. Por su parte un dato no menor, es al ascendente heroico de la historia de los Kaczynski cuyos padres lucharon con la *Armia Krajow*, el ejército polaco no comunista que se levantó contra los nazis en la Varsovia de 1944. El actual presidente del país, Lech, y Jeroslaw, su primer ministro, encabezaron las negociaciones entre el ala reformadora del gobierno comunista y *Solidarnosc* en la oleada reformadora hacia la democracia parlamentarias y el libre mercado, iniciadas por Gorbachov.

<sup>36</sup> ¿Por qué “recuperada”? es una palabra rara, casi un extravío ¿acaso no se usa cuando nos referimos a algo perdido? Lo que traigo a cuenta es que esa “estructura de persecución” pudo haber desaparecido, pero recuperarla implica que está en posibilidad de estar activa.

En una conferencia “Epistemología, metáfora e identidades colectivas”, dictada por Ernesto Laclau en la ciudad de México, recordaba un énfasis semejante en la línea de un poema: al hablar al final de una batalla, Jorge Luis Borges decía, “el recuperado sabor del agua y el vino” Y ¿por qué “recuperado”? preguntaba Laclau, para responderse en esa ocasión: “Aquí la palabra es importante porque existía la posibilidad de haber muerto y “el recuperado sabor del agua y el vino” significa la posibilidad de estar vivo todavía (Laclau, 1998). En un parangón, el “recuperado” de ZB es Freud, un verdadero indistinto de autor y texto, de donde abre cauce la idea de una hermenéutica plural sobre “la ambivalencia y cómo vivir con ella”, tema que trataremos unos párrafos más adelante.

<sup>37</sup> No es momento aquí referirme al mosaico de las vanguardias estéticas en sus conexiones con la edificación de los Estados modernos. Tampoco a la tesis sobre la presencia disruptiva y disidente del vanguardismo, así como de sus conexiones con las utopías sociales modernizadoras.

ZB, no obstante, se deja llevar de la mano actual del “autor”. En esta figura, y en el registro de la autoría, se tensan las exigencias inventivas del “escritor” (académico, teórico o intelectual) con las demandas de rendición de cuentas de un espacio público mediático. No basta escribir. Su suplemento viene siendo su habla; la nota autobiográfica, las maneras en que la vida ronda la escritura. Como *el autor* de Michel Foucault, a Bauman se le pide revelar eso oculto (en los textos bajo su nombre); el sentido que los recorre como la historia real que los ha visto nacer (Foucault, [1970] 1990: 25; Arfuch, 2002: 158 y 159).<sup>38</sup> Aun así las situaciones de vida se hallan apenas insinuadas, quizá por eso se ha mantenido la frescura de sus ensayos. Y por eso, porque conserva una nota de discreción del académico, le es posible entrelazar la belleza de una imagen con el rango de afectación que nos produce una inequidad a la vista de todos los ojos, y sostener el mensaje ético. En la tonalidad literaria de sus trabajos, Bauman invita al coloquio, a la congregación espiritual con los ajenos y distantes.

No ha sido posible un acucioso examen y análisis de la producción de ZB, no fue la pretensión de principio introducirnos en su terreno, de alguna manera colonizarlo, para dar con una representación dentro del mapa mayor de teoría social contemporánea. Es tranquilizador y altamente útil encontrar un mapa tal que abarca las aportaciones de su obra en los estudios sociales en diferentes puntos de la geocultura y de la “producción local” del conocimiento social. El horizonte anglosajón, con obvia centralidad británica, se reserva un sitio pionero en el examen de la “obra de autor” desde que se publicó un título seminal (homenaje) *Culture, Modernity and Revolution. Essays in honour to Zygmunt Bauman* que reúne escritos tangencialmente relacionados con el autor y fue editado por dos sociólogos formados, uno en la tradición de la teoría figuracional de Norbert Elias, como es Richard Kilminster, el segundo dentro de los estudios germanos como Ian Varcoe (Kilminster y Varcoe, eds., 1996). A esta publicación le siguieron un volumen exclusivo de la revista *Theory, Culture and Society* (1998), y una semblanza aparecida en la *British Journal of Sociology* (Best, 1998), para luego del año 2000 convertirse en motivo de antologías y compilaciones impulsadas desde el círculo australiano de aquel horizonte con el primer

---

<sup>38</sup> Leonor Arfuch hace hincapié que todavía después de la muerte anunciada del autor por el estructuralismo y sus ramificaciones, Foucault señaló el absurdo de desconocer al autor que escribe e inventa, y en una alusión casi contemporánea en su clásico *la muerte del autor*, Roland Barthes señalaba la pervivencia de la persona del autor en el circuito de la textualidad cultural (Barthes, [1967] 1994; Foucault (1990 [1970])).

*reader* organizado por Peter Beilharz (Beilharz, ed., 2000), así como de revisiones donde su nombre se fijaba con la *dialéctica de la modernidad* (Beilharz, 2000). Poco a poco aparecieron monografías en publicaciones periódicas como el número 70 de la australiana *Thesis Eleven* (2002), el número 35 de la revista semestral *Acta sociológica* de México (2002), y en el año 2005, la aparición del número 206 de la publicación *Anthropos* de Barcelona, encabezado por un concienzudo editorial (2005).

En el decenio de 2000, cobraron mayor singularidad los trabajos de matiz testimonial donde la libre asociación de ideas y las rememoraciones dieron pauta a estudios posteriores desde las mismas claves brindadas por quien habla de sí. Varias horas de entrevista, que aparecieron bajo el nombre de *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones* (Bauman y Tester, 2002) hace ahora las veces de un ‘recurso de presentación’ brindando los pormenores de su trayecto intelectual comprometido con “la miseria y la belleza”. Finalmente esas dos palabras que en los escritos de ZB ensamblan la nota estética con un sustrato ético, y que permiten que su sociología *suceda* a manera de “un diálogo continuado con la experiencia humana”, con una “totalidad” de experiencia en la que cada ingrediente (lo político, lo económico, lo poético, lo histórico, lo filosófico y lo sociológico) se mezcla a tal grado que ninguno puede conservar su esencia distinta cuando se pretende aislarlo (Bauman y Tester, 2002: 61). Esta conversación mostró a Bauman dispuesto a los encuentros coloquiales, luego de su primera exposición dialogada poco tiempo atrás en la ‘entrevista de *Telos*’, que llevaron a cabo un par de sociólogos suecos (Bauman, Cantel y Poder Pedersen, 1992: 133-44; también Beilharz, ed., 2000: 18-29), lo mismo que otra entrevista, que debió efectuarse en un distancia de meses, concedida a sus colegas de Leeds, Richard Kilminster e Ian Varcoe, que apareció en las últimas páginas de *Intimations of Postmodernity* (Bauman, 1992). En tiempos recientes a medida que se han hecho habituales nuevos títulos y aumentaron las visitas de Bauman a varias ciudades europeas aparecieron *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros* (2006), un par de conferencias impartidas en Italia y es el caso también de *Identidad*, libro resultado de un diálogo sostenido a través del correo electrónico con Benedetto Vecchi, un periodista italiano (Bauman, 2005), y en el mismo tenor, las respuestas puntuales que dio Bauman a las interrogantes respecto de la “cultura de desperdicio” y la “incertidumbre” (Bauman-Aguiluz, 2005: 27-30).

A lo largo de los años 2000 se dieron a conocer varios estudios de autor. *The Social Thought of Zygmunt Bauman* elaborado por Keith Tester, un especialista británico en estudios literarios (Tester, 2004), con una calidad notable dio pie, por una parte, a la saga de reflexiones, impulsadas por el propio Tester sobre el trabajo de Bauman como un cierto vector del campo de las teorías sociales modernas y posmodernas, puesto que se le otorga un “antes” y un “después” de aquella típica partición del pensamiento social, por fortuna, cada vez más gastada (Tester y Jacobsen, 2005; Tester, Jacobsen y Marshman, 2007). Por otra, el influjo en las comunidades de interpretación sociológica se revela en una saga de trabajos especializados como los de Michael Hviid Jacobsen, publicados en danés<sup>39</sup>: *Zygmunt Bauman. Den Postmoderne Dialektik* (2004), *Baumans Mosaik* (2006), y junto con Poul Poder Pedersen, *Om Bauman: Kritiske Essays* (2006), así como los de Tony Blackshaw (2005), el del alemán de Mathias Junge (2006), así como recientemente los estudios de Helena Béjar (2007), en España, donde se habían introducido análisis en obras de temáticas afines (Sánchez Capdequí, 2004). En México circulan varias interpretaciones alrededor de ZB y su concepción de la contingencia ambivalente de la modernidad de Oliver Kozlarek (2004: 136-143), y acerca de sus similitudes y diferencias con Norbert Elias el trabajo reciente de Gina Zabłudovsky (2007). En buena parte de estos trabajos, un insumo fundamental ha sido la compilación de documentos y ensayos en torno al autor elaborada por el australiano Peter Beilharz, con materiales reunidos durante algo más de una década, que lleva el título de *Masters of the Social Thought*, en cuatro volúmenes (Beilharz, dir., 2002), así como la publicación *Zygmunt Bauman*, editada en alemán en el año 2002 (Junge y Kron, eds.). Junto a esto Bauman es también una “voz” en compendios temáticos y enciclopedias de teoría social (Andersen y Kaspersen, [1996] 2000 y Ritzer, ed., 2005: tomo I).

---

<sup>39</sup> El arraigo de ZB en Dinamarca data de mucho antes como lo constata su inserción en obras de divulgación sociológica como la de Heine Andersen y Lars Bo Kaspersen (eds.) *Classical and Modern Social Theory*, publicada en danés en 1996 y luego traducida al inglés (2000).

#### 4. Notas sobre algunos parajes teóricos

He dado en llamar *paisajes sociales* a los lugares en los que se detiene B. En su predilección por esos planos de sociedad que nos pone por delante, tal parece que no escapa esa disposición por lo concreto de la fenomenología. Con apoyo de una suerte de “técnica” de colocación de marcos sociales suele dejarnos a la vista los planos inmediatos de la sociedad para desplazarlos dejando a la vista *constelaciones panorámicas* de la experiencia concreta.

Autores como Georg Simmel, Benjamin, Theodor W. Adorno y Siegfried Kracauer, entre otras recurrentes referencias de ZB, coincidieron en un circuito de mutuas influencias y descubrimientos. En algún momento Adorno dijo en una “caracterización de Walter Benjamin” que él se apoderaba de “los puntos en que el muro de la mera factualidad esconde y defiende rabiosamente todo lo esencial” (1984: 132<sup>40</sup>) Tomando este comienzo de un retrato de las luces y sombras de Benjamin, quisiera advertir que lo que en verdad se perfila con las proporciones guardadas, es el ejercicio de regulación frente lo que parece evidente en un sistema. Un punto de evidencia que, sin embargo, esconde a la vista una fundamental conexión del sistema. Es así como el llamado “método micrológico” de Benjamin que ponía “bajo la lupa... [la] cosa difusa”, llegó a demeritar la exigencia explicativa de la totalidad dialéctica, al modo de Hegel y Marx (Adorno, 1984: 140 y 141-2).

Las disonancias de Adorno con respecto a la obra de Benjamin, en la posguerra, cuando le correspondió presentar los textos aforísticos *Cuadros de pensamiento*<sup>41</sup> nos permiten transitar de esta conocida postura ambigua del cofundador de la Escuela de Frankfurt a lo que nos parece relevante cuando intentamos situar cierto estilo de Bauman con casos precedentes. Destacables en este *espacio de convergencias* son, aunque obvias, la distancia entre las ambigüedades sociales que ocupa cada autor; “la amistad, la admiración, sensibilidades compartidas” y como dice Enzo Traverso también la superioridad jerárquica

---

<sup>40</sup> Véase también una edición más reciente titulada *Introducción a Walter Benjamin* (Adorno, 1995)

<sup>41</sup> Se refiere a los escritos conocidos como “imágenes de pensamiento” (*Denkbilder*) que por el sesgo de nuestra interpretación usamos en su sentido de *Cuadros de un pensamiento*, tal como aparece en algunas traducciones al español, entre otras véase la edición de esos textos fragmentarios que editó Alejandra Mancini (Benjamin, 1992).

de aquella institución, que contaba ya como “encarnación de la teoría crítica”, y, de la que se desprendían visiones teóricas, a veces coincidentes así como desacuerdos de principio, como este relativo a una interpretación fragmentaria de Benjamin que resistió apropiarse de la idea de la mediación universal o “totalidad”- además de la que suponía (Traverso, 2004: 163).

Lo segundo, con independencia de una vasta literatura que discurre sobre lo que se debatía en la práctica intelectual benjaminiana no sólo cautivada por la imagen, que no es una “representación” de la realidad, sino las “puntas del presente”, como tiempo de condensación histórica, sino también dispuesto a dar con los “*aloes*”, objetos significativos, para referirlos con las “tendencias materiales y las luchas sociales”, ha sido comprendida por otro vasto número de interpretaciones. Hay quienes leen en el texto de la famosa tesis IX de “Sobre el concepto de la Historia” (1940), que se exhibe en la representación visual del *Angelus Novus* de Paul Klee, un deslizamiento heterogéneo de diversos sujetos ahí vistos y convocados. En el conocido desciframiento de la tesis respecto al pasado, al ahora y al Progreso que hallan con-figurados también “tres ángeles” notoriamente distintos. Abre el epígrafe la poesía de Gershom Scholem [“*Gruss von Angelus*”] que nos hace coincidir con la voz de un alado, situado en la encrucijada entre un “origen histórico” que contrasta con la “frustrada búsqueda de felicidad”:

“Mis alas se hallan listas para el vuelo  
retornaría con gusto de nuevo  
si permaneciera también el tiempo de los vivientes  
tendría poca dicha” (Scholem, cit. por Weigel: 107)<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> Las traducciones presentan ligeras variaciones, por ejemplo la de H. A. Murena en la edición argentina de textos de Benjamin, publicados como *Ensayos escogidos*, se leen esos mismos versos de Scholem:

“Mi ala está pronto al vuelo  
vuelo voluntariamente atrás  
pues si me quedase tiempo  
tendría poca fortuna” (Benjamin, [1939]1967: 46)

Puede seguirse recientes reflexiones al respecto en los estudios recientes, con la propia traducción de Bolívar Echeverría (2005) y Mate (2006)

En la lectura Weigel estos testifican a un Yo, situado en una perspectiva atemporal, que da la espalda al mundo de hoy: es “una versión de una salida de la historia, en la que el ángel completaría su representación, por ejemplo girando su cabeza hacia un tiempo anterior supuestamente más feliz (matriarcal)”. El segundo ángel representado por la figura plasmada en el cuadro de Klee, parece ofrecernos una identificación del observador (del cuadro) fascinado por la rigidez mítica de la figura; pero la “fascinación con el mito” capta también la identificación con la “posición de víctima”. Y el tercero es propiamente el “ángel de la historia”

Un segundo ángel es el de Klee plasmado en la figura alada que levanta el vuelo mirando algo sobre lo cual clava su vista: este ángel “tiene los ojos desencajados, la boca abierta y las alas tenidas” y frente a dicha imagen Benjamin concluye que el “ángel de la historia debe tener ese aspecto” (Benjamin, 1967: 46).

Son conocidas, por otra parte, los malentendidos ‘críticos’ que se posan sobre la curiosidad microscópica de Benjamin con sus ojos puestos en individualizaciones como “el coleccionista”, “el narrador”, “el traductor”; sobre las ciudades y “las construcciones de hierro”. No menos fragmentarios parecieron en su momento los textos de Simmel al ocuparse de asuntos como “la aventura” y “el puente y la puerta”, objetos de la cultura inscritos por ellos en un modo de sociologizar que Adorno no pudo dejar de reconocer. Aun cuando, es cierto, de la sola “mirada” no podía derivarse lo absoluto, lo que autores como Simmel y Benjamin anticiparon en su tiempo es que “el modo de mirar, la óptica toda, [era] nueva” (Adorno, 1984: 146-7).

Lo que se decía de esta manera no era que un pequeño indicio podía ser el acertijo por el que comienza la indagación sociológica, sino que en la mirada específica, o lo que era lo mismo en la predominancia de la visión se recreaba el proceso de “constitución visual de la sociedad” (Weinstein y Weinstein, 1984: 349-362). Lo que se ponía al descubierto en las palabras del propio Benjamin consistía en una gran transformación, que habría ocurrido también en el marco de los desarrollos de la reproductividad técnica del capitalismo, pero comprometiendo a la cultura, y por ende a la sensibilidad moderna: y no era otra cosa que la transferencia de la actividad rectora de la mano en el trabajo y la creación estética hacia el ojo, la parte del cuerpo disponible a capturar el panorama histórico del cual se es parte. Y dicho en términos extensivos, que las impresiones capturadas en el movimiento de *lo visible* y *no visible* corresponderían al ámbito de las disputas culturales por hacer comunicables tales “vistas” en su panorámica, o en su parcial o alterada disposición, y de qué modo transmitir las como experiencias sociales.

---

que aparece diferente de un “nosotros”: “con la discordancia entre su posición y la “nuestra”, se quiebra... la estructura figurativa de la identificación” y se entra en el “desconocimiento de lo heterogéneo”: el nosotros puede referirse a quienes piensan en conceptualizar el progreso, o al nosotros de los sobrevivientes (Weigel, 1999: 22).

Pensar que Bauman hace eco de “la ubicuidad de la visión como el sentido maestro de la era moderna” sería forzar su atención sobre la crítica al “perspectivismo”, que tuvo como inicial desplante cognitivo –como ha insistido Martin Jay<sup>43</sup>-- el “pensamiento de representaciones” con Descartes, en quien el objeto pensable era representado en la imagen (Jay, 2003: 13). No obstante, sus argumentos en torno a un ocularcentrismo caerían de lado de la cosa, sobre la cual se posa la mirada moderna; del lado de los escenarios, sin mácula. “Modernidad y claridad” se implican en una misma historia de cimas y descensos de un romance, de tal manera se condicionan que el mundo es roca, si las acciones rutinarias funcionan, y se vuelve un suelo movedizo cuando la guía del hábito deja de apoyar la decisión de un nuevo actuar. La voluntad (de acción) no cesa, se vuelve indecisa, y su proyección “hacia fuera” sigue la dirección de un *bumerang* que retorna en la forma de percepción de falta de claridad (Bauman, 2002: 71-2). Es con esta base como en el dominio del actuar no cabe un juego de coincidencias entre “lo que se puede hacer” y “lo que se quiere”; por el contrario, con bastante frecuencia la capacidad de hacer y el deseo de hacer no se solapan. En resumen, el problema de la visión moderna (la afectación a este sentido preeminente) surge no del paisaje que presenta manchas. No son las manchas en sí las que perturban la armonía del paisaje --y lo que buscó borrar la visión moderna. La macula se convirtió en un problema cuando participó del juego discordante y accidentado que producen la incertidumbre de la razón, que elige. El problema fue el efecto (de ver en una determinada forma).<sup>44</sup>

Por lo anterior, a pesar de recurrir a la noción de imagen e imaginario a lo largo de nuestra exposición sobre la sociología de ZB, cuando damos peso específico a nociones tales como la de *paisaje social* estamos trayendo a cuenta la *complejidad de paisaje*, que no queda

---

<sup>43</sup> Entre otros, destaco el trabajo de Jay sobre los “regímenes escópicos de la modernidad”, esto es la forma en que se constituyen maneras de ver, en una historia discontinua de preeminencia del “sentido maestro”, u ocularcentrismo, que proviene del crítico de cine Christian Metz (Jay, 2003: 221-252).

<sup>44</sup> La *visión del jardinero*, que ha hecho suya ZB para señalar la manera adecuada del ver moderno, se ilustra muy bien con la descripción de “el pedagogo” de la Revolución francesa, capturado a través de los discursos de los gestores de la educación pública y nacional en la citada compilación de discursos de Baczeko. Leámos la síntesis que hace Pierre Rosanvallon de los agentes de la educación ciudadana, plasmada en el arquetipo del *jardinero de la naturaleza humana*. “Para ellos *la unidad social y la adecuación de lo privado y lo público* no [eran] producto de la identidad natural de los intereses;...o de su identidad artificial; no [eran] resultado de un contrato o del gobierno de la razón, provienen de una ‘recreación de la naturaleza’, naturaleza perfecta, libre de todas las anomalías de la naturaleza ‘natural’” (Rosanvallon, 1999: 328; sub. mío).

circunscrita al plano de su visibilidad. Al menos la pugna implícita de lo visible-no visible ocupa un lugar en la fenomenología más elaborada, en la cual el mismo contacto visual supone un complejo diferente de disposiciones entre *ver* y *mirar*. Consideremos los distingos, sólo desde un lado. *Ver* no es más que resultado de la relación con lo dispuesto para *ser visto* de manera que en el mundo social encontramos muchos paisajes visibles que se nos conceden a la mirada, a veces apoyada en sí misma; en otras sobre la gestión de los artefactos y las ópticas, que hacen emerger las reservas visibles. A esto hay que añadir, inclusive los momentos en que *visiones* y *miradas* se encuentran frenadas de contactar otra dimensión del paisajismo social, la que cae en el terreno de lo *in-visto*, un horizonte propio de la natalidad social.

## 5. Sociología figurativa

En esta introducción, el marco interpretativo con que alimentamos el conjunto de los capítulos que giran alrededor de la obra sociológica de ZB, puntualmente aparecen a manera de derivaciones temáticas, puede quedar capturado mediante una puntual aseveración de Hanna Arendt sobre el “pensamiento en imágenes”, como calificó al de Walter Benjamin. En el plano de las analogías he situado mi primer movimiento de aproximación a ZB usando una definición contigua, la de *sociología figurativa*.<sup>45</sup> Veamos en este plano las similitudes extractando los comentarios de la filósofa cuando correspondió presentar la edición inglesa de *Iluminaciones*.

A propósito de ese *modo de pensamiento* Arendt incluyó en su boceto --entregado para la revista *New Yorker* en 1968—dos consideraciones que permitían situar al romanticismo (la tradición) dentro de la poética de los conceptos, así destacó como:

---

<sup>45</sup> A diferencia de la conocida “sociología figuracional” de Norbert Elias, usamos el descriptor de *teoría social figurativa*, consciente de su cercanía con el enfoque eliseano; sin embargo, para la obra que nos compete el acento recae en que para la sociología baumaniana para comprender e interpretar las formaciones espaciales y socioculturales parte del imperativo y la habilidad de *traducir*, de modo que en esta *hermenéusis social*, no exclusivamente apoyada en la lingüística, se trata a los otros “como si tuvieran lengua además de oídos”, cita Bauman una expresión de Franz Rosenzweig, en un reciente comentario sobre la traducción cultural (Bauman, [2004] 2006: 135). Y también se vuelve una práctica de hablar y escuchar; entender y hacerse entender, en la que la interpretación se hunde en el horizonte ancho y profundo de la significación y la figuracional, lo que en resumen expuso en *La hermenéutica y las ciencias sociales* ([1978] 2002c). Enzo Traverso ha empleado la noción de “sociología figurativa” para aproximarse a las posturas de Kracauer en *Sigfried Kracauer. Itinerario de un intelectual nómada* (Traverso, 1994; también 2004: 245 y ss.).

- a) andar tras los fenómenos en un proceso de un razonamiento (*Vernunft*), viene condicionado por un fondo sensorial (en alemán adecuado al verbo *verhehmen*, percibir, escuchar). Esto es una práctica que guarda un soporte sensible de los conceptos abstractos manifiestos en los eventos y acontecimientos, cuando apenas despuntan en la superficie social; por otra parte,
- b) “pensar poéticamente los conceptos”, lo que fue propio a Benjamin “pensar en imágenes” restablece el sentido originario de metaforizar (transferir, *to transfer*, *metapherein*): las conexiones unidas conceptualmente conducen a las percepciones y experiencias de la situación social. Y cuando al hacer uso de figuras tan mediadas como las alegorías, las correspondencias menos inmediatas terminan por transferir una forma material a lo invisible (Arendt, 1969: 13-4).

Es así que sin prescindir de los conceptos y categorías empleados por el discurso sociológico en cuestión, reafirmamos su calidad de herramientas del trabajo de interpretación de la obra, por ejemplo usamos “ambivalencia”, el concepto más caro a ZB; para insistir en que admite muchas variantes, pese a que con él se dice de aquello que provoca *indeterminación*, pero también *confusión*, finalmente se trata también de un término regido un principio de *indecidibilidad* –según la acepción de Jacques Derrida: el movimiento en los extremos de una cierta ‘cosa’ que, resistiendo a la fijación de un nombre, no es ni esto ni aquello y a la vez uno y el otro. De lo indeterminado e indecible de la cosa, por tanto, no se sigue necesariamente un curso de acción, sino muchas articulaciones contingentes y abiertas a la heterogeneidad del evento, y del otro.<sup>46</sup> O para ponerlo en el tono propio de quien lo extrajo de su circuito psicoanalítico, la ambivalencia admite muchas derivas ambivalentes.

El punto propicio para exponer el discurso de ZB es, antes que su recurrente *indicación fenomenológica* del vínculo social, el modo en que las relaciones y articulaciones sociales cobran el aspecto de “im-posibles”, en buena medida los rasgos de la vida social moderna,

---

<sup>46</sup> En esta parte seguimos el texto “El tiempo es dislocado” que dedicó Ernesto Laclau a analizar algunos componente teóricos del deconstructivismo, que sin quererlo ilustra en mi opinión el tipo de intervención de Bauman, por demás reconocido su ascendente derrideano, opera también tomando las formas histórico-sociales a partir de relaciones tales como orden/caos, significación/ambivalencia, entre otras, para reconducirlas al “terreno de la constitutiva indecibilidad, de una experiencia de lo imposible”, que hace posibles paradójicamente lo que se debatía como un “por venir” (un elemento abierto, mesiánico), que impedía que la forma social se cerrará en torno a sí misma (Laclau, 1996: 136). Véase Derrida (1995: 25).

los temas que importan y los dilemas que se encaran, se presentan como aporías y paradojas que *hacen sentido* tanto porque esas relaciones se nos ponen por delante, en toda su fuerza o en su tangibilidad, puesto que se nos presentan en la puerta de nuestras casas o porque constituyen el orden de experiencias inclusivas y exclusivas al mismo tiempo. La cuestión cultural y la convivencia humana contemporáneas tienen lugar como *cuadraturas del círculo* que hablan de la imposibilidad de soluciones y del persistente movimiento de lo social que se disemina en formas, lazos y sentidos jamás encapsulados y nunca capturados en alguna forma geométrica. Alguna vez ha dicho Bauman que “la imagen de la igualdad constituye el paradigma de la cuadratura del círculo: diferente pero él mismo, separado pero inseparable, independiente pero unido...” (Bauman, 2005c: 29)

Sucede de manera semejante cuando se encara la correlación inversamente proporcional de una experiencia tan inmediata y global como la expresada en la frase “más seguridad para unos, es siempre una menor libertad para otros”. La idea no sostiene lo que es una base de operación social moderna, o lo que es lo mismo “la desigual distribución de los bienes y los males sociales” que Bauman secunda sólo después de empezar por la fórmula espiritual de un marxismo joven, a saber: la “libertad en uno deviene la no-libertad en otro” en algún lugar o punto del sistema. Esta codependencia como las “cuadraturas del círculo” de la convivencia humana son parte del paisaje abierto de la existencia social moderna.

A modo de una secuela, un siguiente *efecto Bauman*, a lo largo de este escrito se interpreta aquello que ha sido ofrecido por el sociólogo de cara a la sociedad presente. Recurre a las transferencias, las migraciones, al socorrido traslado de sus herramientas teóricas, y a los dispositivos de su mirada.

### **De la sociología histórica a la cultural**

Durante el *corto siglo XX* el sociólogo polaco atravesó, por decir lo menos, las rutas de sus grandes guerras, sus divisiones territoriales y sus poderosos sistemas económicos y políticos así como una inexpugnable globalización que se verificó poniendo al descubierto que aquello que vivimos, y la manera como vivimos, se convirtieron en las soluciones biográficas de las contradicciones sistémicas. En la sentencia famosa de Ulrich Beck restituida en los pasajes de B, se dejaban inferir varias cosas. Tomo una, poco

acostumbrada. Del predicamento de la textura holográfica se infería que la globalidad no guardaba más relación con el papel que cumplieran “las imágenes del mundo” en la sociología weberiana.

Como es sabido, bajo esa expresión se mostraba cómo en las grandes religiones monoteístas había una base orientadora de las *maneras del ser* frente a los dilemas y encrucijadas de la existencia social. Aquellas imágenes determinaron la vía seguida por la acción humana, “‘por qué’ y ‘para qué’ se quería ser... y se podía ser redimido”, decía por ello Max Weber que se originaban en “ideas” que funcionaban “a la manera de guardagujas”. Ideas que integradas en la vida práctica tornearon diversas actitudes ante algo del mundo real que era vivido peculiarmente sin sentido (1980: 24 y 25), y que en los tiempos recientes –valga el caso- la imagen global parece concernir más que a un conglomerado de *ethos*, a códigos culturales que no terminan de abrirse paso entre la bruma y la penumbra producidas por la copresencia y disputa de los múltiples actitudes en el mundo, demonios y dioses, y valores enfrentados que proveen autorreferenciales soluciones a la incertidumbre del mundo.

Esa imagen que es un momento de conciencia del mundo, se instala como un sino de confusión y, a la vez, de apertura. Quiero decir con esto que si en el historiador británico la singularización, que opera en la forma *reductio ad unum*, de la pluralidad de los acontecimientos y sucesos convulsos de una centuria ‘atípica’, acortada por un hito de inicio como el final de la Gran Guerra, y concluida con otro hito, el fin de la bipolaridad del mundo en el otoño de 1989, y como tiempo de suceder humano, finalmente un siglo partido por el dinamismo de su autodestrucción. También el sociólogo ha efectuado a su modo un *trabajo sobre sí*, que lanza a través de las conjeturas sociológicas. Sin embargo, el sociólogo no se apega al procedimiento de reconstrucción histórica, que explica interpretando de entre muchas líneas de causación, aquellas causas que en particular incidieron en los acontecimientos particulares –como parecería ajustarse *grosso modo* cierto procedimiento conjetural sustentado en los “indicios” que pueden seguir los historiadores (Ginzburg, 1989; Eco, 1989: 275).

En cuanto al oficio sociológico de quien atravesó la brevedad del pasado siglo, el proceder conjetural viene dado por la cuestión del cómo la vida social resuelve, en un mosaico actitudinal muy amplio, las tribulaciones y las posibilidades de su existencia real. Se diría entonces que ese “cómo” guarda más analogías con un nicho filosófico, lo cual es cierto en la sociología de Bauman, con raigambre y de cariz continental (por remitir a un horizonte de pensamiento filosófico originario) que se individualiza respecto a la autorreflexión historiográfica ejemplificada antes. Como la realidad de la vida moderna es una existencia contradictoria y paradójica, oscilante entre la creación humana (las energías de la vida) y las dinámicas cosificadoras, que superponen valores abstractos (“más que vida”, de acuerdo con el vocabulario simmeliano) a los objetos creados, entonces ante esa realidad “que no se puede deshacer”, se constituye una “segunda naturaleza”, que responde a los sinsentidos y asegura parte, concierto o reconocimiento indispensable en la existencia cotidiana (Bolívar, 1994:20). Del descubrimiento de esa *segunda naturaleza* no solamente “nació” la sociología “tal como la conocemos y ha sido conocida”, sino que es un *ahí* que son *topoi*<sup>47</sup> de indeterminación, con “dominios inexplorados”, adonde parte la práctica humana guiada por una *imagen diferente del mundo*: la “imagen de lo-que-todavía-no-es-pero-debería-ser” (Bauman, 1977: 5).

El sociólogo comprende *la existencia social* como el reino propicio para la legibilidad del mundo. Al empezar la década 1980 con *Memories of Class* se advierte que los nuevos conflictos sociales, que entonces pasaban por el ascenso de movimientos sociales como *Solidarnosc* en Polonia no mostraban visos de una articulación capaz de desafiar el orden social en su totalidad. Bauman no repara en la contingencia histórica que hizo posible por un par de años que las demandas particulares del frente sindical polaco se elevaran a un

---

<sup>47</sup> Es necesario introducir el acento otorgado a este plural de los lugares indeterminados dado que aparecen como tal mencionados en el primer capítulo y en buena medida en el sustrato filosófico que esconde el concepto de espacio en el enfoque de ZB. En la tradición filosófica, lo explica Giorgio Agamben, el *topos* es lo indeterminado: esa cosa difícil de asir, pero para Aristóteles el *topos* reviste un poder anterior a cualquier otro. En el *Timeo* de Platón es un lugar, no necesariamente espacial; un protoespacio, una “pura diferencia”, a la que corresponde el poder hacer de modo que ‘lo que no es, en cierto sentido sea, y lo que es, a su vez, en cierto sentido no sea’ (Agamben, 1995: 14-5). A ella me he referido en alguna ocasión como “tópica de lo vivo” atendiendo a lo que se cuenta en el *Timeo*: todo lo que es, es recibido, grabado en la *khora*, el “espacio eterno”, pero topológico; donde no sólo “prima la materia en sí”, también es el “teatro a todo lo que nace”; nodriza del mundo (Platón, 1991: 688). A la *khora* remiten reflexiones sobre la identidad y la diferencia como Julia Kristeva y Michel Serres para calificarla como “destinataria de las preguntas que atañen a lo viviente” (véase Oliver, 2001: 35; Serres, 1995:54-5)

cuestionamiento generalizado al régimen comunista, esto es un “momento de hegemonía” que coaligó a conservadores nacionalistas, a la izquierda de los trabajadores, y un mosaico vario de disidencias), pero entendió como si anticipara la implacable represión, que era momento de revisar la imaginería de clase en la que aparecían anquilosadas comprensiones la identidad colectiva, apoyada en su memoria colectiva y la ‘acumulación histórica’. De manera contraria, al ascenso de lo particular al universalismo de la democracia y libertad, optó mejor por subrayar su propia concepción la clase que perdió su posicionalidad radical. En su propia versión de la ‘historicidad’ de los sujetos sociales destacó el potencial cívico de una memoria entendida como “vida-después” de la historia, una “historia en acción” que vislumbra la sociedad como una “obra en construcción” (Bauman, 1982: 162 y 161).

Sería errado desprender de lo anterior, cierto desapego del discurso sociológico en cuestión con el saber histórico. Aunque sea clara la importancia que en su momento Bauman atribuyó a la historicidad del sujeto o a los modos en que éste ingresa, y hace su propia historia, es pertinente mencionar que además del marco formativo que abrevó de la tradición de historiadores polacos afincados en Francia y cercanos a la Escuela de los *Annales*. De esta escuela procede –directamente de Krzysztof Pomian– la tesis de la transgresión como principal impulso de la modernidad;<sup>48</sup> en tanto que de Baczkó cuando no sus investigaciones sobre la pedagogía ciudadana de la Revolución francesa, la prueba documental de que los principales textos “utópicos” de la modernidad temprana se formularon a manera de “modelos del mundo”. Las ciudades de la Utopía transmitieron “la idea de un comienzo absoluto”, como un marco desplazado hacia el futuro, ellas se convirtieron en destinos perfilados por el cálculo para cuyo arribo prescindían de los accidentados vericuetos de la historia, y, del pasado (Bauman, 2001a: 79).

---

<sup>48</sup> En las siguientes líneas remitiré al concepto a George Bataille, de donde parte ese uso de sustantivar todo vuelco de la acción con respecto a un límite/ilimitado (simbólico, material, conceptual o imaginado). Como referente geohistórico y cultural, ZB desde los años noventa hizo suya la afirmación de Pomian al hablar de la *civilización de transgresión*, pensando en Europa, que echa abajo cualquier barreras siguiendo el ímpetu de sus ambiciones u horizonte, por los cuales, resiste cualquier frontera, fijeza y finitud: “¡y viceversa!”, agrega Bauman, en tanto *transgresión civilizatoria*, con todo el impacto que una misión cultura, y más, lo que ese movimiento transgresor produjo en el ‘resto del mundo’. Esta condición se piensa desde un espacio que (re)emerge en el vivir con otros, y como el otro del otro (Bauman, 2006: 19). Del historiador franco-polaco pueden consultarse estudios como *Collectionneurs, amateurs et curieux: Paris-Venice, XVIè-XVIIIè siècle* y *L’Europe retrouvée* (Pomian, 1987 y 1992 respectivamente).

No puedo dejar de mencionar dos aspectos orientadores en el trabajo de nuestro sociólogo. *Primero*, Bauman gusta de visitar el tiempo en que se conjugaron “elementos heterogéneos hasta articularse entre sí en dosis variables” dando ocasión a *una forma o concepto social*. Coincide por eso con lo que Michel Maffesoli hace años llegó a denominar la *actitud refleja* en nociones sociológicas, tan disímiles, como la de “forma social”, de Simmel o “tipo ideal” en Weber, que capturan las potencialidades de la socialidad o la pluralidad de los valores en la realidad social. Al capturarles en vísperas de un momento explicativo, no se excluyen la ambigüedad ni los equívocos que pertenecen al movimiento propio de la vida social (Maffesoli: 1993: 63). La *tensión entre determinación y posibilidad* es la base sobre la que Bauman pone de manifiesto el surgimiento de un vocablo cualquiera. Así lo hace, por ejemplo, con la voz “identidad” que a mitad del siglo XVII, al estabilizarse como un registro lexicográfico, plasmaba en sí los cambios de envergadura producidos en el mundo concentrado, en su núcleo capitalista más activo, en el arco del Atlántico norte.

La individuación comprende un complejo social de emergencias: la noción de autonomía electiva, con respecto a los linajes y lazos holísticos; la naturaleza de los fines del príncipe, la movilidad, el contraste con los pueblos y tierras que componen un resto, y el tráfico comercial de las ciudades del Renacimiento, la singularidad de la vida del artista; la representación como imagen del mundo, que resume el *cogito* cartesiano, la primacía del rostro y la mirada y la devaluación de la boca, como punto de contacto entre el cuerpo y el mundo; y la reducción de la noción de un Hombre genérico, distinto a su cuerpo como lugar de la precariedad y la caída, integran entre otros acontecimientos un vasto universo de hitos de la modernidad que Bauman anuda en “la querrela de los antiguos y los modernos” Los tres bastiones modernos: Francis Bacon con su *Novum Organum* (1620), Michel de Montaigne, con los *Ensayos* (1580) y René Descartes con sus *Discursos del Método* (1634), resolvieron la novedad del mundo moderno en términos de la longevidad del humanismo y el racionalismo junto con un relativismo implícito en el pensamiento paradójal. Los antiguos eran viejos respecto a nosotros, y nosotros viejos respecto al mundo (Calinescu, 2003).

En *segundo lugar*, otro apego historiográfico corresponde a la preferencia de ZB por los procesos largos<sup>49</sup>. Acostumbrado a presentar *conceptos* en el curso de sus *semantizaciones*, a la manera de Reinhart Koselleck, se ocupa de hacer radicar las cristalizaciones sociales en la *durée*: de modo situado en la modernidad, elige tratar ésta como un largo proceso de “estandarización” (Bauman, 2001b: 109) o como un compulsivo curso hacia la erosión de cualquier barrera; asimismo en algunas ocasiones, trata la modernidad como experiencia de un tiempo nuevo (*Neuzeit*), a la manera de Koselleck desagregando el sentido de progreso, p. ej.; y en otras, se advierta la modernidad, en tanto que configuración social *presente* (según el énfasis que soporta el término *moderne*).

Para ilustrar lo anterior me ocupé de uno de ellos:

### **Transgresión y límite**

Habría que añadir que transgresión se convirtió en una clave definitoria moderna cuando queda al descubierto su impulso original en las experiencias-límite. La marcha de las profanaciones de las que se autoprovee el ser humano. La ciencia socavó la primacía de lo sagrado, y de Dios en la explicación del mundo terrenal. *Transgresión* vino alojar el ímpetu irrefrenable por profanar todos los espacios de la vida y sus misterios, por el progreso tecnocientífico, sin embargo, no exclusivo como potencialidad transgresora. Foucault tomó la idea de George Bataille en el entendido de aquello que hace a uno sustraerse de sí mismo: mediante la transgresión el sujeto *se ve impedido*. Con la muerte de Dios, en Nietzsche, el ser humano encara también la caída del límite de lo ilimitado mientras que con la experiencia del erotismo, y la sexualidad, en Bataille, o el arribo de la experiencia del afuera, que es el lenguaje en Maurice Blanchot, el mundo desanudaría una serie de experiencias de disolución del sujeto (Castro, 2004: 340<sup>50</sup>).

---

<sup>49</sup> De modo ligeramente similar a la psicogénesis moderna, postulada en la magna investigación de Norbert Elias, el ciclo del siglo XVII al XIX estudiado en su legendaria publicación de 1939, *El proceso de civilización* como la expansión de los ámbitos pacificados de violencia (Elias, 1994). En dicho proceso, resumió Elias en 1982, todos los aspectos elementales, animales de la vida humana, o sea aquellos que traen peligros a la vida en común, y pueden amenazar la vida del individuo se vieron cercados, se regularon y diferenciaron por reglas sociales, y por reglas de la consciencia (Elias, 1989: 19). y, por referir una de las tesis implicadas, donde la sensibilidad de seres humanos se distancia de todo aquello que entraba en contacto con su cuerpo (Elias, 1994).

<sup>50</sup> Bauman asume en la transgresión igualmente un “impulso” – o lo que llamó Freud un *Trieb*, instinto, en la traducción de Luis López-Ballesteros; “pulsión”, según la de Tomás Segovia desde Lacan (véase Lacan, 1984)-- que mejor adecuamos en términos de complejo de pulsional (esas energías e impulsos hacia un

Lo importante a destacar es que los préstamos de Foucault capturados en el horizonte de las experiencias-límite de desobjetivación son restituidas por Bauman como una tendencia englobante y contenida en una dinámica propia de la ambivalencia jánica. Hay pues una paradoja implícita en el impulso transgresor de la modernidad. Lo que se afirma al transgredir es que todo límite se plantea como ilimitado<sup>51</sup>. Por una parte en su concepto como *confín*, el límite acota, restringe y urge a trascenderlo. Es el sino del progreso de la Razón, que se desarrolló en los logros incesantes del conocimiento científico y en el desarrollo de la técnica. Traspasar se convirtió en un “Ideal” que sumergió a la modernización en una “suerte de ‘infinito malo’ en pos de un Deber Ser, o de un *Sollen*” (Trías, 2006: 175). En dicho impulso, agrega Bauman, no existió un punto de arriba puesto que el límite se impregna un segundo dinamismo. En su segunda acepción – siguiendo el razonamiento de Eugenio Trías, tomando al límite como *horizonte* (cuya significación se inscribe en el *horos*, su equivalente en griego) — el límite incita a la continua superación, del pasado, del ser humano moderno que se deja expuesto al libre curso de su capacidad de elegir.<sup>52</sup>

### **Transgresión moderna**

Concernió a la modernidad genérica en su alcance como sistema civilizatorio ocuparse del sinsentido de la indefinición de sus más importantes fundamentos. Aun cuando su ascenso progresivo se efectuó a nombre de una fuerza moral, la humanidad como su fuerza moral

---

objeto...) que está en la base misma de la modernidad, por lo que después de las interpretaciones como las de Foucault, quien acentuó la dimensión liberadora al empuje transgresor en el sujeto en los años previos a su muerte en 1984. Fue el periodo lo conjuga con sus trabajos sobre la constitución histórica del sujeto en las ideas de la ética sobre sí mismo, y las posibilidades de libertad.

<sup>51</sup> Aunque a lo largo de este trabajo con frecuencia ‘asaltaré’ al lector la reiterada noción de límite (en sus variaciones semánticas como frontera, borde, división, etcétera) como una *marca que escinde*, pensamos que la “idea de límite” empleada por Bauman confluye muy bien con la puesta en claro del límite que ha investigado el filósofo Eugenio Trías en su clásica obra sobre *Filosofía del Límite* (1982; y en 2006: 169-190) como un “acto inaugural” que afirma *lo que somos* los seres humanos como “límitrofes” los “habitantes del *limes*”, aquellos que según la etimología latina (de *trofein*, alimentarse) se alimentaban de los frutos cultivados en el limes, “un espacio que puede ser habitado y que puede vivirse y convivirse” (Trías 2006: 171).

<sup>52</sup> En el reconocimiento de ZB con la tradición sociológica que procede de Georg Simmel, se encuentra implícita la propia noción de límite y de frontera, que ya se hallaba en el Capítulo IX “Sociedad y Espacio” de su gran *Sociología* (Simmel, 1986). Por otra parte, del clásico también proviene una pista del *impulso de transgresión moderno* cuando se enmarcó al *sujeto moderno* desde esa paradoja espacial “límite/ilimitado”, como lo hizo en el ensayo “Puente y puerta”, de 1909, al afirmar: “el hombre es el ser fronterizo, no tiene ninguna frontera” (Simmel, 1998: 34).

que ambicionaba su plenitud, los reveses de su historia se han encargado de establecer que lo humano de la modernidad califica su parte menos tratable, su inmadurez. La humanidad es “infancia perpetua” –ha repetido Bauman siguiendo a Jean François Lyotard– porque no se confunde con una edad de la vida sino es aquella parte que se identifica con “su falta” (Bauman [1995] 2002: 209), como un infante que hace manifiesto a la comunidad de adultos, “la falta de humanidad de que padece y lo que la llama a ser más humana” (Lyotard [1988] 1998: 11).<sup>53</sup> *Infans* es aquello que existe en la indeterminación de una infancia, que persiste luego la adultez, permanece habitándola --habitándonos. Un niño es eminentemente ese resto de lo humano: “privado de habla, incapaz de mantenerse erguido, vacilante sobre los objetos de su interés, inepto para el cálculo de sus beneficios, insensible a la razón común” (Lyotard, 1998: 11). Bien se ha reiterado que *la infancia* es esa facultad de “asombro de lo que, por un instante, no es nada todavía”; nombra una *heteronomía originaria e inmemorial* (Lyotard, 1997: 72; Abensour, 2003: 163), esa rebeldía a la sistematización que acaso en una etapa adulta se pretende controlar o desaparecer, afortunadamente sin éxito. Es un *algo resistente* a pesar de que la humanidad se le ha enfrentado con ayuda de una razón que, además de pretender proveerle de forma, ha vuelto explicable la existencia y el mundo. ZB interpreta dicha infancia como una promesa de posibilidades además de abiertas, *invistas*; es el lado contingente que comparte su destino con la sistemicidad, el lado producido por la determinación racional. Como pensaba Lyotard, es esa paralela indigencia, bautizada como “*infantia*, lo que no se habla”, que llevaba diversos nombres: era llamada por Franz Kafka, lo indubitable, o por Hannah Arendt, el nacimiento (Lyotard, 1997: 13). Todas homonimias reducidas a *lo intratable*: “a una región mal definida, extraña, donde tienen libre curso las intensidades fuertes, un ‘barrido libidinal de pulsiones’”, que tendría que ver con un “principio de desorden”, rebelde a la gravedad, al fervor del centro que animan toda institucionalización (política) (Abensour, 2003: 164 y 162).

---

<sup>53</sup> Bauman cita directamente las exposiciones reunidas bajo el título de *Lo inhumano. Charlas en el tiempo* para capturar un concepto de mayor envergadura, el de la *modernidad como infans*, que Jean François Lyotard comprendió de manera inversa al habitual acepción de inhumanidad, esto es, lo inhumano no apunta a sus desviaciones, sino a una *infantia* en tanto indigencia, privación y resto (Lyotard, ([1988]1998). Véase su obra, también arriba citada, *Lecturas de la infancia. Joyce, Kafka, Arendt, Sastre, Válerly, Freud* ([1991]1997), y “glosa sobre la resistencia” en *La posmodernidad explicada a los niños*.

## 6. Núcleo para un despliegue de la extrañidad

La presencia freudiana en la obra de B se reconoce como otras varias tradiciones. Quizá por que es una teoría cultural que se desvanece en varios campos de reflexión social y humanística no se ha dado la ocasión de explorar el modo en que alguno de sus “legados” participa en la interpretación cultural sociológica. He dado lugar en este trabajo a la urdimbre en que se une y separa “el extraño”, una figura eminentemente espacial, con la ambivalencia freudiana, a veces enfatizando aquellos ambivalentes en contextos de relaciones sociales, instituidas, como las que aparecen releendo lo que allá está inscrito. *Pasajes en la modernidad* se halla anclada en el *constructo* “ambivalencia”, que emergió desde las encrucijadas del periodo de entreguerras, en Europa, en el centro mismo de una ciudad imperial, de la mano de un judío vienés de educación judeocristiana como Sigmund Freud.<sup>54</sup> Un intelectual de quién entre otras cosas se puede decir que se dedicó a indagar

---

<sup>54</sup> Si bien se debe al psiquiatra Eugen Bleuler, la acuñación del término de ambivalencia en 1910, como es sabido de manera más general fue Freud quien dio un vuelco interpretativo al mismo situándolo como clave en varios de sus trabajos como “La interpretación de los sueños” (1900), “La fobia en un niño de cinco años” (1909), y “Recomendaciones para médicos que ponen en práctica el psicoanálisis” (1912), entre otros. Estuvo ya presente como concepto en “Tres ensayos sobre la teoría sexual” (1981: 1210-15); y en “Los instintos y sus destinos” de 1915 (Freud, 1981: 2039-2052), donde reconoce a Bleuler haber introducido el concepto. En el primer capítulo situamos lo ambivalente con la extrañidad, un vínculo en el que se juega no sólo los procesos de identidad “uno-Otro”, sino también ha operado como mecanismo instalado en maneras de ser, pensar, actuar y decir, ofrecemos una serie de obras y enfoques en que el término aparece con diversos acentos:

La ambivalencia sociológica se acuñó en 1963 un ensayo en honor a ruso Pitirim A. Sorokin, que Robert K. Merton escribió con Elinor Barber denominado “*Sociological ambivalence*”. En el momento de su aparición se refirió a los sentimientos de aceptación y rechazo con respecto a los deseos propios en un individuo, para luego ser ampliado e integrado en un libro homónimo (Merton, 1980). En ese mismo año Erving Goffman, destacó un elemento ambivalente en las relaciones de “los estigmatizados”, justamente en *Estigma* (Goffman, 1998) mientras que el ensayo situado en la misma frecuencia al fundador de Simmel se debió a Alfred Schutz: “El forastero. Notas para una psicología social” (apareció publicado como artículo de revista en 1944, usándose entonces la expresión adecuada *the stranger*, aunque se trataba justamente de una acepción apegada a la noción de *forastero* --o *newcomer*--, el que “se dispone a ingresar a un grupo que no es ni ha sido nunca el suyo” y “debe anticipar, de manera más o menos vacía, lo que encontrará” (Schutz, 1974:108) cobró mayor difusión en segunda mitad de 1960 (Schutz, 1974: 95-107). En 1997, otro sociólogo estadounidense, Neil Smelser lo usa como contraparte de una distinción formulada en “*The Rational and the Ambivalent in the Social Sciences*”, una conferencia al momento de presidir la Asociación Americana de Sociología (Smelser, 1998: 1-14). Hacia finales de 1980, aún cuando el mecanismo ambivalente había formado parte de las tesis sobre la identidad negra al referirse al mecanismo como “máscara blanca” al impulso de los que quieren probar a los otros (blancos) que es un hombre, un igual (Fanon, 1982). Por supuesto que la idea de sujeto construido con un “doble velo”, con lo que definió al sujeto negro W.E.B. DuBois ya en 1903 remite a ese mecanismo ambivalente también (DuBois, 1961: 16-7). Sin embargo, la idea de que la “ambivalencia” era una *pedra de toque del temperamento moderno* surgió en el marco del debate de una “subdisciplina” como la sociología de las emociones (Frank y Weigert, 1989; Gould, 2001). Esta palabra irá recorriendo distintas sendas, todas ellas subsidiarias de la definición baumaniana acerca de la *ambivalencia como un problema de la modernidad*. Estos aspectos merecen un tratamiento más adelante en el *Capítulo 1 “La construcción social de la ambivalencia”*.

acerca de los límites de la razón, y la conciencia, en la construcción de la identidad humana. Alguna nota más nos merece para situar su lugar aquí. Es conocido el dato biográfico de Freud pasando toda su vida en Austria y Alemania para llegar exiliado a Londres en 1938, poco antes de morir, sin tener contacto directo con “culturas no europeas” sino mediante la alusión a varias riquezas culturales de India y China que se proyectaron sobre los propios saberes europeos, y, a los contrastes filológicos, que llegó a tomar del reservorio científico de fin-de-siglo XIX, entre el cual se destacaba el conocimiento de culturas africanas y del Pacífico boreal. Es asimismo reconocida su fascinación por la Antigüedad, la era románica o la historia del pueblo hebreo, un legado al que remiten muchas de sus imágenes y conceptos.

Con este esbozo, de nueva cuenta biográfico, fue el crítico literario palestino Edward Said en una conferencia dictada en la capital británica, en diciembre de 2001 (Said, 2005: 36-42), quien me permite dar con un ilustrativo *contexto de descubrimiento* de la ambivalencia como ese mecanismo oscilatorio con el cual pudo Freud entre otras cosas, comprender cómo un pueblo extranjero como el semita, que no arriba de una vez por todas a algún lugar, participaba en ‘la ciudad’ desde su ‘antigua’ extranjería, con lo que una conclusión tal –sigo nuevamente a Said- era completamente opuesta a la de los “orientalistas” de la época, que asimilaron a los extranjeros “no-europeos” en el ámbito de lo excluible (2005: 38). Desde otro lado, y considerando que la sociedad implica un conjunto de prácticas sedimentadas, sociabilidades y arquitecturas institucionales, la ambivalencia aparece toda vez que es posible decir que “somos parte de la sociedad, y sin embargo, no nos sentimos realmente parte de ella”, incluso en el marco relacional de alter ego, ella es indicativa de la identificación con otro, y con la soterrada, o frontal, diferenciación, que es expresivo en el eco de un mensaje que repite: “ a veces deseo ser como tú, otras me pregunto como puedes sostenerte tal como eres” (Gould, 2001: 138).

Extraído de su discurso fundacional, bajo lo ambivalente se reconoce un campo de imbricaciones del postestructuralismo y la deconstrucción, las tradiciones interaccionistas en sociología, la reescritura filosófica de la posmodernidad, entre otras, que en una gama

---

colorida de vocabularios convergentes en *la cuestión del Otro*. En esta veta constituye una argamasa de una teoría de la identidad social volcada hacia el estudio de las situaciones de pobreza, discriminación y exclusión, colonialidad, etcétera, que irradian en un sinnúmero de horizontes problemáticos sobre la coexistencia social y cultural de hoy. La ambivalencia está en la base de la comprensión las relaciones sociales simultáneas, con independencia de los “marcos sociales de la acción” o su forma (institucional); tiene que ver con un arco emocional, que alcanza lo más primitivo y lo más sublime; con la vuelta de lo reprimido; con las clave de lectura de la civilización moderna desde la barbarie; con los mecanismos sociales que, aislaron Freud y otros (algunos de los cuales están en Bauman y aquí), perfilando, anunciando, de alguna manera la catástrofe y la segunda gran guerra. Ambivalencia no liga con fatalismo, y sin embargo sus derivas dejan aflorar de antemano cierto dejo pesimista. En semejante tesitura Bauman llega a observar la existencia social desde el afluente de sus desequilibrios y el curso casi inaprensible de sus transformaciones. La sociedad que es líquida finalmente contiene esto y también las posibilidades del agua: turbulencias, sosiego; confusión y origen; muerte y vida. Condición primera de natalidad.

Difícil es referirme a este complejo ambivalente, por lo que intentando brindar una justificación sumaria debo insistir que a lo largo de los *Pasajes en la modernidad* irán apareciendo una variedad de experiencias sociales ligadas con el desarraigo, la alienación, la partida hacia algún destino (des)conocido, el destierro, la expulsión, el exilio, la marginalidad, el sentirse ajeno, la extranjería, la diferencia, ese algo extraño incrustado el viaje del que no se retorna, a pesar del reproche silencioso, o no, de los otros que salen al encuentro, los antiguos establecidos en el lugar. Una figura ‘portadora’ de muchas de las anteriores movilidades espaciales (y temporales) es evidentemente la del viaje, pero no cualquiera. Bauman repite a Benjamin, descubriendo en las narraciones de los marineros un viaje sin retorno, al fin y al cabo, las historias de las que son portadores, conjugan distancia, misterio, y lo aterrador de otras tierras (2005a: 243). Se trata de los relatos de extrañeza que acercan un horizonte, que en realidad está lejos. Tornan (im) posible la distancia física, y la cesura, con el Otro. Decía por esto al empezar este apartado que ese otro complejo experiencial que conjuga la separación con la extrañeza y ésta con el espacio cercano de la familiaridad fue encapsulada en un tipo social como el que descubrió, en 1908, la “Digresión del extraño” de Simmel (1986: 713-9).<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> Desde mi primera aproximación a este multicitado ensayo --una de las referencias de mayor incidencia a lo largo de la historia de la teoría social del siglo XX— hice propia la necesidad de insistir en el énfasis de ZB al

El tipo extraño es destinatario de esos ‘cuerpos humanos’ y ‘formas vivientes’ identificadas con la anomalía y la monstruosidad encarnadas en dioses, héroes, mujeres, híbridos, bárbaros, deformes, y en general con todo aquello vinculado, y quienes fueron vistos, con la borrosidad de ‘la carencia’ y ‘la turbiedad’. Con base en estos atributos tangibles en los cuerpos, que encontramos en innumerables roturaciones históricas, en los relatos míticos y en las autoimágenes cultural religiosas, y que se intensificaron con las grandes expansiones coloniales desde Occidente; en todo esto como en episodios concretos de persecución y victimización colectiva, como para citar un ejemplo, la crueldad ejercida sobre brujas, judíos y otros, convergen el despliegue de la sanción –en este caso sobre quienes estaban fuera de la doctrina—y un grupo o individuos en particular considerados más allá de la vista, del control (Bauman, 1997a: 52-3). La literatura relativa es abundante, como la enfocada particularmente en la naturaleza de los mitos antiguos, modernos, y salvajes, desde donde por supuesto “el salvaje” –por ejemplo– no solamente se vuelve tangible en medio de las relaciones coloniales, sino es una invención europea: una imagen especular, en la que se proyecta también un sí mismo (Bartra, 1992).

---

original sentido de *Der Fremde* que se desdibujaba en “La digresión sobre el extranjero” (que como tal aparece en la edición española de la obra de Simmel, 1986). Como es sabido, este texto apareció por vez primera en español publicado en la *Revista de Occidente* de Ortega y Gasset, en 1934, mientras que en Estados Unidos formó parte del llamado ‘libro verde’ de la sociología estadounidense, editado por Robert E. Park y Ernest W. Burgess, *Introduction to the Science of Sociology*, publicado en 1924 por la Universidad de Chicago; años más tarde “*The Stranger*” apareció bajo el sello The Free Press de Nueva York, en la compilación *The Sociology of Georg Simmel*, con las traducciones de Kart H. Wolff, en 1950 y recirculó gracias a la edición de Donald Levine, *On Individuality and Social Forms*, publicada también en Chicago, en 1971. Es obviamente en el periodo de 1950 a 1970 cuando el carácter moviente del extraño simmeliano desplazó el significado de “ser marginal” (con atributos casi esenciales) con que conectó en un principio en los estudios urbanos. Por otra parte, el énfasis en los efectos objetivantes de este tipo social (que sin duda comparte con el de Alfred Schutz) se movió otorgando un nuevo peso a quienes se sitúan en los márgenes, como lo apuntaba Bauman en *La cultura como praxis* al poner de relieve el carácter constituyente del extraño en autores como Robert Michels, el ya citado Schutz, y luego Robert Park en una secuencia de figuraciones del extraño, el forastero y el ser marginal (Bauman, 2002a: 276 y 277). Vale la pena anotar un solo un ejemplo más reciente respecto de tales pasajes. En una reflexión acerca de las culturas latinoamericanas “excluidas”, George Yúdice en un texto “Marginalidad y la ética del sobreviviente” llamaba la atención en el hecho en que las teorías postestructuralistas y “posmodernas” acercaron el ensayo de Simmel con el otro clásico de Freud, ya citado, a través del énfasis puesto en las ‘lógicas paradójales de la distancia’: proximidad y lejanía, indiferencia y apego, extrañamiento y familiaridad. Ponía énfasis en la “...mayor libertad cognitiva y ética del extraño (o la persona marginal) como un operador” ilustrativo en las maneras de decir, en los estudios sobre movimientos sociales cuando por ejemplo decían: hablar a su cultura desde los márgenes, aunque los márgenes tengan limitaciones, ellos también ofrecen una ventaja en una visión” (Yúdice, 1992: 214 y 231n).

Es cierto, por otra parte, que un aura amenazadora cubrió esas figuras. Lo mismo, se puede insistir en ellas se marca otra diferenciación, la del estricto “afuera” de ciertas fronteras culturales: los extranjeros no solamente vienen de otro lugar, sino lo siguen siendo siempre: se vayan o se queden en un lugar. Su diferencia es más bien topográfica. Así podríamos entender porqué aquel ‘tipo’ simmeliano quedó por tiempo enclavado en la tipificación de un “ser marginal” –incluso Bauman desde un principio cuando apareció *La cultura como praxis*, en su primera edición de 1973, reconoció que “el concepto de marginalidad [...] en su forma anglosajona, se trataba probablemente de un descendiente directo de *der Fremde*, el concepto al que dieron lugar prominente”, el citado Simmel y Robert Michels, en 1929. “El Extraño, el Desconocido, no el Extranjero ni el Foráneo, sino ‘el extranjero de adentro’, ‘el interno foráneo’, era el que fascinaba a ambos [...]” (Bauman, 2002: 276) cuando estas dos nociones pertenecían a una misma área territorial, tal como sucedió con los identificadores urbanos surgidos especialmente en el último tercio del siglo XIX: una suerte de extranjeros interiores y “peligrosos” se vinculó con la aparición de las masas del desarraigo urbano, sumidas en la no-acción del verbo procrastinar, diferenciadas por género y edad, y envueltas en la pobreza.

Por ello merece una mención el vocabulario sociológico producido con esta migración del ‘tipo social’ desde Berlín a Chicago, donde la categoría participó en las etnografías urbanas que despuntaban en el *Midwest* estadounidense alrededor de 1930. Es conocida la referencia del extranjero interior en los fenómenos asociados con la urbanización y sus enclaves morales así como con la proliferación de comportamientos colectivos, y personales, ligados con la distinción del *estar dentro* y el *estar fuera* de la sociedad. De ahí que los predicados del sujeto marginal sobrecalificaran su situación convirtiendo al apático, al desempleado, al sucio, al cínico, al inhabilitado y al perezoso en el personaje predilecto de mitos populares como el de la ‘culpa’ de la víctima y la criminalización de los marginados. Sin embargo la terminología que por los mismos años treinta servía para catalogar una patología mental como la esquizofrenia se vinculó primariamente con la sensación de estar en medio de una conmoción y, por esto mismo, en posibilidad de avizorar el diluvio en los dramáticos años de la Gran recesión económica. Un ser situado en un margen suponía una condición activa, a pesar del tratamiento académico que las patologías individuales recibían de manos de sociólogos como Robert F. Faris, quien se

apegaba a los marcos de una psicología social que ligaba disfunciones personales con los procesos de “aislamiento” social (Faris, 1934: 155-64). En el mismo horizonte anglosajón coexistían tales interpretaciones con las que hicieron de la palabra ‘esquizofrenia’ una especie de metáfora cultural de la experiencia de caos y esperanza en un nuevo orden; el uso de los prefijos *schitz*, *schiz*, *schitzo*, etcétera, se refirieron popularmente a las personas indecisas con formas de actuar incoherentes (Schwartz, 1991: 443). Puesto en este ambiente, la diseminación de “lo siniestro” (*das Unheimliche*),<sup>56</sup> el famoso ensayo homónimo de Freud, de 1919, reeditaría una serie de afinidades con la sensación de destrucción inminente y el sentimiento de desposesión compartidos en las de por sí apesadumbradas atmósferas de entonces. No obstante tal y como desenvolvemos la interrelación, a partir de los trabajos de ZB, la extrañeza invade y transita por una compleja red de contextos sociales, en hechos de violencia, en actitudes ‘reactivas’, en las negociaciones del cotidiano vivir;<sup>57</sup> en general en esa gama de relaciones que dejan al descubierto que ‘un extraño es algo o alguien que está distante cuando está cerca’ dejando inscrito en el lugar de la relación, una experiencia simultánea de proximidad y distancia, de rechazo y aceptación, entre otras.

Una de las remisiones paradigmáticas a la noción de desarraigo moderno es la que conjugó la alienación con un mecanismo de separación del productor de sus medios de trabajo, y del producto de éste para caracterizar el éxodo de los campesinos sin tierra hacia las ciudades industriales. De este modo se ha hecho hincapié en la doble semántica presente en los

---

<sup>56</sup> Se ha insistido aquí en un cierto *lugar de la enunciación* de la *ambivalencia social* —queda entendido: ya no como descriptor de un estado psíquico. En lo que sigue reparamos que en el recorrido de su definición ha ido admitiendo en el campo de su significación, en el curso de su semántica también *términos no psicoanalítico* —como el de la libertad— que el discurso freudiano como es sabido comprendió como “impulso” ambivalente. Según Julia Kristeva, en una historia conceptual, este primer tránsito acontece en dos textos principalmente: *El malestar en la cultura* (1929) y antes en el ensayo sobre *das Unheimlich*, “lo siniestro” (Freud 1981 y 1979, respectivamente; Kristeva, 1999: 31).

<sup>57</sup> Puestas las cosas bajo el signo de tal década podemos decir que la “vuelta de Simmel” sintonizó con la evolución de las sociologías en aquel país, de modo que la inspiración original del “tipo” del extraño en la versión de Simmel o en la de Schutz, se inscribe en múltiples variedades teóricas de la corriente sociológico local “el interaccionismo simbólico”, que cobra asimismo acentos dramáticos, con el trabajo de Erving Goffman; deriva en la concepción de “órdenes negociados”; en los énfasis cruzados por el feminismo, la fenomenología y las sociologías de la vida cotidiana; así como por las sociologías existenciales del absurdo, la del discurso, la teorías estructurales de los roles identitarios; el constructivismo social, a través de la obra de Thomas Luckman y Peter Berger, y el eje interpretativo, en la tesis de Norman Denzin, que reconoce la convergencia entre los postestructuralistas continentales (Barthes, Foucault, Lacan, Derrida, etcétera) y las redefiniciones teórico-metodológicas de dentro.

*Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 donde Karl Marx usaría indistintamente *extrañamiento* (*Entfremdung*) como alienación (*Entdusserung*), para referir al proceso característico de la producción capitalista, mediante el cual la fuerza creativa del obrero se objetiva en el producto de su trabajo y a su vez, esa “[...] vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como una cosa extraña y hostil” (Giddens, 1994: 46 y n.p.). Sin embargo, las alteraciones que después de 1918 condujeron a la individualización del extraño se extremaron justamente con la envergadura de las transformaciones continentales, en especial en la región centro oriental europea, que tienen lugar luego de los tratados y arreglos de paz. Búlgaros, rusos blancos, armenios, griegos, entre otros, se movieron en masa desde sus países originarios para establecerse en otras tierras en busca de refugio. No se trataba de cientos de miles de personas “sin patria”, más bien, de masas con un nuevo rasgo: la de refugiados (que Hannah Arendt, como veremos, identificó con los parias). En Francia se empezaría a reconocer la situación confusa de polacos y rumanos dando solución legal a su “extraterritorialidad” como migrantes, así se erigió un sistema legal de revocaciones a la naturalización, de aquellos con origen sospechosamente enemigo y la desnacionalización de los ciudadanos: la ley desplegaba sus propias clasificaciones que regularon las inclusiones y las exclusiones con referencia a los confines nacionales. No se forzaría entonces seguir una asociación, que valdría en tono baumaniano, cuando se observa en la vocación clasificante una raíz profunda compartida por los grupos humanos cuando diferencian lo de afuera para evitar el contagio; en otras palabras, se trataría de un temor básico que “...se remonta a creencias en horribles desastres que recaen sobre aquellos que inadvertidamente cruzan alguna línea prohibida o fomentan alguna condición impura” (Douglas, 2001:13).

Con esto no hacemos nuestra una tendencia a fondear sobre una estructura subjetiva los encarnizados conflictos surgidos en las relaciones con el Otro. Más bien, la asociación con un componente explicativo procedente de la antropología muestra de qué manera la correlación, por una parte, de las masas desplazadas en la primera posguerra; y la arquitectura jurídica regulatoria que desdibujó la categoría de “ciudadanía” sobre sujetos reales, por otra, se sopesa también con ese mecanismo del miedo a la contaminación. Por citar ejemplos de aquel arco de legalidad, en 1915, Francia revoca la naturalización de ciudadanos dudosos, en 1922, Bélgica emitió un cuerpo de ley similar, en ese mismo año,

el gobierno italiano se arroga el derecho de marcar a los indignos de ciudadanía; y en 1935, las leyes de Nuremberg abrieron un abismo entre los sujetos con derechos, y los ciudadanos sin derechos políticos, que fue ocupada por un cuerpo tan sobredeterminado como imprescindible: el de las víctimas del nazismo. Pocos prefiguraron la reducción de la vida que tomaría en sus manos la política en un Estado, lo hizo Kafka, el mismo Benjamin. Entre un pequeño número de reflexiones coetáneas, se encuentra Emmanuel Levinas escudriñando *la filosofía del hitlerismo*, en 1934;<sup>58</sup> y Joseph Roth entresacando de las páginas de su cuento *El busto del Emperador*, en aquel 1935, la verdad que se convertiría en experiencia: el camino de la nacionalidad había comenzado con la humanidad, había afirmado un dramaturgo austriaco; y Roth remataba: aquella “[...] nacionalidad, era una fase previa de la bestialidad que estamos viviendo ahora” (2003: 19).

Estos y otros artificios de los que se proveyó el ser humano para acabar con los “extranjeros interiores” pertenecen al orden de los mecanismos de extrañamiento, tal y como en un curso de semantizaciones puestas en juego en la literatura de nuestro autor. Cabe por ello mencionar que en las tramas de relaciones con “los otros” despunta un enfoque tridimensional: incluye el imaginario de esas “otras” personas como uno (la relación especular); asimismo alcanza “lo Otro”, una alteridad simbólica, que empuja hacia la realidad (lo real), y de la que se levantan idearios y proyectos humanos; para descansar finalmente sobre el suelo del “gran Otro”, el conjunto de normas, reglas, *habitus*, acuerdos, etcétera, que modulan la coexistencia social.

Por último, de esta exposición en torno a las *semánticas del extraño* es posible resaltar que el objetivo del trabajo sociológico –el de Bauman– en buena parte ha consistido *en dar forma social a lo invisible y lo oculto instalado en la condición de extrañidad*. Vale para este momento una precisión final. Esta condición no reduce todo “lo simbólico” a su comparecencia en las cosas y en las relaciones a ese horizonte familiar que aparece reprimido. Es entendible evitar el reduccionismo de llevar al terrento de las equivalencias la extrañidad con lo siniestro. Ateniéndonos más bien a la tridimensionalidad del mundo

---

<sup>58</sup> A este texto me referiré en el *apartado conclusivo*, al situar los afluentes de la ética en Bauman: la antropología interpersonal de Levinas y la crítica a la civilización tecnológica de Hans Jonas.

social elaborada por el pensamiento lacaniano (la partición de lo real, lo simbólico y lo imaginario), en los entornos ominosos no comparecen sujetos sujetos a las pulsiones ocultas, es claro. Por el contrario –y seguimos las palabras de Slavoj Žižek- en su posición de bisagra, los sujetos median sus relaciones con los otros (que pueblan el horizonte de recíprocos imaginarios) y este entramado supone una apertura de la dimensión simbólica: una entrada también por donde se allegan los fantasmas que impiden, por ejemplo, que el otro semejante a uno pueda ser realmente uno. Cómo se ensancha o cierra esa apertura es parte de los avatares sorteados por los imaginarios (Žižek-Daly, 2006: 14).

## Referencias

- Abensour, Miguel, 2003 [1999]. “De lo intratable”, en Dolores Lyotard, Jean-Claude Milner y Gérald Sfez (coord.), *Jean- François Lyotard. El ejercicio de la diferencia*, trad. María del Pilar Ortiz Lovillo, Madrid: Taurus-La Huella del Otro, pp. 145-168.
- Adorno, Theodor W. 1984 [1955]. “Caracterización de Walter Benjamin”, trad. Manuel Sacristán, *Crítica cultural y sociedad*, Madrid, Aguilar, pp. 129-148; También en una edición más reciente, Theodor W. Adorno, 1995. *Sobre Walter Benjamin*, Madrid: Cátedra.
- , 2004 [1951]. “Mónada”, aforismo 97, *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Obra completa 4, Madrid: Akal, pp. 154-157.
- Agamben, Giorgio, 1995 [1977]. “Prefacio”, *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, Valencia: Pre-textos, pp. 9-15.
- Alexander, Jeffrey C. 2000 [1994]. *Sociología Cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas*, trad. Celso Sánchez Capdequí, Barcelona, Anthropos/FLACSO-México, pp. 55-125.
- Ariès, Philippe, 1981 [1979]. *The Hour of Our Death*, trad. Helen Weaver, Oxford University Press [Hay edición en español, 1983. *El hombre ante la muerte*, Madrid: Taurus]
- Arendt, Hannah, 1969 [1968]. “Introduction. Walter Benjamin: 1992-1940”, Walter Benjamin, *Illuminations*, H. Arendt, ed., trad. Harry Zohn, Nueva York: Schocken Books, pp. 1-55.
- Arfuch, Leonor, 2002. *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Andersen, Heine y Lars Bo Kaspersen (eds.), 2000 [1996]. *Classical and Modern Social Theory*, Malden, Ma-Oxford: Blackwell Publishers Ltd. [Orig. en danés, 1996, *Klassik og Moderne Samfundsteori*, Copenhagen: Hans Reitzels Forlag.]
- Bartra, Roger, 1992. *El salvaje en el espejo*, México D.F.: Era.
- Barthes, Roland, 1994 [1967]. “La muerte del autor”, *El susurro del lenguaje: más allá de la palabra y la escritura*, Barcelona: Paidós.
- Bauman, Zygmunt, 2006 [2004]. *Europa. Una aventura inacabada*, trad. Luis Álvarez-Mayo, Buenos Aires: Losada.
- , 2005a [1991]. “Postmodernidad, o vivir con la ambivalencia”, *Modernidad y ambivalencia*, trad. Enrique Aguiluz y Maya Aguiluz, Barcelona: Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM, Universidad Central de Venezuela y Anthropos, pp. 306-368.
- , 2005b [2004]. *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, trad. Pablo Hermida Lazcano, Barcelona: Paidós.
- , 2005c [2004]. *Identidad. Conversaciones con Benedetto Vecchi*, trad. Daniel Sarasola, Buenos Aires: Losada.
- , 2004a [1995]. ‘Violencia postmoderna’, inciso I de “El eterno retorno de la violencia”, trad. Antonio Elena, en Josexo Beriain (ed.), *Modernidad y*

- Violencia Colectiva*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), pp. 17-38. [Ed. orig., 1995. "Violence, postmodern", *Life in Fragments*, Oxford: Blackwell, pp. 139-162.]
- , 2004b [2002]. 'Viviendo y muriendo en el país-frontera planetario', inciso II de "El eterno retorno de la violencia", trad. Antonio Elena, en Josetxo Beriain (ed.), *Op. Cit.*, pp. 38-48. [Ed. orig., "Reconnaissance Wars of the Planetary Frontier-Land", *Theory, Culture & Society*, vol. 19, pp. 81-90].
- , 2005a [1991]. "Postmodernidad, o vivir con la ambivalencia", *Modernidad y ambivalencia*, trad. Enrique Aguiluz y Maya Aguiluz, Barcelona: Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM, Universidad Central de Venezuela y Anthropos, pp. 306-368.
- , 2002a [1973]. *La cultura como praxis*, trad. de Alberto Roca Álvarez, Barcelona-México D.F.-Buenos Aires: Paidós. [Se cita la edición en español correspondiente a la 2a. edición aumentada en inglés, publicada en 1999, *Culture as Praxis*, Londres: Sage Publications]
- , 2002b [1992]. "Para una teoría sociológica posmoderna", trad. Maya Aguiluz Ibargiñen, *Acta Sociológica*, núm. 35, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-UNAM (México D.F.) junio-agosto, pp. 159-179. [Ed. orig. 2ª *Sociological Theory of Postmodernity*", *Intimations of Postmodernity*, Londres: Routledge, 1992]
- , 2001a. [1999]. *La sociedad individualizada*, Trad. de María Condor, Madrid: Cátedra.
- , 2001b [1997]. *La posmodernidad y sus descontentos*, Madrid: Akal.
- , 2000a [1967]. "Modern Times, Modern Marxism", en Peter L. Beilharz, *The Bauman Reader*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd., pp. 40-51. [Originalmente publicado en 1967 en *Social Research*, vol. 34, núm. 3, pp. 399-415, y en 1969, en Peter Berger (ed.), *Marxism and Sociology: Views from Eastern Europe*, Nueva York: Appleton-Century-Crofts, pp.1-17]
- , 2000b [1998]. *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, trad. Victoria de los Ángeles Boschiroli, Barcelona: Gedisa.
- , [1978]. 2002a. *La hermenéutica y las ciencias sociales*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- , 1999 [1998]. *Globalización. Consecuencias humanas*, trad. Daniel Zadunaisky, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- , [1998] 2000. *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Barcelona: Gedisa, Trad. Victoria de los Ángeles Boschiroli.
- , 1997a [1989]. *Modernidad y Holocausto*, Madrid: Sequitur.
- , 1997b [1987]. *Legisladores e intérpretes*, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- , 1996. "Assimilation into Exile: The Jew as a Polish Writer", en S. Suleiman, ed., *Exile and Creativity-Signposts, Travellers, Outsiders, Backward Glances*, Durham, NC: Duke University Press.

- , 1995. "Violence, postmodern", *Life in Fragments*, Oxford: Blackwell
- , 1992. *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*, Stanford: Stanford University Press [Primera edición en inglés, 1991, Cambridge, Polity Press ]
- , 1971. "Social Dissent in the East European Political System", *Archives Européennes de Sociologie*, t. XII, núm. 1, (París), pp. 25-51.
- , 1975. *Fundamentos de sociología marxista*, trad. Benito Gómez, Madrid: A. Corazón. [Edición orig. en polaco, 1966; ed. en italiano, *Lineamenti di una sociologia marxista*, Roma: Editori Riuniti ].
- , 1977. *Para una sociología crítica: un ensayo sobre el sentido común y la emancipación*, trad. Enrique Butelman, Buenos Aires: Marymar.
- Bauman, Zygmunt y Maya Aguiluz Ibargién 2005. "Del futuro como misterio a la cultura del desperdicio. Pasaje con Zygmunt Bauman", *Anthropos. Huellas del Conocimiento*, núm. 206, Zygmunt Bauman. Teoría social y ambivalencia. Una perspectiva crítica, (Barcelona) enero-marzo, pp. 27-30.
- Bauman, Zygmunt y Keith Tester, 2002. *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*, Barcelona: Paidós.
- Beilharz, Peter, 2005a. "La modernidad de Bauman", trad. Lorena Cervantes. *Anthropos. Huellas del Conocimiento*, "Zygmunt Bauman. Teoría social y ambivalencia. Una perspectiva crítica", núm. 206, enero-marzo (Barcelona), pp.
- , 2005b "Zygmunt Bauman", en George Ritzer ed., *Encyclopedia of Social Theory*, Vol. I, Londres/Thousand Oaks y Nueva Delhi: Sage Publications, pp. 35-40.
- Beilharz, Peter, 2000. "The Journey Never Ends: Zygmunt Bauman talks with Peter Beilharz", en P. Beilharz (ed.), *The Bauman Reader*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd., pp. 334-344.
- Beilharz, Peter (ed.), 2000. *The Bauman Reader*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- (dir.), 2002. *Zygmunt Bauman- Masters of Social Thought*, 4 vols., Londres: Sage Publications.
- Béjar, Helena, 2007. *Identidades borrosas. Sobre Zygmunt Bauman*, Madrid: Trotta.
- Benjamin, Walter, 1967 [1967]. "Tesis para una filosofía de la historia"
- Best, Sahaun, 1998. "Zygmunt Bauman", *British Journal of Sociology*, vol.49, núm.1.
- Beriain, Josexo, 2005. *Modernidades en disputa*, Cap. 4, Barcelona: Anthropos, pp. 229 y ss.
- Burgin, Victor, 1996. *In/different Spaces. Place and Memory in Visual Culture*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press.
- Cantell, Timo; Poul Poder Pedersen y Zygmunt Bauman. 1992. "Modernity, Postmodernity and Ethics -An Interview with Zygmunt Bauman", *Telos*, núm. 93, pp. 133-44; también en Peter Beilharz, ed., 2000, *op. cit.*, pp. 18-29.
- Casanova, José, 2003. "Catholic Poland in Post-Christian Europe", *Tr@nsit on line. Transit. Europäische Revué*, (Instituto de Ciencias Humanas de Austria), núm. 25, en [http://www.iwm.at/index.php?option=com\\_content&task=view&id=239&Itemid=415](http://www.iwm.at/index.php?option=com_content&task=view&id=239&Itemid=415)

- (consulta realizada en 10 de junio de 2007).
- Castro, Edgardo, 2004. *El vocabulario de Michel Foucault*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Cixous, Hélène, 1976. "Fiction and its Phantoms", trad. Robert Denomé, *New Literary History. A Journal of Theory and Interpretation*, vol. 7, num. 3 (primavera), pp. 525-548.
- De Certeau, Michel, 1996 [1990]. *La invención de lo cotidiano*, México: Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente.
- Debord, Guy, 1999 [1967]. *La sociedad del espectáculo*, Valencia: Pre-textos.
- Derrida, Jacques, 1995 [1994]. *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, trad. José Miguel Alarcón y Cristina Peretti, Madrid: Trotta.
- Dessewffy, Tibor, 1998. "Strangerhood without boundaries: an essay in the sociology of knowledge", en Susan Rubin Suleiman (ed.), *Exile and Creativity. Signposts, Travelers, Outsiders, Backward, Glances*, Durham, N.C. y Londres: Duke University Press.
- Douglas, Mary, 2000 [1966], *Pureza y peligro: análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid: Siglo XXI.
- DuBois, W.E.B., 1961 [1903]. *The Souls of Black Folk*, introd. Sanders Redding, Greenwich, Conn: Fawcett Premier Book.
- Echeverría, Bolívar, 1994. "El *Ethos* barroco", en Bolívar Echeverría (comp.), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México- El Equilibrista, pp. 13-36.
- , 2005. *La mirada del Ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin*, México D.F.: Ediciones Era-Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Eco, Humberto, 1989 [1983]. "Cuernos, cascos y zapatos: Algunas hipótesis sobre tres tipos de abducción", en Humberto Eco y Thomas Sebeok (eds.), *El signo de los tres*, Barcelona: Lumen, pp. 265-294.
- Eliás, Norbert, 1994 [1939]. *El proceso de Civilización. Investigaciones Sociogenéticas y Psicogenéticas*, Capítulo Segundo, México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- El País*, 2007. "Notas sobre Polonia", diario (Madrid), jueves 21 de junio, p.5.
- Fanon, Frantz, 1982. *Black Skin, White Masks*, Nueva York: Grove Press. (Hay edición argentina)
- Faris, Robert E. L., 1934. "Cultural Isolation and the Schizophrenic Personality", *American Journal of Sociology*, núm. 40, pp. 155-164.
- Frank, David D., y Andrew Weigert, 1989. "Ambivalence: A Touchstone of the Modern Temper", en Frank, David D. y E. Doyle McCarthy (eds.), *The Sociology of Emotions*, Greenwich, Conn., JAI Press.
- Freud, Sigmund, 1981 [1915]. 'Fases evolutivas de la organización sexual', en "Tres ensayos sobre la teoría sexual", *Obras Completas*, tomo II, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 1210-15.

- , 1981 [1915]. "Los instintos y sus destinos", *Obras Completas*, tomo II, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 2039-2052
- Foucault, Michel, 1996a [1976]. *Historia de la sexualidad*, vol. 1, México D.F.: Siglo XXI.
- Foucault, Michel, 1996b [1982]. *Hermenéutica del sujeto*, ed., trad. y Pról. Fernando Álvarez-Uría, Buenos Aires: Altamira.
- , 2000 [1997]. *Defender la sociedad*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica; también como *Genealogía del racismo*, Buenos Aires: Altamira, 1996.
- , 1990 [1970]. "La muerte del autor", *Tecnologías del yo*, Barcelona: Paidós.
- Giddens, Anthony, 1994 [1971]. *El capitalismo y la moderna teoría social*, Editorial Labor, Barcelona.
- Gould, Deborah, 2001 "Rock the Boat, Don't rock the Boat, Baby: Ambivalence and the Emergence of Militante AIDs Activism", en Jeff Goodwin, James M. Jaspers y Francesca Polletta, 2001 *Passionate Politics, Emotions and Social Movements*, Chicago Ill. : University of Chicago Press, pp. 135-157.
- Ginzburg, Carlo. 1989 [1983]. "Morelli, Freud y Sherlock Holmes", en Humberto Eco y Thomas Sebeok (eds.), *El signo de los tres*, Barcelona: Lumen, pp.116-163.
- Hirschman, Albert, 1977 [1970]. *Salida, voz y lealtad*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, Thomas, 1998 [1651]. "De la condición natural del género humano, en lo que concierne a su felicidad y su miseria", Part I, Cap. XIII, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, trad. Manuel Sánchez Sarto, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, pp. 100-106.
- Jacobsen, Michael Hviid y Keith Tester, 2007. "Sociology, Nostalgia, Utopia and Mortality: Conversations with Zygmunt Bauman", *European Journal of Social Theory*, vol. 10, num. 2, pp. 305-325.
- Jarque, Vicente, 2006 "Introducción" a Sigfried Kracauer, *Estética sin territorio*, *Op. Cit.*, pp. 11-49.
- Jay, Martin, 2003 [1993]. *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultura*, Barcelona: Paidós.
- Joas, Hans 2005 [2000]. "La sociología después de Auschwitz. La obra de Zygmunt Bauman y la conciencia alemana", trad. Bernardo Moreno, *Guerra y modernidad. Estudios sobre la historia de la violencia en el siglo XX*, Barcelona: Paidós, pp. 217-228. [También publicada Joas, Hans, 2002. "Bauman en Alemania. La violencia moderna y los problemas de la autocomprensión alemana", trad. Enrique Aguiluz, *Acta Sociológica*, "En torno a Zygmunt Bauman", núm. 35, mayo-agosto (México D.F. FCPyS-UNAM), pp.147-158; tomado de su original publicado en inglés, 1998. "'Bauman in Germany: Modern Violence and the Problems of German Self-Understanding", *Theory, Culture & Society*, Vol. 15, núm. 1, pp.47-56]

- Junge, Matthias, 2006. *Zygmunt Bauman: Soziologie zwischen Moderne und Flüchtiger Moderne. Eine Einführung*, Verlag: Lehrbuch.
- , y Thomas Kron, eds., 2002. *Zygmunt Bauman*, Stuttgart, Leske y Budrich: Opladen.
- Kant, Emmanuel, 1999 [1784]. “¿Qué es la ilustración”, *En defensa de la ilustración*, trad. Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Barcelona: Alba, pp. 63-71; también como “Contestación a la pregunta ¿Qué es la ilustración?”, en Kant, Emmanuel, 1979 [1941], *Filosofía de la historia*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2ª. Edic., varias reimp.
- Kilminster, Richard e Ian Varcoe, 1992. “An Interview with Zygmunt Bauman”, en Z. Bauman, *Intimations of Postmodernity*, Londres: Routledge, pp. 205-228.
- Kohan, Martín, 2004. *Zona urbana. Ensayo de lectura sobre Walter Benjamin*, Buenos Aires: Norma.
- Kolakowski, Leszek, 1976. “A Pleading for Revolution: a rejoinder to Z. Bauman”, *Archives Européennes de Sociologi*, t. XII; núm. 1, (París), pp. 52-60.
- , 1976. *El mito de la autoidentidad humana. La unidad de la sociedad civil y la sociedad política*, Valencia: Universidad de Valencia.
- Kozlarek, Oliver, 2004. “Proyectos, ambivalencias e imposibilidades de la modernidad”, Cap. VII, *Crítica, acción y modernidad. Hacia una conciencia del mundo*, Morelia (México): Dríada y Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Kracauer, Sigfried, [1990] 2006. *Estética sin territorio*, trad. y edic. Vicente Jarque, Murcia, Colegio de Aparejados y Arquitectos técnicos de la región de Murcia-Consejería de educación y cultura de la región de Murcia-Fundación Caja Murcia. [Tomada principalmente de la edic. orig. Sigfried Kracauer, *Schriften*, Tomo 5, Inka Mülder-Bach, ed., Franckfurt, Suhrkamp, 1990.]
- Kristeva, Julia. 1999 [1998]. “Psicoanálisis y libertad”, en *El porvenir de la revuelta*, trad. Beatriz Horrac y Marín Dupaus, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 31-54.
- Lacan, Jacques, 1984 [1966]. “Del *Trieb* de Freud y del deseo del psicoanalista”, *Escritos* 2, trad. Tomás Segovia, México D.F., Siglo XXI editores, pp. 830-34.
- LaCapra, Dominick, 2001. “Perpetrators and Victims: The Goldhagen Debate and Beyond”, *Writing History, Writing Trauma*, Baltimore y Londres: The John Hopkins University Press, pp. 114-140.
- Laclau, Ernesto. 1998. “Epistemología, metáfora e identidades colectiva”, conferencia impartida en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH)-UNAM, versión estenográfica.
- Le Goff, Jacques, 1999 [1989]. “Introducción”, en Jacques Le Goff y Cesare de Seta (eds.), *La ciudad y las murallas*, Barcelona: Península, pp. 11-20.
- Lemert, Charles, 2006. *Durkheim's Ghosts. Cultural Logic and Social Things*, Nueva York: Cambridge University Press.
- Lindón, Alicia, 2006. “La territorialidad y el significado de la casa: una visión indisciplinada de la periferia metropolitana”, en Rocío Rosales, Sevando Gutiérrez y José L. Torres Franco (Coords.), *La interdisciplina en las ciencias sociales*,

- Barcelona: Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pp. 89-103.
- Lyotard, Jean François, 1997 [1991]. *Lecturas de la infancia. Joyce, Kafka, Arendt, Sartre, Váleriy, Freud*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires: Ediciones Universitarias de la Universidad de Buenos Aires (Eudeba).
- , 1998 [1988]. *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires: Manantial.
- MIA (Marxists.Org Internet Archive), 2005. *Enciclopedia of Marxism*, <http://www.marxists.org/glossary/index.htm>, consulta realizada el 11 de octubre de 2005.
- Maffesoli, Michel, 1993 [1985]. *El conocimiento ordinario. Compendio de sociología*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Carlos y F. Engels, [1848] 1975. “Manifiesto Comunista”, en *Obras Escogidas*, tomo I, Madrid: Editorial Ayuso, pp. 11-50.
- Mate, Reyes, 2006. *Las tesis de la filosofía de la historia de Walter Benjamin*, Madrid: Trotta.
- Merton, Robert, K. 1980 [1963] “Ambivalencia sociológica”, *Ambivalencia sociológica y otros ensayos*, Madrid: Espasa-Calpe, pp.15-48.[ Edic. orig., Merton, Robert K., y Elinor Barber, 1963. “Sociological ambivalence”, en Edward A. Tiryakian, ed., *Sociological Theory, Values and Sociocultural Change: Essays in Honor of Pitirim A. Sorokin*, Londres: The Free Press].
- Morakovski, Stefan, 1998.“Bauman’s Way of Seeing the World”, *Theory, Culture and Society*, vol. 15, num. 1, pp.25-39.
- Oliver, Kelly (ed.), 2002. *The Portable Kristeva*, Nueva York: Columbia University Press.
- Park, Robert, 1928. “Human migration and the marginal man”, *American Journal of Sociology*, vol. 33, pp. 881-893.
- Platón, 1991. “Timeo o de la naturaleza”, *Diálogos*, México D.F.: Porrúa, pp. 663-721.
- Pomian, Krzysztof, 1992. *L’Europe retrouvée*, Neuchâtele: Editions de la Baconière.
- , 1987. *Collectionneurs, amateurs et curieux: Paris-Venice, XVIè-XVIIIè siècles*, París: Gallimard.
- Ritzer, George, 2005. *Encyclopedia of Social Theory*, 2 Vols., Londres/Thousand Oaks y Nueva Delhi: Sage Publications.
- Rosanvallon, Pierre, 1999 [1992] “La educación de la democracia”, *La consagración del ciudadano. Historia del sufragio universal en Francia*, trad. Ana García Berua, México D.F.: Instituto Mora, pp. 312-359.
- Roth, Joseph, 2003 [1935]. *El busto del Emperador*, trad. Isabel García Adanes, Barcelona: Cuadernos del Acantilado.
- Safranski, Rudiger, 2003 [1998]. “Prólogo” a Peter Sloterdijk, *Esferas I. Op.cit.*
- Sánchez Capdequí, Celso, 2004. *Las máscaras del dinero. El simbolismo social de la riqueza*, Barcelona: Anthropos.
- Sarlo, Beatriz, 2005. *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*, Buenos Aires: Siglo XXI.

- Schwartz, Hillel, 1991 [1989]. “El problema de los tres cuerpos y el fin del mundo”, en Michel Feher, Ramona Naddaff y Nadia Tazi, eds., *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, parte segunda, Madrid: Taurus, pp. 407-465.
- Schutz, Alfred, 1974 [1944]. “El forastero. Notas sobre psicología social”, *Estudios sobre teoría social*, Arvid Brodersen, comp.; trad. Néstor Míguez; rev. Ariel Bignami, Buenos Aires: Amorrortu, pp. 95-107.
- , 1974 [1945]. “La vuelta al hogar”, *Estudios sobre teoría social*, Arvid Brodersen, comp.; trad. Néstor Míguez; rev. Ariel Bignami, Buenos Aires: Amorrortu, pp. 108-119.
- Serres, Michel, 1995 [1994]. *Atlas*, trad. Alicia Martorell, Cátedra: Madrid.
- Simmel, Georg 1998 [1909], “Puente y puerta”, *El individuo y la libertad: Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona: Península. 2a. Edic., pp. 29-34.
- , 1986 [1908]. *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, Vol. 2, Alianza Editorial, Madrid, pp. 643- 740.
- Sloterdijk, Peter, 2003 [1998]. *Esferas I. Burbujas. Microsferología*, trad. Isidoro Reguera, Madrid: Siruela.
- , 2005 [1999]. *Esferas II. Macrosferología*, trad. Isidoro Reguera, Madrid: Siruela.
- Smelser, Neil 1998. “The Rational and the Ambivalent in the Social Sciences, 1997 Presidential Address” *American Sociological Review*, núm 63, pp. 1-16.
- Therborn, Göran, 1999 [1995]. “Las fronteras y el poblamiento de Europa”, *Europa hacia el siglo veintiuno*, México D.F.: Siglo XXI, pp. 35-56.
- Tester, Keith, 2004. *The Social Thought of Zygmunt Bauman*, Cambridge GB y Malden, MA: Polity Press.
- Tester, Keith y Michael Hviid Jacobsen, 2005. *Bauman before Posmodernity*, Aalborg, Dinamarca: Aalborg University Press.
- Tester, Keith, Michael Hviid Jacobsen y Sophia Marshman, 2007. *Bauman after Posmodernity. Critical Appraisal, Conversations, and Annotated Bibliography 1989-2005*, Aalborg, Dinamarca: Aalborg University Press.
- Traverso, Enzo, 2004. *Cosmópolis. Figuras del exilio judeo-alemán*, trad. Silvana Rabinovich, México D.F.: Fundación Cultural Eduardo Cohen-Instituto de Investigaciones Filológicas-Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). [Título original: *Le Pensée Dispersée. Figures de l'exil judéo-allemand*].
- Trías, Eugenio, 2006. “La idea de límite” en Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros (eds), *La interpretación del mundo. Cuestiones para el tercer milenio*, Barcelona: Anthropos, pp. 155-190.
- Virno, Paolo, 2003. *La gramática de la multitud*, Barcelona: Traficantes de Sueños.
- Weber, Max, 1980. *Sociología de las religiones*, trad. Ariel Navarro, Buenos Aires: Pléyade.
- Weinstein, Deena y Michael Weinstein, 1984. “On the visual constitution of society: the contributions of Georg Simmel and Jean-Paul Sartre to a Sociology of the Senses”, *History of European Ideas*, vol. 5, num. 4 (Londres), pp. 349-362.

- Welzer, Harold, 2002. "On the Rationality of Evil: An Interview with Zygmunt Bauman", *Thesis Eleven. Critical Theory and Historical Sociology*, num. 70, (Londres-Thousand Oak y Nueva Delhi), agosto, pp.100-113.
- Yúdice, George, 1992. "Marginality and the Ethics of Survival", en Andrew Ross (ed.), *Universal Abandon? The Politics of Postmodernism*, Londres: Polity, pp. 214-236.
- Zabludovsky, Gina, 2007. "Epílogo sobre Zygmunt Bauman", en *Norbert Elias*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

## SECCIÓN I. EL CONCEPTO DE MODERNIDAD

### CAPÍTULO I.

#### Construcción social de la ambivalencia

##### 1.1. Presentación: “El libro de las ambivalencias: una, dos, tres...”

“El horror es infinitamente más grande [...] porque su límite no está en sí mismo, en la progresión del mal, sino en la inversión de la esperanza, el descubrimiento de que es también una de las fuerzas del mal [...] el horror es una figura que sólo alcanza su sentido fuera [...] en la realidad histórica que lo contiene parcial, y no latentemente. Un sentido figurado: el mundo *podría* llegar a ser [...] puesto que ya lo es en alguna de sus facetas”

Julio Cortázar, 1983

*Modernidad y ambivalencia* ([1991] 2005a<sup>59</sup>), es quizá la obra que más sociológicamente pertenece a Zygmunt Bauman y, dentro de las tres obras de este autor donde el concepto de modernidad aparece electivamente ligado con algo más, la que reserva ese vínculo al terreno propio de la *construcción de lo social*. En 1989, la historia moderna más reciente quedó emparentada con su *creación monstruosa*, el Holocausto<sup>60</sup> ([1989] 1997a), casi diez años después en su *Modernidad líquida* ([2000] 2003a), la marca de diferencia con el pasado de una modernidad anterior, es la licuefacción, un proceso que indica *in extremis* el impulso por “derretir todo lo sólido”, que identificó al espíritu moderno. No obstante, aquella *fuerza transgresora* ya no se complementa siquiera con la legitimidad de sus invenciones y descubrimientos, como los poderes estatales territorializados, la promoción de libre circulación de las personas, su fuerza de trabajo, y las culturas nacionales. Cosas sólidas. Tampoco hay lugar para las clases de mejoras, también legitimantes, como las que consolidaron un mundo de cambio y renovación frente a los restos de mundos tradicionales inconexos durante la época de las modernizaciones industriales. Con las corrientes líquidas, Bauman evoca esa lejana imagen moderna y, sin perderla de vista, simplemente

---

<sup>59</sup> Se adopta la forma de citación del año original de edición en el idioma original para cada título cuando se hace referencia a cada título por primera vez, mientras que citas subsiguientes indican exclusivamente la edición que ha sido consultada. Véase los datos completos en el apartado de “referencias” usadas en el presente capítulo.

<sup>60</sup> Aun cuando este término ha ameritado una profunda revisión se seguirá empleando en adelante, por atender al uso más convencional y al que prefirió colocar Bauman en el título de su obra. En otro capítulo intentamos ahondar en el debate que toca al término tomando como eje del capítulo el libro de *Modernidad y Holocausto*.

sustituye su carácter transgresivo por la corrosividad que ahora provoca la fluidez de lo instantáneo en las tramas sociales. Y advierte que este carácter sustitutivo corre al ritmo de la velocidad de la vida social, convirtiéndose ‘corrosión y rapidez’ en una pareja de nueva generación que prescinde, incluso hasta su borramiento, de las socialidades básicas hasta ahora conocidas.

La diferencia temporal de ‘lo moderno (léase, líquido) de la sociedad moderna’ consiste en la “desidentificación” del *presente* de la modernidad (Luhmann, 1998: 133), que no da supremacía a lo nuevo ni desvaloriza el pasado. En ese presente continuo se inscriben el “descompromiso” y la desconexión, un cuadro diferente de afecciones y pérdidas socioculturales (Bauman, 2003a: 19) que suceden tan rápidamente que no hay tiempo para recordar ni aprender, que alguna vez *ahí* en lugar de ellos, se dieron vínculos más o menos duraderos. En esto consiste la más reciente distinción de “lo sólido” vs. “lo líquido” que aparentemente abriría nuevo cauce al discurso de Bauman, de no recordar algunas de sus conexiones con el primer círculo de la Escuela de Frankfurt, en nuestra opinión clarificadoras, de la continuidad crítica en su sociología. Cuando en 1991 comenzó por redefinir una de las piezas angulares de la “Teoría Crítica”, pasó por encima de los clásicos resquemores de Horkheimer respecto a la inadecuación de la Teoría con una sociología de corte tradicional ([1968] 1990), e hizo propia la intención de tal teoría: penetrar ese *modo naturae* de normalizar las divisiones sociales –que naturalizan un orden de constricciones sobre ciertas categorías sociales (Bauman, [1991] 2000: 145). De igual manera reiteraría su identificación con “la imaginación sociológica” à la Wright Mills, cuando ésta sincroniza las biografías personales con los temas y respuestas públicas, o cuando cancelando cualquier trecho entre explicar y comprender, piensa que a la sociología corresponde asumir su problema práctico: “devolver visibilidad al eslabón perdido entre la tribulación objetiva y la experiencia subjetiva” (Bauman, 2003a: 222).

Al aparecer *Modernidad y ambivalencia*, correspondería a Bauman probar la suerte de las herramientas imaginativa y crítica de su sociología, ante un concepto irresolublemente emparentado con ella. Ambivalencia aglutina muchas cosas, está relacionada con un abanico de sentidos producidos socialmente; su lugar social corresponde más bien a un haz

metafórico que remite, en parte, a diferentes “estratos de significatividad” disponibles para un “actor situado en el mundo social” (Schutz [1944] 1974: 96). Un tema cautivante para la sociología consistía en dar cuenta de la ambivalencia como condición humana moderna forjada a través de la práctica de los mecanismos de ‘clasificaciones clasificantes’ entre grupos y personas, entre “pertenencia y no pertenencia”, entre otras distinciones y semánticas. La cuestión desafiante fue comprender cómo esa condición y esos significados sociales se instalaron en un proyecto moderno que se arrogó para sí la más encarnizada diferencia antropológica entre “dotados” y “no dotados”, construyendo la identificación de los terceros, extraños en el confín de la indiferenciación.

Lo que enseguida efectuamos es un análisis de ciertas cuestiones que estando presentes en el ‘libro de las ambivalencias’ han motivado pocos comentarios. Es obvio que la palabra que Bauman elevó a sustantivo en su reflexión sociológica obliga a ocupar los lugares donde la noción de modernidad se quiebra como “interrelación perentoria” (Joas, 2005: 218); ese quiebre que se manifiesta con algún *indicio* microscópico con el que constata Bauman la precisa manera en que tomó distancia de la interpretación acerca del genocidio nazi como una potenciación de los mecanismos implícitos de la burocratización moderna. No hay modo aquí de ocuparnos de esos lugares de quiebre por los que transita la reflexión del sociólogo, en cambio se ha extendido la idea de ambivalencia hasta instalarla como articulador de sentidos colectivos, en un intervalo histórico y en un proyecto de modernidad específico. Es la unicidad de la ambivalencia como semántica. Complementariamente se enumeran momentos en que se asimiló en las distinciones de fronteras sociales, que separaron y unieron a nativos y extraños, amigos y enemigos, extranjeros y advenedizos, situando en el polo extremo, a cuerpos extraños, progresivamente más extrañados. Así que en adelante me muevo entre vaivénes y merodeos por *topoi* “inexplorados” (ambivalentes):<sup>61</sup> atraveso lugares, atmósferas y entornos culturales centroeuropeos de las primeras décadas del pasado siglo, me detengo en la emergencia de categorías sociales de

---

<sup>61</sup> Se ofreció anteriormente una noción de *topos* que se aplica en este momento por lo que este calificativo de inexplorado no alude a un dominio no colonizado ni conocido, sino al *topos* indeterminado: esa cosa difícil de asir, un lugar, no necesariamente espacialmente delimitado y, siguiendo la originaria sentencia del *Timeo* de Platón, se trata de un protoespacio, una “pura diferencia”, a la que corresponde el poder hacer de modo que ‘lo que no es, en cierto sentido sea, y lo que es, a su vez, en cierto sentido no sea’ (Agamben, 1995: 14-5). La acepción antigua se le refirió mediante la palabra griega *khora*, según Michel Serres, la “destinataria de las preguntas que atañen a lo viviente” (Serres, 1995:54-5).

la extrañeza, con las que a final de cuentas –como en el caso de “los judíos” (a los que se les sobreponen las comillas –llegó a decir Jean François Lyotard- para evitar confundirlos con los judíos reales<sup>62</sup>). A veces también ha merecido alguna glosa en el cuerpo de este capítulo, algún objeto cultural como el libro *La autorización para suprimir la vida indigna de ser vivida*, publicado por un médico Alfred Hoche y por el jurista Karl Binding, en 1920, que llegó a comprimir en su solo título una indeterminación de fondo, de cualquier modo interpeladora de cara a cualquier lector (¿quién juzga cuándo pierde dignidad una vida concreta?). A falta de mayores detalles en torno la retórica científica de una época basada en la estadística de las poblaciones que segregaban vía la medición de debilidades e incapacidades físicas, las potencialidades y limitaciones del “buen ciudadano.”<sup>63</sup>

Recorro algunas ideas y concepciones sobre la *Modernidad* como *ambivalencia*, es decir como un complejo anudamiento de energías, sentidos y proyecciones sociales que simultánea y contingentemente contienen y despliegan su potencial creador y destructivo al mismo tiempo.<sup>64</sup> Con esto también se dice algo más. La seguridad establecida se quiebra ya que la intromisión de una dimensión ambivalente comprende que los componentes sociales, civilizatorios y culturales que facturaron la modernidad occidental se han conjugado y disociado en un curso histórico tan contradictorio como paradójico, por lo que hablar de una dialéctica de la ambivalencia tocaría sólo las fibras de una racionalidad de la

---

<sup>62</sup> Para comenzar su *Heidegger y los judíos*, remite al uso en plural *entrecomillado* puesto que no figura no se trata de los judíos reales, tampoco se denominó con este gentilicio a un sujeto político (sionismo), ni religioso (judaísmo) ni de otro tipo que no fuera la condensación de pureza racial que recayó sobre un grupo social en un momento determinado, y que correspondió a quienes no se supo que hacer con ellos (Lyotard, [1988]1998).

<sup>63</sup> Sander L. Gilman ha dedicado varios estudios a la articulación entre ciencia y diferenciación de los judíos mostrando cómo las justificaciones sobre las limitaciones físicas del “pie” (plano) se convirtió en un “indicador” que documentó la minoritaria presencia de soldados judíos en las fuerzas armada no sólo en el siglo XIX, sino especialmente durante la Primera Guerra Mundial como lo mostraron pronto varios estudios sobre la incapacidad de sostenerse en el frente de guerra en los años veinte (Gilman, 2000: 360).

<sup>64</sup> En una concepción decantada, la modernidad presente sería impensable sin su discontinuo curso autodestructivo, y contradictorio que recae entre otras cosas sobre lo que fue su fundamento primero: su impulso por la conquista de la novedad más nueva, y su identidad con el progreso. Modernidad implica en su discontinuidad, la emergencia de movimientos estéticos, filosóficos y literarios que siguen el curso de su transgresión o se detienen sobre las huellas de sus fracasos y limitaciones. Dicho esto, las tradiciones modernas comprenderían las expresiones más corrosivas, pesimistas y críticas de su proyecto, por esto las referencias de lo anti, post o neo como prefijos caracterizadores de la modernidad de la que se habla, conducen a terrenos tan movedizos como a discusiones inconclusas y poco interesantes si no sean sólo para ilustrar pedagógicamente el movimiento de una sociología panorámica falsamente sometida a los supuestos binarios y antitéticos.

civilización moderna que completa sus limitaciones maximizando la “altura de su *potencial* caída y [...] la *probabilidad* empírica de la misma caída, por razones que permanecen desconcertantemente misteriosas” Esta idea de la “caída” del impulso moderno fue empleada por Clauss Offe en un momento en que el consenso académico situaba la obra del sociólogo británico-polaco en la rejilla posmoderna, daba algunas pistas contrarias ubicando la ambivalencia en el *continuum* de la dialéctica negativa (Offe, 1996: 355). Algunas formulaciones unen a Bauman con la gran cobertura filosófica de Adorno; se aproximan en su predilección por el ensayo señero que funde en uno, una crítica sociológica “impresionista” que corre junto con el movimiento incesante de la vida social<sup>65</sup> mientras que en otro, cada pieza escrita es la forma desagregada de una teoría integrada como sistema filosófico.

“Pensamiento en imágenes” es el rótulo que, como dijimos antes, se aplica al ejercicio de Bauman cuando toma los indicios actuales de la sociedad presente después de haberlos retraído de su momento de emergencia en el suceder caótico e informe de la vida social. La frase que se debe a Hannah Arendt sirve lo suficiente como para establecer una analogía con el propio ZB. En su oportunidad Arendt hacía eco de la “pasión por lo pequeño” con que se sobrecalificaban el pensamiento de Benjamin; pasión que, sin embargo, no podía olvidar su procedencia de la visión romántica de Goethe cuando el poeta dejaba al descubierto que los fenómenos minúsculos, en su existencia factual, no dejan de hacer coincidir la idea con la experiencia, la esencia y la apariencia, la palabra y la cosa. A estas coincidencias pertenecía la propiedad de la significancia, “la más goetheana de las palabras” (Arendt, 1969: 12),<sup>66</sup> y a esa matriz interpretativa remite también la proclividad reflexiva de obras como las de Bauman volcado en los mundos de las cosas pequeñas.

---

<sup>65</sup> A propósito del impresionismo de historiadores y sociólogos, la caracterización tuvo su influencia al correr paralelo de enfoques como los de la historia cultural, que tuvo una de sus sedes en el Instituto de Warburg, removido de Hamburgo hacia Londres con el ascenso de Adolf Hitler. Si alguien emplea esta caracterización se dice de sí mismo que “intenta sorprender” o queda cautivo de “la vida en movimiento” (Burke, [2001] 2005: 14).

<sup>66</sup> Arendt recuerda la procedencia del alemán *Bedeutung* (interpretación, significación; en inglés *significance*; preferimos el uso de significancia para liar la tradición romántica con usos predominantes de sentido, *Sinn*).

Con este preámbulo se habría de advertir que las *ambivalencias de la modernidad* lejos de referirse al movimiento contradictorio de la lógica interna de “la civilización [que] engendra la anticivilización”, que guarda como un principio de su despliegue racional, la presencia de la barbarie (Adorno [1969] 1973: 80 y ss.), se refiere con similar contundencia al *espíritu sombrío* que se incubó en el periodo de entreguerras en Europa y se fortaleció en el contexto particular de la República de Weimar, pero también se prohijó en el seno de un horizonte de cultura donde la presencia de proyectos alternativos y simultáneos, de fuerzas y pulsiones confusas, abiertas y regresivas convivieron con la rígida vocación ordenadora de la univocidad, el lugar fijo y el proceder correcto, y donde la lógica del orden semejantes coexistencias negligente al mundo de no sólo puede generar más ambivalencia, en su acepción original –y técnica- caracterizada por la presencia simultánea de emociones y sentimientos confusos y contradictorios (Valls, 1995: 41-4).<sup>67</sup>

En este capítulo, la ambivalencia se aborda en el propio horizonte histórico en el que el propio Bauman trazó su paisaje, antes que para describir un estado de cosas, para preguntarse por el modo en que la ambivalencia moderna se construye: desde qué fondos culturales y sobre qué superficies de fuerzas y acciones sociales. Para destacar los elementos que en nuestra opinión la modulan dedicamos un primer apartado al tema de la **“Emergencia ambivalente de un concepto para la sociología”** en su modo primario de una ruta de préstamos que el discurso social tomó de otra parte. Paso revista a una primera acuñación conceptual, hacia la primera década del siglo pasado, dentro de un ciclo fecundo de individualizaciones de los discursos científicos de entonces que empezaban a distinguir la psicología empírica, la psiquiatría y el naciente psicoanálisis. En el primer tercio del siglo XX se clasificaron los estados contradictorios de las personas y tuvieron registro una plétora de fobias que diferenciaban las virtudes del hombre público emprendedor de los vicios y secretos privados. En otras palabras, sobre la pequeña historia de las patologías de la psique moderna se encumbraba también la relación de la individuación y los espacios sociales.

---

<sup>67</sup> De hecho la fuente de referencia, el *Diccionario freudiano* de Vais, la definición que sigue a la entrada “ambivalencia” es más bien próxima a la presente en “Los instintos y sus destinos” de 1915 (Freud, 1981: 2039-2052), Ponce es definida como el “estado anímico que se caracteriza por la presencia simultánea de emociones y sentimientos contrarios respecto del objeto. Se produce en relación con la pulsión sexual en la dupla activo-pasivo, apenas mencionada por Freud, o en la del amor-odio, más trabajada por él” (Valls, 1995: 42).

La “anorexia nerviosa” hizo su aparición ya en 1868, en los trabajos de William W. Gull, como un síntoma asociado con el para entonces bien caracterizado fenómeno histérico, para finalmente ser reconocida con esa denominación en 1874 y pasa a convertirse en un “síndrome independiente”, objeto de examen de Freud, y otros, en 1909. Desde un principio, se contempló a ‘la anoréxica’<sup>68</sup> como una personalidad desdoblada: “el segundo yo de la anorexia contempla el mundo tras los barrotes de la melancolía” y “este segundo yo estaba empujando al cuerpo de la primera delgadez hacia la delgadez de la infancia, lejos de la sexualidad y la madurez”. Entre el intercambio epistolar que Freud sostuvo con Wilhelm Fliess, entre 1887 y 1904, muchas de las reflexiones freudianas sobre los desórdenes de las mujeres ocuparon su atención, según lo muestran las líneas escritas en 1895: “Después de observarla atentamente creo que la famosa anorexia nerviosa de las jóvenes es una melancolía en la que la sexualidad está poco desarrollada... Pérdida del apetito -desde el punto de vista sexual, pérdida de la libido” (Freud en carta a Fliess, cit. por Schwartz, 1991: 435). Poco después, lo que entendemos ahora como una *individuación espaciogenética*, en los albores del pasado siglo fue perfilándose lentamente: en los años de la Gran Depresión en Estados Unidos los discursos médicos que enfatizaban el origen anoréxico en un malfuncionamiento glandular y pasaron a escudriñar su perfil de síndrome en los dinamismos del mundo familiar. ‘La anoréxica’ nacía ahí en medio de lo que se dio en llamar una ‘jaula dorada’, un núcleo familiar cuyas exigencias implícitas hacían a la mujer sentirse inadecuada si no era perfecta.

En el terreno del psicoanálisis freudiano los dilemas psíquicos, y la ambivalencia en particular como un complejo de pulsiones y emociones simultáneas, figuraban en la constitución de las personas, mujeres principalmente, de la burguesía. Este es un dato histórico que por elemental no se debe obviar, cuando su segundo rasgo dependiente, fue relación de tales ‘desórdenes’ con una sensibilidad que se abría de cara a las consecuencias de un viejo mundo que se venía abajo. Las desgarraduras culturales, por lo tanto, no fueron ajenas a las disquisiciones de aquel campo científico en ciernes. Ya lo ejemplificábamos

---

<sup>68</sup> Subrayo con intención la tercera persona singular como un prototipo de enunciación popular en la época como hasta hace muy poco tiempo.

también cuando se hizo referencia al acento de ‘lo esquizoide’<sup>69</sup> en las expresiones de fe que hacían los pacientes del francés Jules Cotard, alrededor de 1882: aquellos se decían perdidos, vaciados de sus posesiones, de su fuerza, de su apetito e incluso de su cuerpo entero. Estaban perdiendo el mismo mundo, y ellos eran los responsables (Schwartz, 1991: 443).

Este primer pasaje de la ambivalencia vino seguido de una dislocación --la de las abstracciones contenidas en ese concepto-- a partir de la observación de la individualidad de la vida burguesa occidental en un momento en el que el término verificaba un orden de tensiones de afectación social. A nivel de discurso sociológico, ‘la importación primera’ de la ambivalencia convierte en un punto en el que la sociología estadounidense, a través de un ejercicio de fronterización disciplinaria peculiar de las décadas de los cincuenta, deslinda la “ambivalencia psicológica”, propia de las experiencias y sentimientos contrapuestos en el individuo de otra propiamente “sociológica”, relativa a las incompatibilidades surgidas entre marco normativo de la estructura social y las funciones y cometidos que cumple cada estatus (Merton, [1963] 1980).

Al menos en su forma enunciativa, el concepto deambuló durante un tiempo largo, si no intentamos recorrer no los préstamos sino las semantizaciones de la ambivalencia. Una, importante en el curso de nuestra disquisición, es el modo en qué “lo ambivalente” se relaciona con la cuestión de la identidad, netamente, como una tensión implicada en separación de la esfera pública y la privada. Sin duda, uno de los corolarios más señeros de la modernidad. Lo público enmarcó un espacio donde desplegar virtudes cívicas. Virtudes poseídas por un *citoyen*, separado de los intereses particulares y egoístas del *bourgeois*. Como *espacialidad* fundante, la división entre lo público y lo privado determinó la dinámica de reconocimiento de los cuerpos individuados con derechos ciudadanos y otros como carentes de investidura suficiente para moverse en el ámbito político. Las figuras cautivas, los seres humanos que habitaban el mundo privado, despojados del cargo universal del hombre público y ciudadano, formaron realmente un *ethnos*, otro espacio que

---

<sup>69</sup> Véase la introducción de este trabajo cuando se cita el trabajo de Hillel Schwartz contextualizando la construcción de lo “esquizo” con las conductas individuales ambivalentes –incoherentes– en el horizonte anglosajón de la época (Schwartz, 1991: 443)

refería a las particularidades culturales de diferentes grupos, como a los grupos y colectivos que componen los *espacios de vida comunicable* en la política pública, pero largamente excluidos en el juego de reconocimiento de sus derechos y obligaciones ciudadanas.

Es en este marco donde el andamiaje de las ambivalencias, puestas a trabajar por el discurso psicoanalítico, particularmente en la interpretabilidad de los sueños como un puente terapéutico hacia la curación (o, mejor, el atenuante) de fobias, obsesiones y neurosis, hace resonancia con las ambivalencias socioculturales. Quiero decir que sirviéndome de algunos momentos de la reflexión de Freud trato de mostrar, como ya se ha hecho tantas veces, la manera en que algunas de sus lecturas antropológicas y reflexiones estéticas se apoyaban sobre problemas específicos como el de la ambigüedad del lenguaje (un punto departida en ZB), al que llega mediante el estudio filológico sobre el antagonismo de sentido en el universo del latín o el egipcio y en las homonimias en lenguas europeas. Estas reflexiones, como reitero, fueron coetáneas de la fuente del sentimiento religioso, que en Freud se origina en la angustia ante un *fatum*, destino inaccesible, o la carencia del padre protector. Con ambas se relaciona el hecho de un mundo fabricado, que finalmente se erige como una envoltura protectora (la cultura) que frena la ilimitada e imparabable búsqueda de satisfacción individual.

En “**construcción social de la ambivalencia**” nos referimos propiamente a los mecanismos que convierten los espacios sociales modernos en espacios de ambivalencia, y nos detenemos en las ideas sociológicas de Bauman sobre las fronteras sociales, que han unido y separado los grupos y personas según su adscripción al lugar, los nativos y ciudadanos; los extranjeros, que lo transitan sin arraigar; los ajenos, que llegan y se quedan, o los advenedizos, que “sin salir de su piel”, están en el lugar (Bauman, [1993] 2001: 94). Con esto se llega a lo que se ha llamado “imaginación sedentaria” moderna, la constitución de esos espacios donde habitar se tradujo en movimientos de identidades, diferencias, contradicciones y antagonismos con relación a los linderos y sus deslindes (Bauman, 2003b).

En “**la minúscula ambivalencia, en un campo de fuerzas de lo viviente**”, se aísla a manera de *indicio* el libro, mencionado líneas atrás, *La autorización para suprimir la vida indigna de ser vivida*, escrito por un médico y un jurista y que da una pauta para señalar las conexiones de sentido entre las políticas eugenésicas y la eliminación de la vida, con el riesgo de estar en medio de dilemas contenidos en expresiones contrapuestas y asimétricas. Conexiones demostradas en innumerables estudios, de modo contundente, desde que obras como la de Gerald Reitlinger sobre la “Solución final” (por su título original, *The Final Solution*, 1953), documentaron los antecedentes al inicio oficial en 1942,<sup>70</sup> que estuvo presente en el programa de eutanasia desarrollado entre los años 1940 y 1941. Baste aquí con una nota distintiva del capítulo en particular, que se entiende como la puntual aparición de un texto como ese objeto fragmentario, que señala ya la emergencia de una zona gris de indiferenciación. A falta, entonces de un orden lógico narrativo que pertenece a una historia específica, empleamos un pequeño elemento cultural como una cifra de ambivalencia: una suerte de anuncio del pasaje de un contexto colectivo a otro absolutamente diferente. Ante la imposibilidad de reconstruir ese tránsito que fue de la exposición de un colectivo germano que despertó con el sentimiento del ser nacional con la Gran Guerra<sup>71</sup> de 1914, como lo mostraron las multitudes aglutinadas en las plazas públicas que oyeron la declaración inicial de guerra identificadas como parte de una totalidad, y por otra, la cristalización del ideal nacionalsocialista de una “comunidad del pueblo” (*Volksgemeinschaft*), que supuso un marco social de radical reorganización política en los años de la República de Weimar, sigo en su lugar los rastros de Bauman para reponer los trazos gruesos del paisaje de la época. Entonces en vez de pormenorizar los contextos de popularización del nacionalismo alemán, la exaltación de los representantes del pueblo singularizados por el ‘trabajador’, el ‘artesano’ y el ‘granjero’ y el periodo de casi dos décadas que marcaron el desencanto de la experiencia democrática republicana, las cambiantes preferencias políticas de los alemanes y el desdibujamiento ideológico de tres culturas políticas (los socialdemócratas, los comunistas y los católicos tradicionales) que redundó en la emergencia de una atrayente visión nacional basada en el *Volk* que hizo del

---

<sup>70</sup> Entre varios estudios relativos, éste fue uno de los argumentos que aparecieron en el informe *Eichmann en Jerusalén* (Arendt, [1962]2001: 115).

<sup>71</sup> La guerra que en cada batalla perdía un número de vidas semejante al número de habitantes de una urbe de la época.

Partido Nacional Socialista Alemán de los Trabajadores, la instancia más grande a partir de 1932<sup>72</sup> hasta lograr legitimar el objetivo de la regeneración social y consumir un estado racial articulado plenamente en 1933. Frente a un complejo social donde fue posible una ruptura histórica en la cual muchos ciudadanos sintieron al nacionalismo más democrático que la confusa república o que la Alemania del káiser, y a millones de alemanes adaptarse al nazismo en el Tercer Reich (Fritzsche, 2006: 222), se ha optado por una recuperación del *indicio* o el “rastros”<sup>73</sup> como Bauman situando allí un topos de la ambivalencia manufacturada, sin duda, a manera de un registro cultural de la misma época.

Otro aspecto puesto de relieve en aquel espacio social, tan caro al tratamiento espacial de Bauman, es el de la formación del “cuerpo extraño”<sup>74</sup> y su situación en un campo de distancias geométricas y desencuentros éticos, que participó directamente en la abstracción de “el judío” como el arquetipo de la anomalía social, que se asienta en Europa occidental con especial notoriedad a finales del siglo XIX. En este punto en especial, evitamos un examen acucioso de los elementos históricos que precisen la conversión de un antisemitismo ancestral en un sentimiento de odio dirigido sistemáticamente hacia una minoría. Lo que hizo Bauman en 1989 en el momento de establecer y discriminar cierta correlación de factores fue efectivamente partir del hecho aparente de que en ese fin de centuria en la región “no había arraigado (ni era general) un resentimiento popular contra los judíos” e inclusive “antes de que la República de Weimar culminara el largo proceso de

---

<sup>72</sup> Véase por ejemplo el estudio *De alemanes a nazis 1914-1933* (Fritzsche, 2006) que analiza la transformación que produjo la guerra de 1914 en la idea de nación así como el impacto que provocó la derrota en los alemanes, así como el declive de los partidos burgueses tradicionales, la gran depresión, y otros aspectos como las movilizaciones ultranacionalistas que precedieron la aparición de “los nazis”, un realineamiento político e ideológico de completo nuevo cuño en los años veinte.

<sup>73</sup> Retomo la categoría del “detalle” (indicio) como ha sido relevado en el trabajo de Carlo Ginzburg “Morelli, Freud y Sherlock Holmes: indicios y método científico” (1989: 128 y ss.) que reconoce como un aporte del psicoanálisis en la lectura del arte y más todavía, en la reconstrucción interpretativa de un horizonte histórico y social. Como intentamos usarlo aquí, el indicio “funciona como objeto parcial, como fragmento desconectado que deshace el ordenamiento de una representación para dar paso [...] a la oposición de un orden por otro”. Aplicado estrictamente al arte pictórico el detalle de una obra es disponible a una lectura sobre la oposición de un orden con otro, p. ej., lo visual en el marco de lo visible representado, lo figural bajo el orden figurativo (Rancière, 2005: 78).

<sup>74</sup> A lo largo de nuestro trabajo aludimos a esta expresión, en la acepción simmeliana de un *cuerpo ambiguamente situado*: en el espacio pero fuera de él. Este tema junto con “la ambigua libertad de emancipación, y la aún más ambigua de la asimilación”, soportada por los judíos desde finales del siglo XIX, que hicieron pesar las condiciones de opresión del pueblo judío, pero sobredimensionó su carácter de *parias* de la modernidad (Arendt, [1944]2005: 50), será abordado en una parte sobre el *paria*, o su forma sucedánea, *el advenizo* en el Capítulo V, “Tipos sociales. Antes y ahora”.

la emancipación judía, los judíos de otros países consideraban a Alemania como el refugio de la igualdad y de la tolerancia, tanto religiosa como nacional” (Bauman, 1997a: 42), aseveración que no desconoce la violencia ejercida contra las poblaciones judías en el Este europeo y en la Rusia zarista. Imposible pormenorizar históricamente, la percepción social citada por Bauman es la puerta de ingreso a sus reflexiones sobre el espacio social de los “cuerpos extraños”, una idea que retoma de Simmel y que de algún modo revitalizarían los escritos sobre la cuestión judía de Hannah Arendt al examinar la ambigüedad vivida por quienes circularon por una “sociedad internacional”, donde la figura del ciudadano judío alemán o francés se descomponía en las singularidades del ser “paria” en el interior de cada país.

Estas resonancias arendtianas están supeditadas en todo caso al énfasis puesto sobre la construcción de un espacio social ambivalente que entendemos como el de las distancias sociales que se mueven entre cercanías físicas y lejanía cultural y moral y que se delinea a través de la sedimentación de la condición de ‘extrañidad’. Aunque los mecanismos de extrañamiento divergen según las especificidades geográficas y culturales, los recorridos de Bauman, siguiendo la pista de este concepto tienen que ver con una larga historia de semánticas políticas, que rastrea desde la *ecumene* cristiana que atraviesa el asentamiento de versiones antisemitas y el constructo de lo judío hasta el impacto producido por la encarnación del Otro “turbio” y “viscoso” [*slimy*]<sup>75</sup> (Bauman, 1997a: 52). Sin embargo, en *MA*, lo que atañe a la extrañidad queda comprendido en una condición social y cultural constituida a la manera de un tercer espacio, y, luego también como un umbral social que paradigmáticamente es visible en la aparente oposición amigo-enemigo.

---

<sup>75</sup> Lo viscoso es uno de los calificativos recurrentes para situar la condición de los judíos durante el nazismo, por lo mismo no remite a la pauta estructurante antropológica de “dividir el mundo nítida y claramente en dos partes, y sólo en dos, de tal manera que no se produzcan situaciones intermedias, confusión o interpretaciones contenciosas” (Bauman, 2002: 281 y np 363) Los ejemplos son tantos como decir que es una línea consistente en las relaciones ellos-nosotros, aunque antaño se han dado en abundancia regulaciones para “mantener a un grupo limpio y bien definido”. En *La cultura como praxis*, de 1973, ya distinguía ZB las formas antiguas de la práctica estructurante y las extremas, por ej. las leyes de Nuremberg emitidas en noviembre de 1935, con la intención de marcar doblemente a una *población concebida ya como viscosa*. Con ese marco legal surgió una ciudadanía que se debe merecer y por tanto puede ser revocada (González, 2006: 448).

A continuación, abrimos un apartado dedicado a los acercamientos desde la **hermenéutica de la ambivalencia**, que como se verá tiene relación directa con lo que llamamos extrañidad junto con Bauman, y que se ligó con las relaciones con el Otro, desde la visión psicoanalítica de la formación de la identidad y el lugar de “la inquietante extrañeza” en lo que se es y en lo que se puede ver y comprender de la alteridad.

En una parte final, **verificaciones sociológicas de la condición de extrañidad**, pretendemos situar la cuestión en otro nivel de ambivalencia, el que concierne a la producción social de los restos: los ‘desperdicios humanos’, o imprescindibles, finalmente, una de las preocupaciones claves del sociólogo.

## **1. 2. Emergencia ambivalente de un concepto para la sociología**

Las vivencias ambivalentes aparecieron desde la confrontación que resulta de constatar una existencia humana separada del mundo. Ambivalencia tiene un linaje ancestral que procede de la percepción doble y simultánea de la externalidad de la naturaleza como paraíso y jungla; de la escisión de las experiencias de lo familiar y propio frente a lo ajeno y extraño, o de las fisuras que permitieron distinguir el hogar del encierro o la libertad de las ataduras. Aunque correspondió a la cultura procesar, reflejar, significar y resistir las ambivalencias producidas por la inestabilidad y la violencia de un ambiente externo y también aquellos procedentes de los estados colectivos contradictorios producidos por la contigüidad espacial y la convivencia con cosas, grupos, personas y lugares extraños, fue sólo al finalizar el siglo XIX cuando se acuñó una palabra para reducir tal amplitud.

Modernamente, la ambivalencia designó, en un primer estadio de significación, lo que Freud estudiaba como las alternancias y conflictos de emociones y sentimientos de los mecanismos y pulsiones inconscientes. Paulatinamente, esas batallas libradas dentro de la topografía triple de la identidad del “yo”, el “ello”, y el “super yo” y las manifestaciones interpretadas por el psicoanálisis como determinaciones de mecanismos de represión, castración o compulsión repetitiva, entre otras, abrieron la interpretación freudiana a las expresiones simbolizantes de las instancias del ello y el super yo como las dimensiones

onírica, mítica y de los síntomas psicopáticos. La apertura hermenéutica freudiana a una instancia compleja en esos tres *topoi* conflictivos no solamente relativizó al *sujeto de la conciencia*, también sus tesis “abiertas a revisión” sobre las proyecciones de los deseos y las emociones al plano cultural, se deslizaron hacia la comprensión de los descontentos y perturbaciones de la cultura materializada por la civilización occidental.

Lo que guarda interés para esta tesis es la relación existente entre lo que puede señalarse como una “teoría cultural” freudiana (y sus resonancias con un espectro mayor de preocupaciones culturales tanto en el plano de la reflexión filosófica como en el de las teorías sociales) y las corrientes y movimientos estéticos en el curso del siglo pasado, que principalmente durante el primer tercio preguntaron por la vinculación entre creación de la cultura, equipamiento humano y capacidad de dañar, aspectos que suscriben una interrogante común en el existencialismo, el postestructuralismo y la deconstrucción cuando se habló de ‘sujeto’, en cuanto vida subjetiva, animal y orgánica y de ‘sujeto’ con capacidad creativa y de abstracción (Badiou, 2004).

En esta doble tesitura situamos la propuesta original de ZB al comprender la pauta constituyente de lo moderno no en la dialéctica solamente, sino en las paradojas de su progreso, no en el rumbo destructivo de la modernidad, sino en su *destrucción creativa*, todo lo cual se funda y recrea en la ambivalencia. Un concepto que debe sus inicios a la teoría cultural de origen psicoanalítico. Hagamos una recuperación de esto a partir de su genealogía reconstructiva.

En 1910, en medio de la disputa entre ciencias empíricas de la psique y ciencias interpretativas como el psicoanálisis, Eugen Bleuler definió el concepto de ambivalencia incluyendo en una tipología básica a la ambivalencia “emocional”, que involucraría afectos negativos o positivos con relación a un objeto, real o simbólico; a la “voluntaria”, cuando deseos conflictivos hacen imposible una toma de decisión sobre la acción; y a la “intelectual”, cuando se conservan ideas contradictorias (Merton, 1980: 15). El concepto de Bleuler quedó inscrito en la obra de Freud en un sinnúmero de escritos del periodo 1910 a 1917; en la sección dedicada a las “Fases evolutivas de la organización sexual”, sección

añadida en 1915 a los “Tres ensayos para una teoría sexual” (1981: 1210-15), Freud define las dos organizaciones pregenitales de la consecución del fin sexual, la oral consistente en la asimilación del objeto y la anal, representada por el instinto de aprehensión, para reservar a la forma de ambivalencia, un estadio en el que las tendencias antagónicas compiten con igual fuerza entre pautas activo pasivas de la fase del sadismo anal y se atribuye un “papel de cloaca” a esa zona erógena; coincidiendo un marcado sello arcaico con la potencial conservación de esta forma “a través de toda la vida” (1981: 1210).<sup>76</sup> En aquel año (1915), la sugestiva lectura de un estudio filológico “El doble sentido antitético de las palabras primitivas” –como “*ken*” en el egipcio– reunía significados opuestos como “débil” y fuerte” y solamente distinguibles en la oralidad a través de la acentuación gestual o de entonación y en la escritura con imágenes añadidas al significante que capturaran uno u otro de los sentidos englobados.

Aunque Freud no reparó detalladamente en los mecanismos culturales de significación, empleó las referencias de la obra de K. Abel de 1884 para ejemplificar con términos ambivalentes como *sacer* (en latín: sagrado-maldito), con palabras compuestas como “lejos-cerca” que a pesar de su composición llegaba a significar solamente “lejos”, con homofonías en idiomas afines *lock* (en inglés: cerrar) y *loch* (del alemán: agujero), advirtiendo la *necesidad relacional* de la producción del lenguaje “si siempre fuera día claro, no distinguiríamos entre claridad y oscuridad, y [...]no poseeríamos el concepto de claridad ni la palabra correspondiente [...]” ([1910] 1981: 1621); asimismo confirmaba “el carácter regresivo y arcaico de las representaciones oníricas (1981: 1624) en las inversiones de sentido de un elemento por su contrario como en el simbolismo de los sueños en que “sumergirse o caer en el agua signific[a] lo mismo que salir de ella, esto es, parir o nacer...”, como insistía en la lección sobre la elaboración onírica ([1917] 1981: 2232).

---

<sup>76</sup> Aunque es muy conocida la aparición de “ambivalencia” en este brevísimo opúsculo de 1915, intitulado “*Fases evolutivas de la organización sexual*”, que forma parte del original más amplio de 1905 “Tres ensayos sobre la teoría sexual” (Freud, 1981: 1210-15), debe reiterarse que Freud reconoce a Bleuler haber introducido la ambivalencia, en su famoso ensayo sobre los *Triebe*, ya citado antes, “Los instintos y sus destinos” de 1915 (Freud, 1981: 2039-2052).

Tal parece que también la autopercepción de hallarse en medio de dos mundos –entre el horizonte de legados culturales de una identidad minoritaria en una ruta, finalmente coartada, de asimilación a una identidad colectiva nacional- confluyó con similar fuerza en la concepción freudiana acerca de las pulsiones ambivalentes. La inmersión de Freud en el interior de una anquilosada Austria fue, si no inconclusa, contradictoria a causa de la marca de un proceso europeo de entonces: por una parte, la nación que aspiraba a integrar miríadas de nacionalidades dispersas regional y étnicamente en la dualidad de “austriacos” y “no-austriacos” no estaba exenta de las mismas tensiones que coparon el mapa de Europa ante los flujos de poblaciones del Este; por otro, las tensiones se formalizaron propiamente en clasificaciones sociales, inclusive intragrupalas, de las minorías asentadas en los estados nacionales. Este ánimo clasificatorio, como se sabe, legitimó el tono biologicista de los conocimientos científicos relativos a la pertenencia, la herencia y el linaje. Dentro de las autoclasificaciones de grupo, las referencias de los judíos franceses a los *Polaks* procedentes del este del Rin, o los *Ostjuden* entre los judíos alemanes, reflejaron parte de la experiencia social marcada por la ambigüedad de la lógica de asimilación cultural y la de las igualdades jurídicas y económicas que hicieron despuntar a familias judías en el mundo de los negocios, las finanzas y el comercio.

El *quid* de la ambivalencia en Bauman se asienta parcialmente sobre la base de este legado que distingue la exclusión social en el interior de la filigrana política y jurídica de las formas estatales modernas. Antes, las polarizaciones sociales como efecto de los particulares sentidos religiosos del judaísmo que se traducen en su situación de parias fueron estudiados por la *Sociología de las religiones* de Max Weber, y con anterioridad considerados desde la perspectiva de la separación entre el burgués y el *citoyen* por Marx sobre la “cuestión judía”. En Bauman ambas formulaciones nutren la perspectiva que coliga la noción de parias sociales con la de los extraños como identificaciones establecidas a partir de la imposibilidad de asirlos en un punto claro donde fijar su lugar social.

Por supuesto Freud encarnó una vertiente interpretativa, y fue la de “la ambivalencia como poder”, como llama Bauman a las páginas que le dedica. El rastro de la biografía ambivalente de Freud, que arrojó una obra científica con el drama propio de su pertenencia a su cultura originaria, judaica, en una sociedad hostil a la diferencia y luego una ambigua

relación con su padre Jacob Freud, un comerciante ‘asimilado’, oriundo de Galitzia oriental y asentado junto con su familia en el tradicional barrio vienés de Leopoldstadt, es la tesis seguida en *Freud y la conciencia judía*, el libro de Marthe Robert, publicado inicialmente en 1974, donde toma como clave el último título de Freud, editado entre 1937 y 1939: *Moisés y la religión monoteísta* (Fuks, 2006: 65 y 21). Según la historiadora francesa, las relaciones no resueltas en Freud, prácticamente dos escalas supraindividuales de experiencia de humillación, conformaron el influjo suficiente como para hacer del psicoanálisis una creativa “escapatoria”.<sup>77</sup> Se trata de la misma interpretación de la “fuga” materializada por la obra freudiana, a la que se apega Bauman: la llegada de Freud a la ciencia no pasó por una búsqueda compensatoria por los daños inflingidos ni por la de una restauración de la dignidad; tuvo que construir un saber levantado como “patria sustituta” y este *comienzo* desde cero se dio fuera de la topografía real, en el tercer espacio al que apela el profeta que no quiso ser hijo de hombre ni de país, solamente de sus obras (Robert, 1976: 222; Bauman, 2005a: 228, 230 y 229)

La pauta de ese conocimiento “situado” culturalmente repercute en la sociología de la modernidad de Bauman, que es deudora de manera muy concisa e incompleta de la hermenéutica que concilió Freud con la ancestral sabiduría rabínica; sabiduría que en resumidas cuentas desolidariza el “texto” del “autor” rechazando reducir lo manifiesto a un solo y único referente. La interpretación plural, contenida en el psicoanálisis freudiano, viene a ser la ofrenda que, independientemente del dador, reconoce Bauman como “el conocimiento de la *ambivalencia* y la habilidad de vivir con este conocimiento” (Bauman, 2005a: 222, 232, 227 y 233).

---

<sup>77</sup> Este escrito poco antes de su muerte ha sido reconocido como un escollo motivo de polémicas y reinterpretaciones desde su mismo título que alude a la idea de “Moisés, un egipcio”. A él se refiere, en un ensayo reciente dedicado a Jacques Derrida, el filósofo alemán Peter Sloterdijk establece las semejanzas entre la deconstrucción y la terminología freudiana de este libro, entre otras se refiere a la manera como el concepto de “deformación” o “desfiguración” (*Entstellung*), en su doble sentido de “alterar la manifestación” y de “poner en un lugar diverso” o “desplazar a otra parte”, de un signo distintivo de una identidad colectiva se desplaza (se deforma y desfigura) en otra identidad diferente que además inscribe ese signo desfigurado en la perspectiva de su propio proyecto. El signo cultural es una huella ambivalente. El ejemplo es el siguiente: el Éxodo se vuelve tangible con la salida de Egipto de los judíos encabezados por Moisés. Este circunstancia signa a este pueblo heteroegipcio que (sin embargo) en lo más profundo de su ser se habría grabado la huella indeleble del Otro (egipcio), por borrosa que fuera. Esta marca era tan profunda que los judíos tomaron del extranjero el signo de lo que en su especificidad era más específico: la circuncisión (una práctica egipcia originalmente) era un signo otorgado por aquellos de quienes, en lo sucesivo, ellos (los judíos) querían distinguirse a toda costa, en cuanto pueblo emigrado” (Sloterdijk, 2006: 26 y 33).

Enseguida hago mención a las reflexiones más destacadas en la estructuración conceptual de la ambivalencia freudiana, y finalmente, la que se articula con la que he venido enmarcando como desgarradura cultural:

En *Totem y Tabú*, el texto de 1912, Freud estudia las construcciones culturales de las prohibiciones que regulan la vida de las culturas, llegando a subrayar el “sentimiento ambivalente” de *todo tabú*: lo que *inspira temor o inquietud*. Paralelamente “el hombre, animal o lugar” sobre el que recae un tabú posee “un carácter que permanece común a lo sagrado [puro] y a lo impuro [profano] a través de todos los tiempos: el temor al contacto”. Se destaca entonces una arcaica significación ambivalente del contacto que Freud describe (entonces ya empleando la “actitud ambivalente” de Bleuler) con relación al acto prohibido, tabú, ante el cual el sujeto “experimenta el deseo de realizar dicho acto –el tocamiento–, pero retiene el horror que [el tabú] le inspira (Freud [1912-3] 1981: 1763 y 1766). La importancia de este texto viene seguida de las “concordancias que la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos” que subraya Freud desde esta frase que subtitula a *Tótem y Tabú*: el contacto con la sacralidad en “lo primitivo sale al encuentro como manifestación que absorbe toda la vista” y provoca la misma fascinación que rechazo mientras que en la “frontalidad oscura” del neurótico con su vida anímica le despierta la impresión de haber sufrido una destrucción. La concordancia entre ambas situaciones se tiene en ambivalente “inquietud extraña” surgida, en un caso cuando un sujeto no sabe si una cosa es animada o inanimada, o en otra, cuando ve que la cosa inanimada parece demasiado viviente (Fédida, 2006: 60).

Años después en 1929, *El malestar de la cultura* Freud emplearía una palabra no psicoanalítica, libertad, para asociarla con un impulso ambivalente de la condición humana frente a la reducción de la libertad individual en favor de la *obra civilizatoria*, o lo que es lo mismo, en favor de la seguridad existencial que provee la cultura construida. Al bordear la década de 1930, las traducciones que el título de esta obra motivaron a editores alemanes e ingleses muestran el “desafío provocador de Freud al folclore de la modernidad”: en su primera publicación en Viena, el libro circuló con el título de “la desdicha en la cultura” [...], y más tarde fue rebautizado con el nombre, citado líneas arriba, mientras que la

edición inglesa luego de descartar términos como “*malaise*” o “*discomfort*”, optó por el de “la civilización y sus descontentos”<sup>78</sup>, noción con la que aquel libro condensó “la aventura moderna” -al decir de Bauman- no solamente remitiendo con su título a la tensión entre consecuencias deseadas y no deseadas de “la historia de la *modernidad*, pese a que su autor prefiriera hablar de *Kultur* o civilización” sino al aceptar con ello que esa sociedad moderna fue “la única en pensarse a sí misma como empresa de la ‘cultura’ o de la ‘civilización’”. (Bauman, [1997] 2001: 7)

A la interpretación psicoanalítica de la ambivalencia se debe una arquitectura conceptual que comienza por otorgar una eficacia ‘incómoda’ del término en su imbricación con la acción racional (o bien, con la acción social). Si en algún momento esta acción se concibió idealmente como un curso de decisiones finalistas con arreglo a medios disponibles y consecuencias posibles, la acción ambivalente conlleva en sí misma una interrupción, entendida entonces como “interferencia entre dos tendencias antagónicas, íntimamente relacionada con la dualidad de la naturaleza humana” que en el caso del ensayo cultural tensaban por una parte, “el egoísmo que impulsa al individuo a alcanzar la felicidad [...] y el altruismo que fundamenta la cultura, o lo que Freud llama el ‘anhelo de fusión en la comunidad’” (Béjar, 2005: 60).

### **Momento de aparición: lo siniestro (*das Unheimliche*)**

Incidental, o reiterativamente, el tema de las ambivalencias se ha llegado a equiparar con el dualismo, con un interior confuso que dirime conflictos con su “doble” o bien que se rinde ante la vehemencia de un impulso incontrolable que permea el horizonte de la sociedad y la cultura, tal como había quedado signado en *Más allá del principio del placer*, una obra de 1920. Sobre las líneas de estas búsquedas se encuentra el célebre ensayo *Das Unheimliche* de 1919 que tiene entre sus apartados centrales una intrincada explicitación semántica del

---

<sup>78</sup> La centralidad de esta obra freudiana en el discurso de Bauman salta a primera vista y su reconocimiento empieza por los alcances del nombre en sus propias reflexiones. En español, el libro se conoce con un título leal al finalmente elegido, correspondiente a la segunda edición en alemán, que descartó el primero “la desdicha en la cultura” [*Das Unglück in der Kultur*] y consagró la célebre frase *El malestar de la cultura* [*Das Unbehagen in der Kultur*]. En su cuidadoso apego a las diseminaciones semánticas, ZB rememora este hecho cuando, por otro lado, se encargó de rendir tributo al clásico de Freud nombrando su propia colección de ensayos como *La posmodernidad y sus descontentos*, un sustituto del título de la edición inglesa *Civilization and its discontents*, con algunos originalmente escritos en polaco y que según él, contienen ideas ‘polaquizadas’ gracias al intercambio con la comunidad académica de la Universidad de Varsovia a mitad de 1990, época en la que Bauman restablece sus lazos con su *Alma Mater* ([1997] 2001: 11)

término alemán *Unheimlich* en oposición a *heimlich*, lo habitual o familiar, que desde entonces se alinearían como antónimos copresentes, ya sea en un psiquismo patológico o como antónimos unidos irremisiblemente en un proceso psíquico (véase Kristeva, [1998] 1999: 31; Kristeva, [1988] 1991: 222 y ss.). El título de Freud traducido en la edición española de sus *Obras Completas* como *Lo siniestro* o *Lo ominoso*<sup>79</sup> que dio pauta a las oscilaciones entre algo familiar y un nicho de recuerdos de la extrañeza<sup>80</sup> fue en su momento un escrito ejemplar sobre el carácter indisciplinable de las pulsiones.

En “*Lo siniestro*” las presiones sobre el individuo y su libre búsqueda de la satisfacción de sus pulsiones ambivalentes tienen un marco interpretativo singular. La semántica de lo siniestro se enlaza principalmente con la narrativa fantástica, que en el ambiente cultural de la época, fue una de las expresiones simbólicas de lo ominoso. A través de *El hombre de la arena*, el cuento de Ernest Theodor Amadeus Hoffmann publicado en 1815 (Hoffmann, 1978), Freud condensa la figura del trauma infantil que emerge indistintamente en la maniobra de lejanos recuerdos recubiertos por el olvido (finalmente, éste es condición

---

<sup>79</sup> Aquí usamos la versión de Luis López Ballesteros de la edición española en tres volúmenes (Freud, 1981 [1919]), en tanto que “lo ominoso” corresponde a la edición argentina. En el horizonte francés el escrito cobró particular influencia en el movimiento surrealista y en el psicoanalítico estabilizándose bajo la expresión muy conocido a “la inquietante extrañeza” (*L'inquiétante Étrangeté*). Julia Kristeva, quien reparó que en la identidad humana la ambivalencia aparece en la relación primera del infante (masculino) con el cuerpo materno, antes que con una fase especular, en la que predomina una simultánea experiencia de horror y fascinación tiene lugar concretamente a modo de la experiencia que conlleva separación del lactante (ablactación) y del descubrimiento de lo fascinante que conlleva a la erotización del cuerpo femenino. En 1988 con su *Extranjeros para nosotros mismos* lleva aquella interpretación, que ella definió con la categoría de “lo abyecto”, al proceso cultural del formación del “extranjero” extrañado de su hogar y de su lengua madre, de su patria-tierra (que es la patria) en el que lo social se establece contra lo femenino, específicamente de la autoridad maternal. Es ella principalmente la que entrelaza la ambivalencia de esa represión social en el conocido apartado “Heimlich/Unheimlich, la inquietante extranjería” (Kristeva [1988] 1991: 221 y ss.; sobre lo abyecto véase Kristeva, 2002: 335 y ss.). Ese entrelazamiento cubre la mayor parte de esta tesis en una línea en la que la ambivalencia y el extrañamiento multiplican en espacios sociales en los que cobra pesos relativos en ocasiones configuraciones sociales sedimentadas; en otras, mecanismos sociales miméticos; procesos de identificación colectiva, etcétera. Damos un giro conceptual a lo siniestro en el *Capítulo V* en particular dentro del apartado “el extraño matricial”.

<sup>80</sup> Esta asimilación entre *unheimlich* y una inclinación humana hacia lo terrible es la interpretación heideggeriana de la que se distancian autores como Jacques Rancière para en cambio poner énfasis en la creación creativa en las cosas humanas. Una cierta convergencia entre Freud y Heidegger remite a la diferencia por ellos establecida cuando diferenciaron el *simple miedo* provocado por un objeto determinado, de una *angustia* adherida al sentimiento de *unheimlich*, que surge ante un “algo” indeterminado, una fuerza que nos excede, una fuerza oscura que debería quedar oculto. Heidegger explicó este sentimiento a partir de una perversa hibridación de lo monstruoso y de lo sublime en el epígrafe 40 de *Ser y Tiempo* (Heidegger, [1927]1989: §40, 205 y ss.; véase también su referencia en Kearney 2003) a lo cual se dará un sesgo particular volcado al pleno ingreso en la escena del mundo actual de los “agentes” terribles y destructivos en el *Capítulo VII* dedicado a “El miedo, componente de la experiencia social”.

presente del evento traumático). El cuento de E.T.A. Hoffmann, proporcionó en detalle un “proceso de desposesión del yo engendrado por un progreso de la inquietante extrañeza en la vista” (engendrado en el sentido de la visión), puesto que narra la breve historia de un joven cuya angustia (de castración) es llevada al horror de perder los ojos. Apoyado en el cuento, aquel sentido funge como “lugar psíquico de figuración y de interpretación” por cuanto que para el psicoanálisis hace legible (una pulsión angustiosa hermética) a partir del sentimiento de extrañeza (Fédida, 2006: 80-1 y 78). Pero recuperamos de modo muy grueso la escenificación de esa lectura.

Una escena infantil en la que los ojos de un niño se ven amenazados por la violencia de un asiduo visitante de la casa paterna, llamado Coppelius, y la presencia de un padre suplicando por la salvación del hijo amenazado –se entreteje con la leyenda popular en torno a un legendario hombre de la arena que por las noches roba los ojos de los infantes. Una atmósfera amenazante, reforzada por la ficción popular, son los elementos que envuelven el recuerdo de la súbita muerte del padre de Nataniel, aquel niño atemorizado convertido en un joven estudiante que no cesa de fracasar en la realización de su amor, ya sea en el que encarna su novia o en el que le promete la muñeca Olimpia, un artefacto ‘viviente’ y casi humano que cautivó al personaje del cuento.

Lo que mueve la realidad del joven Nataniel es su vehemente decisión de liberarse de los rasgos horribles del rostro de aquel Coppelius, el asiduo visitante de la casa familiar, reaparecido luego de años en la figura de un mecánico piamontés Giuseppe Coppola que le conduce hasta el lugar donde yace una autómatas que imita la vida, y que se convierte en objeto de un amor disparatado y compulsivo de Nataniel. La muñeca animada, obra de un ingenioso Spalanzani, es una materialización humana que sale al paso poseyendo casi la misma intensidad de la mirada humana. Los ojos de Olimpia, reavivan el pasado de Nataniel y activan la leyenda según la cual se hurtan los ojos para ponérselos a otro ser. Freud da un orden propio al relato mediante la ambivalencia inconsciente de una imago paternal (padre terrorífico/padre bueno) que se reeditan al pasar el tiempo en otras parejas de padres de Nataniel (Coppola/Spalanzani), pero el objeto que hace descomponer la psique del personaje, llevándolo hasta la muerte, no viene siendo esa antinómica repetición del

pasado de la figura amenazante y la figura protectora de un joven fijado al padre por el complejo de castración que domina completamente a Nataniel (Freud, 1981: n. 2492) sino la muñeca que encarna ese complejo, que lo reedita cuando Olimpia es un recipiente, ese par de órbitas depositarias de los ojos hurtados, que figura ella misma como una parte desprendida<sup>81</sup> de Nataniel (Fédida, 2006: 86 y 87).

Con independencia de la interpretación psicoanalítica, de un orden de complejidad que rebasa mi particular propósito, lo que interesa subrayar aquí dentro del esquema de ‘lo siniestro’ que recurrentemente aparece como algo familiar reprimido’ y donde “insertar los ojos de Nataniel en la cabeza de la muñeca [...] es poner en relación lo psíquico animado con el autómatas que imita lo viviente”, según algunos, es la semejanza producida por una función metonímica, lo que está en el origen de la inquietante extrañeza (2006: 86). Cuando se ha pensado bajo estos términos son comprensibles las palabras de Freud advirtiendo como “cuando uno vuelve involuntariamente a un lugar” pueden aflorar juntos el sentimiento de lo siniestro y la impresión de inermidad (1981: 2495) puesto que se trata de un lugar avenida, un punto en que “lo animado” tiene presencia de forma muy semejante con lo viviente. El psicoanalista Pierre Fédida lo explica de la siguiente forma: “...todo sucede como si la inquietante extrañeza procediera de esa intensa animación [...] mientras que la huella mineral de lo viviente conserva la vida (es así como en un fósil) bajo el aspecto de algo inanimado, la manifestación de lo psíquico animado [la ilusión visual de una presencia en ausencia, o bien una transferencia alucinatoria como los ojos de Nataniel desplazados hacia Olimpia] origina la inquietante extrañeza de una semejanza de lo animado con lo viviente” (2006: 87).

En tal modo de “articular lo arcaico” (Bhabha, 2002), un anudamiento de *heimlich/unheimlich* remite a un imaginario cultural que, bajo la imagen siniestra, reúne tanto a las cosas, cuerpos inanimados o situaciones humanamente construidas que aterran o provocan inseguridad. O también, puede remitir a la más reciente constatación de la

---

<sup>81</sup> En el famoso ensayo de Freud se hace un distinguo entre este “retorno de lo animado” y la positiva función del “doble”, ese “otro yo” que obra en el animismo infantil cuando trata a un muñeco como un ser viviente que lo protege contra la angustia, y que se despliega en un juego de identificación y desidentificación. Esta segunda función, dice Freud, es la que encaró quizá por primera vez el ser humano al crear un “alma inmortal”, el doble de nuestro cuerpo viviente, que estuvo destinada a conjurar la aniquilación (Freud, 1981: 2494).

ambivalencia de la cultura, comprendida como todo tipo de creaciones humanas, incluso aquellas que tienen por efecto erosionar las certidumbres, y los apegos más firmes, y asimismo la dimensión cultural incluye los momentos de contingencia, en que quedan abiertas todas las posibilidades, también las que oponen la destrucción o la muerte sobre la vida, como sucede con el trágico final del cuento de Hoffmann, cuando Nataniel se arroja desde lo alto de una torre.

Llevadas al proceso del hacer y deshacer cultural, las emociones y pulsiones ambivalentes se hallan instaladas en las fuerzas que animan la creación humana, así como en aquellas que esconden acciones thanáticas potencialmente destructivas (habrá que decir, que la destructividad es solo una de las pulsiones de muerte) y también en las escalas donde se resuelven y negocian la presencia simultánea tanto de formas sociales de lo ominoso y lo familiar, lo habitual y lo ajeno, como de presencias reales de residentes y extraños, de ciudadanos y extranjeros en las culturas contemporáneas. Lo cual no indica sino la copresencia de fuerzas socioculturales inconmensurables, cuyas tensiones y movimientos recíprocos pueden irrumpir de manera veloz e instantánea, inclusive, por supuesto, la virulencia de las violencias. Hay limitaciones con relación a esta potencia del *Unheimlichkeit* freudiano, una de ellas es que el pensamiento inconsciente pone al descubierto la desgarradura cultural como punto de contacto con el análisis de la cultura, pero, como bien lo advierte Jacques Rancière, enlazar *lo siniestro* con “la terribilidad del hombre, y al hombre como el más terrible de las cosas terribles”, viene a ser una asimilación de la condición de ‘lo terrible’ con las pulsiones ambivalentes, que demanda mayor selectividad puesto que no todas las obras (y aquí alude a la obra estética) aparecen como revelaciones traumáticas (Rancière, 2005: 14-5). Y sin embargo, esta limitación no contraviene la significación de aquella simultaneidad del doble nudo ‘siniestro’, el cual advierte que en una dimensión, la cultura –como revela la figura del artefacto viviente de Hoffmann- no garantiza que “sus ‘sujetos’ humanos sean signos de humanidad” (Bhabha, 2002: 169).

### 1.3. Construcción social de la ambivalencia

La definición que ofrece Bauman en las primeras líneas de la introducción de *Modernidad y ambivalencia*, ha llevado a concluir que su noción de ambivalencia se registra desde su posición de interruptor de la significación (lingüística). No hay duda sobre esta consideración. Bauman alude a la limitación del trabajo nominativo del lenguaje, que no cesa de ir detrás de sus criaturas ambiguas en busca de mayores denominaciones, cada vez más exactas y por tanto, en búsqueda de clasificaciones definidas con mayor precisión. Lo que se sostiene con tal relevancia lingüística es que la definición de ambivalencia guarda una íntima relación con la labor de los artefactos conceptuales en la construcción de la sociedad moderna. Por esta razón coincide con que los *foci imaginarii* inalcanzables, como *el sentido de humanidad, el cambio político, la felicidad, “la búsqueda de orden”* (véase Bauman, 2005: 19-39) cumplieron su papel sólo al introducir “pequeñas mutaciones que hallaron un casillero (mientras otras no hallaron ninguno), tal como las orquídeas y los antropoides” (Rorty, [1989]1996: 36).

Unido a esta concepción del lenguaje, existiría un grupo de *usos extensivos* y divergentes en el interior de la sociología de Bauman que podrían establecerse *primero* cuando pasa de los *foci* de Rorty a los propios, haciendo recaer un acento sobre la construcción social de los *foci* (el sentido de humanidad, el cambio político, la felicidad, la búsqueda de orden), entonces se asientan en los espacios socioculturales para abrir y trazar sendas e itinerarios del espacio, que de lo contrario, habría sido imposible atravesar (Bauman, 2005: 30). Un *segundo recurso extensivo* es la redescipción sociológica de la que se sirve Bauman para transitar del sustantivo a las ambivalencias, en plural, generalmente dispuestas en un haz metafórico. Aquí la metaforización, al igual que en Rorty y otros, posee una eficiencia cognitiva, y evidentemente cultural, que se cumple cuando hacen posible que algo parezca bueno o malo, importante o insignificante –redescribiéndolo (Rorty, [1989]1996: 27). Cabría añadir *un tercer movimiento* mediante el cual completa y prolonga el primado del lenguaje en su apertura y expresión de las dimensiones simbólicas, insistiendo en la sobreabundancia significativa de lo social y la producción cultural. Cada palabra es una constancia de las cosas existentes que quedaron sin nombrar, y de ese horizonte de la indefinición (o indeterminación) que desborda al signo.

Una excelente analogía, con relación a la metáfora y el desbordamiento significativo, la establece Jabès cuando se refiere al ejemplar caso de la palabra ‘desierto’, que a fuerza de haber sido utilizada como metáfora de vacío, ésta ha impregnado la palabra entera, de modo que para darle nuevamente su potencia es necesario volver otra vez al verdadero desierto (2000: 34), para con todo ello encontrarse con su sino, “apenas formulada, [una palabra o] toda frase se halla, efectivamente confrontada con un indecible contra el que viene a quebrarse” (2000: 68).

Con estos tres movimientos extensivos del lenguaje (que son: a) la construcción social de los imaginarios colectivos en los espacios sociales<sup>82</sup>; b) la redescrición sociológica de las metáforas y c) el horizonte indecible de toda palabra o su exceso de sentido), es posible devolver la fuerza a la ambivalencia cuando Bauman comienza otorgándole su lugar de falla operativa de cualquier acto o interacción humana, empezando por la de dar un nombre:

*[L]a ambivalencia, la posibilidad de referir un objeto o suceso a más de una categoría, es un desorden [...] un fracaso de la función denotativa (separadora) que el lenguaje debiera desempeñar*

Al mismo tiempo, queda vinculada con su condición de síntoma<sup>83</sup> de sí misma en el momento que ambivalencia también se refiere a una experiencia peculiar:

*[...]el malestar profundo que sentimos al no ser capaces de interpretar correctamente alguna situación ni de elegir entre acciones alternativas (Bauman, 2005a: 19). Es constitutiva de la cultura moderna, un proceso constructivo que se impulsa sobre sí misma y paradójicamente se destruye (Bauman, 2005a: 21 y 22).*

---

<sup>82</sup> En este tema la importancia del espacio recae en su dimensión como ámbito de cognición. Véase al comenzar el *Capítulo IV La espacialidad en Bauman*, su trilogía de espacios sociales, cognitivos y estéticos.

<sup>83</sup> La idea del síntoma que encuentro implícita en esta definición de la ambivalencia en Bauman tiene correspondencia con la de *síntoma en la cultura moderna* donde un síntoma pasa por constituir una irrupción de un tipo de revancha o venganza de lo moderno contra sí mismo donde sea que la modernidad hubiera desplegado su presupuesto de control y orden, ha sido definido contemporáneamente por Slavoj Žižek en una compleja disertación vía Jacques Lacan, como “un elemento particular que subvierte su propio fundamento universal, una especie que subvierte su propio género”, y empleando una ejemplificación encuentran (Žižek coincidiendo con Lacan) en la asimetría, fisura o el desequilibrio ‘patológico’ señalado por Marx entre el preconizado universalismo de los deberes y los derechos burgueses ..... (Žižek, 1992 [1989]: 47).

Esta imagen de descontento a escala biográfica y el eslabonamiento por otra parte de cultura y lenguaje han sido colocados en la misma línea de la definición de ambivalencia, por lo que en las siguientes páginas se sigue al propio Bauman en una historia de semánticas que permite recorrer las afecciones y sentimientos ambivalentes que han cobrado sentido social, y más tardíamente siendo reconocidos luego por los discursos expertos, lo cual constata la implantación de conceptos y términos relativos dentro de espacios lingüísticos y experienciales compartidos. Las semantizaciones modernas correspondientes al “gran momento de las singularizaciones, de las simplificaciones que se dirigieron social y políticamente contra la sociedad estamental” europea, entre 1750 y 1850, concurren en un periodo de *unicidad de conceptos aglutinadores* de experiencias históricas y significaciones sociales (Koselleck, [1979]1993: 56; Oncina Coves, 2003: 20), que encuentra plena expresión en la cima de la Revolución francesa; entonces la justicia se singularizó entre varias justicias, la libertad entre muchas libertades, entre otros términos ‘valóricos’ que fijaron los sentidos sociales modernos.

Las semánticas no solamente muestran esta individualidad conceptual, como es conocido, también implican un *máximo significativo en asimetría* con respecto a otros, de lo que resulta interesante observar cómo la palabra seguridad logra oponerse a riesgo; apego logra asimetría con desarraigo; ‘ser parte de’ es radicalmente diferente a concebir siquiera la posibilidad de ‘quedar fuera’, dentro de una diversidad de pares actualizados por los usos lingüísticos y por los sistemas clasificatorios en las culturas. Desde el punto de vista de lo social, como lo deja entrever Bauman, las anteriores asimetrías apuntan a un nudo experiencial en el que coinciden y se entretajan la experiencia de “pertenencia, de estar-en-el-hogar, de estar juntos” con la conciencia de su propia incertidumbre (Bauman, 2005: n. 25). Las preguntas emergen por la misma inercia de la simultaneidad del hacer y deshacer social: ¿qué puede enriquecer la existencia si no es encontrar un potencial de inestabilidades alrededor? Menos que un problema de factura hobbesiana, lo inquietante en el plano de la cultura es que se deja constancia de que en el propio refugio está el aislamiento, y desde éste se puede significar, y construir socialmente, otro significado asimétrico como el de la reclusión, el destierro o inclusive más. Si la ambivalencia tiene que ver con esto, la cuestión clave viene enseguida: ¿cómo pueden palabras asimétricas no sólo oponer significaciones, sino también cavar una brecha que se convierte más tarde en un abismo ético y social?

Las ambivalencias aparecen en Bauman asidas en *topoi* paradigmáticos, en los contextos sociales extremadamente contradictorios y proclives a la expresión de trastornos sociales como los estados colectivos emergentes tras la devastación de una guerra, una conquista u otra modalidad de resquebrajamiento de un orden social; sin embargo, en las sociedades modernas la constelación de estas amenazas se contiene en la forma concentrada del poder político. Lo que funciona como un dique de contención ante posibles derrumbes e irrupciones se convirtió paulatinamente en la única fuerza de integración social y reproducción de un nuevo orden social. Su capacidad de articulación en contraste con aquellas constelaciones disruptivas premodernas, vino aparejada de su cobertura de redes comunales de control social y la posibilidad de acción organizada a nivel supracomunal (Bauman, [1989]1997a: 146), un tipo de acción que incluye, por supuesto, la disposición sobre los medios de la violencia legítima.

La supremacía del Estado sobre la sociedad, tras coyunturas históricas de intenso desmantelamiento social, como el ascenso nazi después del interludio de la República de Weimar (1918-1933), y la interrupción del revolucionario proyecto de democracia política que sucumbió en la débil e insegura interacción de las élites antiguas y nuevas (Bauman, 1997a: 147), es apenas un brevísimo intervalo en “la historia de un área selecta del mundo en modernización” donde Bauman pasa revista a la “irrupción judía” en las naciones del centro y occidente europeo, a los modernismos estéticos y literarios, a los discursos afincados en el crisol de culturas, en la formación de las ciencias cautivas de la tensión del saber moderno fascinadas por el impulso fáustico y la herramienta prometeica. En todos estos contextos histórico-sociales, aflora la ambivalencia como ese ‘extraño-familiar’; ese compañero de faena, del que nadie se siente responsable, pero siempre está ahí, querámoslo o no.

El Fausto mítico termina perdiendo el control de su energía mental cuando ésta cobra una forma animada que empieza a adquirir vida propia, por lo que el mito se restituye, en cada nuevo invento allegado por el conocimiento y la innovación técnica (Berman, 1988: 28), preludiando a un Prometeo que alimenta el impulso humano hacia delante desde que se ha estado en posesión de las artes y el fuego --de los dioses-- ya que en el mito prometeico fue

el fuego entregado a los humanos para doblegar la naturaleza (Sibilia, 2005: 43-5). Estos impulsos se confunden, junto con los modernismos, en la constitución de la modernidad y su programa institucional en la Europa del primer tercio del siglo pasado. Pero en un giro de mayor alcance, el ímpetu del moderno Prometeo, finalmente merecedor del cruel castigo de los dioses, se vincula con ciertas capacidades proveídas por las artes no sólo de curar, las matemáticas, la medicina, la adivinación, y, la minería y la fundición de los metales que permitieron al ser humano ir definiendo ‘destinos’ conforme a los pasos que daba: a establecer, finalmente, fines nuevos que desechaban los anteriores fines excedidos ya por los medios disponibles<sup>84</sup>.

### ***Voluntad de dar forma y los espacios extraños***

En el espectro de nacionalidades, regiones y provincias, entidades lingüísticas y grupos étnicos de la Europa centrorienta (la llamada Kakanía<sup>85</sup>), el conflicto surgido de la política asimilatoria en la formación de un Estado nacional en ciernes cobró el aspecto de una vorágine de contradicciones y reticencias entre checos, croatas y eslovacos ante el influjo de la cultura germana, y la ambigüedad austriaca ante la fragmentación regional, fue la “incompatibilidad desesperada entre los sueños de control territorial y de monopolio de poder, compartida en igual medida por los Estados- nación [centroeuropeos] existentes o potenciales, la que se volvió vengativamente contra los judíos” (Bauman, 2005a: 223, 222 y 223).

---

<sup>84</sup> “Liberar los medios de los fines -[luego] reconstruidos como restricciones- fue el fondo de la revolución moderna”, no obstante en esa liberación no entran de igual manera las versiones del mito prometéico. Es interesante hacer notar que ZB contrasta las variantes del mito para delatar que en la versión de Esquilo, son los humanos unos arrogantes enfrentados al celo de los dioses aferrados a su tradición (el fuego). Mientras que en la versión temprana de Hesíodo, el castigo de Prometeo procede luego de que engaña a los dioses e intenta dar un giro al orden establecido de las cosas. El sufrimiento prometéico, en esta segunda variante, es un castigo por llevar técnicas y fuego a los hombres, y Prometeo deja entonces de ser una entidad fraudulenta para convertirse en un “héroe perseguido”, que representa “el desafiante y temerario impulso hacia lo gran desconocido” (Bauman, 2005b: 216 y 215)

<sup>85</sup> El neologismo inventado por Robert Musil en *El hombre sin atributos*, para caracterizar con alusión a la K y la K de las palabras en alemán correspondientes a “Real” “Imperio” austrohúngaro, específicamente los veinticinco o treinta años finales de la monarquía de los Habsburgo (1790-1918), con un dejo irónico (al que alude un sentido de tierra de excrecencias). La palabra evoca, quizá en gran parte desde el brillante estudio cultural *Wittgenstein’s Vienna*, de Allan Janik y Stephen Toulmin (1973), un contexto de intensificada heterogeneidad cultural al borde de una trama bélica y de conflictividad política, en general de extrema contingencia como parece suceder en muchos contextos del mundo contemporáneo. La Viena fin-de-siglo se asemejó con una “olla de presión” social, y, “las cosas que sucedieron en Kakanía –social, cultural y políticamente- ilustran las maneras en que procesos familiares de vida en común se pueden manifestar cuando es sometida a temperaturas y presiones fuera de lo normal” (Janik y Toulmin, 1973: 264).

Importa traer a colación el complejo horizonte de códigos de pertenencia a los que alude Bauman puesto que la incompatibilidad de la forma estatal con las variaciones regionales de sentidos de pertenencia y luego la condensación de una identidad colectiva orientada hacia la definición del adversario, como forastero extraño *dentro* de las fronteras nacionales, supuso un máximo en la condensación de semánticas políticas antecedidas por la combinatoria de plurales categorías de pertenencia comunal referida al lugar fuera la casa familiar, al del trabajo, a los creyentes y feligreses. Y si bien por limitaciones obvias de un dominio histórico tan detallado serían inabordables las divisiones y sentidos de las estructuras sociales relativas a la membresía, es factible proceder a una configuración selectiva de los cambios en las codificaciones en el periodo pre-nazi.

*Heimat*, término convencionalmente referido al hogar aunque su semántica alcanza un abanico diverso de experiencias que denotan tanto hábitat, como lugar de nacimiento, terruño nativo, tierra originaria, es también el término de mayor colocación regional, su sentido remite a identificaciones regionales, cuando no locales, de las que se ocuparon muy pronto los nacientes estudios de las costumbres y tradiciones del pueblo alemán, en oposición a las áreas del conocimiento dedicadas a los *Volk* diferenciados por tratarse de pueblos con características físicas, de color, que hacia finales del siglo XIX amplió la constelación de las razas (Borneman, 1997: 93, 98 y 100). Esta separación incide en el componente espacial de la mirada de saberes volcados hacia dentro y hacia fuera de la nación cultural que aspiraron a constituir las elites letradas del horizonte germanohablante. Un segundo grupo de codificaciones demuestra que los principios de parentesco se remontan a los sentidos predominantes en distintas épocas, en el siglo XVII por ejemplo la organicidad colectiva giró en torno al clan, como ámbito de pertenencia y la casa o unidad doméstica, como lugar de trabajo y residencia, mientras que la noción de familia, como unidad social y legal y parentesco por consanguinidad, se introdujo más tardíamente con las reglamentaciones de “derechos de tierras prusianas” hacia fines del siglo XVIII (1791-4). Colateral y complementariamente, la importancia de linaje, tuvo en principio un sentido genealógico para seguir la línea hereditaria de la autoridad masculina (paterfamilias), y con la paternidad biológica y las afinidades y herencias de sangre no se agruparon como claves significantes durante el dominio nacionalsocialista.

Frente al sesgo comunitarista reseñado, en el fondo, las ciudades centroeuropeas de fin-de-siglo, Berlín, Francfort, Munich, Viena o Hamburgo se convirtieron en los enclaves intelectuales; en definitiva como entrevió Simmel, la ciudad se convirtió en la sede del cosmopolitismo. E volumen creativo que impregnó la vida social en las ciudades europeas se ilustra con la expresión intraducible de la *Bildung*, una formación cultural que integró los valores de la autorrealización, la preocupación ética, la educación y que enmarcó también las incipientes conversaciones entabladas por la compasión, la gratitud o el deber, entre otros, antes de que fueran socavados en la tiranía. Los miembros de las familias judías educadas, secularizadas y asimiladas que apuntalaron esa formación, no percibieron sino después de su efectiva persecución como la vía de su germanización no se fundía con la corriente de alemanes “de pura cepa” que hacían un verdadero pueblo (*Volk*) (Traverso, 2004: 29).

“Nunca experimenté la más ligera vejación o indignidad como judío” llegó a decir de sus años de juventud Stefan Zweig<sup>86</sup> uno de los prolíficos escritores proveniente de la burguesía judíoaustriaca, el más popular de las décadas de 1920 y 1930, que llegó incluso “a levantar barricadas en su casa de Salzburgo con el fin de evitar el acoso de sus ‘seguidores’, que merodeaban su propiedad con la esperanza de verlo en algún momento”. Zweig personificó el drama de la minoría asimilada que buscó en la fama y el éxito de los negocios y la cultura, los instrumentos para procurarse una patria; sin embargo, incapaz de percibir la catástrofe que tomaba fuerza en 1933, cuando se quemaban sus libros, entre otros muchos censurados, y se cancelaban las óperas de Strauss de las que era autor de los libretos (Acocella, 2006: 18 y 17), esos datos clave de que la existencia física de una población dependía de las autoridades no-judías y antisemitas, se le aparecían como “un rayo en el cielo sereno, como una monstruosa e incomprensible catástrofe natural” (Arendt, 2004: 76).

---

<sup>86</sup> Desde su juventud asiduo al círculo del café de Griendsteidl de Hugo von Hofmannsthal, en Viena también amigo de Freud; autor de obras de teatro, ensayo, novelas y biografías, Stefan Zweig (1881-1942) se hizo acreedor a fuertes observaciones motivadas por no haber hecho públicas sus denuncias del nazismo, tras escapar a Londres en 1939 y por sintetizar un tipo de asimilación cultural en la que la fama y el éxito mediaron hasta cuando fue posible una existencia en un entorno social de sostenido antisemitismo. Para un “retrato del judío” de la época que trazó Arendt en el año en que se daba a conocer el libro póstumo de Zweig, *El mundo de ayer: memorias de un europeo* ([1943] 2002), véase Arendt, 2004 y 2005.

Con toda la ambigüedad que rodeaba el ambiente de aquellos años, la *Bildung* comprometió nociones como la de “formas de vida” (*Lebensformen*), una *palabra vienesa*, tan común en el espacio cultural que prescindía de explicación, puesto que designaba a “todos los estilos posibles de pensamiento, carácter y lenguaje humanos” (Janick y Toulmin, 1973: 230). Su impronta se sopesa en las originales elaboraciones filosóficas y artísticas. Pero que Ludwig Wittgenstein imbricó en el conjunto de morfologías de usos del lenguaje ordinario haciendo comprensible la manera en que conceptos aparentemente abstractos como “prueba”, “tiempo”, o “sensación” –como lo afirmaba en sus *Investigaciones filosóficas*– tienen simplemente la significación que ellos tienen en las personas que los usan (Wittgenstein, 1953; cit. por Janick y Toulmin, 1973: 231). La analogía del lenguaje con el operar lúdico del juego, propuesto desde entonces en la forma de “juegos del lenguaje”, proyectó esa simbiosis entre un instrumento común para significar y los modos específicos en que se juegan los sentidos en la vida social. (El lenguaje desde esta perspectiva, se reproduce en la diseminación de sus usos, de las prácticas cotidianas “gobernadas por ‘reglas pragmáticas, dependientes ellas mismas de ‘formas de vida’”).<sup>87</sup> La significación de los conceptos cruciales, en síntesis, se comprenden al ser usados, lo mismo fue considerado en la arquitectura cuando los imperativos del diseño en Adolf Loos partieron de la potestad de la “forma cultural” sobre el artefacto: por ej., el objeto-silla surgía en relación con las específicas maneras en que cumple su función de asiento.

El auge de la funcionalidad del espacio y la creación objetual vino a concentrarse en la realización del proyecto de la Bauhaus durante el periodo de Weimar. La escuela puso fin al sometimiento práctico del arte y la producción artística como objetos decorativos manufacturados bajo el predominante *Jugendstil* [modernismo alemán],<sup>88</sup> que se abrió curso inicial como una variación propia del *art nouveau*, que consagró Gustave Klimt para Viena, y que había poco a poco de abandonar cierto culto del diseño del espacio interior hacia 1900. Ciudades como Munich se impregnaron de la renovación estética de estilización de formas abiertas al dimensionamiento simbólico que hacia corresponder

---

<sup>87</sup> En general *Lebensformen*, desde entonces, remite a las “estructuras *factuales* –históricas- de la existencia”, y es considerada como parte de las prácticas sociales implicadas en las ‘maneras de hacer cultural’ que trabajan con y desde el lenguaje ordinario como una “prosa del mundo” (De Certeau, 1996: 16; curs. mías).

<sup>88</sup> Literalmente “estilo joven” se refiere al campo estético propiamente alemán bajo la gran cobertura del *Art Nouveau*.

internamente a toda obra con su espectador. Las ideas de un arte de influjo directo sobre el alma humana, y que purificaría las formas espirituales eliminando los residuos de la realidad, se englobaron en el grupo “El jinete azul” (*Der Blaue Reiter*) fundado por Vasily Kandinsky en 1911, hermanado en la conciencia del divorcio de arte y sociedad (*más precisamente*, en la voluntad de extrañeza del primero frente al mundo) la posibilidad de una tendencia abstractiva, purificadora de las formas, y el alma (Düchting, 1993: 17; véase también *Expresionismo*, 2005).<sup>89</sup>

Después de la primera guerra, el vanguardismo con expresiones como el dadaísmo y el futurismo, anunciaron la defunción del elitismo de las “bellas artes” con la misma urgencia con que manifestaron una “larga vida a la máquina del arte” o en Rusia los diseños de carteles se prestaban a la publicidad de bienes no duraderos como los cigarros y las suelas de zapatos. El impulso populista era tan fuerte que afirmar que las vanguardias lucharon por mantenerse unidas a los públicos minoritarios parece una ilusión (Klein, 1985: 38), además de chocar con la realidad moderna que irradió el concepto. Literalmente referido al destacamento que encabeza un cuerpo colectivo (a las fuerzas armadas), la idea de vanguardia en la modernidad dimensionó temporalmente la distancia que la separaba de las masas: “lo que está haciendo ahora una pequeña avanzada, lo repetirá después todo el resto”.

Este comentario, basado en la semántica de la vanguardia, se hace eco del “inventario exhaustivo” de los rasgos de las vanguardias artísticas, confeccionado entre otros por el filósofo polaco Stefan Morawski: todas ellas estaban imbuidas de un espíritu pionero, [...] contemplaban el estado existente del arte con desagrado y aversión [...]; todas miraban mucho más allá del ámbito del arte considerando [a éste] y a los artistas como las tropas de vanguardia del ejército del progreso, un heraldo colectivo de los tiempos todavía por venir, como bosquejo preliminar del futuro diseño universal[...].” (Bauman, 2001: 121).

---

<sup>89</sup> Vasily Kandinsky (1866-1944) pionero del lenguaje de la abstracción y un consecuente seguidor de la analogía de la música con la pintura, característica de la generación simbolista, llegó a plasmar el movimiento desconcertante de una pieza de Mahler en su “Composición VII” (1913), un cuadro de 2 x 3 y obra cumbre de la época de Munich que se ejecuto en solo tres días para componer una sinfonía de formas y colores, de colorido vaporoso y contraste cromático, que en ningún caso se repiten (Düchting, 1993: 52 y 53). Kandinsky fue recibido en la Bauhaus por Gropius para dar a conocer el desarrollo artístico en Rusia y sistematizar sus ideas sobre la función de la forma y el color que imprimió en su tratado sobre el “Punto y la línea para el Plano” [*Point and Line to Plane*, 1926] (Lynton, 2006: 19)

La idea de que el vanguardismo europeo, y en particular las corrientes que cruzan el horizonte germanohablante, no mantuvo grandes diferencias en su interior, pese a existir escuelas rivales, principalmente debido a la naturaleza ordenada de la creciente roturación del campo estético, es una interpretación legítima que pone de relieve el parentesco estrecho, en una era que creía en la objetividad, entre el progreso de la ciencia y el control de la tecnología, de modo que el diverso mosaico de expresiones coetáneas de los movimientos *avant garde* perdería muy pronto el sesgo irreverente e interpelatorio en contra de la mercantilización del arte y su paulatina masificación, desde el momento en que su protesta se dirige a un arte ya institucionalizado. Bauman toma este proceso de la mano de las tesis de Pierre Bourdieu sobre la constitución del “campo artístico” y la definición de los patrones de gusto junto con el *ascenso del intérprete* –éste es el sustituto funcional del filósofo-legislador en los albores de la modernidad. Sin embargo, lo que merece mi atención es que desde esta postura, la mirada retrospectiva respecto al espíritu de la época en cuestión, podría deslizar una idea errónea a la tesis que intento subrayar. Pensar que los vanguardismos podrían alinearse con cierta fe en los beneficios de la razón y el progreso técnico, hechos ciencia, es parte del consenso sobre la naturaleza última de expresiones como el futurismo, el dadaísmo y otras vanguardias; también es aceptable la idea de condensar el *Zeitgeist*, por ejemplo, en una forma como la “cuadrícula”, un objeto común en la pintura moderna debido a que “puede interpretarse como el intento más radical y consistente de captar y expresar [...] la esencia de la realidad socialmente producida” (Bauman, 1997b: 188 y 190).

En adición a esta otra línea de interpretación, en mi opinión, la atmósfera estética del expresionismo delataría asimismo la presencia de objetos e imágenes “informes”<sup>90</sup>: sombras sobrepuestas en las cosas, líneas fibrilantes proyectadas sobre una pared y perspectivas “torcidas” que dejaban ver, por ejemplo, animales y partes que estando de

---

<sup>90</sup> Volvemos a *lo informe* en el marco de la estética surrealista en el ya mencionado *Capítulo V Tipos sociales: antes y ahora*. Baste ahora mencionar como su autor George Bataille publicó en 1929 dentro de la efímera revista francesa *Documents* que se divulgó en ese año y el siguiente, un artículo sobre lo “informe”, un adjetivo que tiene tal sentido, pero que alcanzaba un estatuto especial. En el marco de un “diccionario deseable” de vocablo que cumplen una tarea, ese término serviría para desclasificar, y exige que cada cosa tenga su forma. Lo que él designa carece de prerrogativas en todo sentido, y es aplastado en todas partes como una araña o un gusano” (Bataille, 1929, cit. por Fédida, 2006: 18; Krauss, 2003: 176 y 177).

perfil parecen hacerle frente a un espectador. Siguiendo esta apreciación el *halo de extrañidad* en la cultura de la época puede ser vista a modo de un elemento subterráneo, no siempre al amparo, pero en forma paralela, en la formación de las vanguardias estéticas y el campo del arte.

En 1920 la cruzada artística formalizó en Alemania un proyecto singular como el de la Bauhaus, que unificó la efervescencia por la modernización en masa aun cuando la clarividencia de intelectuales como Karl Kraus y Ernest Jünger discurría más bien respecto de la fisura social asestada por la guerra. Kraus no pensaba en ese devastador acontecimiento desde el lado de su efecto sobre la subjetividad sino del que lo concebía como una suerte de movimiento, una fuerza impersonal como el dinero, que había convertido la humanidad en material humano y el lenguaje en propaganda. Pensar la guerra en su calidad de mera superficie exterior daba la pauta para ejercer la única subjetividad posible ante su poder: la del crítico marginal que sabe que su tarea es la de objetar. Para Jünger la potencia despersonalizadora de la guerra solamente sería contrarrestada por la figura del “soldado”, quien transmitía sus nocivos efectos a partir de la experiencia interior, de la que se había apropiado en el éxtasis del combate. Ambos anunciaron que una confrontación como la experimentada en el continente europeo, cristalizaba en un nuevo dominio, signado como un punto de no retorno en Kraus y un punto cero en Jünger, en el cual se transformó radicalmente la índole de los asuntos humanos, ambiguamente coextensivos con otros ámbitos también impersonales como el de las finanzas (Moscano, en Badiou, 2007: 188 y ss).

La Bauhaus abarcó un lenguaje creador que anulaba las imágenes colapsadas en el pasado reciente. La pedagogía y enseñanza del arte por una parte, y la aplicación de la arquitectura, la escultura y la pintura, por otra, se unieron en el proyecto de edificación y la producción del “espacio lógico”, un espacio entendido como ese ensamblado de posibilidades arquitectónicas que se realizan solamente después de ocupar el lugar edificado (Toulmin y Janik, 1973: 230 y 231), pero a la evidente necesidad de una *expertise* consagrada a la funcionalidad se agregaba la ferviente necesidad de reeditar el trabajo acompasado del equipo que no guardaba ya parecido con la lenta actividad del artesano preindustrial, sino

con la del ritmo sincopado del maquinismo. El símil lo hacía el mismo Gropius: “El arte de la construcción depende del equipo coordinado de una clase de colaboradores activos, cuya cooperación orquestal simboliza el organismo cooperativo al que llamamos sociedad” (cit. por Klein, 1985: 39)

Por su parte, el expresionismo en el cine introdujo, en las pantallas alemanas con una mezcla peculiar de ficción, psicologismo y fantástica irracionalidad expresando “una preocupación temerosa y profunda por el trasfondo del ‘yo’”, como lo describió más tarde Sigfried Kracauer, el crítico de la cultura y el periodista más importante de las décadas de 1920 y 1930, que cubrió con sus entregas en el prestigiado diario liberal judío *Frankfurter Zeitung*, la intensa vida intelectual y cultural alemana hasta las revueltas de los sectores medios que enmascaraban el virulento ascenso nacional socialismo. Sus tesis sobre el cine alemán delataban un excesivo énfasis psicosocial al punto de sostener ideas como la de que las acciones de los personajes manifestaban el espejismo de lo que acontecía en el alma humana, en una suerte de isomorfismo en cada escena se veía “el mundo está contenido en y es el reflejo de él”. En esa tesitura, la filmografía expresionista que incluye obras como *El Golem* (1920) que recreaba la antigua leyenda judía en torno a la metamorfosis destructiva de una estatua de arcilla animada por los artilugios de un exegeta de la sabiduría cabalística<sup>91</sup>; en *Homunculus* (1916), la encarnación del Mal es un híbrido, un “hombre sin alma, servidor del diablo” o en *El gabinete del Dr. Caligari* (Wiene, dir., 1919<sup>92</sup>), protagonizada por un médico experto en el mundo de la psique y en las artes de la manipulación. Éstas y otras obras de la filmografía expresionista<sup>93</sup> no se comprenden con el

---

<sup>91</sup> La figura de un engendro creado artificialmente de la mano de un rabino, que va tan atrás como en el siglo XIII, pero con versiones asentadas en la mística judía de la Edad Media y el Renacimiento responde a una semántica de lo monstruoso, aunque su matiz peculiar de una fuerza que amenaza los “límites” de su “padre” creador no ha llevado a hablar de ella en otro apartado. Véase el *Capítulo III Metáforas del Agua. Hermenéutica líquida de la modernidad.*

<sup>92</sup> Agradezco a Arturo Vilchis Cedillo haberme facilitado una copia de este filme.

<sup>93</sup> He subrayado los escenarios y la trama relevante de *El gabinete del Dr. Caligari* para el propósito de este capítulo, pero parece importante reenumerar la clasificación estándar de la filmografía expresionista, más representativa de temáticas sobrenaturales y épicas en la década de los veinte que se debe del crítico Andrew Tudor (véase *Expresionismo*, 2005), y que incluye la siguiente relación:

1919 *Das Kabinett des Doktor Caligari* [El gabinete del Dr. Caligari] de Robert Wiene.

1920 *Genuine* de R. Wiene; *Der Golem* [El Golem] de Paul Wegener y Henrik Galeen; *Von Morgens bis Mitternacht* [De la mañana a la medianoche] de Karl Heinz Martin.

1921 *Die Hintertreppe* [La escalera de servicio] de Leopold Jessner y Paul Leni; *Der müde Tod* [La muerte cansada/ Las tres luces] de Friz Lang; *Scherben* [Rieles] de Lupu Pick.

sesgo determinista que dejaría entrever Kracauer cuando situó dichos filmes como precursores en el plano de lo fantástico de las dobleces psicologistas que prefiguraron la etapa hitleriana ya fuera en el papel del Führer ejecutor de las acciones monstruosas del nacionalsocialismo, o en la de una individualidad vengativa y resentida. Si sustraemos el peso de esta correlación en el famoso estudio sobre cine *De Caligari a Hitler* de 1947 advertiríamos asimismo, el señalamiento de una realidad social emergente que él detecta en el relato visual como “la profunda aversión de toda la clase media alemana a relacionar su dilema mental con su ambigua condición social” (Kracauer, 1981: 37 y 36).

Esta idea no es partícipe de un cierto orden de anticipaciones leídas desde el mundo fílmico. Es cierto. Pero se complementa con la interpretación de la extrañidad que desprendemos de Bauman, y donde pueden aflorar las consideraciones del ensayista de Weimar y crítico de cine en el circuito de la cultura de la imagen como “expresión de experiencias y sensaciones primitivas [o las] manifestaciones espontáneas de una alma agitada” (Kracauer 1981: 71). En los primeros ensayos publicados entre 1921 y 1926 Kracauer pasó revista al microcosmos alemán, marcado por la posguerra, la revolución y la hiperinflación, mediante el formato del “*feuilleton*”, un género que hizo destacar desde comienzos de aquel siglo el periodismo vienés<sup>94</sup>. El folletín era una sección situada en la parte inferior de la primera página del periódico: en lugar de noticias se abordaba un tema de actualidad a través de un ensayo informal que realizaba, de manera panorámica, el acontecer cotidiano desde la posición privilegiada de un periodista, como ocurriera en el caso de Kracauer quien llegó después a trabajar como editor del citado *Frankfurter*

---

1922 *Dr. Mabuse, der Spieler* [Dr. Mabuse, el jugador] de Friz Lang; *Nosferatu - Ein Symphonie des Grauens* [Nosferatu, una sinfonía de horror] de Friedrich Wilhelm Murnau; *Vanina oder die Goldenhochzeit* [Vanina] de Arthur von Gerlach.

1923 *Raskolnikoff* de Robert Wiene; *Die Strasse* [La calle] de Karl Grüne; *Der Schatz* [El tesoro] de Georg Wilhelm Pabst; *Schatten - Eine Nächtliche Alluzination* [Sombras] de Arthur Robison.

1924 *Der letzte Mann* [El último/ La última carcajada] de Friedrich Wilhelm Murnau; *Die Nibelungen - Ein Deuches Heldenlied* [Los Nibelungos] de Friz Lang; *Das Wachsfigurenkabinett* [El gabinete de las figuras de cera] de Paul Leni; *Zur Chronik von Grieshuus* [Crónica de Grieshuus] de Arthur von Gerlach.

1925 *Die freudlosse Gasse* [La calle sin alegría] de Georg Wilhelm Pabst; *Varieté* de Ewald André Dupont.

1926 *Faust - Eine Deuches Volkssage* [Fausto] de Friedrich Wilhelm Murnau; *Metropolis* de Friz Lang; *Der Student von Prag* [El estudiante de Praga] de Henrik Galeen.

<sup>94</sup> Conocido el ingenio de la intelligentsia judíogermana con que se renovó prácticamente el vocabulario público en los diarios de la época. Entre otros, la Viena de fin-de-siglo tuvo en Theodor Herzl, otro allegado al círculo del poeta von Hoffmansthal y luego puntal del movimiento sionista, a uno de sus folletinistas más reconocidos (Watson, 2006: 58)

*Zeitung*. Lo que no fue curioso sino emblemático del lugar social de los intelectuales judíos es que en las páginas de los diarios podían recoger los desperdicios “al alba del día de la revolución”, que luego apuntalarían al movimiento social de un país lentamente convertido en *tierra de nadie*. Kracauer pasó a ser un “trapero madrugador”, un observador a la caza de los pequeños trastrocamientos de sectores sociales, como la masa burocrática que describió en *Los empleados*, un libro que mereció la reseña de Walter Benjamin en 1930 (cit. por Jarque, 2006: 11).

Lo que Kracauer *veía* en cada una de sus entregas de *los años veinte* no halla parangón en las escenas recreadas por el ojo estetizante de un cronista. Su mirada se alzó desde un punto de un afuera relativo, en una *extraterritorialidad*<sup>95</sup> que lo hacía encarnar la tipificación ideal del intelectual “flotante” [*freischwebend*; desvinculado].<sup>96</sup> En verdad las crónicas de Weimar reunidas tras su llegada en exilio a los Estados Unidos bajo el título de *The Mass Ornament* ([1947] 1995) ofrecen un pintoresco mosaico de escenas cotidianas y mundos de vida: los recorridos por las calles, edificios, sitios monumentales de la ciudad, como el cinema *Titania Palace*; atravesar las masas de aficionados en un espectáculo deportivo, las tiendas departamentales y los pasajes y Arcadas, los cafés y restaurantes situados en la arteria transitada, la *Friedrichstrasse*, que comunicaba de sur a norte a Berlín, trataban de

---

<sup>95</sup> Se debe a Martin Jay en un libro dedicado al exilio alemán en Estados Unidos *Permanent Exiles* (Jay, 1985) haber trasladado la *noción de extraterritorialidad* procedente del texto “Para una psicología filosófica” de Simmel ([1911] 1988: 11-25) para perfilar la *postura intelectual* de Kracauer --que por demás conoció bien al primero--; y de la que luego se sirven muchos estudiosos (véase Traverso, 2004; Jarque, 2006). En resumen *lo extraterritorial* se definió como “un afuera del adentro” comprendiendo a objetos, fenómenos y personas que se vuelven “acontecimientos” en la medida en que transforman, o instan la transformación del adentro, como lo mencionamos unos párrafos adelante.

<sup>96</sup> La misma condición nomádica está plasmado en este concepto de Karl Manheim en *Ideología y utopía* de 1929 (Manheim, 2004: 191) alcanzó a la intelectualidad de izquierda, notoriamente conformada por intelectuales y artistas judíos “sin partido” que al margen de las instituciones fueron también actores claves del campo cultural antes y durante la república de Weimar. Peter Gay concedió una elocuente, también famosa definición a dicha individualidad intelectual en el subtítulo de su historia cultural, *The outsider as insider* (Gay, 1968). La noción de *outsider*, frecuente en el discurso sociológico anglosajón de cara a la tradición alemana del periodo, está signada por un cosmopolitismo moderno de afluente cultural judío, que personifican una lista nutrida de escritores, poetas, artistas y pensadores como Georg Simmel, Joseph Roth, Franz Kafka, el creador del humanismo judío Martin Buber, de la tradición afincada en la Europa central. En un grueso espacio de acepciones afines, los estudios de la *Bildung* moderna dan lugar a las distinguir de cualquier manera la no menos famosa caracterización del “paría judío” de Hannah Arendt en *La tradición oculta* (2004), la autoadscripción de “ciudadanos del mundo” usada por personajes de entonces, como Joseph Roth por una “falta de patria” (una “*Heimatlosigkeit*”) (Traverso, 2004: 45 y 99). Por la importancia atribuida a un conjunto de “figuraciones” distintivas de la *experiencia social de desarraigo moderno*, de la que en mi opinión abreva el discurso sociológico de Bauman se atienden muchas de las variaciones indicativas del proceso o alguna de sus facetas experienciales.

*intervenir* las condiciones de la vida cultural y social desde el punto de vista de un periodista –con carácter de escritor– (Levin, 1995: 9) que hurgaba por ciertos enclaves por donde podría surgir una nueva situación antes no advertida.

Esa modo de mirar de Kracauer logra acotar la espacialidad frente a la vista dentro de los límites de una sola imagen como en el caso de un estudio, publicado en 1930, acerca de los oficinistas, administradores, profesionistas, burócratas y trabajadores de cuello blanco –en síntesis “los empleados”-- que conformaban un conglomerado social, ni burgués ni proletario, más bien situado en una franja social de “en medio”. En esta situación indefinida, la avidez por recreación y esparcimiento en sus tiempos de ocio y de una cultura sucedánea, que podían desplazar ese sector social desde su liminaridad hacia algún horizonte peligroso, si no es que de evidente confusión ética. La advertencia señalada en dicha publicación (disponible aún solamente en alemán) se materializó cuando el periodista se vio orillado a salir de Europa en 1942 rumbo a Nueva York no sin antes pasar una dura travesía que comenzó en París al escapar en 1933, el mismo año que Walter Benjamin huye de Alemania, tras el incendio del *Reichstag*, el 27 de febrero de aquel fatídico año. En 1933 dio comienzo la llamada *destrucción por etapas* (según la clásica interpretación de Raúl Hilberg<sup>97</sup>) apuntalándose, como primer paso, un corpus jurídico que reglamentó las exclusiones desagregadas de facto en un corto y acelerado tiempo de oscuridad: en abril de ese año se promulgó la ley de recuperación de la administración pública mediante la que se retiraron a los funcionarios que no tuvieran ascendencia plenamente aria, clasificando como ‘no arios’ a quienes contaran al menos con un ascendente judío en tercera generación; en el mes de septiembre se emitieron la ley de ciudadanía y la ley de ordenación de la sangre y el honor alemanes –conocidas como ‘Leyes de Nuremberg’- que regulaban las relaciones sociales bajo un racista patrón endógeno. El 14 de noviembre de 1935 se perfeccionó lo anterior mediante la reglamentación de la ley que definió tanto la categoría social excluida, como su variante, también con el mismo efecto: ‘judía’ era toda persona descendiente por lo menos de tres abuelos de pura raza judía mientras, se ideó una nueva figura, el “*mischlinge*” (gente de sangre mixta) portador de alguna marca hereditaria en la línea paterna o materna (Engel, 2006: 50).

---

<sup>97</sup> En 1961 planteó la tesis etapista de la aniquilación judía (en cuatro etapas: definición, expropiación, concentración y destrucción), véase Hilberg, 2005.

La progresiva totalitarización de la vida por otra parte dejaría a la vista de Kracauer en los *espacios liminares* donde se incubaron ciertas disposiciones subjetivas advertidas en los procesos de desclasamiento de los sectores medios y en su temerosa situación ante el empobrecimiento consecuencia de la hiperinflación alemana de finales de la década de 1920. También en los espacios no visibles –o siguiendo nuestra propia terminología otros *espacios invistos*, comprendámoslos en la tesis de Jean-Luc Marion: “lo invisto [...] depende ciertamente de lo invisible, pero no se confunde con él, puesto que puede transgredirlo para devenir precisamente visible; [...] lo invisto, invisible solamente provisional, ejerce toda su exigencia de visibilidad, para a veces por la fuerza, irrumpir” (2006: 55). De manera tal que los espacios signados por semejante neologismo pertenecerían a los que fueron perceptibles a los sentidos, pero sólo se dejaron entrever con el despliegue de la reproductibilidad técnica de la imagen, por ejemplo, cuando mediante los artilugios de efectos técnicos se ha podido efectuar, lo que Marion explica para el caso de un “verdadero cuadro”, lo invisto “re-muestra lo visible: le muestra y le impone lo que lo visible ignoraba todavía, contesta el equilibrio muriendo por la inmigración de una fuerza bárbara” (2006: 59), que estaba instalada en otra parte. Así de la serie de fotografías que acompañaron los ensayos de Kracauer (en la edición antes citada de 1995) sobresale “La calle siniestra” una fotografía que data del año 1928. Ésta retrata las sombras proyectadas por unos transeúntes solitarios sobre el pavimento; en realidad el reflejo de esos cuerpos hace patente la presencia del doble que cada uno lleva adentro. Se trataría de un doble semejante a las informes figuraciones oníricas, que el propio Kracauer analizó en los textos de Benjamin y, que integraban parte del tipo de alegoría capaz de diseccionar lo que se presenta a la vista, en la superficie social, o la posibilidad de penetrar un objeto que se revela en el presente para llegar al mundo ancestral de las esencialidades (Kracauer, 1995: 249).

Lo que se estampaba en las sombras eran esos espacios creados por un conjunto de relaciones sociales, que no han sido removidas por la intervención de la conciencia. Lo que permitían los soportes fotográficos era decodificar un espacio social, un lugar-ahí que revela la realidad de su fundación (Kracauer, 1930, cit. por Levin, 1995: 29). Podemos

pensar entonces que esto mismo ocurría con los *espacios siniestros*<sup>98</sup> construidos para rodar escenas de *El gabinete del Dr. Caligari*. En esta película por vez primera, la ambientación del estudio de rodaje fue un producto del experto y de la aplicación de la técnica de iluminación: “las fachadas y habitaciones hechas por el arquitecto no eran meros fondos para ambientar, sino jeroglíficos que expresan la estructura del alma en términos de espacio”. También puso en juego la luz, este “recurso luminoso”, puntualizó Kracauer, “permite al espectador *percibir el asesinato de Alan sin verlo*, lo que ven, sobre la pared del desván del estudiante, es la sombra de Cessare apuñalando a la de Alan” (Kracauer, 1981: 75; sub. mío).

Se conoce que recursos como la utilización de la luz, la decoración central de la escenografía y los juegos expresivos en los estudios cinematográficos, provenientes de innovaciones antes aplicadas en el teatro alemán, integraron un rasgo del expresionismo vanguardista proclive a la distorsión del entorno como medio para intensificar la emoción del observador o para hacerlo desplazarse hacia tiempos pasados. Por esto vale decir que el ambiente artificialmente creado para las filmaciones representa un giro en la percepción moderna posibilitado por las mismas imágenes seriales. Como lo mencionó Deleuze<sup>99</sup> el cine alemán hizo recordar al espectador de los objetos animados, los híbridos, androides o autómatas que esas “vidas” terribles que extralimitan la sabiduría humana acaban con su propio organismo (Deleuze, 1984).

Para llegar a montar un escenario semejante se había escudriñado el mundo interior a través de la experimentación y la vivencia emotiva y corporal, en desmedro de la mera captación del paisaje por el efecto óptico de un “golpe de vista”, el tipo de percepción característico

---

<sup>98</sup> Quizá esta interpretación sobre el espacio en Kracauer entendidos como *espacios de producción social* sean muy polémicos entre quienes han realizado una lectura sociológica desde sus reflexiones sobre cine. Con ellos coincido plenamente cuando se interpreta que su “historia psicológica del cine alemán” pasó por elegir ciertos argumentos de contenidos fantásticos y delirantes, con decorados siniestros y formalmente artificiosos, en los que se anidarían ciertas mentalidades colectivas proclives a la manipulación y a la disponibilidad regresiva y autoritaria de sus estados ambiguos. En efecto tales atmósferas culturales no pueden considerarse como “condiciones suficientes” para una explicación de las relaciones masas-autoritarismo de los regímenes fascistas (véase Jarque, 2006: 26-7).

<sup>99</sup> Lo que inaugura la serie reproducida de las imágenes, posibilitada por el cine de los hermanos Lumière en 1885 es una “percepción moderna” consistente en la captación de lo seriado de una, dos, tres imágenes cuya secuencia suponen una percepción sustraída de un campo. Para Deleuze esto ya una instancia de “acción virtual de las cosas” (imagen-acción) que deriva en un momento posterior, de afección, cuando la cosa se convierte en vivencia

del impresionismo francés de finales del siglo XIX. El expresionismo alemán, en cambio, apostaba por una “mediación subjetiva intensificada” que daba *pauta a la abstracción* como vía para remontar la desarmonía y la incompletitud del hombre frente al mundo. La estética expresionista tuvo este sustrato antropológico negativo en que tal “sentimiento del mundo” era entendido como una cesura originaria. El arte según las concepciones influyentes de Wilhem Worringer en *Abstracción y naturaleza* publicada en 1908 (Worringer, 1997<sup>100</sup>) surgía de un campo afectivo roturado por el sentimiento de angustia que expresaba aquella no adecuación del ser humano con el “mundo circundante”, por lo que sólo con impulso hacia lo abstracto se podía dar una forma de la que carecían las cosas en los contextos vitales.

De alguna manera, la “voluntad de dar forma” había sido la esperanza puesta en el expresionismo, y la misión que la filosofía estética aislaba del movimiento. Inclusive cuando su ímpetu disminuyó por influjo de las circunstancias de la posguerra, Worringer llegó a pronunciar una conferencia en la Sociedad Goethe de Munich en octubre de 1920, en la que sus palabras luego de la derrota signada en el Tratado de Versalles, dejaron de referirse a la expresión de los problemas profundos del hombre, la vida y la comunidad, para describir, por el contrario, el vaciamiento de la corriente estética. El declive expresionista concernía a una voluntad artística subsumida para entonces en “un sentimiento de horror y desesperación” que sintonizaba con el clima que el mismo arte había avanzado (Muñoz, 1997).

Esta gruesa recapitulación de la tendencia estética de la Alemania que ambicionó la constitución de la efímera república liberal (1918, noviembre-1933, enero) permite detenernos en las “puntas” del periodo del que se ocupa Bauman que no se distancia de los escenarios vislumbrados o montados por el expresionismo, donde “la terrible vida no orgánica de las cosas” azota el mundo circundante, confundiendo con la naturaleza.<sup>101</sup> Las sensibilidades a las que la vanguardia apuntaba coincidían con un orden de

---

<sup>100</sup> El título en español de esta obra que en su tiempo alcanzó tres ediciones en poco más de dos años, ha dejado de lado el tema de la empatía, el punto central de una discusión que tocó varias ramas de la cultura del continente europeo.

<sup>101</sup> Con respecto al ambiente cultural puede consultarse bajo “Expresionismo” (2005) la *webgrafía* indicada en el apartado de “referencias” al final de este capítulo.

afectaciones subjetivas provocadas ya no por la terribilidad de las cosas como por su “misterio inexpresable”. La presencia de un “¿Qué?” o un “¿Quién?” ante el cual no se hallan respuestas inmediatas, pero que conduce a su espectador a un estado de temblorosa y muda humildad fue el tipo de relación que expuso Rudolph Otto bajo su “idea de lo sagrado” [*Das Heilige*]<sup>102</sup>. En 1917, Otto comprendió tanto el poder de fascinación como las fuerzas inscritas en el *mysterium tremendum*, algo que está siendo dado en el temblor del espanto, en la afectación sensible. Desde el ángulo de la autonomización del fenómeno religioso, se dio expresión semántica a un *objeto*, con cualidades cognoscibles como el sentimiento ominoso (de lo *tremendum*), que no tenía correspondencia con un objeto real (Dawson, 1989: 289). Desde la perspectiva trazada en este capítulo, esa semántica siniestra roturó un ‘complejo de sentir’ en el que no cabían, por ejemplo, las experiencias del miedo común y corriente, ya que éstas eran producidas por causas definibles, y distintas a lo que Freud llamaba un estado de angustia (*Angst*) indeterminado, cuyo efecto sobre el individuo, como ya vimos, era cercano al impacto *tremendum*.

Uno y otro de los sentimientos destacados dejaban rastro de un *pathos* que también había sido recuperado por las corrientes estéticas del horizonte geocultural europeo, y por el aire de familia que las emparentó, también por las vanguardias de otras partes del mundo. En resumidas cuentas, lo que opusieron una estética que juzgaba el desamparo humano en el mundo, aquella embestida de lo *tremendum*, o, lo que en la misma época, restituyó el *vanguardismo indígena* en los Andes peruanos ocupándose de resistencia de los pueblos de indios a un orden criollo oligárquico, era quizá ahora mucho más entendible como ese “golpe de lo sensible” propinado con la fuerza del Otro (una verdad inarticulable, el rostro de lo sagrado, de Dios, o la historia paralela de los colonizados) que dejaban al sujeto desarmado, confrontado con algo que no podía ser mirado y entendido bajo el *logos* del debate filosófico, intelectual y académico del siglo XX. Este proceso, entendible en cierto plano desde la “estética de lo sublime” de Lyotard (Rancière, 2005: 98), o en otras latitudes como en la zona andina, a partir del rupturismo de la política y la cultura producido por la politización indigenista, logró en el centro europeo un momento expresivo singular en la narrativa kafkiana. En un amplio consenso interpretativo, Zygmunt Bauman recupera un

---

<sup>102</sup> La obra de Rudolph Otto, se conoce en español como *Lo santo* (Otto, 1975).

tema central del escritor judío-checo como el de la animalización del sujeto, en el que cobraba relevancia el sentido pernicioso de la maleabilidad del cuerpo humano, puestas a trabajar por la tecnociencia, y activas también en las retículas del poder, la burocracia y la política, para agregarlo en la composición de color y textura que Bauman elaboró del paisaje social centroeuropeo para hablarnos de la ambivalencia.

El mundo literario provee de los hechos que contaban, los determinantes en aquel paisaje, de modo entonces que el *lugar ficcional* se suma al discurso de Bauman porque poblado de las potencias y fuerzas del mundo circundante, como las que prefiguraba en sus cuentos Kafka con topos, insectos, perros o personajes con K, no sirven de ningún modo de representación antelada de procesos como la desidentificación o la deshumanización que estuvieron en la base de la institución total, por ejemplo. Son, por el contrario, los giros de la condición humana que se ofrecen en las figuras kafkianas o los que proceden de una frase que titulaba una pequeña pieza del discurso de la ciencia eugenésica, los que dejan ver en el detalle una visión sinóptica alterna de un mismo paisaje social, así en el particular complejo cultural centroeuropeo, las claves de Kafka permiten hacer legible las imbricaciones inscritas en la pauta modernizadora de una época, que resultaron ser un volumen de cargas de indeterminación y ambivalencia. Walter Benjamin lo interpretó a su modo, en el ensayo escrito a los diez años de la muerte de “Franz Kafka” (Benjamin, [1934] 1967) cuando consideraba que la narrativa de la animalización dejaba al descubierto las formas de olvido de la modernidad. Los olvidos, aunque parezcan insondables están presentes en los hechos que cuentan en el mundo: en su apariencia deforme (en las cosas informes, aún), en la confusión de los acontecimientos donde se halla la fuente de la esperanza o, desde donde podría encumbrarse un algo bestial. Benjamin remataba “al igual que los árboles totémicos de los primitivos conducen hacia abajo, hasta las bestias [...] lo que es la corrupción para el derecho, lo que es la angustia para el pensar de los animales”, lo que aparece como una irreducible señal de los sucesos confusos del mundo es también “la cosa más extraña y olvidada”: “es el cuerpo –nuestro propio cuerpo” el que puede advertir a veces en un acceso de tos, esa *la bestia* que ya “era la avanzada del gran tropel” (1967: 70-1).

El misterio del mundo en este pasaje benjaminiano de 1934 brota al final como un síntoma en el cuerpo. Un temblor de tos figuraba en el Kafka leído por Benjamin anunciando la carga de ambivalencia en el campo real de las leyes y reglamentos establecidos por un gobierno legalmente electo. Para muchos otros ambos constituyen las voces de la admonición -“los anunciadores del fuego” (Mate, 2003), pero especialmente la idea según la cual el cuerpo humano se convertía justamente en la “cosa más extraña y olvidada” se articula en el lenguaje de ZB con el proceso de inclusión de la vida, bajo un específico trato, dentro de una constelación de modernidad, que emergía confusamente amenazante en convergencia con otros varios factores. El volumen de cargas ambivalentes se antepone en esa suerte de visión sinóptica que, como se mencionó antes, imbrican diferentes planos de acontecimientos y procesos, a veces superpuestos, en otros sencillamente evocados, que en el caso que nos compete, interrelacionan la “aceptación” de la derrota germana en la gran guerra, las específicas interacciones germano-judíos y las políticas asimilacionistas, la gran crisis hiperinflacionaria hasta la habilitación del *Sonderweg*, el camino particular de constitución de la nación alemana, y el crecimiento de la *Lebensraum*, el imaginario del espacio vital, pasando por la carrera de competencias científicas con que la investigación médica alemana se integraba al movimiento eugenésico de arraigo en países como la Unión Soviética, Inglaterra o Estados Unidos, en éste último en 1928 “la higiene racial” era una asignatura impartida en tres cuartas partes de las universidades.

La fertilización particular de las ideas de purificación y la *Rassenhygiene*, que conectaban con la visión saludable de un *Volk* alemán puro, ganaron respetabilidad entre sectores sociales influyentes del período (Chorover, [1979] 1982: 110), mas no estuvieron exentas de la observación y resistencia de expertos ante un pronunciado interés por una sociobiología aplicada para medicalizar los problemas sociales (Proctor, 1993: 357n.11 y 348), que no por mera casualidad supone una previa distinción de la salud y la enfermedad, de lo normal y lo patológico, de una colectividad social. La pugna antirracista en contra de una ciencia racial, que había ya arraigado en el circuito científico alemán, sin precedentes comparativos en otros países, fue partícipe también del plano de las atracciones y repulsas protagonizadas por grupos profesionales, varios de los cuales poco a poco fueron sumándose a los programas de investigación y de salud pública nacionalsocialistas tras una sistemática expulsión que sólo en el ámbito médico, con amplia presencia judía, entre 1933 y 1938 representó la desaparición de unos diez mil puestos, a causa del exilio forzado, la deportación y la muerte (Proctor, 1993: 344).

En semejante “campo de fuerza”, que funge de espacio no totalizante de proyectos, ambiciones y energías yuxtapuestos y en conflicto (Jay, [1993] 2003: 15), Bauman lleva a cabo una excavación hasta tocar diferentes “puntas” y “piezas” de ambivalencia cultural que lo mismo pueden ejemplificarse al ocuparse de cualquiera de los factores antes mencionados, como al ocuparse del título de un libro científico publicado en 1920. A su vez no deja de atisbar “salidas” ahí donde los escenarios fueron más sombríos y desgarradores, por eso dice que el “progreso”, ese montón de desechos que el ángel benjaminiano dejó atrás, “es un recuerdo de la desesperanza pretérita y una determinación para escapar de la presente” (Bauman, 2005: 224). Me referiré a guisa de ejemplo a dichas salidas, que tienen que ver con los “vuelos audaces de la imaginación humana”, con mirar lo que no hay y preconcebir lo que aún falta a la *realidad como es* (Yuan, 2003: 16 y 24), para luego dedicar (en el siguiente apartado) una reflexión al modo en que se inscribe un objeto cultural, como la mencionada publicación, cuando al estilo baumaniano se procede construyendo retrospectivamente un campo sociocultural.

Las salidas de la ambivalencia se configuran con dos movimientos simultáneos, el del extrañamiento o distanciamiento cognitivo, cuya metáfora socorrida es la “mirada al vuelo” [*bird's eyeview*] y el de la imaginación que se posa generalmente sobre un punto liminar y se vuelca hacia otro lugar. Estos movimientos se concentraron en las figuras de Benjamin, al que Bauman sitúa en la militancia contra los peligros de las ideologías disyuntivas y la superación dialéctica, quien avizó “la ambivalencia como un archipiélago de oportunidades ahogadas, un valor a cuidar y proteger”; de Simmel con “su don para descomponer toda estructura [...] en un puñado de pensamientos y emociones humanos, demasiados humanos” (Bauman, 2001 [1997]: 98); de Freud, con el de las energías ambivalentes y la huida al amparo de la autoridad del saber psicoanalítico que autoriza al científico judío como rebelde de una patria errante, sin sitio fijo, mientras que para Kafka en Praga, la ciudad sustraía la vía asimilatoria, dando cabida sin embargo a una obligada germanización. Era la ambigüedad de una ciudad imperial que en pocos años se convertiría en una ciudad postulada para los checos, en ambas antes y después de 1918, escribió en perfecto alemán sin embargo no se sintió *completamente* ni austriaco, ni un judío checo, u otra definición estable. Su literatura puede ser la mejor narrativa alemana cuando

paradójicamente su persona no dejó de apelar a la vivencia del mutante, un cuerpo extraño convertido en dato tangible para la repulsa social. Un cuerpo que no era de ninguna parte. El lenguaje kafkiano se convierte así en enunciación de “[...] un vacío y una apertura, como ambivalencia [y en] invitación constante para quienes buscan entender” (Bauman, 2005: 244). Cada uno de ellos, con indiferencia de sus cursos personales, emprendió un éxodo, una liberación de la vida o si se quiere, la suspensión momentánea, hasta nuevo aviso, de los desgarramientos culturales.

#### **1.4. Una minúscula ambivalencia en un campo de fuerzas de lo viviente**

En contraste con estas ‘salidas’, dentro de una serie histórica desplegada en “orden, ciencia racional y genocidio” Bauman se hizo cargo de dar con alguna pequeña pieza que llegó a componer parte los “contraataques” de la ambivalencia, como prefiere llamarlos (Bauman, 2005: 69). Así se ocupa de un minúsculo detalle como pudo serlo la ambigüedad contenida en el título de un libro de la época que reproducía, poco más o menos, una frase corta, casi un eslogan: *vidas indignas de vivir*. En 1920 por el mundo germanohablante circuló un libro formado con dos pequeños ensayos publicados, en alemán, con el título equivalente de *La autorización para suprimir la vida indigna de ser vivida*. Sus autores, un médico psiquiatra, Alfred Hoche y, un jurista, Karl Binding añadían un argumento más al gran debate eugenésico que copaba los ámbitos científicos, y poco a poco derivado en políticas específicas. Su discurso tocaba el fondo de una acuciante polémica que se libraba en torno a la eutanasia, que tenía antecedentes puntuales en obras como la de Adolf Jost conocida en 1895, que como *El derecho a la muerte. Estudio social* [por su título en alemán, *Das Recht auf dem Tod*]. La muerte se explicaba como un derecho en caso de enfermedad, tanto en su manifestación individual como en caso de que una sociedad se confrontara con sus propios incurables; esto segundo un matiz adelantaba ya la posibilidad de ponerla en uso cuando un segmento muy localizado de la población, víctima de enfermedades terminales, pudiera manifestar su deseo de privarse de la vida.

El auge de las políticas eugenésicas tuvo como escenario, particularmente en Alemania, el entorno traumático de los años 1914 y 1921. Como advirtió hace poco George Benssoussan en su trabajo en torno al crecimiento en Europa de “la pasión genocida” (2004), textos

como los de Hoche y Binding han de ser comprendidos en el contexto de una masacre que abatió a aquel continente, y que arrojó luz sobre un sistema de absurdo asimetría que llevó a la pérdida de millones de vidas (cientos de miles arrebatadas en el curso de una sola batalla equiparaban el número de las población de las principales metrópolis de entonces) mientras se preservaba la vida de otros, incapacitados mentales u otras ‘vidas sin valor’, tal como lo argüía el citado libro. Poner en una misma balanza la vida de unos y otros, en el fondo era ya una idea que recusaba los principios de la revolución de los derechos humanos. Una banalización de la vida empezaba a tomar presencia, primero dando salida al evento traumático mediante un juicio médico: si personas saludables llegaron al sacrificio “¿por qué no podrían sacrificarse quienes padecían enfermedades o estaban menos dotados?” ; en segundo lugar, mediante el juicio reductivo de carácter económico: “la media de gastos *per capita* de manutención de un incapacitado ascendía a unos 1500 marcos –razonaban Binding y Hoche– si se contempla que la probabilidad de vivir es de 50 años, entonces sería fácil calcular el enorme capital que es sustraído de la fortuna nacional por cada vida improductiva” (cit. por Benssousan, 2004: 188).

No hay lugar para brindar mayores detalles sobre el clima cultural e intelectual que paulatinamente echó abajo el espíritu que unía la idea de humanidad y la existencia biológica, la asunción progresiva del mecanismo de eliminación como un medio de regular un problema político, el estímulo fervoroso que cimentó la concepción de un sociedad “sana”, luego “pura”, mediante el ejercicio de la selectividad racial, no obstante los detalles apuntados en términos de un razonamiento reductivo de “costo-beneficio”, dan mínima cuenta del elemento perturbador incubado por una “ciencia racional”, que luego fue instalada como mecanismo de una maquinaria de poder exacerbado hasta el paroxismo. Es un hecho que alrededor de publicaciones como ésta, giró la defensa de la práctica de la eutanasia como medida de equilibrio de los efectos contraselectivos de la guerra y un criterio de maximización de utilidad al poder dejar libres lugares en hospitales para asistir a otros lesionados de menos gravedad. Para algunos, estas condiciones fueron suficientes para asimilar a ese y otros discursos dentro del espíritu nazi y sus programas de destrucción humana masiva (Proctor, 1993: 349). Para Bauman la ambigüedad ética del mensaje *vidas sin valor* es un indicio de la creencia que caló tan hondo como para conducir a la instalación y operación de las fábricas de la muerte, los campos (Bauman, 2005a: 69).

La carga de ambivalencia impuesta sobre personas concretas calificadas de ‘viviendes indignos’ se convirtió en uno de los contenidos del imaginario corrosivo totalitario que creo la instancia competente para sancionar a ‘los extraños como vidas imposibles’ mediante un progresivo sistema de eliminación de judíos, gitanos, comunistas, homosexuales, y otros, elegidos como las víctimas del exterminio. Suponer tan sólo que hay vidas imposibles, significa ya un principio de identificación de factores discriminatorios que individualizan colectiva y personalmente a quienes encarnan específicamente esas vidas invivibles. Bauman repara en que semejante movimiento permitió, en un mismo giro, valorar negativamente la ambivalencia al funcionar como un factor inherente al grupo social clasificado por su imposibilidad, o sus debilidades tales como las marcas, que antes que el color amarillo sobre los cuerpos de los judíos, hicieron del “pie plano” un dato sobre el que giró la idea de una función deficitaria del ciudadano judío (véase Gilman, 2001).

Aunque este fue el clima de la época, Giorgio Agamben, y a otros, han insistido en que el momento de oportunidad para la radicalización extrema e inédita de un sentimiento adverso antisemita, tiene como punto de comienzo la fecha del 27 de febrero de 1933, cuando Hitler suspendió las libertades personales y dio inicio a una política de estricta regulación y al despliegue de lo que otrora habían sido solo atribuciones extraordinarias del poder soberano. Decidir sobre el resguardo absoluto de los ciudadanos de un Estado supuso la institucionalización de una “forma de gobierno” fundada sobre el “estado de excepción”, una categoría integrada por Carl Schmitt en su *Teología política* de 1921, sobre la cual se edificó el aparato nazi en su modalidad de primer régimen biopolítico. En éste el ejercicio excepcional del poder consistió en una concentración de los recursos disponibles que dieron lugar al ‘tipo de acción racional con arreglo a la vida’ –como le hemos llamado aquí. La vida perdió ahí su vínculo como un sentido de existencia humana, no solamente se convirtió en una razón de Estado, esto es, un valor sometido a una lógica autorreferencial y “decisionista”; la vida también se convirtió en un tema del Derecho que definió cuándo una vida humana era “nuda vida” (la vida sin atributos culturales, pura biología o naturalización), dejando establecida una condición artificialmente elaborada para desarticular al ser humano (Agamben [2003] 2005: 18 y 24).

Ese libro azul, como lo describe Agamben, había sido citado en otra influyente publicación de Schmitt cuando debatía acerca de quién controla la puerta de ingreso a la “Casa de la Ley” justamente en las fechas cuando el nacionalsocialismo ganaba arraigo y legitimidad legal a través de las elecciones. En esa ocasión “la vida indigna de ser vivida” se inscribió en el marco del Derecho y el poder para despejar una contraposición entre “regla” y “excepción”, mediante una idea formal, de profunda raigambre popular, “la verdadera vida de la regla es la excepción.” Si la cuestión a dirimir para la teoría política en las décadas de los treinta, en parte consistió en ¿quién decide sobre todo estado de excepción?, lo siniestro de la disquisición se expresó al dar con un poder que personificó, la sentencia schmittiana: “Quien determina un valor –escribió Schmitt- fija siempre *eo ipso* un no valor. El sentido de esta determinación de un no valor, es la supresión del no valor” (Agamben, 2003: 194 y 174).

Aun cuando existe una diferenciación de fondo en los usos y atribuciones de la politización de la vida en la teoría política, Agamben reconoce su matriz foucaultiana, donde biopolítica vincula la escala de la especie humana y la del cuerpo individual dentro del poder moderno. Bauman “desarrolla la misma sospechosa connivencia entre modernidad y biopolítica, desde un punto de vista sociológico, en su libro *Modernidad y Holocausto* (Mate 2003: 79 y n79), y lo que aproxima ambas posturas es, en última instancia, su indicación sobre *la ambivalencia que envolvió a la vida*, como valor más alto, y terminó coincidiendo con “la disponibilidad a la muerte” que se convirtió en fin, y recurso, del poder nazi.

Agamben ha interpretado la producción del poder moderno en clave biopolítica partiendo de una reducción existencial arcaica, la irrelevancia de los cuerpos humanos ante la muerte que, consecuentemente, son “reducidos a ‘nuda vida’” (Agamben, [1996] 2001: 102), de ahí que pase por un objeto, un artificio, que permite discernir respecto a la inclusión de la ciudadanía y su exclusión como vida orgánica, a la separación del comatoso de una condición activa viviente, a una condición en el borde de lo viviente (que deja flotantes los dilemas morales relativos al carácter de semejante distinción), o el destierro y reclusión del disidente político. Sin embargo, la incidencia más desgarradora de la nuda vida, que en cualquier situación límite representa un abaratamiento de los cuerpos vivientes, ocurre en los estados de excepción en que la vida se convierte en un valor decisivo respecto a cierto

umbral fijado socialmente, más allá del cual esa vida deja de ser relevante (Agamben, [1998] 2003:172-3). Se conoce que el umbral empezó a ser fijado desde que el régimen nazi separó a los segmentos de población prescindible del espacio vital de la imprescindible en la propia tierra.

Una ambivalencia de este orden es la que expresa Bauman en la sentencia hitleriana de un espacio vital sin judíos, o lo que viene a ocupar su lugar semántico ‘sin extraños’. La cercanía de Bauman con la teoría de Agamben tiene a nuestro modo de ver dos puntos de contacto: Uno, apunta al despliegue de una ‘racionalidad con arreglo a la vida’ en la modernidad nazi, que paso a operar como criterio de estandarización (Bauman [1992] 1998), y donde el objeto-‘vida’ –sujeto al decisionismo- dio cauce a una bifurcación valorativa y radicalmente opuesta, hasta el extremo de sus resultados devastadores. Un segundo punto coincidente, donde se funden poder y cultura, viene dado por los vectores ‘vida y vida carente de valor’ con que uno llega a trazar un “campo de fuerza de lo viviente” que la biopolítica llevó a Auschwitz (Agamben, 2005: 18) mientras que para Bauman esos mismos vectores cayeron más bien dentro del ámbito de las semánticas asimétricas que finalmente se erigen en distinciones socialmente encarnadas, entre quienes merecieron vivir y quienes no.

Entre las pocas certezas que proveyeron los cambiantes procesos de modernización cabe destacar la certeza existencial que provee el trato con los extraños, la que permitió solidificar la convivencia con amigos; una convivencialidad que supone algún grado de responsabilidad mutua mientras que la proximidad del enemigo, mantiene a cualquiera a la expectativa. Sin embargo, frente a estas posiciones dicotómicas, el estatuto confuso de los extraños advierte de la incongruencia que trae su roce, su encuentro y bajo dicha advertencia, se aplica una técnica de superación de la limitación producida por la irrupción de lo extraño a través de “deseticular” la relación con el ‘otro’. Esta técnica del desencuentro (Bauman, 2005a: 96-7) que privilegió la modernidad, es un sustrato desde donde se proyectó, y consumió, el Holocausto.

Lo que ha llamado Bauman también *adiaforización* en el contexto institucional comporta el rasgo de un proceso incubado en los mundos de la vida y en las divisorias que marcan y desmarcan la convivencia social, pero que solo ha sido posible en la cima de la modernidad del siglo XX. Por esto ha insistido en que los grados de escisión de la relación prístina cara a cara, regidos por los distanciamientos se convierte en indiferencia absoluta, no por obra y gracia de una lógica instrumental que colonizó los microespacios sociales, sino porque aquella esfera interfacial, el “tú y yo” levinesiano, que rotura el encuentro ético participa sin embargo de la realidad social referida siempre a un tercer elemento, y es esta triangulación que conlleva una institución social susceptible de someter un vínculo a la manipulación<sup>103</sup>. Adiaforizar compete un obrar social propio de un estadio técnico-productivo de la sociedad –muy a tono con Foucault—por cuanto supone que las mediaciones tecnológicas y objetuales de las relaciones sociales son funcionalizadas por una institución estatal.<sup>104</sup> Es un tipo de acción sucedánea del “gobierno de nadie” y obra en la lógica del panoptismo de la fábrica. Quiere insistir con ello Bauman que en la articulación entre modernidad y ambivalencia, el surgimiento del dominio de un Estado totalitario la impersonalización político-burocrático advertida como rasgo central de la dominación estatal moderna deriva particularmente –como puntualizó Arendt-- en la “irresponsabilidad individual organizada”. Este rasgo es sustento y marco de poder político instrumental, imposible sin el desarrollo de las tecnologías de vigilancia.<sup>105</sup>

---

<sup>103</sup> La deseticalización en pocas palabras corresponde al primer acto de borramiento del rostro-otro, donde la “escena original” de una obra moral –llamada, por ej., yo y el otro- empezaba con la responsabilidad (Esta es la escena original –formulada por Emmanuel Levinas- mas no es en sentido estricto la sociedad). *Para que la sociedad fuera*, no solamente hubo ocasión de que “el otro se disolviera en los Muchos” sino también que el espacio primigenio entre-dos bordara la presencia de un Tercero (el derecho, la ley) (Bauman, 2005b: 132). En el paso del encuentro y la convivencia de un yo y un tú al espacio de sociación (sociabilidad) el mundo no solamente se ve poblado por “todos, algunos, muchos y sus compañeros” que están en escena, sino por éstos en tanto *personajes que actúan*, y habíamos de agregar que en tanto actúan en el desencuentro de relaciones en las que carentes de rostros se encaran en cuanto máscaras. Al final de cuentas rostros o personas negocian, transforman o pueden perder control absoluto del marco de acción roturado por el Tercero.

<sup>104</sup> Se aborda más adelante la adiaforización puesto que el vocablo acuñado por Bauman se originó en su análisis de *Modernidad y Holocausto*, a la que damos un sitio aparte en el capítulo segundo. Las comparaciones que procedieron a asimilar la interpretación de Bauman sobre el fenómeno burocrático moderno con el teorema del *no man’s rule* [*imperio de nadie*] de Hannah Arendt, así como su deuda con la obra de Emmanuel Levinas merecieron un texto que el sociólogo leyó en ocasión de recibir el Premio Amalfi de Sociología y Teoría Social, en 1989. Véase en la edición en español, Bauman, 1997a.

<sup>105</sup> Con su neologismo *imperio de nadie* elaborado en *Sobre la revolución*, de 1965, Arendt tomó por característico de dominio estatal burocrático tal, la irresponsabilidad individual organizada, que podría encontrar asiento en distintos suelos, y tiempos. Se trata de un vocablo compuesto (en el alemán *Niedmandsherrschaft*) que integrada “un vocablo” clásico de la teoría política sobre la tipología de gobierno y la de los modos de dominación. En esa tradición *Herrschaft* fue término de reforma y orden, nacido en

Antes que otra cosa, la ambivalencia podría comprenderse como el camino de retorno en la ruta trazada en la tesis habermasiana que señalaba la marcha inexorable de colonización racional instrumental de los mundos de la vida. Tesis que vislumbra incluso la posibilidad emancipatoria en la posibilidad de resistir a la intrusión de los sistemas (de la economía y la administración política). Lo ambivalente en el paisaje moderno que antepuso ZB como un paradigma (un caso de la historia cultural asentada en el centro europeo –hay que reiterar esto), advirtió la sintomatología de un mal que acompaña a las sociedades modernas: el horizonte sistémico se vitaliza, por decirlo así, sobre el criterio de valorar una determinada forma de vida. Ha sido pues la lógica de selectividad que cada sistema comporta, lo que es proclive a ordenar un mundo con una clave de lectura que dicte la necesaria evacuación de sustancias, elementos o rastros de ambigüedad. Los ambiguos son esos elementos incómodos, porque enturbian y desordenan la visión de un paisaje o la vida de un ethnos comprendido también desde una filia estetizante. Esta es la envergadura de la tesis ambivalencista. En el campo político, acabar con lo ambiguo significó aislar y acabar con los grupos y personas que presentaban en su sociedad con rasgos imprecisos e indefinidos, luego implicó también sancionar algunos poderes locales, y llenar los ‘huecos de la ley’ legalizando lo no sancionado. Mientras que en el ámbito intelectual, borrar la ambivalencia, quiso decir ante todo, deslegitimar todos los fundamentos que son filosóficamente incontrolables e incontrolados” (Bauman, 2005a: 48). Ello se completaría con los mecanismos de producción social que teniendo como función principal el establecimiento de distancias sociales se complementó con la diseminación del dispositivo adiafórico, que rige la producción de la indiferencia moral.

Al respecto cabe la indicación analítica que inserta la adiaforización como uno de las formas modernas de regulación moral. Una de estas formas, consistió en un intento de expropiar la responsabilidad moral de los individuos por las instituciones y las

---

momentos de crisis, designó la superación y prevención de estados de confusión y crisis y se configuraba como un elemento de orden resultado de un campo de fuerzas. Arendt con su concepto el estudio de gobiernos o dominación, autoritarios y dictatoriales se denotó el elemento cualitativo sobre el elemento de “fuerza” (coerción) en los aparatos del estado y el componente de elites de gobierno con funciones de supervisión y participación en el poder. En su acepción fue sustantivo para los gobiernos autoritarios y totalitarios el aparato policiaco de ideología y una estructura de temor y uso de la culpa bajo el carisma del líder (Ritzer, ed., 2004: 366).

organizaciones como el Estado o la Iglesia, y la segunda forma, la adiafórica pasa más bien por funcionar como una alegoría para Bauman, que extrajo su sentido del contexto medieval cuando con el vocablo se calificaba “lo indiferente al punto de vista de la fe, y para lo cual la iglesia no tenía una posición puesto que no eran asuntos ni pecaminosos ni virtuosos”, así que modernamente esa alegoría secularizada remite al cada vez más importante número de acciones humanas, indiferentes desde el punto de vista ético (Bauman, [1992] 2000b: 21).<sup>106</sup>

Pero para que una tarea de tal envergadura, como es acabar con el desorden, pasara por cometido sistémico tuvieron que encontrar concatenación miles de pequeñas operaciones del engranaje estatal que llegan finalmente al último operario de la cadena, al dedo que oprimía un interruptor, al que sella un registro, a quién guarda un archivo o mecanografía un acta. Sucede que Bauman siguió por decirlo así el camino del antropólogo, que a falta de contar con el rostro de un sujeto ante sí, lo toma como el presupuesto para arribar abstractivamente al plano de los movimientos últimos de su comportamiento. La reducción se sigue en el camino de la antropología filosófica, y en parte la siguió Hobbes para apoyar el razonamiento sobre el que se levantó el cuerpo del estado moderno. En el siglo XVII el problema hobbesiano se planteó como una reflexión sobre “el hombre” cifrada en la comprensión de su naturaleza como una “dimensión teóricamente calculable, así como educable y gobernable”. El curso de las indagaciones de la época tuvieron al “constructor de máquinas”, en la vida civil o en la política, y al “anatomista”, que incursionaba en el interior moral y en el del cuerpo humano como las figuras propias de la tendencia que se imponía como una “racionalización hacia abajo” (Sloterdijk, 2002: 40 y 41).

Un último comentario del sentido de la ambivalencia nos dirige nuevamente al “campo de fuerzas”, al campo de lo viviente que empezó a delimitarse en el periodo de Weimar, que ocupó el curso de la Segunda Guerra Mundial apenas para volverse visible, tras la liberación del último campo de exterminio, Auschwitz, en 1945, lugar donde se maximizó la

---

<sup>106</sup> Como es habitual en el autor, las precisiones a su discurso vienen de la mano de las entrevistas que empezó a conceder conforme aumentó su alcance público al comenzar la década de 1990. Desde mi punto de vista, la precisión de adiaforización la ofreció durante la entrevista de la que se extrae la cita anterior, y a la que me he referido como la “entrevista de *Telos*” que en 1992 versó sobre los tres tópicos del sociólogo: “Modernity, Postmodernity, and Ethics” (Bauman, Cantel y Pedersen, [1992] 2000b: 21).

completa indiferenciación social. Si bien había comenzado con que el “cuerpo biológico privado” se hizo indistinguible del cuerpo político; luego con que las experiencias políticas, como la dimensión ciudadana, quedaran confinadas improvisadamente en el cuerpo biológico, para después dar con experiencias privadas que quedaron absolutamente fuera de todo alcance (Agamben, [1996] 2001: 115). La indiferenciación absoluta, se consumó cuando el valor de la vida desapareció junto con millones de víctimas.

### **1.5. El contra-concepto ausente. Genealogía del extraño como *tertio excluso***

“Hay amigos y enemigos. Y también *extraños*” escribió Bauman al comenzar el segundo capítulo de su libro dedicado a “la construcción social de la ambivalencia” (Bauman, 2005a: 84-110, curs. orig.) y ‘redescribir’ ésta en contextos de “actores situados” o de relaciones sociales. Han sido propiamente los ‘terceros elementos’, extraños y alienígenos, los que dieron tono cultural a las interacciones de las sociedades burguesas, pero esa condición supera, suprime y es por sí misma un deslizamiento de las tensiones de quienes están dentro, y se conducen como amigos, con respecto a los portadores de su contraimagen, los destinatarios de la exterioridad enemiga. La relación ‘amigo-enemigo’ “es una variación de la oposición dominante entre *interior* y *exterior*” (2005: 84; curs. orig.).

Inclusive en el terreno de las disputas públicas, político-ideológicas, las maneras de definir, nombrar o metaforizar lo extraño anudaron los sentidos de las relaciones sociales de la modernidad sólida. Más que por probadas atribuciones físicas y rasgos espirituales, los cuerpos extraños proveyeron de mayor certidumbre a la convivencia en espacios de extrañidad. Ver y evitar tocar a los extraños ungió de certezas existenciales a la ya incómoda percepción de contigüidad física, y proyectó una franca lejanía ética con lo extraño, siendo ésta una de las fisuras con sus brechas más dramáticas de la experiencia cultural.

La distancia social a la que se refiere Bauman, en manifiesta deuda con la sociología del espacio de Simmel, tiene que ver con la movilidad del “extraño” por cuanto su condición no es la de estar en la durabilidad de un tiempo sobre algún espacio físico, sino la de

*transitar por un eterno desarraigo*, como lo significaba el sociólogo clásico, *extraño es* “el que viene hoy y se queda mañana” y con ese carácter se inviste a veces al forastero, que en nuestra interpretación es una figura más topográfica en cuanto se trata de quien viene de afuera, o de un topos geográficamente ubicado. El extranjero tanto en la perspectiva simmeliana puesto que su referente ancestral estaba anclado en la figura del judío errante, como en la aparición de las figuras de la extrañidad de Bauman conlleva una cierta confusión semántica de los vocablos en tanto destacan una vieja ambivalencia que ya los registros lexicográficos como *El tesoro de la lengua castellana* de Sebastián de Covarrubias, de 1611 definía *forastero* como “el que no es del mismo lugar ni de la misma tierra, de *foras extra*, de donde se dixo extranjero, *extraneus*”; mientras que *extranero*, “el que es extraño de aquella tierra donde está, *quasi extraneus*” (Cit. por Étienvre, 1996: 107; véase también Corominas, 1982).

Pero, con mayor fidelidad a la *ambivalencia de lo extraño*, su acento recae en una condición constituida en el interior de un espacio social, de tal modo que la resignificación del *extranero* como *quasi extraneus* –en la precisión hecha por Corominas- viene mucho después a incidir en el hecho intrusivo de la condición extraña que invade o transita por fronteras materiales o simbólicas por lo que en Bauman se trata de una figura que *condensa una condición humana universalizada*, a partir de la carga de ambivalencia que soportan los cuerpos extraños, y corresponderían más a ese grupo de personas que ocupan siempre un sitio ambiguo, el “en-medio”, “entre lo uno y lo otro”, que destacó el antropólogo Victor Turner ([1969] 1988)<sup>107</sup>, de los linderos establecidos, pero todavía más aún, son figuras en continua errancia y movimiento; caen por eso más allá y más acá de la posibilidad del nombre, ingresan en el terreno resbaladizo de lo innombrable, o *lo indecible* (Derrida).

Su presencia modifica las reglas de juego; introduce comportamientos, pautas y visiones que difieren del hacer y quehacer rutinario (Simmel [1908] 1986: 716). Esta figura que captura las distancias, no aparece como corporalidad extraña de no concurrir otras condiciones. En primer lugar, los cuerpos extraños encarnan una cierta membresía –aunque

---

<sup>107</sup> De acuerdo con la clásica separación de los modelos de interacción humana, Turner distinguió la sociedad como estructura, un orden social de status y posiciones, y otro momento social propiamente liminal (de limen, umbral), en el que se remite a los tránsitos sociales sin estructuras, un punto neutro de lo social como los llamados “Ritos de paso”, estudiados en *La selva de los símbolos*, en el marco de los rituales Ndembu (1981).

defectuosa- dentro de una categoría o espacio social; ocupan una posición ‘intramurallas’, pero sus movimientos descolocan los lugares fijos, “están fuera y enfrente” y sus desplazamientos pueden hacerlos pasar por “enemigos interiores”, como tradicionalmente se clasificó a los pobres (Simmel, 1986: 717) desde el punto de vista del poder instituido, el Estado moderno y las políticas de gobernanza. Una segunda condición, probada tantas veces en la fuerza de la cohesión social, comunitaria o nacionalista, tiene expresión en lo que Alfred Schutz reconocía como ese fondo de sentido, no permutable y *dado por supuesto*, que coaliga al grupo incluyente con base en el carácter irrenunciable e innegociable de su visión del mundo construida de acuerdo con el conocimiento disponible y compartido (Schutz, 1974).

Bauman re-sitúa el *tertio excluso* sobre la superficie social como un dispositivo que opera, articula, encadena y escinde los modos de estar-juntos, pero el espacio que eligió para ejemplificar la distancia social fundada en las dicotomías, es la tensión beligerante de amistad-enemistad<sup>108</sup>. Las relaciones amigos y enemigos no tensa a opuestos, como lo haría la dicotomía amigo-enemigo (en tanto *hostis* o *polemos*), “la distinción que da a los actos y a los motivos un sentido político” en *El concepto de lo político* (1932) de Schmitt. Aunque es pertinente seguir diferencias muy precisas, por un lado en contextos de violencia absoluta, o guerra, en el tipo de enfrentamiento amigo-*hostis*, y, por otro, en el de la violencia, o guerra interna del tipo amigo-*inimicus*, ya que en su acepción original *inimicus* es quien se encuentra *dentro del espacio social* y es el que puede estar en casa” (Mate, 2003: 81), solamente después destacaremos las implicaciones de este segundo tipo, el vecino ‘extrañeizado’.<sup>109</sup>

La envergadura de los intercambios de aquella relación social en el caso de Bauman, es decir el grado de distancia social que puede conllevar la acción social no recíproca amistad-enemistad, depende directamente de una paralela *construcción social de la extrañeza*, que

---

<sup>108</sup> En otras partes de nuestro trabajo insistimos en que la figura del “tercer elemento”, corporalizada en el extraño, es una figura-límite, esto es positiva en la medida que funciona como único componente de la autoobservación de las identidades y las relaciones sociales. Para Bauman es una figura de eticidad, sin embargo, despreciada en espacios sociales de extrañamiento extremo.

<sup>109</sup> Véase de nueva cuenta las articulaciones existentes entre el sentido “*inimicus*” con la de enemigo interior (destacada por ejemplo por Simmel) y la del vecino o prójimo que deviene en amenaza en el *Capítulo V. Tipos sociales. Antes y ahora*.

puede hallarse en una identidad colectiva fuera de las fronteras más amplias, nacionales, o puede estar dentro. La coexistencia social de la asimetría amigos y enemigos vino históricamente implicada en las edificaciones del Estado nacional que dio la ocasión de colectivizar tales interacciones; y quizá, la política de amistad más eficiente es la de la movilización de la solidaridad y la lealtad recíproca entre amigos hasta lograr redefinir esta identificación con la de nativos (en términos políticos, ciudadanía al mismo tiempo del estado nacional, con derechos y obligaciones (Bauman, 2005: 98). Sin embargo, la presencia de extraños dentro, y más aún su interpenetración entre habitantes del lugar conlleva un potencial ilimitado de ambivalencias con relación a que los *nativos-extraños* pueden tratarse como “advenedizos”, ‘quienes están, pero no pertenecen al lugar’ dice Bauman, y todavía más ‘quienes como los judíos alemanes asimilados, no podían salir de su piel ([1997] 2001: 94), y a la inversa los *nativos-parias*, que encarnan “cuerpos imposibles”, situados en un lindero liminar, exentos de las envolturas de derecho, que proveen las normas y leyes reconocidas del espacio o lugar, y convertidos en cuerpos desocializados, deseticalizados y “adiafóricos”, cuya destrucción carece de valor humano (Bauman, 2003b :14)

Hay otro componente socialmente implicado en las relaciones amigo-enemigo que define Bauman dentro y fuera de una contienda que en el pasado enmarcó el hecho bélico. Si la presencia enemiga siempre es advertida por la amenaza del daño que pueden infringir quienes están dispuestos a “empuñar la espada” no significa que se de ahí un hecho social; por el contrario la característica que limita y separa amigos de enemigos, y viceversa, como a sus colectividades, es que cualquier encuentro entre ellos supone un acto previo: unos y otros han sido *deshumanizados*. Se trata de un límite que permite expulsar al enemigo del reino humano, del campo de lo viviente; un punto de inflexión tras el cual la confrontación violenta y la guerra se realiza con base en una recíproca anulación: *el derecho a existir de uno coincide con la negación del derecho del otro-enemigo* (Bauman, 2005: 75).

## 1.6. Hermenéutica de la ambivalencia

La noción de extrañamiento desde el pensamiento Occidental más temprano se confundió con una parte inaprensible y externa del ser humano que se tornó en emanación del mal. Los seres horrorosos y repulsivos, se explicaron en *De la generación de los animales* por Aristóteles (escrito entre los años 330 y 322) en continuidad con las valencias diferenciales del mundo griego que alinearon los cuerpos femeninos y masculinos con el calor y el frío. Pero los principios generadores de la vida y los diferenciales de sexo, se conformaron a partir de los movimientos de la potencia generadora (del esperma) que según su fuerza y dominancia da forma a la materia (alojada en la matriz) y aunque el pensamiento aristotélico ofreció un modelo perfecto, pero las imperfecciones graduales y combinadas los modelos imperfectos que graduaban y combinaron tal dominio<sup>110</sup> hicieron su aparición en un primer estadio, en que la materia de lo femenino no fue dominada por el aliento y la potencia (*pneuma*, o agente generador), y se concibe a una mujer y no un varón.

Como se ha insistido, en el mundo antiguo las criaturas monstruosas, híbridas o con partes supernumerarias, se concebían como “excesos de lo femenino”, engendros surgidos en el curso ordinario de la naturaleza, no en su contra. El monstruo griego (el *teras*) entre los romanos se condensó en los andróginos y las hermafroditas se arrojaban al mar en un acto extremo como las calamidades y los castigos que anunciaban su aparición. La anomalía, entonces se padecía como signo de inversión del orden natural. Lo que destacan los antiguos mitos es que tales irrupciones, no son meras contingencias sino presencias puestas sobre la tierra a voluntad de los dioses y la naturaleza (Héritier, 2002: 194-5).

Entre los mitógrafos de la Grecia antigua los seres procreados por dioses y humanos conservan un perfil y destino marcado por la dualidad irresoluble. El héroe del esfuerzo es capaz de participar en las batallas más temerarias, algunas provocadas por los celos de Hera situando contra él a los adversarios más monstruosos. Pero, de acuerdo con la forma más elevada, el Herácles elige un camino expuesto al sufrimiento después de que en un paraje

---

<sup>110</sup> El movimiento siendo masculino, fue concebido como potencia genérica (que hacía al hombre-varón) y como potencia individual (que hacía de este hombre-varón un ser concreto), por lo que en el modelo perfecto ambas potencias dominan: la potencia genérica, para nacer un niño, y la potencia individual para nacer parecido al padre. Así también un movimiento sostenido en el curso de la vida, definiría el parecido con el padre, o en su defecto con el abuelo o bisabuelo paterno (Héritier, 2002: 192)

solitario le toca encarar a dos mujeres que representaban una, la virtud (*Areté*) y la otra, el vicio [*sic*], la completa liberalidad. Kakia, la mujer que usó todos los recursos para seducir a Herácles, solamente reforzó su opción primera. Lo que se sostiene, sin embargo, es que este paradigma edificante que resumen muchas apariciones de un Heracles virtuoso convive en la “ambivalencia mítica” de *otro* Herácles “libertino” y “glotón” en los escenarios cómicos de Aristófanes<sup>111</sup> (Bonney, 1996 [1981]: 391 y 401).

Aunque se conoce que el paradigma de la *polis* supuso una clara división de los lugares ocupados según las atribuciones de los cuerpos, se reconoce que la ambivalencia de éstos ciñó del mismo modo al cuerpo del guerrero, depositario de la muerte heroica, al igual que el cuerpo de mujer destinado al alumbramiento osciló, en algunos momentos, entre sus rasgos viriles y los femeninos. Así, se ha advertido que la condición sufriente de una mujer con los “dolores lacerantes” al dar a luz se asimiló a la noción del trabajo penoso, capaz de expresar el dolor moral: “sin sombra de ambigüedad, el sufrimiento del guerrero herido (se hacía comparable) con el de la parturienta”. Y si fue posible desplazar la intensidad de un dolor punzante hacia otro cuerpo, sólo alguien como “Tiresias, transformado en mujer y vuelto nuevamente hombre, pudo dar testimonio de que, sobre diez partes del placer, la mujer tiene nueve...”. El placer que se decía en femenino -aunque fuese una afirmación que pervive en la fantasía de hombre- pudo ser dicho por un “hombre que ha identificado en él la feminidad” (Loraux, 2003: 43; n.p. 54 y 55).

Del mítico Tiresias, que antes de ser adivino —el don preciado que le concede el dios— ha vivido en un cuerpo de mujer y luego de hombre, conservando en sí la experiencia de las dos formas y los dos placeres y, por ende, la respuesta sobre la parte del goce que toca a un sexo y al otro. En otra versión del mito, el poder de la adivinación se ofrece a Tiresias al mismo tiempo de ser cegado al transgredir la ley que impedía ver el cuerpo desnudo de la diosa (Loraux, 2003: 17).<sup>112</sup> Por acción de Atenea —la mujer que pudo pasar por hombre—,

---

<sup>111</sup> La ambigüedad (femenino/masculina) encarnada por el Heracles se conoce mediante su relación bivalente con las imágenes que lo ligan con la matriz y el estómago.

<sup>112</sup> Sigo en este párrafo de la helenista, que da importancia a las dos versiones del mito más recurridas, la versión del mito de Flejón de Trales, en el que la bivalencia del goce sexual se separa en magnitudes asimétricas según el dictado de la experiencia del cuerpo de las transmutaciones que encarna Tiresias, mientras que en la versión del poeta Calímaco, la ceguera es una sanción que deja en resguardo el secreto de lo femenino.

don y castigo se reciben simultáneamente cuando fue transgredida la prohibición de ver algo “invefble”, neologismo asertivo, dado que no se dijo con exactitud “lo que Tiresias había ‘realmente’ visto” (Loraux, 2003: 17, n.p. 17 y 23).

Más tardíamente, las equiparaciones del bien, con la identidad en franca distancia de una externalidad maldita y sus efectos contaminantes sobre la supuesta pureza del alma pasaron a ser la ecuación que perduró frente a cualquier fuente adversa o alienante que descentrara al sujeto sujetado a la racionalidad (Kearney, 2003: 65).

La imagería de la extrañeza remitió paulatinamente al haz de exclusiones desplegadas sobre un eje terrenal, un sitio ocupado y gobernado, con respecto al cual se ensanchaban los lugares exclusivamente destinados a los seres repulsivos. Los sitios del afuera como las torres y los barcos durante el Renacimiento sucedieron a las islas y otros asentamientos de ‘destierro’, con lo que se agregó a la práctica del cautiverio, la exclusividad del espacio para alienados erradicando una entidad humana opuesta al *Cogito* cartesiano. Ya en 1961, en la *Historia de la locura en la época clásica* (Foucault, 1982: 13), la locura emerge en calidad del otro de la razón, y, sin embargo, hay que recordar que ella no rubrica una distinción entre *logos* y *hubris* como la que operaba entre los antiguos griegos, sino una entidad que parte en dos al pensamiento moderno; no solamente la locura vino a constituir un opuesto de... sino también *un afuera*, una externalidad rubricada, ahora sí, en su misma cesura que limitó históricamente, y constituyó, la era moderna en sí.<sup>113</sup>

Como ha reiterado Bauman, al dar con los rastros de la modernidad sedentaria Foucault encontró que las embarcaciones de los locos, abandonadas a la deriva en medio del mar, llevaban consigo lo que estaba demás en el paisaje social no porque los enfermos transgredieran un orden interno, sino porque su presencia estaba fuera de lugar como foco

---

<sup>113</sup> Esta partición de razón y locura es un límite trascendental para algunos intérpretes de Foucault que no tiene que ver con el confinamiento del “tenebroso desorden” mental, sino con la asignación del afuera o con la *experiencia del afuera*, como fundación de la historia y forma del pensamiento moderno (Cook, 1990: 167-8) En su momento esa *cesura* provocó las objeciones de Derrida, asentadas en su escrito “Cogito y la historia de la locura” (Derrida, 1990 [1967]), quizá poco ocupadas en aquel momento del correlato implícito (y complementario) de esa crítica foucaultina moderna montada sobre la manufactura de nociones como la ley sin ley de la desnudez del deseo en Sade, la advertencia nietzscheana de toda metafísica occidental edificada por los detentadores de la palabra, la experiencia del lenguaje como vacío y la indigencia del que “está irremediamente fuera del afuera” en Blanchot (Foucault, [1966] 2000: 20 y 34).

de contaminación; sobre los alienados al igual que los muertos en los cementerios, y paulatinamente otros, recaía el peso del *fatum* moderno, la urgencia de evacuar toda mancha de descomposición y desarreglo mediante la construcción de “la territorialidad extraterritorial” (Bauman, 2005a [1991]: 101). Hay en esta postura una extensiva comprensión de la sociedad moderna según la idea reticular y panóptica de Foucault y Bentham que, sin embargo, no tiene que ver exclusivamente con el disciplinamiento de los cuerpos dentro de lugares-edificios, según la serie de topografías del afuera: cárceles, fábricas, hospitales, ni con enclaves funcionales ya sea como misiones pedagógicas y religiosas trasladadas desde las metrópolis, o los hogares para indigentes, las *workhouses* en el industrialismo occidental. La cesura foucaultina partió asimismo de una partición, analíticamente previa, de acuerdo con la cual el *adentro social* tiene efecto cuando se marca *la diferencia de la externalidad*, esto es, desde que el afuera se reitera como fuente y origen de procedencia de toda clase de perturbaciones, males y amenazas.

La partición del *afuera* en una miríada de “otros espacios”, todos estos con atribuciones extópicas, resultaron ser congéneres unidos con la misma intensidad con la que *el ser humano encara la más inquietante extrañeza, la suya propia*. En unas líneas que remontan a un Sófocles observando esa inconmensurabilidad (hay muchas cosas extrañas pero nada sobrepasa la del ser humano), Heidegger dejó fundir esa parte inconmensurable del ser con lo ominoso y lo siniestro, que se produce en franco contraste con el ámbito familiar, acostumbrado y seguro (véase Casey, 1997, 263). Se relaciona asimismo con la singularización de la angustia (*angst*),<sup>114</sup> experiencia con frecuencia adherida al miedo, pero cuya orientación en la modernidad depende de la identificación de cualquier objeto que quebranta el *sentido unitario* de la sociedad civilizada y, por ende, que disloca una noción afincada de la “humanidad” de los seres humanos y sociales. En este contexto, la cesura foucaultiana dio visibilidad a la semántica del “hombre” genérico que operaría ya no mediante una simple segregación de *toda alteridad* que no correspondiera al canon unificante (masculino, blanco, racional, eurocéntrico...), sino con la diferencia a través de una “*dialéctica de otros y de extraños*” (Kearney, 2003: 115 y 67).

---

<sup>114</sup> Como se apuntó líneas atrás, Freud disoció muy tempranamente *Angst* como un estado psíquico de lindes indeterminados, a diferencia del miedo provocado por factores objetivantes (y por supuesto también objetivos). En distintos momentos remitimos a la angustia existencial heideggeriana para interpretar algunas experiencias sociales contemporáneas como, a nuestro modo de ver, lo ha llevado adelante ZB. Véase el *Capítulo VII, El miedo, componente de la experiencia social*.

De esta dialéctica irradian múltiples representaciones y discursos en que se disocian –al menos analíticamente- *los horizontes del Otro*, en tanto mecanismos de identidad que alcanzan las genealogías del “sí mismo”<sup>115</sup> y las *constelaciones de lo extraño*, en cuanto experiencias, percepciones e imaginarios asociados. Claro que a su curso discontinuo se agrega su aceleramiento promovido a partir del momento en que la modernidad contacta de manera selectiva con *otros* cada vez más lejanos geográfica y culturalmente. Se trata de un punto de inflexión histórico, ese tránsito fin-de-siglo XIX e inicios del XX (de plena explosión de industrialismo) cuando las estrategias de conquista y las modalidades de colonización cristalizan un *compleat mapamundi*.

Es un punto de inflexión en que la tensión “nosotros/ellos”, condición explicativa y estructurante de la identidad, cubre una nueva escala resultado de los viajes y las expediciones científicas, innovaciones técnicas y tecnológicas, y mayor conectividad. Esa dualidad clasificante de las identidades colectivas se exterioriza intensivamente (Offe dice “uso externo” del nosotros/ellos, cuando aquí insistimos en la externalidad moderna de la alteridad) al mismo paso en que “los bárbaros” asumen lugar y tiempo: la lejanía espacial equivale a mayor exotismo y naturaleza, como parte de la cartografía mundial desde el siglo XVI, los mundos-otros serían progresivamente “inventados” para ocupar un lugar geográfico, con atributos culturales previamente inscritos, lo que se abordó en el *Orientalismo* que para Edward Said demostraba en 1978 la institución colectiva formada desde finales del siglo XVIII para identificarse Occidente a sí mismo (Said, 1995).

Y aun cuando comienza la fase terminal del espejismo acerca de la naturalidad del paisaje, y su neutralidad, sobre la misma idea de una *Invención de América*, el historiador mexicano Edmundo O’Gorman ([1958] 1989) daba cuenta de un Oriente subcontinental, en este lado del Atlántico, y quizá también un “orientalismo” tuvo por sustrato la europeización de las oligarquías liberales en Latinoamérica de finales del siglo XIX, en oposición al poco cultivado, aunque sometido a la expansión de la mentalidad industrial, en el territorio estadounidense.

---

<sup>115</sup> Que comprenderían las escisiones primordiales de la esfera interfacial madre-hijo, la fase especular y las intrincadas formaciones de un alter/ego hasta el contraste, y enfrentamiento, civilizatorio, con macrodiferenciaciones que atañen a tiempos y espacios diferentes.

Lo que supone la emergencia de variados Orientes, remotos o internos, se acopla propiamente con diferentes entonaciones de los cuadros mentales y mentalidades, más o menos proclives a preservar un ángulo etnocentrista para dominar el plano de puntos de tiempo y espacio contenidos en cualquier paisaje, para traducir entonces las ideas propias de civilidad en manifiestos y acciones misioneras de transformación de junglas en paisajes armónicos.

Por decirlo de esta manera, Oriente no es la configuración geográfica y cultural que necesitó para sí Occidente, un resultado colonial colocado en un ‘más allá’, tampoco se asimila a las piezas rotas de un espejo que deforma el rostro propio de una identidad. También aparecía –y es la línea que seguimos en este capítulo- como una completa “*terra nullius*”, cuya externalidad no se concebía en términos de un dominio privativo de todo lo desconocido, más que como el reino de lo indómito aparece como una “*nada social*”, que en el imaginario occidental del siglo XVIII coronó como una “nada” cultivable por la misión civilizatoria y pedagógica (Offe 1996: 357). Y a esa *nada* correspondió también la sobredeterminación, propiamente postrenacentista e ilustrada, de “lo bárbaro de lo salvaje”, y que a decir de Deleuze y Guattari en *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia* ([1980] 2002), permitió distinguir a “hombres de la naturaleza” como el Calibán de *La tempestad* (Shakespeare) que figuraron en la mitología occidental de la época cuando de manera paralela, los pueblos sometidos por la dominación colonial imprimían sus huellas en el espíritu europeo. *El salvaje en el espejo*, Roger Bartra nombra la representación fundacional en cuanto icono y narración de un “buen salvaje” distinto a la barbarie que dejó plasmada la literatura y la plástica renacentista (1992; también Bartra, 2003: 116), específicamente con la triple oposición que se desprende del binarismo descrito como civilización-salvaje –y a la cual le terciarían las parejas “barbarie-civilización” y “civilización-naturaleza” (con las apariciones diferenciales del bárbaro-salvaje). La primera oposición binaria presente ya en 1580, por los *Ensayos* de Michel de Montaigne, con la llegada de tres tupinambá (pueblo situado en la costa nordeste del Brasil) que sin “calzones y coletos” quedaron a la vista del soberano y su corte europea para invertir la muestra de cultivo y urbanización elevadas en la ciudad de Ruán en un escenario de insensata obediencia al despotismo del poder y la injusticia del expolio colonial (Montaigne, 1997: 133-4).

“De los caníbales” ensayó un juego especular donde la ley del Otro (Occidente) no se desconoce ni se rechaza, ambos modos de estar en el mundo se encaran mutuamente, y si acaso con la escena de Montaigne comienza el imaginario de la seducción de la obra civilizatoria que toma forma concreta en el ingreso a la ciudad barroca (Deleuze y Guattari, 2002); concitaba igual poder seductor, pero mayor impacto en la diseminación del estereotipo de los pueblos remotos de insólitas costumbres que retrataba una famosa xilografía que circulaba por Alemania, cinco años después del arribo de los portugueses al Brasil en 1500 (Burke, 2005: 169). En la estampa de canibalismo un cuerpo humano mutilado colgaba de un árbol, mientras que un caníbal deglute un brazo en medio de una escena poblada de hombres semivestidos, mujeres alimentando a una criatura, y como fondo sobre el océano, dos carabelas próximas a desembarcar.

La escena práctica no era del todo una falsación de las costumbres tupinambá. La monstruosidad fijada a la imagen de una antropofagia cotidiana, no reparaba en la excepcionalidad de una práctica tribal, un ritual de guerra, que culminaba en una ingesta inequívoca. Como lo subraya René Girard en su famoso libro de 1972, *La violencia y lo sagrado*, los tupinamba sostienen el ritual con base en una clara distinción, por un lado “[...]se comen en el mismo campo de batalla el cadáver del enemigo muerto [pero] fuera de la comunidad y de sus leyes, no hay espacio para el rito [...]”; por otro, el canibalismo propiamente ritual se basa en la reiteración endógena del mismo, se trata de capturar vivo al adversario y conservarlo dentro del poblado, y sólo después de cohabitar por meses o años en esa intimidad, se induce y estimula la fuga de los prisioneros para, finalmente, sorprendidos en la evasión ilegal, poder ser devorados. La fuerza ritual, en Girard, sigue el modelo mimético, los tupinamba se esfuerzaban en reproducir lo que ocurrió por primera vez, en renovar una vez más la unanimidad que se ha creado y rehecho en torno a la *víctima propiciatoria*,<sup>116</sup> que coaliga a todos contra uno, ejerciendo, en términos modernos, *todos de verdugos*, inclusive asesinos, frente a *una* víctima inocente (Girard, 1983: 287).

---

<sup>116</sup> De esta categoría aislada de la definición del “chivo expiatorio” por la antropología religiosa, se ha seguido una polémica intensa en contra de su uso como base interpretativa de asesinatos colectivos a partir de la noción imprecisa de la victimización. En el *Capítulo II, Memoria y Holocausto* se ofrecen algunos antecedentes del concepto de Girard, así como su inscripción en los estudios de la memoria. Adelantó que Bauman ha reconocido su alcance heurístico situando la figura como un mecanismo cultural (una suerte de

La interrupción de las equivalencias (que se han probado falsas) entre las prácticas de los primitivos tupinambá y su barbarismo antropofágico no solamente competen a lo que deja claro el anterior pasaje de Girard sobre el carácter último de la violencia afincada en el ritual en particular. A fin de cuentas, lo que ese ritual hace efectivo, y en general, la mayor parte de los rituales de violencia no-occidentales, si se quiere preindustriales, es el mecanismo cultural de contención de las energías colectivas para reestablecer el orden interno del grupo. Claro fue el contraste señalado en la *Dialéctica de la Ilustración* (Horkheimer y Adorno, 1998) del núcleo central moderno en el que se ha extraviado la posibilidad de contener la disposición de los medios -con la industrialización convertidos en un volumen inédito de recursos técnicos- de cara al cumplimiento de los fines de la razón, dirigidos a dignificar la vida humana libre y autónoma. Ya el registro histórico hacía concluir a Horkheimer y Adorno que la racionalidad instrumental del progreso técnico y científico no está sujeta a mecanismos de contención y control para el despliegue fáctico de su poderío, por el contrario el uso de más y mayores formas de energías aplicadas a la producción penetraron la organización social de tal manera que no solamente los medios perdieron su relación supeditada a los fines, sino incluso en el caso más artero de barbarie organizada, un fin último desprovisto de finalidad humana se convirtió en el fenómeno totalitario del siglo XX, en razón, fundamento y ley de la comunidad política imaginada como exclusivo *ethnos* (desde el punto de vista de la arianización, u homogeneización de la población aria), un orden social sistemática y exclusivamente consagrado a combatir la otredad de los otros mediante la instalación de una *industria de producción en serie de cuerpos inermes*.

El arribo a este grado de absoluta alineación de los cuerpos extraños --inédito hasta entonces-- no fue posible sin la participación de factores históricos que anidaron un campo de relaciones y enfrentamientos con el otro y los otros, en los que las ideas de razas y del cuerpo individuado formaron una urdimbre sobre la que se apilaron y tejieron “espacios de experiencia” social y sus correspondientes semánticas y representaciones colectivas. Un ejemplo ilustrativo es la copresencia cultural entre las concepciones de “vigor”, “forma” y “carácter corporal”, por una parte, con las diferentes representaciones de ferocidad y

---

inconsciente colectivo), sin embargo no empleó la categoría en la exposición de *MH*, sino varios años después.

salvajismo en el siglo XVII, y por la otra, la presencia de estos conocimientos y representaciones en torno a la anatomía, la animosidad y la productividad del cuerpo humano, en lo individual, como sustrato y justificación racional del *Leviatán*, como figura del Estado moderno, entendida como la coagulación de muchas individualidades antes separadas y unidas por el alma soberana del cuerpo político. Foucault llevó el ejemplo a su más nítida expresión cuando llegó a precisar cómo la gestación del monstruo hobbsiano es comprensible como una exteriorización del trabajo de la guerra sobre la sociedad constituida por diversidad de grupos sociales, todos ellos confundidos con referencia a las distinciones semánticas de la palabra raza. Antes de la sociedad moderna de plena diferenciación en clases sociales, la “guerra de razas” sedimentada como un espacio de experiencia funcionó como un articulador de varias polarizaciones activas en un tiempo y espacio al grado culminar en la forma de racismo estatal (Foucault, 2000: 55 y 31).

Entendido desde un marco histórico-político, ese componente racial en la evolución de los espacios de experiencia social, guarda similar función articuladora en las relaciones de “alineación” y “desalienación” de los elementos y *cuerpos extraños* que trabaja Bauman en una lectura estratégica de los enfrentamientos con la otredad de los otros. Quiero dejar sentado que si el marxismo situó “la fábrica” como nicho de obediencia y antagonismo entre el trabajo y el capital, la normalización de la disciplina social desde que Michel Foucault indagó la efectuación de sujeto (sujetado) en las retículas de la medicalización y la vigilancia, es comprensible la manera como por la mediación de las tecnologías, que operan a distancia física pero sobre el espacio íntimo de la persona y la sexualidad, también fue factible la deseticalización moderna (como un paso parcial hacia los extrañamientos extremos y radicales). En esta espacialización del poder de Foucault se advierte una de las claves interpretativas de la modernidad en Bauman puesto que el panoptismo acentúa al otro como un cuerpo individuado, susceptible de *ser visto* con tierra de por medio, al tiempo que el rostro del otro, se iba desdibujando, carecía de importancia, en los archivos de las identidades con registro codificado.

Lo que deconstruyó Bauman como parte de las *estrategias de extrañeza* de las que hemos relevado la serie de ambivalencias en la era de la modernidad sedentaria encuentra su primigenia manifestación en el código cultural descrito por Claude Lévi-Strauss en *Tristes*

*Trópicos* ([1955] 1988: 437-58). Haciendo suyas las estrategias “antropofágicas” y “antropoémicas” enfatizadas en esa obra del antropólogo<sup>117</sup>, prefiere posarse sobre el lado vomitivo puesto que las estrategias, actos y acciones “émicas” son las que circunscriben no solamente los movimientos de lo de adentro y lo de afuera en las jurisdicciones modernas, sino lo que ha sido su movimiento exclusivo-inclusivo mismo que abarca desde los destierros y las prohibiciones de cualquier contacto físico y comercial abarcando así todas las variedades de *commercium*, comensalidad y *connubium*<sup>118</sup> hasta la sistemática que lleva del confinamiento y la segregación espacial<sup>119</sup> a la del cuerpo torturado y su eliminación. (Bauman, [1997] 2001: 28-9, y [2000] 2003: 109).

Lo destacable es que la oposición asentada en la historia de la modernidad occidental, e instalada en la clásica distinción de *Kultur*, como núcleo espiritual, y la *Civilización* como proceso material y formal, se mantuvo por tiempo como dicotomía de términos opuestos, sin embargo, la civilización tiene su opuesto efectivo en la barbarie, en lo no-civilizado, es decir, que éste último término está afinado en la no disponibilidad de los mismos recursos (en el más amplio sentido) de que disponen los espacios civilizados. Como Slavoj Žižek insiste, lo que no hay que dejar pasar por alto es que “la cultura y la barbarie no se excluyen recíprocamente: lo opuesto a la barbarie no es la cultura sino la civilización [...] en otras palabras, la cultura en sí, en cuando es afirmada por tal oposición) libera un inequívoco potencial de barbarie” (1998: 293). Existe pues un vínculo soterrado que ha hecho factible la emergencia de barbaries latentes contenidas en las formas culturales, autoconsideradas como las más puras y elevadas. De esta suerte, se desprenden el *Kulturbarbarismus* que en cualquier parte donde tenga lugar podría contar con representantes capaces de actos sin

---

<sup>117</sup> La célebre referencia de Lévi-Strauss a la gran divisoria entre sociedades antropofágicas y antropoémicas, y dentro de ellas a prácticas de una u otra índole llevó al antropólogo a volver críticamente al pasado reciente, cuando afirmaba “ninguna sociedad está moralmente protegida a...visos de hambre: el hambre puede llevar a los hombres a comer cualquier cosa: el ejemplo reciente de los campos de exterminación lo prueba” (1988: 441).

<sup>118</sup> Bauman ha empleado las categorías weberianas *commercium* y *connubium* que remiten a la institucionalización de los intercambios con grupos y culturas distantes: la primera sostenida por intercambios recíprocos, pero donde los contactos intragrupalos por el vínculo comercial, después de lo cual se conserva la exclusión de uno con respecto del otro. El *connubium*, podría ser tomada como una sobrerregulación en la medida aparecen las reglas endogámicas actuando para evitar los contactos que ha logrado el *commercium*. (Bauman, 2002a: 192)

<sup>119</sup> En una traspolación actual las segregaciones espaciales son vistas por Bauman con relación a los modos de existencia urbana véanse para el caso los apartados sobre “distancia social” y “ciudades” en el *Capítulo IV. La espacialidad de Bauman* en este volumen.

límite, aun cuando se desempeñasen como buenos padres de familia, dedicados a interpretar los cuartetos de cuerdas de Beethoven durante las noches y, como Heinrich Heydrich, el artífice de la “Solución Final del problema judío”, dirigieran durante el día el más terrorífico programa nazi. Hannah Arendt y Slavoj Žižek encontraron, en diferentes momentos, que el desdoblamiento de ese personaje siniestro de la historia responde a niveles de construcción social, de distinta profundidad, quiero decir: en ella el cultivo de un semejante “hombre-masa no visto en sus exaltados momentos de masa”, aunque un fenómeno extensivo, su emergencia en suelo alemán tuvo lugar por el deficitario cultivo de las virtudes de la vida pública, y esto en Žižek se interpretaría como la personificación del “sujeto totalitario” que instrumenta la necesidad (en este caso, de purificación racial) del otro, un efectivo “ser supremo del mal” (Arendt, 2004:43; Žižek, 1998: 293 y 302).<sup>120</sup>

Hay Otros y hay extrañeidad. Un elemento para encauzar el encuadre baumaniano del extraño contenido en la ambivalencia de la modernidad es el que tiene que ver con una hermenéutica que habilita las complejas e ínfimas distinciones culturales que conducen pasadas y presentes construcciones de otros que atraviesan mecanismos discriminatorios y políticas excluyentes y segregacionistas, ambientes de sospecha y focalización de enemigos y prácticas racistas y xenofóbicas compuestos de dosis que va de las tipificaciones de la “víctima sacrificial”, “el culpable”, “lo judío” pasando por la de “invasor” y “bárbaro” y concluyendo más contemporáneamente en la de “inmigrante”, por mencionar algunas en que las dimensiones del horizonte Otro y la constelación de extrañeidad se hallan yuxtapuestas en modos tales que hacen difícil “discernir lo otro en lo extraño, y lo ajeno en el Otro”(Kearney, 2003: 67).

---

<sup>120</sup> Aunque cuando Žižek se refiere al “objeto totalitario” como el agente-instrumento ilegal de la ley y la voluntad del Otro, tomando por caso el estalinismo, donde el sujeto (partido, por ej.) verifica que su libertad y *el goce* para el caso, la necesidad histórica, la tesis es adecuada para las figuras del nazismo, dispuestas a tomar sin demora decisiones radicales y cdurelas cuando lo exigía su Otro. Resituar dentro de las relaciones de cultura y civilización y de barbarie y primitivismo en el cuadro semiótico del que se sirve Žižek (1998: n.p 293):



Antes de concluir este apartado parece oportuno destacar un aspecto que por obvio no deja de concitar algunas imprecisiones. Ha quedado claro como los primeros arribos del Otro se conocieron en el plano de una confusión soberbia entre dioses y monstruos. Las deidades antiguas fueron, finalmente, presencias en el mundo tan atemorizantes como dadoras de beneficios y protecciones. El Zeus griego mostraba sus cambiantes poderes mediante sus mutaciones que, las más de las veces, culminaban mostrándose en la forma de entidad simultánea, como dios y como monstruo. Esa *doble* presencia abraza el reino de los vivos también en los textos bíblicos que advierten de la cohabitación inevitable con fuerzas contradictorias y amenazantes que acechan el mundo terrenal mediante figuras monstruosas, por no llegar hasta los engendros (antropoides artificiales) conocidos en la mística judía de la Edad Media y el Renacimiento, que tensaban –hasta la destrucción– los límites fijados por sus padres creadores (humanos), aunque responden a otro sesgo interpretativo. La posibilidad fáctica de la monstruosidad también se advierte en el libro de Job:

Yahvé responde a Job sobre la turbulencia el mundo, los monstruos bíblicos Behemoth (Job 41:1) y Leviatán (Job 4: 15) representan la concupiscencia primordial del ser. Dios rebela su propio lado sombrío y desde que el hombre participa en Dios como fundamento de su ser, debe por esta razón compartir su oscuridad o su lado sombrío (véase Sagrada Biblia, 1976).

Seres informes o mutantes, dioses o espectros, entes que retornan de tiempos ancestrales, del subterráneo, o de lugares donde residen los informes ingresaban al mundo humano. De este lado, los seres estaban expuestos a la fragilidad, a sus fisuras y contradicciones que, sin embargo, sólo podían ser anunciadas por los otros, alienígenas. La constelación de la monstruosidad moderna supone, por el contrario, tipificaciones más detalladas: la figura de lo anómalo discrimina a la barbarie, y ésta es diferente de la categoría de salvaje, asimismo la animalización viene siendo una especie de refundación de la mera materialidad de los cuerpos humanos, una segunda naturaleza regresiva. Aunque todas las anteriores categorizaciones no tengan evidentemente lugar como emanaciones del mal, su malignidad ha sido comprendida como una parte soterrada, adormecida, y sin embargo, por alguna vía delatada desde la exterioridad.

En las individualizaciones de las extrañezas participaron las disposiciones perceptivas: poder *ver* en su acepción visual, estética primero y luego científica se remonta a la fundadora proximidad física con el otro, o con su representación. La *visión* deriva como las prácticas “moralmente tranquilizadoras” para evitar el contagio y controlar la contaminación. Partieron de localizar la mancha y la suciedad del propio entorno porque esas anomalías existen para los ojos del observador. El impulso que gobierna la ordenación y reordenación de un espacio es menos reactivo que positivo puesto que se busca hacerlo adecuar a una idea, la idea del orden. Como lo reitera Bauman siguiendo el comienzo de Mary Douglas a su clásico estudio sobre *Pureza y Peligro*, las ideas de contaminación y la higiene se encontraban confundidas con el principio de la prohibición de las religiones primitivas, y corresponde al sentimiento de temor que se remonta a “creencias en horribles desastres que recaen sobre aquellos que inadvertidamente cruzan alguna línea prohibida o fomentan alguna condición impura”, pero las acciones subsiguientes tienen que ver con la constante clasificación del entorno de conformidad con una idea de lo que es puro y lo impuro, y la consecuente acción del tipo de expulsar la suciedad que se muestra a la visión. Finalmente, la misma Douglas luego de describir la formación cultural como consecuencia de la re-ordenación “en positivo” de lo que es visto con “horrible claridad”, se confronta con lo que la base de experiencia puso en las palabras de Ricouer:

‘la impureza’ [...] es una representación sumergida en un miedo específico que obstruye la reflexión, con la impureza penetramos en el reino del Terror (Douglas, [1966] 2001: 13, 12 y 13).

### **1.7. Verificaciones sociológicas: la condición de la extrañeza (Simmel, Merton, Elias y Beck)**

Hasta aquí, las diferentes acentuaciones intentaron replegarse en dos instancias del ser humano distinguibles ya sea en su carácter de *entidad viviente*, cuyo potencial de existencia, en una ruta de abstracción, alcanza un *afuera* de la sociedad (al menos señalando un umbral físico de existencia individual), y la del ser humano como sujeto-persona-sí mismo, es decir, como la identidad que solo se constituye socialmente. En adelante, pondremos énfasis en los pasajes de la extrañeza ambivalente dentro de los espacios sociales, por lo que recurrimos más a una literatura sociológica.

En el libro *Strangers, Gods and Monsters* el filósofo irlandés Richard Kearney lleva la cuestión de la extrañidad al dilema contemporáneo que conecta con el tema de la convivencia social en espacios de variada índole: si todos somos extraños -incluso en la clave inmanente y psicoanalítica que parafrasea Julia Kristeva en la noción de “extranjeros de nosotros mismos”, entonces se habrá de transformar esto en un planteamiento paradójico ¿Cómo diferenciar otros de otros? ¿Cuándo ajenos y forasteros demandan hospitalidad, independientemente, de una apariencia monstruosa? Y, ¿cuándo caer en cuenta que hay enemigos verdaderamente adversarios asesinos? (Kearney, 2003: 10). Este modo de cuestionamiento ha estado en el fondo de algunas lecturas sociológicas cuando se toma por *extraño* al extranjero o al forastero como es aquel que está fuera de un cierto entorno social, siendo más bien un arquetipo social del sujeto social moderno signado por el desarraigo y la movilidad, que se desplaza en el espacio social haciendo las veces de agente configurador de lugares de convivencia. Quiero decir que la figura social es indicativa de un proceso nunca acabado (por esto comulga con los estudios acerca de la identidad de Kristeva), pero, desde la tonalidad derivada de la sociología baumaniana, *la inquietante extrañeza* se implica en los modos como se anuda y desanuda lo social; así, de acuerdo con lo que estableciera la definición simmeliana, esa condición toca a la extraterritorialidad de cualquiera que sea el cuerpo extraño, que estando afuera, se vincula, irremisiblemente con el centro de “nuestra existencia” social (Simmel, 1988: 12). En la actualidad nos permitiríamos hacer una traducción de este sentido esbozado hace más de cien años, en una frase netamente baumaniana: *hoy todos somos (cuerpos) extraños*.

Sin embargo, aunque como hemos visto, la extraterritorialidad extraña se corresponde con un modo de existencia común en un tiempo determinado, tanto menos como la de una *Zeitgeist*, entendida a manera de conciencia epocal o “*ethos* exclusivo de una época en su totalidad”, que como una *configuración* de tendencias históricas, visiones de mundo, en disputa y de variedad de puntos de vista coetáneos, condicionados por la mutabilidad del tiempo histórico, de acuerdo con una sociología histórica, que como la de Bauman, se alinea en una tradición hermenéutica de comprensión de los rasgos por los cuales una conducta masiva difiere según las épocas y las distintas partes del mundo (Bauman, 2002: 80, 99 y 80). Es en esta línea, en la que sugerimos que una forma de extrañidad y los

correspondientes procesos de extrañamiento cultural que envolvían una época y una región del mundo occidental, y en la que muestran tanto el filo del neokantismo y el vitalismo de Simmel como las dos de las orientaciones de la modernidad, una dispuesta en las formas espirituales, distintas de la naturaleza, y otra situada como un cierto piso de las cosas concretas en acelerado movimiento y mutación. Estas dos tendencias de Simmel, el “hijo del *fin de siècle*”, dieron cuenta parcialmente de “el potencial de incitación mostrado en la época de Weimar” –como lo refirió Habermas en un conocido epílogo a la colección de ensayos sobre cultura del sociólogo berlinés (Habermas, 1988: 277)– porque en parte el sociólogo tenía como presupuesto las disposiciones evolutivas del cuerpo del individuo que decodificaba las bifurcaciones posibles que se anuncian en la corriente de la vida, sus significados, las relaciones entre los seres humanos y de ellos con las cosas.

La interpretación simmeliana del mundo, su desciframiento en clave de movimiento y simultaneidad, de antinomias y paradojas, de espirales de experiencias, de exterioridades vueltas hacia un interior, puestas en imágenes desconcertantes y “*Momentbilder*” (“*snapshots*”, instantáneas fotográficas) se asemeja a las interpretaciones de Sigfried Kracauer y de Sigmund Freud. Antes Franz Kafka, y después Walter Benjamin, descubrieron un mundo social vivido también como la “inquietante extrañeza” materializada en un doblez de la existencia que luego Bauman acierta a llamar: “ambivalencia moderna”. Otras singularizaciones de la vida moderna convergen en la lectura del *momento anunciatorio* del periodo de entreguerras quedando grabadas en escritos fragmentarios, ensayos eruditos, en el punto de encuentro entre la ciencia y la cultura, las figuras sociales y las imágenes. En parte de esto proceden los motivos que bautizaron a Simmel, como “el genuino filósofo del impresionismo”, que se debe a la semblanza que György Lukács<sup>121</sup> publicó en 1918 en un diario germanohúngaro (Lukács, 1991: 146). Para Lukács, esa manera de diferenciar lo que otros ven como una objeto unitario e indivisible, así como la capacidad de lo que ahora llamamos sociología simmeliana de ocuparse de las intrincadas y microscópicas interconexiones en los espacios

---

<sup>121</sup> Aunque como he dejado entrever no comparto el mote de impresionista para la obra de ZB cuando no sea sólo por la centralidad del tema de la existencia (la vida) social, no es posible prescindir de aquél como una nota clave para comprender su ascendiente simmeliano. Puede seguirse una suerte de historia del calificativo desde su primera emisión (Lukács, 1991:144-150), luego su consagración en David Frisby ([1984] 1991, y en abundantes referencias, entre otras Gil Villegas, 1998).

de sociación moderna, eran parte de la originalidad y de la debilidad de Simmel, puesto que Lukács dudaba que una red de interrelaciones, más bien laberíntica, pudiera convertirse en un sistema. Más allá de las observaciones contemporáneas, el poder para desplazar las figuras e imágenes grabadas en la psique individual y elevarlas a su expresión sociológica como maneras de ser y vivir, desplazamientos que, por otra parte, responden a la “energía vital de externacionalización”, compartida por una generación en la época, podría ser comprendido como un modo de una *anunciación*, bajo la forma de una “sospechosa e inexplicada facticidad” en un tosco intento de palpar su presente oculto (Gil, 1996: 138). Tesis simmelianas como la que expuesta en *La filosofía del dinero* de 1900, de acuerdo con la cual el problema de la cultura se leía individualizando la dimensión de una *interioridad problemática y escindida* frente al mundo cosificado moderno, son solo un ejemplo de las claves para comprender las conexiones entre el ser moderno y la sociedad moderna industrial.

Ese libro de Simmel comprendió que las grandes tendencias culturales como la conversión de los medios transfigurados en fines, la autonomía y objetivación de los productos y creaciones culturales frente a sus creadores, la tendencia al distanciamiento, la intelectualización y disposiciones abstractivas y la incidencia de las masas en el desarrollo cultural, tema que sintetizó en su famoso ensayo “Las grandes urbes y la vida del espíritu” (Simmel, [1903] 1998: 247-261; también cit. por Gil, 1996: 184), se anteponían en las imágenes y figuras en el mundo de la circulación y el consumo. La cuestión de la imagen concentrada en objetos (heurísticos) de la cultura moderna y las reflexiones estéticas sobre el *lugar de la figura (Bildern)* siguieron derroteros en los que afloraron de un modo u otro las cuestiones relativas a las mediaciones que prevalecen en la relación de una obra cultural y el público (masas), las de la individualidad creativa, expresada en las nociones del *alma* con el ser-de-la-masa (o del grupo), y el papel de la abstracción mental o intelectual (*esprit, mind*)<sup>122</sup> en las definiciones de la identidad moderna, que originarían interpretaciones divergentes en el curso de los análisis sociales y psicológicos.

---

<sup>122</sup> Cabe mencionar que en la cesura epocal en el horizonte germanohablante proliferaron posturas estéticas desde finales del siglo XIX que dimensionaron el carácter humano distinguiendo de cuerpo (en alemán *Leib*) de espíritu (*Geist*) y alma (*Seele*) como en la tradición de la *Lebensphilosophie* (filosofía de la vida, vitalismo) del círculo del poeta Stefan George (Turner, 1994: 13). En tanto que el campo afectivo avizorado por las corrientes fenomenológicas que se implica en la formulación del *Angst*, angustia originaria, tuvo como ya

La “ambivalencia sociológica” de Robert Merton merece una mención aparte. Definida como una perturbación inherente a la estructura de las relaciones sociales, que procede de una doble fuente de ambivalencia: la primera deriva del “contexto estructural” cuando el cometido de un estatus es incompatible con la demanda de otro estatus, por ejemplo, “el cometido del burócrata” choca con “el cliente que pide atención personal e individualizada” mientras que una segunda fuente de ambivalencia procede de la normatividad (o la instrumentalizada) que exige una función, este sería el caso de “la burocracia [que] exige un tratamiento generalizado e impersonal” (Merton, [1963] 1980: 16 y 20). Otro ejemplo sobre esta misma línea argumental estaría representado en la función de terapeuta dentro del estatus profesional de médicos, que orilla *al mismo tiempo* un distanciamiento afectivo del paciente y un compasivo interés por su bienestar. No obstante, ante una imposible respuesta simultánea a tales demandas normativas, en el cometido, se observará siempre al individuo pasando por una pautada “oscilación”: de la distancia a la compasión, de la disciplina a la permisividad y de lo personal al trato impersonal (1980: 19, 21 y 22), lo que no es, sino una manifestación de ambivalencia social.

Aun cuando este tipo de ‘ambivalencia de cometido’ es la que gana predominio por encima de otras cinco clases diferenciadas en el mencionado artículo de 1963, interesa destacar un aspecto llamativo. Un ejercicio a contraluz con las ambivalencias de Bauman, probaría la aplicabilidad de esa tipología teórica de Merton, y obviamente la más afín ambivalencia sociológica sería la que “surge entre personas que han vivido en dos o más sociedades”, llámese forasteros, extraños o inmigrantes.

---

indicamos expresiones conceptuales también en la obra filosofía estética de Worringer hasta derivar en divisiones antropológico-culturales como las del alma (*Gemüt*) y el estado de ánimo (*Stimmung*). Asimismo las nociones en torno al “hombre como criatura biológicamente inacabada” que no se encuentra en casa en la naturaleza. Esta noción básica de la antropología de Arnold Gehlen prestataria del pensamiento de Nietzsche redondeo un paradigma de la naturaleza humana necesitada del *dosel protector* de la institución y la cultura (Turner, 1994: 13). Con todo ello quiero insistir en que no existían en aquel horizonte términos estabilizados para distinguir las madejas comprometidas en las individualizaciones de la vida individual y la identidad de sí; así pues las palabras alemanas para alma (*Gemüt* o *Seele*) parecen no haber compartido sus sentidos con sus equivalentes “*Soul*” y “*Âme*” en inglés y en francés. Muy lejos estoy de ser una estudiosa en la materia, sin embargo la pertinencia semántica de estas observaciones se justifica además por enfatizar los mundos de sentido, y la brecha de mundos de vida y espacios sociales que implicaron los usos o no de vocablos. Un caso preciso es el de “*mind*” (mente) que no tiene traslación en alemán, siendo tan central a la teoría psicoanalítica clásica, aunque para la línea que se sigue aquí tiene que ver con campos semánticos yuxtapuestos: el que gira en torno a la figura (*Bildern*) y el campo ya mencionado, de la tradición del romanticismo, del alemán *Bedeutung* (significación; en inglés *significance*; preferimos el uso de significancia para liar la tradición romántica con usos predominantes de sentido, *sinn*). Agradezco la mención sobre “*mind*”, al Néstor Braunstein en el seminario “Memoria del uno y memoria del Otro”, Cátedra Extraordinaria, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (febrero-junio, 2007), en su sesión de fecha de marzo 05, 2007.

Se trata de la ambivalencia a que se ve sometido un individuo cuando se encuentra situado en medio de exigencias conflictivas, las de su grupo de pertenencia, y el grupo al cual aspira. Desdibujado por hallarse a mitad de camino entre sus raíces y pertenencias culturales, y el horizonte al que pugna ingresar, el “inmigrante” ambivalente de Merton (1980: 24 y 5) quedó atrapado en la lógica de la integración social potencialmente receptora del acelerado proceso de desarraigos y desanclajes en todos los órdenes de la vida social. Y lógica que finalmente focaliza los tipos residuales, que van quedando al margen de la movilidad unidireccional afuera-adentro, con que tantas veces se asoció a marginales y *outsiders*.

En *El proceso de civilización* ([1939] 1998), Norbert Elias dedicó un apartado a la “extrañidad” en clave psicogenética, comprendiendo –digámoslo así– el movimiento externalidad-internalidad como la constitución de un campo de lucha individual, internalizado, entre las manifestaciones instintivas y las desagradables limitaciones de los códigos de comportamiento social, o las regulaciones del “superyo” freudiano (Elias, 1998: 256) El ciclo civilizatorio de las emociones en Elias aparecía como una comprensión laudatoria de zonas pacificadas de la vida social, pero poco preparadas frente un “proceso decivilizatorio”. Pocas implicaciones posee tal proceso de no continuarse estudiando su conexiones con las esferas microscópicas, tal como específicamente Elias entretejió en 1965, la caracterización macro de la zona de Leicester y el perfil de factores que diferenciaron radicalmente a vecinos como “Los establecidos y los marginales”<sup>123</sup>). La lógica exacerbada de “nosotros-superiores/ellos-inferiores” (Wouters, 1998: 131-150) en los casos paradigmáticos tiene efecto ya a partir de la monopolización de los medios de violencia concentrados en el Estado, según el macroproceso civilizatorio occidental o bien, a partir de la constante reafirmación de sobredeterminaciones de los extraños que convirtieron a los vecinos en ‘comunidad enemigo’, como en el caso de la investigación de las relaciones intralocalidad (Elias, 2003: 251-271).

---

<sup>123</sup> De este famoso estudio (Elias y Scotson) se apunta un sesgo interpretativo al empezar el *capítulo V. Tipos sociales. Antes y ahora*. Pueden consultarse al respecto varios comentarios recientes (Casquete, 2004; Zabloudovsky, 2005 y 2007).

Para Ulrich Beck la cuestión de “¿Cómo se convirtieron los vecinos en judíos?” durante el régimen nazi interroga por el carácter construido de las identidades culturales, y por la zona invisible en que éstas se posicionan, una zona sujeta al influjo de operaciones de convertibilidad de “extraños vecindados” en un mismo espacio compartido en destinatarios de las imágenes del enemigo (Beck, 1996: 378-396) La simbolización de “lo judío” y su encarnación como parte anómala del cuerpo social se despliega en un largo proceso de antisemitismo. No tan lejano, sin embargo, para que no se encuentre presente como un peldaño semántico –a partir de la formulación de la categoría en el campo de la filología comparada en 1879 por Wilhelm Marr (Bauer, 1999: 13-4)– que trasladó las antiguas acepciones afincadas en formas de “repulsión” y “odio al judío”, desde las prácticas basadas en la diferenciación cristiana-pagana referidos a la conversión religiosa; luego, la discriminación y la persecución y las expulsiones y persecuciones de las monarquías europeas en los siglos XVI y XVII; los ataques incendiarios, los *pogromos* que se suceden en la Rusia zarista, tras la anexión de tierras polacas en 1772, pasando por las modernas asimilaciones aplicadas con el auge del nacionalismos del siglo XIX; culminando con la política nazi de eliminación, consumada sistemáticamente entre 1933 y 1945; todos ellos describen una inquietante metamorfosis del extraño. Quiere decir, que la modernidad del neologismo soporta ésas manifestaciones históricas de discriminación religiosa, étnica y racial, como en las relaciones sociales de sociedades modernas liberales, marcando una sociabilidad con base en “estigmatizaciones” de ida y vuelta (como las aborda el estudio sobre *estigma* de Erving Goffman<sup>124</sup>). Dicho esto, el largo curso de “antisemitismo” comporta en esta categoría menos el rasgo de ‘cajón de sastre’ que el de un código cultural que se comunica, cristaliza y transmite de modos específicos, de acuerdo con los espacios y esferas sociales.

---

<sup>124</sup> Para Goffman que usó el concepto de ambivalencia para remitir a las microrelaciones (interacciones “cara a cara”) en las identidades estigmatizadas como un movimiento hacia dentro del mismo grupo estigmatizado desarrollándose un doble vínculo: se está dentro y fuera del grupo (Goffman, 1998: 127) como lo reiteraremos al hablar de “El extraño matricial”, un apartado del *Capítulo V*. Por ahora vale destacar que en su concepto “estigma”, Goffman remite a la triple distinción estigmatizadora por vía de: a) las deformidades físicas, o “abominaciones del cuerpo”; b) los defectos de carácter o personalidad, desde las patologías mentales y adicciones, la falta de voluntad, las actitudes poco valoradas, los hábitos y preferencias culturales e íntimos, hasta posturas políticas y situaciones sociales, como el desempleo; y finalmente, c) los “estigmas tribales de la raza, la nación y la religión”, susceptibles de transmitirse por herencia y contaminación (entre los que se refiere a los estigmas de clase, un tema central de la novela inglesa, en el que los pecados de los padres, p. ej., eran pagados por los hijos que no superaban el status social familiar) (Goffman, 1998: 14).

No obstante la operación tuvo una deriva, la que siguió al congelamiento de una tipicidad social, algo así como “lo judío estándar” (Beck, 1996: 379) para luego desagregarlo en una identidad colectiva, un ‘ellos’/‘no-alemanes’ que se exacerbó en la forma típica *sujetos prescindibles*. Esta construcción política, que describe la comunitarización enemiga y beligerante del nacionalsocialismo, acompañó a los *virulentos extrañamientos locales*, así como la extensión de la identidad estandarizada sirvió para la identificación de sus tipos individuales.

Esta conversión culminante, en otras palabras, el proceso que conectó desde arriba las representaciones del judío con la percepción social de un enemigo interior, es algo paradigmático puesto que objetiva la imagen de la extrañidad en oposición al ‘lugar’ (“lugar antropológico” en su territorializada cobertura de arraigo cultural, histórico e identitario), en las figuras del afuera, de las externalidades encarnadas en la sociedad moderna, la de ajeno y extranjero convergen en una misma. El cambio paradójico que se encargó de traer a cuenta Bauman es que en las oposiciones, contradicciones y diferencias basadas en las relaciones exterior/interior (territorialmente definidas) están contenidas cantidad de configuraciones sociogénicas (Elias) que emergen no tanto de las separaciones físicas como de las *distancias sociales*, diferenciadas por el “grado” en que se rigen las proximidades (físicas) y las abismales lejanías culturales y morales. Los entramados sociales, microscópicos y multirreferenciales, delatan la eficiencia conflictiva de los distanciamientos en la extrema conversión de los vecinos en “extraños-locales”, como insiste Beck.

En este punto cabe mencionar una recurrente confusión de la tesis de la extrañidad en Bauman con la explosión de hibridaciones culturales y la conectividad *in situ* de “lo diferente inclusivo” que trajo consigo los inéditos flujos y movimientos de la modernidad globalizada que Arjun Appadurai denominó en un seminal artículo de 1992 “corrientes de paisajes financieros, técnicos, mediáticos, de ideas” y “paisajes étnicos” (también en Appadurai, 1996), la impronta de personas de personas de tensiones interculturales con que a veces se asoció la cuestión no tiene relación –más que por las ambivalencias interpretativas- con la raigambre de la inquietante extrañeza, y con la tensión que flota en su entorno que deriva fácilmente en ira y odio ilimitado, puesto que los extraños que han

quedado sin lugar pueden “*estar lejos y cerca de cualquier parte*” y también “no se parecen a nosotros”, pero también porque los que se invisten de extrañeidad son los millones de personas, grupos y millones de “imprescindibles”, sobre los que se reactivan los viejos marcajes “nosotros-ellos” y se potencia la conversión del extraño en *hostis* (enemigo).

## Referencias del Capítulo I.

- Abensour, Miguel, 2003 [1999]. “De lo intratable”, en Dolores Lyotard, Jean-Claude Milner y Gérald Sfez (coord.), *Jean- François Lyotard. El ejercicio de la diferencia*, trad. María del Pilar Ortiz Lovillo, Madrid: Taurus-La Huella del Otro, pp. 145-168.
- Adorno, Theodor W., 1973 [1969]. “La educación después de Auschwitz”, *Consignas*, Buenos Aires: Amorrortu, pp. 80-96.
- , 1979. “La revisión del psicoanálisis”, en T.W. Adorno y M. Horkheimer, *Sociológica*, Madrid: Taurus, pp. 101-117.
- , y Max Horkheimer, 1998 [1944]. *Dialéctica de la ilustración*, Madrid: Trotta.
- Agamben, Giorgio, 2005 [2003]. *Estado de excepción*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editores.
- , 2003 [1995]. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia: Pre-textos.
- , 2001 [1996]. “En este exilio. Diario italiano 1992-94”, *Medios sin fin. Notas sobre la Política*, pp. 101-118.
- Aguiluz Ibargüen, Maya, 2005. “Impresiones de la pluralidad: las ventanas de Zygmunt Bauman”, *Revista Anthropos. Huellas del Conocimiento*, “Zygmunt Bauman. Teoría social y ambivalencia. Una perspectiva crítica”, núm. 206, enero-marzo (Barcelona), pp. 52-64.
- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis: University of Minnesota Press [Hay edición en español, 2002. *La modernidad desbordada*, Barcelona: Paidós]
- Arendt, Hannah, 1969. “Introduction. Walter Benjamin: 1992-1940”, Walter Benjamin, *Illuminations*, H. Arendt, ed., trad. Harry Zohn, Nueva York: Schocken Books, pp. 1-55.
- , 2001 [1963]. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, trad. Piero Bernardini, Milán: Universale Economica Feltrinelli.
- , 2004 [1943]. “Los judíos en el mundo de ayer. A propósito de ‘The World of Yesterday. An Autobiography’ de Stephan Zweig”, *La tradición oculta*, trad. Vicente Gómez Ibáñez, Barcelona: Paidós, pp. 75-89.
- , 2004 [1944]. “Culpa organizada”, *La tradición oculta*, trad. Vicente Gómez Ibáñez, Barcelona: Paidós, pp. 35-48.
- , 2005 [1943]. “Retrato de un judío”, *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Barcelona: Paidós, pp. 41-52
- Badiou, Alan, 2007. *The Century*, Londres: Polity Press. [ Hay edición en español].
- , 2004. “Panorama de la *Philosophie Francaise Contemporaine*”, Conferencia, Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 24 de junio, 2004; [http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id\\_article=1687](http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=1687) (consulta 7 de junio, 2005)
- Bauer, Yehuda, 1999. “En busca de una definición de antisemitismo”, trad. Gilda Walkman, *Acta Sociológica*, “Reflexiones sobre el significado del Holocausto”,

- coord. Susana Ralsky, núm. 26-27, mayo-diciembre (México, FCPyS-UNAM), pp. 13-29.
- Bauman, Zygmunt, 2005a [1991]. *Modernidad y ambivalencia*, Barcelona: Editorial Anthropos/Universidad Central de Venezuela/ CEIICH /Posgrado de Estudios Políticos y Sociales- UNAM.
- , 2005b [1993]. *Ética posmoderna*, México D.F.: Siglo XXI.
- , 2003a [2000]. *Modernidad Líquida*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- , 2003b. “Utopía with no Topos”, *History of the Human Sciences*, vol. 16, núm. 1, pp. 11-25.
- , 2002a [1978]. *La hermenéutica y las ciencias sociales*, trad. Victor Magno Boyé, Buenos Aires: Nueva Visión.
- , 2002b [1995]. “En busca de un centro”, *Acta sociológica*, núm 39, “En torno a Zygmunt Bauman”, mayo-agosto, pp. 205-226.
- , 2000 [1991]. “Critical Theory”, en Peter Beilharz (ed.), *The Bauman Reader*, Malden- Oxford: Blackwell, pp.138-163.
- , 2001 [1997]. *La posmodernidad y sus descontentos*, Madrid: Akal.
- , 1997a [1989]. *Modernidad y Holocausto*, Madrid: Sequitur.
- , 1997b [1995]. *Legisladores e intérpretes. Sobre modernidad, la posmodernidad y los intelectuales*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires: Universidad de Quilmes.
- Bauman, Zygmunt; Cantell, Timo; y Poul Poder Pedersen. 2000. “The *Telos* Interview”, en Peter Beilharz, ed., *The Bauman Reader*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd., pp. 18-29. [Originalmente publicada en 1992: “Modernity, Postmodernity and Ethics -An Interview with Zygmunt Bauman”, *Telos*, núm. 93, pp. 133-44].
- Bartra, Roger, 1992. *El salvaje en el espejo*, México D.F.: Era.
- Bhabha, Homi, 2002 [1996]. “Articular lo arcaico”, *El lugar de la cultura*, Buenos Aires: Manantial, pp. 155-174.
- Beck, Ulrich, 1996. “How Neighbors become Jews: the Political Construction of the Stranger in an Age of Reflexive Modernity”, *Constellations*, vol. 2, núm. 3, pp. 378-396. [También como Beck, Ulrich, 2007. “Cómo los vecinos devienen judíos: la construcción política del extraño en una era de modernidad reflexiva”, *Papers*, (Barcelona)]
- Béjar, Helena, 2005a. “Bauman, Simmel y Freud: tres visiones de la ambivalencia”, en Antonio Ariño (comp.), *Las encrucijadas de la diversidad cultural*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), pp. 71-89.
- , 2005b. “Ambivalencia y dualismo”, *Revista Anthropos. Huellas del Conocimiento*, núm. 206, enero-marzo (Barcelona), pp.
- Benjamin, Walter 1967 [1934]. “Franz Kafka”, *Ensayos Escogidos*, Buenos Aires: Sur, pp. 53-76. (También en *Discursos ininterrumpidos*, Madrid: Taurus, 1983)
- Bonnefoy, Ives (dir), 1996 [1981]. “Heracles. El héroe, su brazo, su destino”, *Diccionario de las mitologías*, vol. II Grecia, Madrid: Destino, pp. 390-401.

- Burke, Peter, 2005 [2001]. *Visto y no visto. El usos de la imagen como documento histórico*, Barcelona: Crítica.
- Chorover, Stephan L., 1982 [1979]. *Del Génesis al genocidio. La sociología en cuestión*, Barcelona: Blume.
- Corominas, Joan, 1982. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid: Gredos.
- Cook, Deborah, 1990. "Madness and the Cogito: Derrida's Critique of *Folie et Déraison*", *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 21, núm. 2, (mayo), pp. 164-174.
- Cortázar, Julio, 1983. "El destino del hombre era...1984", *Sábado. Suplemento semanal*, Diario Unomásuno, (México D.F.), 5 de noviembre, núm. 314, pp. 1-2
- Dawson, Lorne, 1989. "Otto and Freud on the Uncanny and Beyond", *Journal of the American Academy of Religion*, vol. LVII, núm. 2, pp. 283-311.
- Deleuze, Gilles y Guattari Félix, 2002 [1981]. *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Derrida, Jacques, 1988 [1967]. "Cogito y la historia de la locura", *Escritura y Diferencia*, Barcelona: Anthropos.
- Douglas, Mary, 2001 [1966]. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid: Siglo XXI.
- Düchting, Hajo, 1993. "La ruptura hacia la abstracción: El jinete azul", *Wassily Kandinsky. 1866-1944. Una revolución pictórica*, tras. Carmen Sánchez, Madrid: Benedikt Taschen.
- Elias, Norbert, 1998 [1939]. *El proceso de civilización*, México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Engel, David, 2006 [2000]. *El Holocausto. El Tercer Reich y los judíos*, trad. Elenga Marengo, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Expresionismo, 2005. En <http://www.monografias.com/trabajos14/expresionisaleman/expresionisaleman.shtml>, consulta 15 de octubre de 2005.
- Fédida, Pierre, 2006 [1994]. "El movimiento de lo informe", *¿Por dónde empieza el cuero humano? Retorno a la regresión*, trad. Betina Keizman, México D.F.: Siglo XXI, pp. 18-36.
- Frank, David D., y Andrew Weigert, 1989. "Ambivalence: A Touchstone of the Modern Temper", en Frank, David D. y E. Doyle McCarthy (eds.), *The Sociology of Emotions*, Greenwich, Conn., JAI Press.
- Freud, Sigmund, 1981 [1912-13]. "Tótem y Tabú. Algunos aspectos comunes entre la vida mental del hombre primitivo y los neuróticos", *Obras Completas*, tomo II, trad. Luis López y Ballesteros, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 1745-1850.
- , 1981 [1915]. 'Fases evolutivas de la organización sexual', en "Tres ensayos sobre la teoría sexual", *Obras Completas*, tomo II, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 1210-15.
- , 1981 [1915]. "Los instintos y sus destinos", *Obras Completas*, tomo II, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 2039-2052

- , 1981 [1919]. “Lo siniestro”, *Obras Completas*, tomo III, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 2484-2505
- , 1981 [1929]. “El malestar de la cultura”, *Obras Completas*, tomo III, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 3017- 3067.
- Frisby, David, 1993 [1984], *Georg Simmel*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- Fritzsche, Peter, 2006 [1998]. *De alemanes a nazis 1914-1933*, trad. Jorge Salvetti, Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Foucault, Michel, 2000a [1966]. *El pensamiento del afuera*, Valencia: Pre-textos.
- 2000b [1997]. *Defender la sociedad*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica; también como *Genealogía del racismo*, Buenos Aires: Altamira, 1996.
- Gay, Peter 1968. *Weimar Culture. The outsider as insider*. Nueva York: Harper & Row Publishers Meter.
- Gil Villegas, Francisco, Gil Villegas, Francisco, 1998, “La teoría de la modernidad en Simmel”, en Gina Zabludovsky (coord.), *Teoría sociológica y modernidad. Balance del pensamiento clásico*, FCPyS-UNAM/Plaza y Valdés, México D.F., pp. 109-155.
- , 1996. *Los profetas y el Mesías. Luckacs y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- Girard, René, 1983 [1972]. *La violencia y lo sagrado*, Barcelona: Anagrama.
- Goffman, Erving, 1998 [1963]. *Estigma. La identidad deteriorada*, trad. Leonor Guinsberg, Buenos Aires: Amorrortu.
- González García, José María, 2006.”El poder y la fortuna en el campo de concentración”, *La diosa Fortuna. Metamorfosis de una metáfora política*. Colec. Teoría y crítica núm 15, Madrid: Antonio Machado Libros, pp. 433-493.
- Gould, Deborah, 2001 “Rock the Boat, Don’t rock the Boat, Baby: Ambivalence and the Emergence of Militante AIDs Activism”, en Jeff Goodwin, James M. Jaspers y Francesca Polletta, *Passionate Politics, Emotions and Social Movements*, Chicago Ill.: University of Chicago Press, pp. 135-157.
- Habermas, Jürgen, 1988. “Epílogo: Simmel como intérprete de la época”, en Georg Simmel, *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, trad. Gustau Muñoz y Salvador Mas, Epil. De Jürgen Habermas, Madrid, Península, pp.273-285.
- Heidegger, Martin, 1989 [1927]. *Ser y tiempo*, trad. José Gaos, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Hoffman, Ernest Theodor Amadeus, 1978 [1815]. *El hombre de la arena*, México D.F.: Letracierta, pp. 69-126. (Existen varias ediciones)
- Horkheimer, Max, 1990 [1968]. *Teoría crítica*, Buenos Aires: Amorrortu, pp. 223-271.
- Jabès, Edmond, 2000. *Del desierto al libro*. Entrevista con Marcel Cohen, Madrid: Trotta.
- Janik, Allan y Stephen Toulmin, 1973. “Introduction”; Cap. 4, “Culture and Critique: Social Criticism and the Limits of Artistic Expression” y Cap. 9 “postscript: The Language of Alienation”, *Wittgenstein’s Vienna*, Nueva York: Tauschtone Book, pp. 13-32; pp. 92-119 y pp. 263-275 respectivamente.

- Jarque, Vicente, 2006. "Introducción" a Sigfried Kracauer, *Estética sin territorio*, trad. y edic. Vicente Jarque, Murcia, Colegio de Aparejados y Arquitectos técnicos de la región de Murcia-Consejería de educación y cultura de la región de Murcia-Fundación Caja Murcia, pp. 11-49.
- Jay, Martin, 2003 [1993]. *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultura*, Barcelona: Paidós.
- , 1985. *Permanent Exiles. Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*, Nueva York: Columbia University Press.
- Joas, Hans, 2005 [2000], "La sociología después de Auschwitz. La obra de Zygmunt Bauman y la conciencia alemana", *Guerra y modernidad. Estudios sobre la historia de la violencia en el siglo xx*, Barcelona: Paidós, pp. 215-27.
- Kant, Emmanuel, 1999 [1784]. "¿Qué es la ilustración", *En defensa de la ilustración*, trad. Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Barcelona, Alba, 1999, pp. 63-71; también como "Contestación a la pregunta ¿Qué es la ilustración?", en Kant, Emmanuel, 1979 [1941], *Filosofía de la historia*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2ª. Edic., varias reimp.
- Kearney, Richard, 2003. *Strangers, Gods and Monsters*, Londres: Routledge.
- Klein, Normann, 1985. "La estética del confort", en "La cultura en México" suplemento semanal, Revista *Siempre*, núm. 1222, México D.F., 17 de julio, pp. 38-40.
- Kracauer, Sigfried, 2006. *Estética sin territorio*, trad. y edic. Vicente Jarque, Murcia, Colegio de Aparejados y Arquitectos técnicos de la región de Murcia-Consejería de educación y cultura de la región de Murcia-Fundación Caja Murcia.
- , 1995 [1963]. *The Mass Ornament: Weimar Essays*, Trad., y ed., Thomas Y. Levin, Harvard University Press.
- , 1981 [1947]. *De Caligari a Hitler*. Barcelona, Buenos Aires-México D.F.: Paidós.
- Krauss, Rosalind, 2002 [1990]. *lo fotográfico. Por una teoría de los desplazamientos*, Gustavo Gili, Barcelona.
- Kristeva, Julia, 1999 [1998]. "Psicoanálisis y libertad", *El porvenir de la revuelta*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 31-54
- , 1991 [1988]. *Extranjeros para nosotros mismos*, Barcelona: Plaza & Janes editores.
- Lévi- Strauss, Claude, 1988 [1955]. "Un vasito de ron", cap. 38, *Tristes Trópicos*, trad. Noelia Bastard, rev. Eliseo Verón, Barcelona: Paidós, pp. 437-58.
- Loroux, Nicole, 2003 [1989]. *Las experiencias de Tiresias. Lo femenino y el hombre griego*, trad. Vera Waksman, Buenos Aires: Biblos.
- Lukács, Geörgy, 1991[1918]. "Simmel", *Theory, Culture & Society*. Explorations in Critical Social Science, vol. 8, núm. 3, agosto, pp. 145-150.
- Luhmann, Niklas, 1998 [1992] "Lo moderno de la sociedad moderna", *Complejidad y modernidad de la unidad a la diferencia*, Josetxo Beriain y José María Blanco (eds.), Madrid: Trotta, pp. 131-153.

- Lynton Norbert, 2006. "Abstract's True Colours. The Infectious Impurity of Kandinsky's 'Visual Music'", *The Times Literary Supplement*, núm. 5390, 21 de julio, pp. 18-19; también en <http://www.the-tls.co.uk>
- Lyotard, Jean François, 1998 [1988]. *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires: Manantial.
- , 1998 [1989]. *Heidegger y los judíos*, Buenos Aires: La marca.
- , 1997 [1991]. *Lecturas de infancia: Joyce, Kafka, Arendt, Sartre, Válerly, Freud*, Buenos Aires: Eudeba.
- Marion, Jean-Luc, 2006 [1991]. *El cruce de lo visible*, trad. Javier Bassas Vila y Joana Maso, Barcelona: Illago ediciones.
- Mate, Reyes, 2003. "El campo, lugar de la política moderna", *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Madrid: Trotta, pp. 72-116.
- Merton, Robert, K. 1980 [1963] "Ambivalencia sociológica", *Ambivalencia sociológica y otros ensayos*, Madrid: Espasa-Calpe, pp.15-48.[ Edic. orig., Merton, Robert K., y Elinor Barber, 1963. "Sociological ambivalence", en Edward A. Tiryakian, ed., *Sociological Theory, Values and Sociocultural Change: Essays in Honor of Pitirim A. Sorokin*, Londres: The Free Press].
- Montaigne, Michel de, 1997 [1850]. "De los Caníbales", Cap. XXX, Libro primero, Ensayos Escogidos, México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 117-134.
- Moscazo, Alberto, 2007. "Comments to 'The Century'", en Alan Badiou, *The Century*, Londres: Polity Press.
- Muñoz, María Teresa, 1997. "Wilhem Worringer y el fin del expresionismo". En <http://www.arranz.net/web.arch-mag.com/6/vestigio/06.html>, consulta realizada el 15 de octubre de 2006.
- Ococella, Joan, 2006. "Beware of Pity", *The New York Review of Books*, vol. LIII, núm.12, Julio 13, pp. 17-19. (También publicada como introducción de Stefan Zweig, 2006. *Beware of Pity*, Nueva York: New York Review of Books)
- Offe, Claus, 1996. "Modern Barbarity: A Micro-state of Nature?", *Constellations*, vol. 2, núm. 3, pp. 354-378. [También como Offe, Claus, 2007. "La 'barbarie' moderna: ¿un microestado de la naturaleza?", *Papers*, (Barcelona) ]
- Oncina Coves, Faustino, 2003. "Introducción. La modernidad velociferina y el conjunto de la secularización", en R. Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia: Pre-textos, pp. 11-33.
- Otto, Rudolph, 1975 [1917]. *Lo santo*, Madrid: Alianza
- Proctor, Robert, 1993. "Nazi Medicine and the Politics of Knowledge", en Sandra Harding (ed.), *The Racial Economy of Science. Toward a Democratic Future*, Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, pp. 344-358.
- Rancière, Jacques. 2005 [2001]. *El inconsciente estético*, Buenos Aires: del Estante Editorial.
- Rodríguez Fouz, Martha, 2004. "Historia y memoria. Dificultades de la solidaridad", cap. 2, *Los retos de la identidad. Jürgen Habermas y la memoria del Guernica*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, pp. 56-230.

- Rorty, Richard, 1996 [1989]. *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona: Paidós.
- Sagrada Biblia, 1976. Edición preparada por Eloino Nacar Fuster y Alberto Colunga Cueto, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Said, Edward, 1995 [1978]. *Orientalismo*, Madrid: Prodhufi.
- Schwartz, Hillel, 1991 [1978]. “El problema de los tres cuerpos y el fin del mundo”, en Michel Feher, Ramona Naddaff y Nadia Tazi, eds., *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, parte segunda, Madrid: Taurus, pp. 407-465.
- Schutz, Alfred, 1974 [1944], “El forastero”, *Estudios sobre teoría social*, Arvid Brodersen (comp.), Buenos Aires: Amorrortu, pp. 95-107.
- Sloterdijk, Peter, 2007. “Sigmund Freud y Derrida”, *Derrida, un egipcio. El problema de la pirámide judía*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires: Amorrortu, pp. 26-34.
- Simmel, Georg, 1986 [1908]. “Sociedad y espacio”, *Sociología 2. Estudios sobre las formas de socialización*, Madrid: Alianza, pp. 643- 740.
- , 1988 [1911]. “Para una psicología filosófica”, *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, trad. Gustau Muñoz y Salvador Mas, Epil. Jürgen Habermas, Madrid: Península, pp. 11-56.
- , 1998 [1903]. “Las grandes urbes y la vida del espíritu”, *El individuo y la libertad: Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona: Península, (2a. Edic.), pp. 247-261. [También 1986, *Cuadernos Políticos*, núm. 45, marzo, México D.F. ]
- Smelser, Neil 1998. “The Rational and the Ambivalent in the Social Sciences, 1997 Presidential Address,” *American Sociological Review*, núm 63, pp. 1-16.
- Traverso, Enzo, 2004. *Cosmópolis. Figuras del exilio judeo-alemán*, México D.F.: Fundación Cultural Eduardo Cohen-Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM.
- Tuan, Yi-Fu, 2003. *Escapismo. Formas de evasión en el mundo actual*, Barcelona: Península.
- Turner, Bryan S. 1994. “Los avances recientes en la teoría del cuerpo”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)*, num. 68, octubre-diciembre, (Madrid), pp. 11-41.
- Turner, Victor, 1988 [1969]. *El proceso ritual*, Madrid: Taurus.
- Wajcman, G. 2001 [1998]. *El objeto del siglo*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Watson, Peter, 2006 [2002]. *Historia intelectual del siglo xx*, Madrid: Crítica.
- Weinstein, Deena y Michael Weinstein, 1984, “On the visual constitution of society: the contributions of Georg Simmel and Jean-Paul Sartre to a Sociology of the Senses”, *History of European Ideas*, vol. 5, num. 4, Londres, pp. 349-362.
- Wiene, Robert, dir. 1919. *El gabinete del Dr. Caligari* [Tit. Orig. *Das Kabinett des Dr. Caligari*] Alemania. Productor: Deeda Bioscop; guión: Carl Mayer y Hans Janowitz; fotografía: Daniel Haller; Cast.: Werner Krauss, Conrad Veidt, Friedrich Free, Liy Dagover.
- Wouters, Cas, 1998. “How Strange to Ourselves are our Feelings of Superiority and Inferiority?”, *Theory, Culture & Society*, vol. 15, núm. 1, pp. 131-150.
- Zabludovsky, Gina, 2007. *Norbert Elias*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Žižek, Slavoj, 1992 [1989]. *El sublime objeto de la ideología*, México D.F., Siglo XXI Editores.

----- 1998 [1991]. “¿Está bien todo lo que termina bien?”, *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*, Buenos Aires-Barcelona-México D.F.: Paidós, pp. 235-298.

Zweig, Stefan, 2002 [1943]. *El mundo de ayer: memorias de un europeo*, Barcelona: Círculo de lectores.

## CAPÍTULO II.

### Memoria y Holocausto

“El Holocausto es un valor porque condujo a un saber inconmensurable a través de un sufrimiento inconmensurable...”

Imre Kertész, 1999: 85.

#### **2.1. Presentación. Un asomo a lo inconmensurable.**

Desde el punto de vista de los límites, llamar a algo inconmensurable no compete al horizonte inmediato en el que nos movemos, actuamos, pensamos y sentimos. Una cosa sin medida generalmente resiste ser sopesada dentro de estrictos marcos explicativos. Por esto, cuando se hacen visibles los rasgos de una inconmensurabilidad se habrá de aceptar primero que algo está apenas siendo caracterizando por esas puntas que unen y separan el mundo humano asequible al entendimiento, y a sus confines, de otras dimensiones que se deslizan fuera de una definición. Incomensurables son las catástrofes, y entre ellas, acontecimientos que conjuntaron muertes, desaparición, y daño irreversible a la humanidad. Lo que ahí fue posible escapó a cualquier registro y los hechos acontecidos se resisten a ser integrados si no es que de una única forma: como ruptura civilizatoria.

Por su proximidad con la escena de otra devastación, como la segunda gran conflagración mundial, el proceso de aniquilación sistemática y calculada de las dos terceras partes de la población judía que habitaba Europa en la década de 1930 (además de las pérdidas humanas en la guerra, sólo el universo genocida alcanzó a asesinar una cifra aproximada a los trece millones de personas), constituye sólo parte de una larga relación de hechos que hacen del *Holocausto una de las topologías de sufrimiento más salientes de la modernidad occidental*. Como suele suceder con las reparticiones de este mundo, se trata de *topoi* situados en una desigual distribución de las temperaturas en la memoria [Hiroshima en 1945, los Gulag durante el estalinismo y el poder soviético, los etnocidios en Guatemala entre 1954 y 1984, el genocidio armenio en 1909, o la tortura y desaparición de personas entre 1976 y 1983 en Argentina, por citar algunos]. En algún momento, el historiador estadounidense Charles Maier mencionó que el sobrecalentamiento emotivo que rodea a espantosos asesinatos colectivos y otros desastres ocurridos en el siglo XX, contrasta con que un sinnúmero de otros hechos genocidas, grabados con iguales dosis del dolor infligido a poblaciones civiles, cuyos alcances se han enfriado con el paso del tiempo.

Han de ser muchos los factores intervinientes en la conversión del sufrimiento de unos y otros hechos sociales en hechos de memoria dentro de la “era de los extremos”, como rotuló Eric Hobsbwan ([1994]1999) al siglo anterior, signado por fenómenos de destrucción, de violencia desmedida, de agresión contra identidades, etnias y pueblos, y de flagrantes violaciones a la integridad cultural y humana, no asociados solamente con las guerras. Aun cuando Maier advierte que la distinción de memorias calientes y memorias frías es un préstamo –una metáfora física sobre la disipación del calor– para describir el lento trabajo de la memoria en torno a los relatos sobre el trauma en Japón (dejando en suspenso su papel en la Segunda Guerra Mundial), la conflictiva historia de los años de 1990, dualizada entre exculpaciones a los dictadores y los jefes militares argentinos y la rehabilitación del derecho a la sanción de crímenes de lesa humanidad en los 2000; el rechazo de la historia oficial en Turquía respecto a la masacre de armenios en 1915, el nebuloso episodio de los bosques de Batín, en 1940, donde oficiales polacos fueron fusilados por la inteligencia stalinista (la instancia precursora de la KGB), o la lucha aún por la reparación de la atrocidad contra los indígenas en Guatemala, y en contra de la opacidad de la extirpación de las comunidades de indios americanos. Las “narrativas morales” del siglo XX se amplificaron de manera que las historias del nazismo y el estalinismo continúan junto a la de los crímenes de las guerras descolonizadoras o las historias de conflictos interétnicos a lo largo y ancho del mundo. Todavía, pese a esto, participamos de los amplios repertorios de testimonios que van de Primo Levi y Alexandre Solzhenitsyn a la obra de Joseph Conrad y de Rigoberta Menchú, pasando por el nigeriano Chinua Achebe, o la escritora armenia, de principios de siglo pasado, Zabel Essayan, por citar algunos.

Esta fue una manera de ceñir la desigualdad de la memoria colectiva, convirtiéndola en una vindicación política y académica, por lo que el significado metafórico de la distinción entre “calor y frío” apunta a las encarnizadas disputas políticas que suprimen, ocultan o se sirven de ciertas representaciones del pasado. Aunque sea lo que realmente importa. Envueltos como están los paisajes sociales en tantas y diferentes regiones del mundo, de historias de masacres locales y, estando como están esos paisajes, proclives a la veloz privatización de los medios y recursos de la violencia, es comprensible la urgencia con que los debates actuales buscan incidir en la capacidad del Derecho para sancionar hechos pasados de impunidad en la definición pública de un presente social con memoria histórica.

Sin embargo, al advertirse todavía improbable normar sobre una trama de acciones o una voluntad de poder, desde el momento mismo en que amenaza convertirse en un daño social, de la dimensión de una catástrofe, es igualmente urgente repensar cómo se activan actos “extremos” y cómo el sufrimiento abismal provocado en una catástrofe social se vuelca en una trama comprensiva sobre lo que inauguralmente Hannah Arendt inscribió en la sociedad moderna: la “banalidad del mal”. Por su parte, la metáfora del calor de la memoria de Maier se movería hacia otro nivel, metonímico, indicando los mecanismos destructivos que se han posado en la misma base de la arquitectura institucional y social modernos. De cara al presente social, la cuestión se repite en la misma lógica inquisitiva de Bauman acerca del Holocausto en la modernidad *¿Cómo [ahí donde las relaciones sociales] están racionalizadas y técnicamente perfeccionadas, también lo está la capacidad y eficiencia de la producción social de la inhumanidad?* (Bauman, [1989] 1997a: 201; sub. orig.)

Este capítulo se articula a la manera de una revisión acerca de los alcances y vacilaciones que rodearon la aparición de un libro más sobre ese acontecimiento inconmensurable. *Modernidad y Holocausto* de Zygmunt Bauman ([1989] 1997a) [en adelante por sus siglas *MH*], publicado en el tiempo de la caída de los muros levantados después de la segunda conflagración y el rencuentro con muchos de los “Orientes” del mundo moderno occidental, se dio a conocer como una interpretación distintivamente sociológica. Su autor descansó su argumentación sobre una negativa de principio. *MH* no se sumaba a los rituales del recuerdo del pasado ni añadía un tramo más a la larga lista de literatura especializada. Ambos, ritos e institucionalización del saber, formaron parte de los “procesos de autocuración” social que, irónicamente, no han suturado la desgarradura y el trauma colectivo. Después de más de cuarenta años, por esas mismas suturas siguen drenando los aspectos más inquietantes de su experiencia histórica, como que el hecho de que una destrucción semejante sigue reiterando la pregunta acerca de la *combinación peculiar* de “factores corrientes de la modernidad” que ahí tuvo lugar. De esa combinación no se conoce lo suficiente puesto que sucede con ellos, lo que con algunos ingredientes, se sabe poco del “salitre, el azufre y el carbón si no se sabe y se recuerda que al mezclarlos se convierten en pólvora” (Bauman, 1997a: xiii y xiv y 123).

## 2.2. El comienzo: la narración de los marineros (otra vez Benjamin<sup>125</sup>)

Al empezar *MH*, Bauman pone de manifiesto que la inquietud por elaborar un trabajo en torno a este binomio provino de la experiencia del horror de la devastación de la guerra y el Holocausto, experiencia con la que convivió en silencio por largos años de su vida. Pese a que participó directamente en la conflagración mundial al formar parte del ejército soviético hasta 1946, fueron los recuerdos de su esposa Janina en el gueto de Varsovia al publicar *Winter in the Mourning* (Bauman, 1986; Bauman, 1997a: IX; Bauman y Tester, 2002) los que dan la pauta para la elaboración de este libro por una sociología después de Auschwitz. Esas memorias escindieron la familiaridad del pasado entre un núcleo de hechos coincidentes y las historias de las víctimas, que se tornaba en un mundo ajeno a los referentes interpelatorios del discurso académico. Bauman había hecho suya la condición de un sujeto de enunciación, quiero decir, se había imbuido en la voz de una identidad colectiva, hecha a partir de una reconstrucción de aquello que queda de las experiencias pretéritas. Tal vez lo que ilustra cercanamente el reto de escribir una memoria propia sea ese extenuante desafío de reconstruir ciertos sucesos y vivencias pasadas determinados por su borradura, producida por el tiempo transcurrido y los olvidos y resistencias propios de la persona. Lo que queda, como en la deconstrucción derrideana, es la permanencia de los trazos que, en este caso, descansan en el juego entre la presencia y la ausencia del recuerdo.

En el libro autobiográfico, el modo del relato es el de una travesía. Así describe la misma Janina Bauman la tarea de escribir sus memorias, a la manera anotada por Walter Benjamin como un narrador que surca los mares;<sup>126</sup> a diferencia del que anda en la proximidad de su

---

<sup>125</sup> Walter Benjamin caracterizó su época como “la pérdida de la capacidad de hacer experiencias y transmitir las”. A resultas del impacto del industrialismo moderno, la lógica de su reproductibilidad técnica y de alienación cultural, el arte de narrar, la posibilidad de la tradición oral de resguardar la palabra y la memoria, se venía viendo amenazada por la predominancia del evento efímero y el presente continuo. Entre los argumentos esbozados, el empobrecimiento experiencial, y el cese de la capacidad humana de aperturar la existencia a la significación y a la interpretación por-venir, se desplegó en una variedad de distinciones entre el término *Erfahrung* y el de *Erlebnis*, como la vivencia sustraída de los contextos colectivos, entre otros ensayos que incluyen esta distinción se encuentran “Las afinidades electivas” (1924), “Sobre algunos temas en Baudelaire” ([1939]1967: 7-41), y en estricta relación con la memoria que incluyen las imágenes compartidas de la conmoción de la gran guerra, se encuentran “Experiencia y pobreza” ([1933] 1994: 167-173) y “El narrador. Consideraciones sobre la obra de Nicolai Leskov”, del cual se cita la edición inglesa preparada por Arendt en 1969 (Benjamin, [1936] 1969: 83-110, según la edición aquí consultada; véase también Benjamin, 1986: 189 y ss.).

<sup>126</sup> Janina Bauman empleó las figuras del narrador tipificadas en los relatos de marineros y campesinos, según el ya citado ensayo “El narrador” de Benjamin ([1936] 1969). Sobre el ensayo benjaminiano se pueden seguir

propia tierra, el primero ha ido al encuentro de lugares extraños. Es el marinero quien entra en contacto con lo desconocido: con los lugares confusos y horrorosos, incluso aquellos que encara al sumergirse en las profundidades del mar. La significación de éste no se debe a que trae a la superficie cosas de edad antiquísima sino más bien a que descubrió en el fondo la riqueza extraña de las perlas y el coral (Arendt, 1969: 50 y ss.).<sup>127</sup> En todo caso así se le aparece el entorno que rememora Janina: el gueto de Varsovia al que fue conducida cuando contaba con 14 años de edad junto a su madre y su hermana. En la zona de confinamiento al que fueron llevadas por razones igualmente oscuras, la brecha que separaba a los judíos que tenían ciertos recursos de los que no tenían, entre las familias que tenían algún trabajo y la otra mitad de la población del gueto que en septiembre de 1941 suponía ya a unos 200 mil a 250 mil personas sin ingresos constantes. Diferencias que marcaron a las poblaciones que padecieron una lenta agonía y los pobres que morían primero y en tropel.

Los datos reafirman el recuerdo. Sólo en algunos meses de su cautiverio, murieron más de cien mil personas a manos de francotiradores, por enfermedades y suicidios (Bauman, 2002: 29). Esta es la imagen que a ella la transporta a la ruta que recorría día a día para cumplir su tarea en el cementerio, que hacía las veces de huerto. Janina recuerdo los cuerpos esparcidos a lo largo de las calles y tapados con periódicos, asegurados con piedras. El recuerdo es semejante al de Marek Edelman en el testimonio *Ghetto Walcy*, publicado en 1945, pero él era quien recogía docenas de cadáveres de 4 a 5 de la madrugada. De ese mismo Edelman, Zygmunt Bauman tomaría la cita donde las palabras del polaco sobreviviente sirven para remitir a las condiciones de corrupción y desmoralización del gueto administrado por un Consejo judío (*Judenrat*), donde privó la literal lucha por la supervivencia (Bauman, 1997a: 190)

En el verano de 1942, entre cinco mil a trece mil personas fueron destinadas a las cámaras de gas de Treblinka, entre esos miles que desfilaron a la muerte y los que quedaron en el gueto de Varsovia, un movimiento oportuno permitió que Janina, su madre y su hermana

---

las interpretaciones sugerentes de Agamben (2003: 53 y ss), Mayorga (2003: 135 y ss), Traverso (2004: 159), Sarlo (2005: 30-5) y Bekerman (2007).

<sup>127</sup> Sin duda una elocuente explicitación de la manufactura del pensamiento con memoria (el de Benjamin), y en nuestra tesitura el de Bauman, se debe a la interpretación de Hannah Arendt que trabaja con la experiencia social humana extrayendo las rarezas de la existencia humana como un pescador al encuentro de esas perlas.

escaparan tras sus muros desde el fondo de su guarida en la calle de Leszno (El tiempo parecía poco propicio desde que las primeras trifulcas y la insurrección de abril de aquel año fueron apaciguadas) Por mucho tiempo Janina mantuvo en silencio el periplo de semejante huída, y los tres años de ocultamiento en los refugios de la resistencia, en la casa de una adicta, en el hogar de un párroco de pueblo o en la habitación de un lugar donde una prostituta recibía las visitas de los oficiales de la SS, hasta la liberación de Polonia por el Ejército rojo en enero de 1945 (Bauman, 2002: 29-30).<sup>128</sup> Lo cierto es que sus recuerdos fueron reconstruidos luego de casi cuarenta años, tiempo en el que se imbrican historia personal con la memoria de otros; las narraciones propias con los datos coincidentes, o discrepantes, de las investigaciones históricas. “Ninguna autobiografía puede ser escrita sin el toque de la ficción” –afirma Janina— y lo cierto es que no importa cuán honesto, cuán apegado al orden registrado de los hechos sea la escritura de la memoria, testifica realmente estar poblada de distorsiones y omisiones. Los testimonios de los episodios de dolor y humillación se resisten a develar el pasado no porque la represión sea la respuesta a una memoria rota por la huella de las heridas infligidas. Se trata de historias que recuperan detalles que quizá nadie más recordó, pero como ella misma afirma, incluso se evocan detalles que participan del ocultamiento de otros detalles para el mismo narrador (Bauman, 2002: 31).

Planteadas de esa manera, las narrativas de la memoria vertebran experiencias que *hablan a los otros desde el silencio*. Ese no-registro al que han sido forzadas las víctimas de los regímenes de terror, las catástrofes y especialmente los cataclismos morales emergen en la forma de un oxímoron: pronunciarse sobre lo acontecido es la misma fuerza que hace enmudecer al testigo. El silencio prolongado entre sobrevivientes, e incluso generaciones posteriores que no vivieron los acontecimientos de terror, persiste como estructura psicosocial,<sup>129</sup> sin embargo, en el particular caso de Janina Bauman su historia personal unida con las piezas fragmentarias e indistintas de la imaginación, el descubrimiento y la

---

<sup>128</sup> Se ha recurrido a usar la doble “ese” de *Schutzstaffel*, los ‘cuerpos de protección’ creados en 1925 para ejercer esa funciones especializada como guardias personales del Führer. Bajo la tutela de Heinrich Himmler se convirtió en una de las organizaciones más poderosas desplegando funciones de policías, vigilancia en los campos y otras unidades militares.

<sup>129</sup> Véase por ejemplo el modo en que trabaja la postmemoria, entre otras reflexiones las de Waldman (2007: 415-428; Sarlo 2005: 125 y ss. y Hirsh, 1996: )

invención no es solamente la articulación escrita del duelo tardío de alguien que sobrevivió la situación de supervivencia de los guetos, es también la materialidad de un texto que, como dije antes, hizo girar radicalmente la textualidad sociológica de Zygmunt. Por ello, vale la pena detenerme en un par de ideas respecto al trabajo de su esposa.

Es casi un lugar común decir que el testimonio reviste una fragilidad constitutiva por el hecho que se trata de un *acto de habla*, y no de una reconstrucción de los sucesos del pasado, y sin embargo es un aspecto que figura continuamente como un argumento en contra de las dudas, a veces probadas por profundas investigaciones, en torno a los datos y sucesos que han sido incluidos por un sinnúmero de testimonios del Holocausto. Pero en efecto el testimonio es un acto de habla que por ese carácter “performa”; se trata de una actuación que al recordar (inclusive reafirmando hechos datados o eventos deformados, no probados o ficticios) produce las formas de pasado coligados al presente que lo enuncia. Y dada esta característica testimonial, el de Janina no estuvo exento de suspicacias. Habría no obstante que mencionar un aspecto adicional.

El testimonio de Janina situado por ella misma –como ya se indicó- dentro de la clase de narraciones que vienen de las travesías marítimas, donde el peligro siempre acecha, y donde es posible encontrarse las cosas y seres más extraños, reviste de otro carácter bien planteado por la analogía. El escrito que elaboró está cargado de inexactitudes condicionadas muy poco por la pátina del tiempo o porque el pasado traumático hizo enmudecer a Janina; su opción ha sido argüir entre esas líneas del ensayo benjaminiano en nombre de “lo decible”, esto es como afirmar que su testimonio que vino de la *lejanía y la extrañeza* respondió en nombre de lo que pudo convertirse una persona, en ese lugar horripilantemente lejano, un “testigo [que sería] siempre un mal testigo, un traidor” –puntualizó Lyotard- pero, con todo él testimonia” (1997: 65). El testimonio no lo valida la condición de volver decible un grupo de experiencias compartidas, quizá si esto fuera necesario no haría espacio para testimoniar; lo que lo autoriza es que sus experiencias del relato son justamente extrañas: no son familiares para otros muchos (Vein y Fine, 2007: 58).

En una suerte de *alegoría de la alegoría del narrador* como marinero, el viaje hacia los mundos en extremo extraños, como fueron cada uno de los *universos concentracionarios* históricamente conocidos como los campos y guetos durante el nazismo<sup>130</sup> (y que pueden encontrarse antes y después lugares similares como después del 2003, sobre todo, la conversión de Guantánamo) responden a ese viaje sin punto de partida –nadie entiende porqué sucede- ni posibilidades de regreso. Quién viajó a esas aguas profundas y territorios extraños hizo

el viaje de los desterrados (literalmente: los que viven en alta mar carecen de tierra); pero en un destierro llevado al absoluto, un destierro irremediable, sin un lugar donde volver (Kohan, 2004: 134)<sup>131</sup>.

En nuestro escrito empezamos con este vuelco biográfico como elemento de otro discurso. El pasado que logró integrar en una trama literaria se convirtió en la imagen de la natalidad de una sociología con memoria.

\*

---

<sup>130</sup> El campo de concentración fue denominado por David Rousset, en 1946, como un *universo concentracionario*, un espacio inédito que funcionaba como “máquinas de expiación”, según sus palabras:

El conocimiento de la burocracia es la metafísica de los campos [...] El propósito de estos es por supuesto, la exterminación física, pero la finalidad real del *universo concentracionario* va mucho más lejos [...] No concibe a su adversario como un hombre normal. El enemigo [...] representa la fuerza del Mal intelectual y físicamente manifestada. El comunista, el socialista, el liberal alemán, los revolucionarios, los resistentes extranjeros, son las representaciones actuantes del Mal. Pero la existencia objetiva de ciertos pueblos y razas: los judíos, los polacos, los rusos, representa la expresión permanente del Mal [...] Por nacimiento, por predestinación, son juntos herejes no asimilables destinados al fuego apocalíptico. La muerte por sí mismo no tiene pleno sentido (Rousset, 2004: 65).

<sup>131</sup> Al comentar sobre el testimonio escrito de uno de los ochocientos sobrevivientes de Auschwitz, su propio hijo describió así el descubrimiento del relato que mantuvo vivo a su padre, en lo que vino funcionando como la poderosa fuerza que se sostiene con la última esperanza del desesperanzado:

J'ai découvert avec stupéfaction que les premières notes manuscrites prises par mon père sont datées du 4 février 1945, soit un peu plus d'une semaine après la libération du camp par l'armée soviétique. Quand on sait qu'il pesait alors 32 kilos (il était âgé de 33 ans) et qu'il était comme la majorité des 800 survivants d'Auschwitz dans un état de maladie et de déficience physique extrême, on peut tenter d'imaginer la force de caractère nécessaire pour entreprendre un tel projet. Pourquoi a-t-il décidé d'écrire? Il dit lui-même dans la première page de son journal “ces lignes ne sont écrites que pour moi” Il me semble qu'il ressentait l'écriture comme une thérapie, que sa libération physique ne constituait qu'une première étape et qu'il avait conscience qu'il ne pourrait renaître à la vie qu'après un long processus d'extériorisation de ce qu'il avait vécu (Véase, Alex, 2006).

En las siguientes páginas se siguen, como en un orden de aparición, los aspectos que se ponen al descubierto desde el instante en que citar el Holocausto conduce inevitablemente a una zona de suelo movedizo. Como decíamos antes, en lugares como Auschwitz, la muerte misma cobró otros sentidos como pensaba Adorno. Es el nombre de un volumen millonario de judíos, asesinados y desaparecidos; de otras poblaciones que ingresaron en las fábricas de exterminio, como las comunidades de sinti y de romà, los grupos más numerosos de gitanos europeos; eslavos y polacos, así como otros sectores minoritarios catalogados de “anormales” y “asociales” por sus creencias, su condición racial o finalmente por sus rasgos identitarios como los discapacitados, homosexuales, comunistas, o testigos de Jehová, lo que ha llevado a suponer la existencia de algo más o menos que once o doce millones de víctimas del Holocausto (Engel, 2006: 163 y 16 y 13), de un total de veinte millones de muertos durante toda la guerra, según las estimaciones más contrastadas.

Esa marca de *masividad* de destrucción humana comparece como una advertencia social<sup>132</sup> acerca de lo que se ha seguido repitiendo desde que se le reconoció como genocidio. Y aquí debe ligarse con el hecho de que esa muerte monstruosa precipitó sobre el mundo humano lo que Hannah Arendt puso de manifiesto, en 1961 con su polémico informe sobre “la banalidad del mal”, *Eichmann en Jerusalén* al decir que los masivos asesinatos programados mostraron la estructura del Mal sobre la que se afincó la modernidad. Las ideas de este trabajo siguen la pauta de *MH*, el texto más arendtiano de Bauman, igualmente polémico como la obra de Arendt, que es su referencia, pero que como intento mostrar ofreció más motivos de controversia al tornarse una interpretación de tono sociopsicológico, o cultural, indecible. Con *MH* su autor pretendió dar una respuesta “sociológica” —a su estilo— frente a la abundancia de discursos sobre el exterminio. No se trata de una digresión filosófica, tampoco histórica y menos de un estudio de sociología política sobre el fenómeno del régimen totalitario. La tesis, entonces, que propongo en el presente escrito es que al dejar en suspenso la interrelación de historia y barbarie en el seno de las sociedades industrializadas, de burocracias profesionales, de progreso técnico y científico, de elevado espíritu humanista y de bullente creatividad artística y cultural, Bauman consiguió elaborar una filigrana de conexiones entre el beligerante expansionismo

---

<sup>132</sup> Bauman enfatiza en su advertencia lo que elevó Adorno a “imperativo ético” en textos como “La educación después de Auschwitz” y en las páginas de su *Dialéctica negativa*, exigiendo “evitar que [un acontecimiento semejante] se repita” (1973 y 1984), e integrando un sentido de justicia humana que está en la base de la categorizar el genocidio.

nacionalista y la construcción del imaginario nazi, junto con otras de las múltiples causaciones y condiciones contingentes, para hacer visibles en aquel paraje centroeuropeo del primer tercio del siglo XX una serie de figuraciones sociales: los extrañamientos de espacios sociales en lugares inhóspitos para las diferencias; donde creció el temor a la contaminación del *otro*; donde el antisemitismo ancestral confluyó con el miedo al caos y, donde el “judío”, el extraño y el *homo sacer* fueron los referentes identificatorios para la conformación de lo siniestro<sup>133</sup> (o lo que se llamó, en un primer capítulo, la “construcción social de la ambivalencia”).

La respuesta que tendría que ofrecer la sociología es la de un recuento (recuerdo expiatorio) que compensa incipientemente un silenciamiento (inintencionado) de su propio saber acerca de una constelación de experiencias que dimensionaron la vida colectiva, y por supuesto, la identidad de las naciones comprometidas directamente en *el acontecimiento* [en el término heideggeriano *Er-lignis*], así como de las generaciones involucradas en el acontecimiento traumático y en los sentimientos de pérdida y daño infligido por aquella catástrofe moderna. Con este propósito, se pasa revista al conjunto de elementos pertinentes a este discurso sociológico sobre el Holocausto. Dedicamos este capítulo, como se está haciendo notar, a las resonancias de lo que Bauman llama una “*sociología después de Auschwitz*”, por tal motivo, la pregunta formulada ante los hechos de la guerra y el exterminio que el pensamiento francfortiano en el exilio planteó en un “¿cómo fue posible?”, preserva su contundencia ante cualquier acontecimiento de violencia encarnizada y calculada.

---

<sup>133</sup> En una línea similar en la historiografía cultural Dominick LaCapra ha incidido directamente en el estudio discursivo y cultural del nazismo relacionando las circunstancias históricas con la formación de *estructuras del miedo*, el *horror fóbico* a la contaminación del otro, la *ansiedad localizada* en el judío, y la fabricación social del *mecanismo del chivo expiatorio* que se entretejieron en la producción de la muerte monstruosa. LaCapra no se ocupa, como tampoco lo hizo Bauman, de la conversión del antisemitismo y el odio racial, como políticas de Estado de persecución y expulsión, en las fábricas de exterminio (instaladas en la fase de “la solución final”) en el régimen de Hitler. LaCapra insiste en que esa línea se cruzó antes mediante la condensación del mecanismo del chivo expiatorio expresado en el problema central: el de aniquilar al otro, matándolo (es el sentido fuerte de la expresión “*getting rid*” al otro que subraya el historiador) (LaCapra, 2004: 165-7).

“Muerte e historia, sobre todo la historia colectiva de la categoría individuo, forman una constelación. En otro tiempo el individuo –Hamlet- dedujo su esencialidad absoluta del creciente presentimiento de lo irrevocable de la muerte; correlativamente el actual desplome del individuo arrastra consigo toda la construcción de la existencia burguesa. Lo aniquilado es en sí nada y quizá lo sea también para sí. De ahí el pánico constante ante la muerte. Ya no hay otra forma de apaciguarlo que reprimiéndolo. La categoría individuo –y él es el sujeto de la experiencia de la muerte- es demasiado histórico como para que la muerte se deje mondar de sus implicaciones históricas, sea en sí, sea como fenómeno originario de la vida. La afirmación de que la muerte es siempre igual resulta tan abstracta como falsa; la forma en que la conciencia se resigna a la muerte varía según las condiciones concretas, y este cambio puede llegar a afectar a la misma muerte. En los campos de concentración la muerte ha alcanzado un nuevo horror: desde Auschwitz, temer la muerte significa temer algo peor que la muerte. Lo que la muerte inflige a los socialmente condenados se encuentra anticipado biológicamente en los ancianos a quienes queremos. No sólo su cuerpo, sino su yo, todo lo que hicieron de sí y les hacía hombres, se deshace sin enfermedad ni intervención violenta” (Adorno, 1990: 371).

### **La reeditada pregunta de Adorno**

Durante aquellos tiempos aciagos los “hombres cegados por la civilización” experimentaron una franca regresión que los hundió en las entrañas de la barbarie organizada, tal como lo entendieron Adorno y Horkheimer el balance no podría ser otro que la pérdida del ímpetu de la Ilustración, o lo que era peor su completo ocaso frente a los signos de lo que en pocas palabras resumieron como: los signos del perpetrador de un sistema totalitario burgués que había llevado a tal extremo la “automatización de los procesos espirituales”, transformado a éstos en “ciegos decursos” que condenan al olvido la herencia mimética de la *praxis* humana (su adecuación con la naturaleza) y la ritualística celebratoria de la vida, para resbalar el sombrío halo de la rigidez controladora del poder, la técnica y la ciencia modernas (Adorno y Horkheimer, [1944] 1998: 226 y 225; 259).<sup>134</sup>

---

<sup>134</sup> Venimos citando en la primera ocasión en que nos valemos de una bibliografía o fuente de la doble referencia del año de publicación empleado en este trabajo más el año de la edición original. Luego nos remitimos de manera exclusiva a la edición empleada. Para mayores datos véase la bibliografía completa al final del capítulo.

Esa crítica de la dialéctica negativa vislumbró que en la sociedad moderna se disolvía las tensiones pulsionales en la destrucción y la barbarie de una era que llegó a colocar como núcleo de las representaciones de las violencias de un siglo a los campos de exterminio. Lo que se atribuye a la primera generación de francfortianos como una interpretación social de la tesis del malestar de la cultura y las limitaciones de la libertad individual en Freud, se relacionaba con otro legado, el del rechazo radical a cualquier armonización bajo el signo de la cultura moderna y, por el contrario, confirmaba la desgarradura del infranqueable abismo entre individuo y sociedad, como lo dejara entrever Adorno en su ensayo: “La revisión del psicoanálisis” (Adorno, 1979).

Sobre el horizonte vislumbrado por Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*, Zygmunt Bauman volvió a deslizar un lenguaje “duro” con el que sostuvo su visión ambivalente de la modernidad. Para referirse a la época del endurecimiento civilizatorio, Bauman emplea la imagen de modernidad sólida y sedentaria, vuelta piedra y roca, puesto que incluso su trascendencia y progreso se osificaron en su movimiento autorreferencial. Perdieron el recuerdo de su espíritu originario. El elemento humanista (proteico) quedó petrificado como parte de un montón de escombros. “[T]oda reificación es un olvido” – afirmaron ellos (1998: 275).

“La gran pregunta histórica y social... ¿Cómo pudo suceder?”, es la expresión que elevó Theodor W. Adorno a enunciado ético universal. Desde el mismo nombre de Holocausto se drena un pasado, el de las millonarias víctimas, los sobrevivientes y las generaciones que han seguido, que es imposible compensar, y que pervive en la memoria de la civilización como la catástrofe que marcó una honda ruptura civilizatoria. Como lo repitió Adorno, el acontecimiento quebró por completo uno de los umbrales de autorreferencia de la cultura y la civilización modernas. Desde entonces una de las más profundas cuestiones permea el pensamiento filosófico: una catástrofe semejante fue posible como un Mal producido con todo propósito e intencionalidad (cosa similar puede decirse del acontecimiento sucesor que fue la tragedia de Hiroshima, un evento igualmente intencional, que inauguró la era de amenaza nuclear sobre el mundo y la vida).

Si bien las masacres de pueblos y poblaciones con fines de conquista participan de la historia imperial de dominación política de las metrópolis occidentales que mantuvieron bajo su égida colonial a naciones, comunidades y pueblos mediante el uso de la violencia y el sometimiento sistemática, sólo a mitad del siglo XX, el umbral de muerte se desplazó de manera radical cuando el asesinato colectivo durante el nazismo, por primera vez, concentró y maximizó el uso de todo el arsenal, los recursos y las disposiciones asequibles a un Estado moderno para completar un fin. La fusión de racionalidad técnica y una política de exterminio ha hecho del Holocausto un paradigma desafortunado en posteriores ciclos de matanzas: la configuración de los crímenes administrativos de millones de personas donde “la muerte se convirtió en algo que nunca había sido temible de esa forma” (Adorno [1966] 1990: 362).

## **2.2. Los lugares de memoria sociológica**

La noción de *lugar de memoria* no es joven. En la Antigüedad un modo en que las cosas pasadas se recordaran fue cultivado desde el signo sobre la cera, la marca sobre un lugar. Los griegos desarrollaron las técnicas de desciframiento de diversas clases de signos, desde los síntomas hasta la escritura, sometiendo el cuerpo, el lenguaje y la historia de los hombres a la investigación. Como la “enfermedad en sí” era inasequible, los médicos hipocráticos anotaban cada sintomatología para establecer un historial particular que permitía un conocimiento aproximado y conjetural, conducido por las implicaciones, que practicaban ceramistas, carpinteros, cazadores, marineros, pescadores, y mujeres en general. En ese mundo de conjeturas, antes de la teoría platónica del conocimiento, era *Mètis*, primera esposa de Zeus, quien juzgaba todo lo avenido en la tierra mediante el agua. A través de esa vuelta a las lecturas del *semeion* (síntoma, signo) que llegan al puntual modo de escudriñar indicios en “Morelli, Freud y Sherlock Holmes...”, Carlo Ginzburg hace un recuento de los orígenes conjeturales de la Historia (1989: 116- 163), aunque éste sea un saber que no puede abstenerse de las seriaciones comparables de fenómenos, irremediablemente concretos. [Los acontecimientos pretéritos, construidos desde el presente, comparten la semántica particular de la Historia]. La disciplina pone en juego estrategias y códigos expresivos, “individualizantes”, a lo largo de su averiguación histórica, aun cuando concierna a individuos, a grupos sociales, o a sociedades enteras. Y remata Ginzburg afirmando que el saber del historiador como el del médico, es indirecto (y conjetural) basado en vestigios de indicios” (1989: 129; 130 y 131).

Ginzburg relata la utilización de ciertos recursos, desarrollados por los historiadores del arte del siglo XVII, puestos en uso para el “reconocimiento de pinturas” originales con respecto a falsas copias. Se trataba de seguir la práctica de “... anticuarios y bibliotecarios que reconocían los caracteres que fijaban una época de la escritura” (carácter por letra tendiendo en cuenta como era dibujada con la pluma en el papel), con el supuesto obvio de que un lienzo original y una copia muestran una diferencia imborrable.

Como el saber humano tenía un carácter conjetural, pues la realidad no era cognoscible directamente, entonces, por implicación se comprende la legitimación del *paradigma indiciario* [el que supuso que a partir de indicios es posible remontar procesos]. Una parte faltante de esta capacidad de lectura cobró forma cuando la *metis* fue recuperada desde su original vínculo como aquella astucia de la inteligencia que se hacía presente en la danza y en el combate. Entonces una visión del pasado, de alguno de sus signos, quedó librada a la potestad ‘moviente’ del hacer práctico, del conocimiento a posteriori sobre aquel signo o acontecimiento, pero fundamentalmente a las prácticas y experiencias que filtran, y se superponen, entre el pasado vuelto presente. Desde los helenistas, como Jean Pierre Vernant y Marcel Detienne, al estudiar a mitad de 1970, *los usos de la inteligencia* entre los griegos fue apreciable el poder de la *performance* (actuación); de la acción que actúa sobre sí haciendo legible el momento que cuenta y el lugar de la memoria, a través del despliegue coreográfico de los cuerpos.

Cuando Michel de Certeau hizo suya la *mètis* dejaba al descubierto el sentido de la práctica social en cuanto desplazamiento en el espacio, “al subir, al descender, dar vueltas” las prácticas dejan escapar algo que no puede decirse, transmitirse o enseñarse sino solamente practicarse (1996: 87). La *mètis*, entre los griegos remitía al conocimiento inmerso en la acción, es un “pensar en la práctica” que se mueve deshaciendo el lugar propio y ocupando y atravesando el lugar de los otros, por este movimiento “carece de una imagen de sí misma”; sin posibilidad de estar fijada en algún punto, la *metis* no posee espejos, una invisibilidad.

Su sabiduría consiste en no detenerse, y, paradójicamente ser capaz de conocer en los momentos de adquisición, en que se podía desgranar la singularidad del momento en un relato de comienzos y finales de su hacer. El momento es un indicio para remontar el hacer mismo de la *metis* en la duración de todos sus vaivenes, inversiones, distorsiones

anteriores. De Certeau consideraba que las prácticas sociales son maneras de contar; poseen una estructura narrativa que mediatiza las transformaciones acontecidas a su paso. La metis, finalmente, hace memoria social contando.<sup>135</sup>

Comprensible entonces como una manera de hacer textual, la memoria es, no obstante tangible en el indicio, en tal punto del tiempo que irrumpe en la superficie. La memoria desde ese momento indiciario no es más una pura ausencia, se ancla por el contrario en las cosas, en los lugares (que son puntos de legibilidad) aun cuando se encuentren vacíos. El sentido de los lugares vacíos en la memoria social tienen que ver no solamente con la posibilidad de éstos de remitir a sucesos de pasados trágicos, también tienen relación con que el vacío de los cuerpos que habitaron el lugar se revela como el punto en que confluyen historia, verdad, memoria y significaciones del pasado; las confluencias de ahora y las que aún están por venir. Estos *lugares* son *memoriosos* como *topoi* de indeterminación,<sup>136</sup> como una reserva ética y significativa donde es posible el lugar del acontecimiento (un sentido de la existencia social en el presente), donde la persistencia de un testigo ha restablecido el orden de los sucesos (en cuanto vivió para contarlos), pero al mismo tiempo, donde la supervivencia del relato no contado pasa a fungir como el comienzo de otras memorias.

---

<sup>135</sup> De Certeau inscribió el mito de *Métis* en el capítulo sexto de su famoso libro *La invención de lo cotidiano* (1996 [1986]: 87-102), en donde en especial aborda *las prácticas sociales como maneras de contar*, dando cuenta de la inteligencia práctica que combina el olfato, la sagacidad, la atención vigilante, el sentido de la oportunidad, la experiencia del tiempo para convertir un conocimiento invisible en un factor de cambio en el estado de los lugares, cuando la memoria es el arte de legibilidad del instante de oportunidad (1996: 90). En un ensayo dedicado a este específico tema Rossana Cassigoli hace un excelente recuento del potencial de esta interpretación: “las maneras de hacer se exponen bajo la forma de relatos. Se presentan éstos en las prácticas cotidianas, por medio de las mañas, destrezas y estratagemas; cuentos y leyendas se expanden en una zona de excepción incomunicada de las pugnas cotidianas, el espacio de lo maravilloso, del pasado y los orígenes” (Cassigoli, 2007: 107).

<sup>136</sup> En la acepción del *topos* mencionada en el capítulo introductorio de esta tesis recurrimos a la noción primera de este concepto, por su pertinencia volvemos a situarlo aquí. En la tradición filosófica el *topos* es lo indeterminado: esa cosa difícil de asir, pero para Aristóteles cuyo poder es anterior a cualquier otro. En el *Timeo* de Platón es un lugar, no necesariamente espacial; un protoespacio, una “pura diferencia”, a la que corresponde el poder hacer de modo que ‘lo que no es, en cierto sentido sea, y lo que es, a su vez, en cierto sentido no sea’ (Agamben, 1995: 14-5). A ella me he referido en alguna ocasión como “tópica de lo vivo” atendiendo a lo que se cuenta en el *Timeo*: todo lo que es, es recibido, grabado en la *khora*, el “espacio eterno”, pero topológico; donde no sólo “prima la materia en sí”, también es el “teatro a todo lo que nace”; nodriza del mundo (Platón, 1991: 688). A la *khora* remiten reflexiones sobre la identidad y la diferencia como Julia Kristeva y Michel Serres para calificarla como “destinataria de las preguntas que atañen a lo viviente” (véase Kelly, 2003: 35; Serres, 1998:54-5)

La leyenda de Simónides de Ceos (556-468 a.C.) que sitúa el surgimiento del recuerdo, como voluntad y procedimiento de memoria, como mnemotecnia frente a un caro atributo de la mística reminiscencia del poeta, fue narrada por Cicerón en *De Oratore* [*Acerca del orador*], en su Libro II:

dicen en efecto que, como cenara Simónides en Cranon, en Tesalia, en casa de Escopas, hombre acaudalado y notable”, el poema declamó un escrito acerca de Cástor y Pólux por lo que el noble dijo que “por aquel carmen iba a darle la mitad de lo que había sido convenido; que a sus Tindáridas, a quienes igualmente había elogiado, les pidiera lo restante, si le parecía. Cuentan que poco después le fue avisado a Simónides que saliera: estaban a la puerta dos jóvenes que con insistencia lo llamaban; se alzó aquél, salió, no vio a nadie; entretanto, en ese lapso se derrumbó la habitación aquella en donde comía Escopas; aplastado por esa ruina pereció éste, junto con sus parientes. Como os suyos quisieran inhumarlos y, por estar aplastados, de ningún modo pudieran identificarlos, se dice que Simónides por esto: porque recordaba en cuál lugar cada uno de éstos había estado reclinado, fue el indicador de la sepultura de cada uno; y se cuenta que, advertido por ello, halló que el orden es lo que máximamente trae luz a la memoria; y que, así, por esos que ejercitan esa parte del ingenio deben ser escogidos unos lugares, y revestidas de imágenes en el ánimo y colocadas en esos lugares las cosas que quieren retener en la memoria: así sucederá que el orden de los lugares conservará el orden de las cosas... (Cicerón, 1995: 135).

Este relato arquetípico que revela el inicio de un “arte de la memoria” coloca al superviviente en la tarea de identificar los cadáveres desfigurados e irreconocibles recordando el sitio que ocupaba cada uno de los convidados del banquete (Yates, 1976 [1966]; y Le Goff, 1991 [1977]: 147), en esta interpretación los lugares devastados cumplen el papel de la cera, una materia donde se inscriben los hechos pasados como las imágenes son a las letras. En semejantes ‘lugares’ se visualizaron mentalmente los rostros característicos de cada persona (Báez Rubí, 2002: np327; véase también, Wacjman, 2001 [1998]) y el recuerdo se asimiló físicamente a una *memoria en imagen*.

Con relación con esto, quiero inferir dos circunstancias ligadas a las memorias colectivas que forman parte de la controversia en torno a los reiterativos relatos del sufrimiento del pasado. Un aspecto empobrecedor es pretender borrar el grado de afectación que envuelve un acontecimiento traumático, una afectación que implica incluso a quienes no lo padecieron directamente. Auschwitz, se repite como nombre que emblematisa el trauma de poblaciones particulares, y también de una humanidad, que desde entonces empezó a escuchar que “humanidad” puede ser una palabra que forme parte del vocabulario de lo inhumano (Wohlfarth, 2002: 74). Ese nombre condensa una catástrofe que formó parte de la *operación* de una maquinaria, de una organización compleja para manejar los asuntos de poblaciones humanas, como el Estado moderno, y su arquitectura burocrática, administrativa, técnica y científica. A su vez, otras dimensiones no menos pavorosas cubren la historia de las peregrinaciones del Holocausto. Esa movilidad de millones de personas, conocidas en aquellos tiempos con el eufemismo de “reaseñamientos” de judíos y otros grupos humanos, constituyó una política de eliminación. El objetivo político de apartar a los judíos de los alemanes hasta llegar a obtener una Alemania *judenrein* (libre de judíos) (Bauman, 1997a: 168) se tornó en un programa diseñado y sistemático.

Pensar que hay lugares de muerte masiva, como lo fue Auschwitz, también nos lleva a considerar que la visión de la sociología de ZB coincide con una reflexión más profunda sobre las condiciones de posibilidad de ver, justamente cuando ese lugar es en Bauman un *lugar de enunciación de la sociología después de Auschwitz*.

### **La catástrofe moral y la ruina**

Sin embargo, siendo que estos hechos participan también de la formación del significado del Holocausto como mostraron los sentidos teológicos contruidos a partir de la noción del enunciado: “Después de Auschwitz..” que pasó a convertirse, desde que Richard Bernstein tituló así su obra de 1966, en una expresión que señalaba uno más de los aprendizajes en la larga diáspora judía, entonces existencialmente signada por la ausencia de Dios y la de un suelo confiable para erigir una identidad segura. La idea contraria, esto es el que “la presencia de Dios” se afirmaba aún más al comprender que, después del Holocausto, los judíos estaban llamados a sobrevivir para que su pueblo no perezca (Bauman, 1998: 323), había de tornarse en la índole de interpelaciones identitarias que se une como un proceso histórico que acompaña la implicación de la catástrofe en la comprensión más comprensiva de la sociedad moderna.

En este sentido cobra importancia analizar en este capítulo la parte que frente al Holocausto compete a las batallas entre los pueblos y las naciones que en la actualidad siguen debatiéndose como parte de las heridas abiertas por esa catástrofe haciendo pesar sobre el alcance normativo de la memoria moral una lógica de diferenciación amigo/enemigo. En su lugar se da atención a la configuración del acontecimiento como la materialización del Mal en la estructura social moderna, esto es como práctica que afincó en el cimiento de un edificio institucional político y por ello, como un mecanismo restituible en otros escenarios sociales.

Un aspecto adicional, de inevitable consideración es el nombre de la catástrofe en cuestión. Aun cuando la remisión sacrificial del holocausto ha puesto en entredicho su capacidad de signar el acontecimiento en el lugar que concierne a la reflexión humana, su reiterado uso cobra sentido renovador en la medida en que factura un espacio de la memoria como praxis social. La palabra *Hôhām* en hebreo sitúa un acto inequívoco en el marco de las leyes sobre los sacrificios del libro del *Levítico* (en sus versículos 1 al 7). Con él se nombra el “sacrificio total”, según el cual tras la incineración de un animal, de ganado mayor en la ofrenda de los ricos, o tórtola o pichón, entre los pobres, ni el sacerdote ni el oferente recibían nada, excepto la piel (Bogaer, et.al., [1987] 2003: 734).

Más que detenernos en estas implicaciones, aunque como lo expresan historiadores como Dominick LaCapra en la ideología totalizadora del nacionalsocialismo se reconoce un sustrato de sacrificialismo que tomó forma degradada, bajo el principio de una política de purificación que condujo a eliminar el cuerpo contaminante. Limpiar del todo la mancha judía en el paisaje social converge con ese elemento estetizante en el cual reparó en su momento Bauman (el paisaje sin mácula que ambiciona el jardinero). Junto con ese aspecto extremo, el Holocausto, con un máximo soporte en los “medios” sofisticadamente modernos no es la quintaesencia de la tradición destructiva del Occidente moderno, sino un “fenómeno característicamente moderno”, *una posibilidad que la modernidad contiene* (Bauman, 1997a: xiii; LaCapra, 1994: 91).

Con el Holocausto se nombra inequívocamente el proyecto de aniquilación total de los judíos que abarcó sistemáticamente a otros grupos y personas “indeseables” para el régimen nazi y remite a las acciones en que un grupo humano actúa para envilecer la vida, y producir la muerte y desaparición de una comunidad, cultura, etnia, pueblo o miembros de otro grupo humano. Si la magnitud de la destrucción de la guerra llevó casi inmediatamente a su término, a la persecución y castigo de los perpetradores de los crímenes nazis en procesos como los “juicios de Nuremberg” (de noviembre de 1945 a 1949) donde aparecieron con precisión, causales de condena como los “crímenes en contra de la humanidad” y el “genocidio”,<sup>137</sup> la continua apelación a “lo inconmensurable” de los hechos de muerte siguió produciendo estudios precisos sobre la proclividad humana al mal, su naturaleza y los fenómenos inquietantes de la sumisión y obediencia al poder. Sucedió esto con el proceso a Adolf Eichmann, en 1961 del que fuera el encargado de trasladar judíos de toda Europa hacia los campos.<sup>138</sup>

La cuestión del nombre viene a ser el sucedáneo de una consideración de mayor envergadura que sitúa el acontecimiento en su carácter de catástrofe moral y desde el sitio central en la reflexión social sobre la espiral de creación y destrucción social. Autores como Zygmunt Bauman, menos ligados con las polémicas historiográficas y filosóficas, y

---

<sup>137</sup> Entonces se acuñaron las distinciones de los “crímenes contra la humanidad” que alcanzan aquellos provocados masivamente, mientras que el genocidio designó a los asesinatos en masa contra grupos étnicos específicos. Cabe mencionar que la progresión de la precisión de un vocablo como genocidio, alcanza un conjunto de actos que incluyeron entonces la vejación y la tortura hasta llegar a la muerte y la eliminación total, actos de una virulencia que lleva incluso a aplicarse selectivamente a fin de someter la vida de otra parte del grupo victimizado. La palabra ‘genocidio’ se empleó por primera vez en un estudio elaborado en 1944, por el jurista judío-polaco Raphael Lemkin (1901-1951) para el Departamento de Guerra de Estados Unidos. Más tarde, en 1948, la Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio de las Naciones Unidas, sancionó que el genocidio podría llevarse a cabo mediante la muerte, la tortura la privación de condiciones de vida adecuadas o el impedimento de las que garantizan su reproducción. Esto último supone lo que el propio Lemkin advertía en el fondo de sentido del vocablo genocidio, o la aniquilación de los fundamentos esenciales de la vida de las víctimas (Engel, 2006: 13 y 157).

Desde su formulación inicial, sus aplicaciones alcanzan una lista larga de situaciones históricas, lejanas y recientes, que comprenden según el uso y entre otros, las modalidades de colonización violenta de distintas regiones del mundo, la destrucción de Hiroshima y Nagasaki, los conflictos árabe-judíos con el asesinato y eliminación de poblaciones civiles completas, las masacres por conflictos interétnicos, la guerra civil en Kosovo, el ecocidio, y recientemente el feminicidio que designa los virulentos asesinatos de más de mujeres desde mitad de 1990, en Ciudad Juárez, la ciudad fronteriza México-estadounidense, y que se convierte en un referente en otras latitudes.

<sup>138</sup> Uno de los más conocidos casos de sanción contra los promotores del genocidio se llevó a cabo al comenzar la década de 2000, con el juicio que tuvo lugar en Austria contra el historiador autodidacta británico Henry Irving, autor de varios libros como la Guerra de Hitler [*Hitler's War*] e icono de las tendencias ultraderechistas y neonazis en ese país y en Alemania, tras haber sido acusado por una historiadora estadounidense (*El País*, 19 de febrero, 2006). Por otra parte la confesión del escritor Günter Grass en su autobiografía *Pelando la cebolla* (2006), acerca de su afiliación a los 15 años en la SS, consternó a parte del mundo intelectual del continente europeo. La cuestión que se sigue es inevitable ¿por qué ahora? (*El País*, 10 de agosto, 2006).

El grupo paramilitar custodio de Hitler, como se sabe, no logró disolverse tras el final de la segunda guerra mundial, por el contrario reapareció como una eficiente red de apoyo operada desde Buenos Aires para dar asilo a nazis en Sudamérica.

volcados hacia un orden de cuestionamiento sociológico no vacilaron en reconocer un punto de partida respecto a las bifurcaciones posibles de tales polémicas: en aquella profunda desgarradura han sido los judíos quienes se colocaron en el centro ético del mundo como una identidad que testifica, con sus sobrevivientes y su tradición de guardas de la memoria, el lado más oscuro de la civilización moderna. Se trata, por esto, de un pueblo portador de una verdad que de otra manera la humanidad habría olvidado, con todo y los peligros físicos y morales que trae aparejado aquel curso sombrío<sup>139</sup> (Bauman, 1996: 323).

Esta centralidad de la memoria colectiva judía ante las posibilidades ejecutorias más malignas de la sociedad moderna, llegó a sedimentar en los grandes temas y problemas de las últimas cuatro décadas del siglo pasado<sup>140</sup>. Un legado indiscutible compete directamente a la vindicación identitaria que traduce prácticamente el imperativo de la memoria en un programa de indagaciones de la modernidad, sin pasar de largo las proyecciones políticas e ideológicas que pasan por la fundación del Estado de Israel y un encarnizado conflicto en el extremo Oriente.

## **2.4. El campo detrás de la ventana.**

*Auschwitz* en la Polonia ocupada se definió rápidamente después de la invasión que la dividió en 1938-9 en el territorio de instalación de un complejo de exterminio que combinó el máximo deterioro moral y físico de los prisioneros con los sistemas de eliminación total

---

<sup>139</sup> Una consideración con que se matizan otras frases baumanianas que han sido aisladas de su contexto explicativo, en el primer capítulo de *MA* el Holocausto es sustraído de los debates históricos predominante entre las interpretaciones intencionalistas y funcionalista para construirlo como un objeto de reflexión: el acontecimiento, decía ahí, “no fue aislado ni excepcional”, menos aún, se encuentra fijado a la cuestión judía (2005: 40 y 41).

<sup>140</sup> No quisiera abundar en las razones que orillan a situar el Holocausto como cuestión de memoria colectiva, además de pertenecer a la memoria de las víctimas y especialmente a la identificación judía. El tono que pretendí dar a las reflexiones de Bauman se inscriben en la idea de pensar socialmente desde los acontecimientos de destrucción. Sin embargo el diálogo de la teoría social con las tradiciones de culturas con memoria es asimismo un tema caro al pensamiento en general. Para citar un ejemplo ya muy conocido. En 1989 Axel Honneth, Thomas Macarthy, Claus Offe y Albert Wellmer editaron un libro homenaje por la sexta década de vida de Jürgen Habermas, según cuenta el filósofo español Reyes Mate, en la publicación apareció un breve trabajo, el más breve de todos, que llevaba el título de “Razón anamnética” escrita por el teólogo Johannes Baptist Metz (1999: 73-8):

Habermas reconoció sin ambages que esa colaboración fue ‘la que más le sobrecogió y dio que pensar’ concediendo a Metz que los grandes temas de la filosofía, tales como ‘la comprensión moderna de la vida auténtica, de la autonomía, de la socialización e individuación, del tiempo y de la historicidad, de la finitud y de la emancipación del logro y del fracaso, de la praxis política o de la dignidad humana ... no son conceptos griegos sino que se lo debemos más a Israel (*Budesdenken*, dice Habermas) que a Grecia (o *Seinsdenken*) (Mate, 1999: viii).

de rastros de vida en sus satélites como Birkenau (Auschwitz II), el más grande campo donde desaparecieron aproximadamente millón y medio de personas. La amplitud de ese *paisaje letal* no fue vislumbrada, incluso cuando los aviones estadounidenses sobrevolaron en 1944 el territorio polaco. Las fotografías aéreas buscaban entonces localizar las instalaciones industriales, blanco de los bombardeos, pero los campos como lo recuerda Rancière en su trabajo “Lo inolvidable” fueron invisibles puesto que las tecnologías del ojo, ya la fotografía ya la cámara cinematográfica, son una ventana de lo visible “que originariamente se constituye en *un marco que excluye* [En] el umbral de lo que es y de lo que no es interesante ver” (Rancière, 2004: 171).

El recuerdo de este umbral de visibilidad remite a una experiencia semejante de la ventana de Bauman. Uno y otro comportan una similar preocupación que tiene poco que ver con la narración de los hechos del Holocausto, por ejemplo. Mucho más ha de escribirse acerca del acontecimiento del siglo XX, pero lo que condujo a un modo de respuesta “sociológica” ante el resultado último de una específica “modernidad holocáustica”<sup>141</sup> fue su posición detrás de una ventana, desde donde desafía lo que se vio, y lo que quedó no solamente opacado, sino reducido a escombros. Un vacío que, al contrario de una nada, mantiene cautivos los ojos azorados del espectador que puede decir para sí ¿cómo pudo suceder?! y, de esta manera dejar abierto un espacio para un proceso de identificaciones posible con una memoria colectiva.

Este mecanismo de una forma de memoria de alguna manera estructurada por la narrativa visual de películas que articulan el azoro moral ante una catástrofe con el ya mencionada imposibilidad de relatar el acontecimiento y, exactamente la misma circunstancia imposible de guardar silencio; aun bajo ese vehemente “maldad requerida por la intención de dar testimonio, de sobrevivir para contar” (Lyotard, 1998: 69) *Shoah*, el largometraje de Claude Lanzmann (1985), de nueve horas de duración, se ha situado como el relato de la gran paradoja de la *memoria en el lugar de la ruina*. Por la factura original de la estructura narrativa, vale la pena enunciar un par de aspectos salientes a través de uno de los análisis del filme: se ha comentado, que Lanzmann, sin pretender objetividad alguna, presenta en

---

<sup>141</sup> Agradezco esta sintetizadora frase al antropólogo mexicano Daniel Cazés Menache que me fue compartida en agosto de 2006.

*Shoah* una narración desde las víctimas al tiempo que se juegan los dobles posibles en los testigos convertidos en responsables, desdibujando la otrora estable repartición de papeles entre perpetradores, víctimas y testigos, en el que han contribuido revelaciones de la memoria social (Gross, 2002).

Una segunda saliente de la película de Lanzmann, quizá la que adquirió mayor relieve, corresponde a la manera en que la memoria colectiva se construye en una suerte de correlación de fuerzas entre poseedores de ciertos recuerdos que anularon los recuerdos de otros; las encrucijadas de la memoria social se trazan desde el deseo del olvido de quienes, contradictoriamente, logran contar cantidad de detalles contextualizadores que prueban (su culpa) como los expectantes vecinos de una aldea aledaña al campo de Chemlo (del cual solamente sobrevivieron dos). Y vuelve a aparecer cuando la memoria no cesa de venir al lugar como lo prueba un testigo-sobreviviente al recordar el asesinato de su familia y pronunciar sobre esa misma tierra: “...nadie puede representar lo que pasó aquí” (Aprea, 2004: 204). La película cuenta lo inefable del lugar;<sup>142</sup> se trata de la memoria que no deriva solo en recuerdo del pasado, ni queda plasmado en el espasmo empático (Mate, 2003). Ante *un ahí*, ruina-moderna-y-“objeto del siglo”, uno completamente inédito puesto que posarse ante lo que fueron las “fábricas de muerte” es repetirse que aquellos escenarios de industriosa actividad nazi, han pasado a constituir los objetos de “nuestro visible” (Wajcman, 2003: 214), los paisajes desde los que se sacan ciertas consecuencias.

Lo “*inveible*”, un neologismo que con el Holocausto designaría no a los paisajes de las cosas prohibidas, por una ley del mundo, sino las escenas pobladas de muerte, o los sitios con sus escombros. No deja de producir un horror insoportable el lugar que quedó, el vacío que se articula con *los campos* donde trabajaron la ciencia y la tecnología, los saberes más sofisticados de las ciencias médicas y las ingenierías, y la inventiva industrial, que produjeron “ausencia en serie”: las series de cuerpos numerados que se encontraron con la técnica (Wacquant, 2003: 217). *Lo inveible* acaso desde los tiempos sombríos del Holocausto pasó a constituir parte de los paisajes culturales de “nuestro visible”.

---

<sup>142</sup> En torno a la paradoja del testigo que testimonio y los testigos sin habla pueden consultarse las excelentes reflexiones sobre la interrupción del habla (Bekerman, 2007).

Lo que se pudo ver desde el arribo en enero de 1945 de las fuerzas aliadas al primer campo instalado por el programa de Solución final del problema judío, guarda el carácter de acontecimiento, datado en el tiempo y en el espacio. Se llama Auschwitz al inconmensurable horizonte de experiencias sociales que dieron lugar a la *masividad* de la destrucción humana, y “pretende señalar la materialidad de la experiencia del mal, y por tanto, el rechazo a subsumirlo bajo una forma abstracta (el mal) o la insignificancia de un acontecimiento concreto” (Mate, 2003: 11).

He querido movilizar el contenido de este capítulo poniendo un énfasis particular en el *desplazamiento del Mal de la pura abstracción a su conversión en “hecho social”*, por decirlo así en estricto sentido durkheimiano y recurriendo al sentido otorgado por Benjamin a la posibilidad de una historia desde la ruina. Para ello habrá que realizar un rodeo que empieza por el significado de la gran conmoción.

Es después de una catástrofe cuando quedan rastros como ocurre siempre tras las *tormenta* o cualquier fuerza de *devastación*, que del propio lenguaje litúrgico judío emerge una palabra que transluce la “memoria sobre las ruinas” de la *catástrofe*- o *desolación*. *Shoah* el término inclusivo de cualquiera de las anteriores acepciones (Wacjman, [1998] 2003: 13 y 22) suma argumentos acerca del acontecimiento histórico en su “carácter único de destrucción razonada de un pueblo” (Bensoussan, [1997] 2005: 8),<sup>143</sup> pero deja a la vista un aspecto igualmente inequívoco: el atentado sobre específicos grupos humanos comprometió a la especie en su conjunto, y acabo desvaneciendo la humanidad del ser humano (Mate, 2003).

El lugar de la *Shoah*, el holocausto, es Auschwitz. Y no es un mero símbolo. El *campo* exploró todas las posibilidades de la maleabilidad del cuerpo viviente y se maximizó la valoración de la vida como despojo. De aquí resulta la acentuación que autores como Agamben, han dado a este sustantivo abstracto, por cuanto define un marco social posible y realmente multiplicado a lo largo del siglo xx en variedad de arraigos particulares: campos de trabajo, de concentración, de exterminio, el Gulag soviético, las casas de seguridad, los

---

<sup>143</sup> El dispositivo de memoria concentrado en *Shoah* abrió un nuevo ciclo de debates sobre la memoria con la presentación del filme de Claude Lanzmann en 1985. Para una mejor contextualización de esta obra pueden consultarse ( Bokser y Waldman, 2002: 31-60)

campos clandestinos de tortura y desaparición, como el de “la ESMA” –la sede de la Escuela Superior de la Mecánica y la Armada– en Buenos Aires a partir de 1973, o todos esos espacios en que fue, y aún puede ser suspendido el orden jurídico y donde el poder soberano se dispone a actuar y ejercer una violencia sobre los cuerpos (Agamben, 1998: 213). Pero si es cierto que los campos no pueden parangonarse con un espacio paradigmático, exclusivo, de la modernidad, sin duda, han constituido esos umbrales de violencia irrestricta por cuanto en cada campo se convirtió en un “universo concentracionario”, según la conocida formulación de Rousset. Un universo tal se hacía cargo de introducir a las víctimas elegidas, ya definidas como encarnaciones del mal, en un largo camino de expiación del cuerpo: los destinados a morir eran conducidos a la muerte mediante el cálculo de cada movimiento, a través de la lentitud de la degradación física y moral.

## **2.5. Nota sobre modernidad y racismo**

Se ofrece por nuestra parte, un acercamiento a las explicaciones del Holocausto que son parte inevitable de los estudios que sitúan el acontecimiento entre “los genocidios más pavorosos y siniestros” que han tenido lugar en la historia humana o que han seguido a las centurias de “guetos, discriminación legal, pogromos y persecuciones de los judíos, consecuencia del odio étnico y religioso” (Bauman, 1997: 2-3), pero nos ocupamos del mencionado núcleo sociológico que planteó Bauman al lanzar como tantos otros una serie de interrogantes ¿Cómo fue posible que hombres y mujeres modernos participaran de un trabajo con tan ominoso resultado? ¿Cómo pudo suceder que personas comunes y corrientes permitieran que se realizara? ¿Cómo lo que fue visto se convirtió en una conmoción civilizatoria años después de que empezara el exterminio masivo? Entre los innumerables cuestionamientos que se pueden seguir pronunciando frente al horror nazi o cualquier genocidio, hay algunos que Bauman no ha puesto en entredicho, pero tampoco los consideró al atender el tema de la ambivalencia moderna en el contexto la totalización nazi en Europa. ZB trató de dejar al desnudo el modo en que la diferenciación (racista) de los dotados y no dotados, implantada como una “estrategia de extrañamiento”, se erigió en amenaza y poder perpetrador junto con la práctica de vaciamiento ético de toda relación social, hasta el punto de convertir la socialidad en un lazo vinculante, y sin embargo, recíprocamente indiferente.

Lo que se planteó Bauman, como se ha repetido, fue someter a examen el vínculo causal que eslabona la modernidad con el exterminio, así que el factor más evidente que liga un antisemitismo ancestral, el resentimiento y odio a los judíos, aunque sopesado por la historia de siglos, “no resiste una examen más profundo” (1997a:41).

En primera instancia, y esto me parece lo más importante: que al empezar el siglo XX, “*no había arraigado (ni era general) un resentimiento popular contra los judíos*”. Bauman sostiene que “antes de que la república de Weimar culminara el largo proceso de la emancipación judía, los judíos de otros países consideraban a Alemania como el refugio de la igualdad y de la tolerancia, tanto religiosa como nacional”. Al comenzar el 1900, ese país contaba con más judíos universitarios y profesiones liberales que en EU y Gran Bretaña. Incluso citando a Henry J. Feinhold (de la Universidad de Virginia), quien a su vez a mitad de 1980, habría presentado un programa de “Estudios Judaicos” según la usanza contrastiva y puntual del dato historiográfico arguyendo que: la evidencia de aversión era tan modesta en Alemania que en aquel periodo una encuesta de opinión habría arrojado que la aversión de los alemanes por los judíos era menor que la de los franceses (1997a: 42 y 43).

En segundo lugar, Bauman recuerda que amén del sentimiento individualizado, los mecanismos sociales y políticos son capaces de producir esos adicionales. Y que en la diferencia entre ejecutores y grupos diferenciados de copartícipes (“testigos”), serviciales se sienta un precedente del exterminio calibrado, orquestado y desplegado como “configuración letal” (usando este concepto según la noción de “figuraciones” o entramados sociales de Norbert Elias):

La aversión entonces, y el antisemitismo en particular, fue un elemento funcional “y acaso indispensable” para la realización del Holocausto, pero esto es tan cierto como que “el antisemitismo de los diseñadores y de los administradores del asesinato en masa, debía diferenciarse en aspectos importantes de los sentimientos antijudíos, si acaso había, de los ejecutores, colaboradores y testigos serviciales” (1997a: 43).

El uso generalizado del antisemitismo para designar el fenómeno de aversión y odio a un grupo social específico se diseminó a fines del XIX, y con ello se reconoció que hacía referencia a un fenómeno tan antiguo con la destrucción del segundo templo (70 d.C.) y el inicio de *la diáspora* masiva. Pero la etimología define mal a su referente, sin aclarar el objeto de los métodos que intenta diferenciar.

Antisemitismo “se refiere tanto al concepto de pueblo judío como grupo extraño, hostil y formado por indeseables, como a las prácticas que se derivan de este concepto y lo apoyan”, y difiere de otros casos de enemistad inmemorial porque las relaciones sociales a las que remite, no remiten a grupos territorialmente establecidos que se enfrentan a pie de igualdad:

Los nazis que practicaron el antisemitismo con más entrega en toda la historia conocida, se fueron haciendo más indiferentes ante el término, en especial durante la guerra, cuando la claridad semántica del concepto se convirtió en un asunto políticamente peligrosos, ya que el término también se dirigía contra algunos de los más devotos aliados alemanes (Bauman, 1997a: 45).

El largo fenómeno del antisemitismo mostró que la concurrencia de una mayoría nativa y una minoría allegada poco a poco sedimentó en categoría “*semánticamente confusa y psicológicamente desconcertante* de extranjeros en el interior” (1997a: 43; énfasis adicional).

Esta codificación ‘moderna’ sobre las poblaciones judías integra una larga acumulación de atribuciones y marcas sociales de las cuales Bauman persigue aquellas que singularizaron “el extrañamiento de los judíos”

a) Para el nazismo, un pueblo carente de hogar -componente identitario ancestral desde la diáspora judía- constituyó un peligro interno a las ambiciones estatales del nazismo. Una comunidad desterritorializada dentro del espacio germano no podía participar en la lucha por la conquista territorial que fundamentó el proyecto de Hitler, pero además lo que hiciera esa comunidad para allegarse de tierra para vivir sería soterrada y por lo tanto fuera del campo de visibilidad del poder. Esto convirtió a los judíos en un “enemigo siniestro”, (Bauman, 1997a: 47) que amenazaba con avanzar subrepticamente sobre el espacio nacional hasta

apropiárselo, a los ojos del nazismo esa comunidad sospechosa también poseía propiedades contaminantes que destruir para evitar cualquier daño, de acuerdo con una lógica de guerra de la política nazi, que enfatiza Bauman y otros, se desplegó desde un “antisemitismo radical” (racista y exterminador) que, se convirtió en una extensión de una guerra de razas con medios tecnológicos y científicos.

b) Lo que trajo consigo la transformación de la sociedad segmentada europea en una moderna fue una completa remoción de los mecanismos de espaciamientos entre los grupos y personas, que debilitaron las fórmulas de inclusión y exclusión social estabilizadas por largo tiempo como “rituales contra la contaminación” o prohibiciones de *connubium*, comensabilidad, y *commercium*.<sup>144</sup> La distancia social básica en la sociedad premoderna respondía a la “distancia de seguridad” que mantuvo confinados físicamente a los diversos segmentos y castas, y limitó los encuentros entre unos y otros, situación a la que se sumó relativamente al judío confinado a los barrios del gueto dentro de las ciudades, además de sus distinción cultura y religiosa visibles desde su vestimenta (Bauman, 1997: 47).

c) La unificación de los reinos europeos bajo la *ecumene* cristiana constituye para Bauman el momento en que la coexistencia de diversos cultos religiosos queda subsumida a la dominación universal de la Iglesia erigida en la heredera y vencedora de Israel, y una identidad que se concibió a sí misma en oposición a los judíos. Cristianos y paganos no solamente marca una ‘diferencia binaria’ en un plural inclusivo del ‘nosotros’, la comunidad de feligreses, y ‘ellos, un conjunto de herejías susceptibles de engrosar la “masa” de buenos y obedientes creyentes a través de la evangelización y la conversión. La escatología cristiana “extrajo su continua vitalidad del rechazo *de* los judíos” por aceptar la verdad cristiana, lo cual “magnific[ó] su visibilidad confiriéndoles una poderosa fascinación siniestra” (Bauman, 1997: 50).

---

<sup>144</sup> Dijimos antes, casi al finalizar el Capítulo 1, que las tres variantes *commercium*, comensalidad y *connubium* que pasaron a regularizar las relaciones procuradas por los grupos sociales, mientras que *commercium*, se refería a los intercambios y contactos intragrupal, inmediatamente después intervenían las reglas del *connubium* para conservar las fronteras de exclusión con respecto del otro. Una vino a ser “el puente” entre grupos mientras que la segunda la “presa” (el dique) de la comunicación cultural, históricamente privativas de sociedades estamentales y jerárquicas, Bauman recurre a situarlas como formas de relación cultural situadas en un punto extremo de un arco histórico social que llega, en su extremo actual, a las recientes de regulaciones “refinadas” de segregación espacial, tránsitos selectivamente prohibidos y guetificación urbana.

Como corre en la literatura especializada, la existencia del judío en Europa desde la segunda mitad del siglo XIX se comprende en el interior de la formación de los Estados nacionales. Esto es, se comprende en el campo mismo de la política, y por tanto dependió de las alianzas e intersecciones culturales realizadas a partir de sus derechos de membresía (*entitlements*) en la jurisdicción de los estados nacionales europeos del fin de siglo XIX, y sin embargo, esos títulos ciudadanos básicos no evitaron que ante un momento de conflicto, la vida de los judíos europeos dejara en evidencia su vulnerabilidad e indefensión.

Y llevado esto propiamente al análisis baumaniano sobre los extrañamientos sociales, podríamos recuperar el esquema de operación de las relaciones “amigo-enemigo” en un “campo de fuerzas” según la definió Martin Jay siguiendo la fórmula benjaminiana (Jay, 2003: 15):

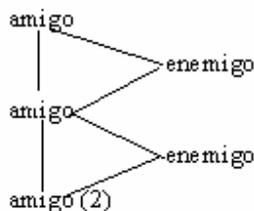
### Transición

Del “si hay enemigos es porque existen los amigos”

al

“hay amigos y enemigos, y hay extraños”

en Zygmunt Bauman<sup>145</sup>



La primera frase se expresa como un círculo cerrado significativamente, pero lejano en el acontecimiento y a los hechos sociales. Por tal motivo, la imagen circular se trata a la manera de “una simetría aparente e ilusoria” puesto que el control sobre la definición de quién es amigo o enemigo cae sobre un solo lado de la relación: “son los amigos quienes *definen* a los enemigos y la apariencia de simetría es, en sí misma, un testimonio de su

---

<sup>145</sup> Tomado de Aguiluz-Ibargiñen, 2005, que a su vez trabaja el esquema básico de relación en un texto literario sobre el nadie y alguien en Borges, véase Antezana 2000.

*derecho* asimétrico *para definir*". Antes y después, o mejor, más acá de las definiciones, está el poder legítimo de la definición cultural y curiosamente, es el amigo quien delimita su unicidad frente al afuera: la *extrañidad*.

Las ocasiones en que Bauman emplea el para "amigo/enemigo", la posición fuerte (el lugar de enunciación que liga con el ejercicio de poder en la modernidad sólida) está dada, repito, por el lado-amigo, de manera que las veces en que aparece el "enemigo", opera como una 'versión' más de los términos del vínculo, en otras palabras, se da lugar a la reproducción de la relación. De manera gráfica la secuencia se sigue en una dirección de flecha que une de arriba hacia abajo la columna "amigo", mientras la conexión cruzada se desliza de "amigo" a "enemigo" y de éste a un nuevo escalonamiento relativo con un "amigo". En la situación extrema de extrañamiento radical, en que el vecino se convierte en *hostis*, en un sujeto a eliminar, Bauman excluye las explicaciones unidimensionales, p. ej., un "vecino" judío se transformó irreductiblemente en "enemigo" radical. Un extraño al que se dirigieron todos los medios desde la biología aplicada, la reclusión y la deshumanización hasta la total aniquilación, en las que las motivaciones de signo étnico de aversión y odio racial se conformaron como principal activo.<sup>146</sup>

En modo similar al que empleó Arendt para describir las contradicciones de las modernas sociedad burguesas de la época que condujeron a la burguesía judía y a los miembros más destacados el mundo cultural y periodístico a circular por esos limbos que llamó "sociedades internacionales de celebridades" porque en ella "el judío austriaco era reconocido como austriaco en la sociedad de Francia". En esa articulación social y política Arendt reconstruía a través de la figura del escritor exitoso, la realidad del apátrida dentro de una efímera "sociedad" del espectáculo multicultural, el único lugar donde los judíos gozaron de igualdad de derechos durante el periodo de entreguerras que se descompuso finalmente en 1933 (Arendt, 2004: 85). Stephan Zweig, el famoso y enigmático escritor que

---

<sup>146</sup> Este tesis contraviene las tesis "balancistas" sobre el exterminio judío explicadas sobre la base de construcciones sociales como *la del vecino* a partir de la polarización ideológico política, como lo hiciera Jan Gross en su estudio sobre un caso acaecido en un poblado polaco en 1941, *Vecinos. El exterminio de la comunidad judía de Jedwabne* (Gross, [1999]2002). Este libro, al que dedicamos un lugar al tratar la figura del vecino en el *Capítulo V*, rompió por otra parte la lógica interpretativa basada en la distribución de actores de la violencia sobre el eje de "víctimas, perpetradores y cómplices" (2002: 27).

que Arendt adoptó como un caso de intelectual apolítico, por un rasgo preclaro: para ella a Zweig le había sido incomprendible significar en la lucha antifascista, la lucha contra la persecución de los judíos, al grado de haber publicado en 1942 su último texto *El gran silencio*, tiempo antes de suicidarse en Brasil, sin escribir nunca la palabra “judío”. Sin hacer nada por el honor en la única esfera, la política, donde debía tener lugar la lucha contra la deshonra social, que entonces encarnaba el pueblo judío (Arendt, 2004: 87).<sup>147</sup>

## **2.6. Adiaforización en la modernidad. Y nota del curso de una (con) fusión: Bauman y Arendt**

Bauman llamó “*adiaforización*” compromete un espacio de experiencias donde priva la manipulación extrema sobre acciones abstraídas de sus consecuencias, pero cuando la adiaforización tiene lugar, piensa Bauman en la indiferencia de un ser humano con respecto al sufrimiento o al daño que sus actos pueden provocar, situando ambos, el perpetrador y la víctima, en una relación de asimetría absoluta, al tiempo que disponibilidad de recursos del primero para ‘desaparecer’ al otro, entonces estamos considerando que se hubo producido una desconexión entre los actos perpetrados con la autodistancia que sobre sus actos tuvo el perpetrador.

Lo anterior se formaliza bajo la visión del mismo Bauman al tratar la violencia “posmoderna” en *Life in Fragments* (1995), y abrir una reflexión sobre el tema adiafórico que ocupa la tesis central del libro *MH*:

Si se coincide con Emmanuel Levinas, como es mi caso –dice Bauman tomando como texto emblemático *Le souffrance inutile* [el sufrimiento inútil] del filósofo en que ‘la justificación de sufrimiento del vecino es ciertamente la base de toda inmoralidad’, entonces habría que aceptar que existe algo más que una conexión casual entre la capacidad de cometer actos crueles y la insensibilidad moral. Para

---

<sup>147</sup> *El honor y el deshonor* para Arendt son *categorías propias de la vida pública*, son *conceptos políticos*, que afloraron en sus reflexiones sobre la cuestión judía, escritos entre 1944 y 1966. En este periodo llegan a un momento álgido de elaboración al padecer una serie de señalamientos, que aún persisten, en torno a sus posiciones en el caso Eichmann. En el *Capítulo V Tipos sociales. Antes y ahora*, contextualizaré un poco más la *tipología de paria*, en el que se alojaron sus observaciones sobre el escritor, por ejemplo, y que tiene un fondo histórico como ella misma lo expuso en un ensayo como “Los judíos en el mundo de ayer” en el cual una imagen onírica reemplaza, por su elocuencia, muchas explicaciones, la reproduzco en pocas palabras.

hacer que la participación en unos hechos crueles sea posible, debe cortarse el lazo entre la culpa moral y los actos que la participación conlleva. Eso es justo lo que la organización moderna consigue con su gestión científica y su coordinación de las acciones humanas; en *MH...* he descrito en profundidad de qué manera funciona esto. Lo que sugería en esos trabajos era que el instrumento principal de esa ruptura era y sigue siendo la *adiaforización*: convertir ciertas acciones o ciertos objetos de una acción en moralmente neutros o irrelevantes – exentos de la categoría de fenómenos susceptibles de una evaluación moral (Bauman, 1995: 139).<sup>148</sup>

El efecto de este distanciamiento entre moral y hechos se consigue al excluir a algunas categorías de personas del ámbito de sujetos morales, o a través del encubrimiento del vínculo existente entre acción parcial y efecto final de una serie de movimientos coordinados, o bien por medio del encumbramiento de los procedimientos de disciplina y lealtad personal en el papel del criterio dominante de la actuación/rendimiento moral. Lo que se buscaba entonces era unir dos ideas fundamentales en el tratamiento de una relación social ética. Primero la idea según la cual el Otro es un próximo, lo que se comprendería como un vecino que emerge no desde la frontera que separa sino desde la esfera de la proximidad. El vínculo levinesiano del *ser para* y el vínculo básico de “yo-tú” mediante la caricia, son coincidentemente con Bauman la modalidad de acercamiento ético desde el cual es posible la repulsa instintiva hacia una crueldad gratuita (Bauman [1993] 2005).

La segunda cuestión importante es que la emocionalidad aparece incidiendo en explicación de una acción racional no tildada como acción irresponsable con respecto al otro, sino de acción insensible. Así en una clarificadora nota al pie concuerda con la socióloga Arne Johan Vetlesen en un estudio publicado en Pensilvania en el año 1994 en el que se ejemplifica el desempeño moral a partir de la empatía y la indiferencia. De esta manera puede calificarse al menos de equívoco la afirmación que como la de Arendt en su momento calificara la conducta de Eichmann como quien hizo posible “el mal” desde una propia irreflexión. “Antes que irreflexivo era insensible.... En tanto que adopto una postura

---

<sup>148</sup> La cita siguiente se toma literalmente de la edición en español del capítulo titulado “Violencia posmoderna” (Bauman, 2004).

cosificadora hacia sus semejantes, en oposición a una actitud participativa y empática, Eichmann, a todos los efectos prácticos, *evita que se le descubra el dominio de los fenómenos morales*’, cita a la filósofa, en lo que de algún modo es una variante del recurso a la psicología empírica de Stanley Milgram que usara ZB en *MH*. Su rechazo a pensar que el mal de las personas lleva efectuar actos malos lo conduce a los estudios sobre la obediencia, entendida como “la argamasa que vincula los hombres a los sistemas de autoridad” (Milgram, 1980: 15).

De ellos se ocupó especialmente del pasaje mediante el cual la persona ingresa en una condición opuesta al de la autonomía individual, llamada “estado agéntico” (*agentic state*) y caracterizada porque el agente ejecuta los deseos del otro (Milgram, [1973]1980: 127). Esto no es otra cosa que el ser humano heteronómico inmerso en una estructura racionalizada (el “estado agéntico”) en el que no hay lugar para el acuerdo o desacuerdo con respecto a las cadenas de mando y la instrucción para actuar. La verticalidad del mando significa una expropiación, por parte de quien los ejecuta directamente, de otro tipo criterios que no sean los del cumplimiento de la consigna superior.

De manera muy precisa la definición de individuo agéntico resultaría ser la misma que el más burdo mecanismo de manipulación directa o ejercicio de poder por cuanto toca a su definición detallada por el propio Milgram:

Desde el punto de vista del análisis cibernético, el estado agéntico tiene lugar cuando una entidad autorreguladora es modificada internamente de suerte que permita su funcionamiento dentro de un sistema de control jerárquico. Desde un punto de vista subjetivo, se halla una persona en un estado de agencia cuando se define a sí misma en una situación social de una manera que la hace abierta a regulación por parte de una persona de estado superior. En esta situación el individuo no se considera a sí mismo como responsable de sus propias acciones, sino que se define a sí mismo como un instrumento de ejecución de los deseos de otros (1980: 127).

Para la cibernética -ciencia de la regulación y el control- la pregunta se planteaba en los siguientes términos: “¿*Qué cambios tienen que darse en el proyecto de un organismo en evolución cuando se mueve de una capacidad de funcionamiento autónomo a una capacidad de funcionamiento dentro de una organización?*?”. En esa tesitura es comprensible que las palabras del mismo científico comparando sus resultados de investigación con el seguimiento de Arendt durante el juicio contra el nazi Otto Adolf Eichmann ([1962] 2000) para llevarla a concluir en contraste con “el esfuerzo del fiscal del caso Eichmann ocupado en describir al genocida como un monstruo de sadismo”, cuando se asemejaba a un pobre burócrata que no había hecho más que cumplir con su obligación. La postura de Arendt, de las más polémicas entonces, llevaron a Milgram a considerar, con base también en sus experimentos, que “la concepción de Arendt sobre la banalidad del mal se halla[ba] mucho más cerca de la verdad de lo que pudiera uno atreverse a imaginar” (Milgram, 1980: 121 y 19; sub. orig.).

Sin embargo, no es en el contexto de estas investigaciones donde los juicios de Bauman sobre la adiaforización donde podría rastrearse una colindancia con las ambivalencias negativas que están en la base de nuestra aproximación al tema en el capítulo anterior. En cambio el concepto que Gregory Bateson acuñó en *Pasos sobre una ecología de la mente* ([1969] 1998) para definir una situación de “no comunicación” en un espacio micro lógico como el de una familia de la que forma parte un enfermo. Bateson que estudio espacios antes marginales para la ciencia como el juego animal, la creatividad cultural y el humorismo, además de la esquizofrenia, denominó “doble vínculo” al bloqueo de la comunicación producida en una familia de un esquizofrénico, un sujeto que hace uso de lenguajes oscuros, discordantes, ambivalentes y raros que caracterizan tanto su razonamiento como su comportamiento y actitud.

Si llegamos a traspolar el concepto de Bateson a una pluralidad, por no introducirlo dentro de una red de semantizaciones, de lo que podría comprenderse como *espacios paradójicos*, donde la posible conexión con la adiaforización aflora casi de manera natural procediendo por vía de la singularización de su significado último:

El *doble vínculo* se comprende si separamos su acepción relativa de las “antinomias” (propriadamente paradojas lógicas) y de las “antinomias semánticas” (que pertenece a las definiciones paradójicas); entonces lo que entiende como *double bind* no tiene que ver con simples consignas o instrucciones contradictorias puesto que incluso un individuo ante la presencia de las mismas queda en posibilidad de escoger (aun cuando su elección se torne titubeante o errónea como resultado de encontrarse en un dilema o encrucijada).

Como ha afirmado Benoit en su trabajo sobre el concepto:

El doble vínculo ofrece una situación más dramática: ‘la orden paradójica pone una barrera a la posibilidad misma de escoger, nada es posible y una continuación alternada infinita se desencadena así’ (Benoit, [1981] 1985: 39).

El asunto no queda aquí. El mero principio de un texto posterior a *MH*, *En busca de la política* Bauman recupera del marco de los estudios de la complejidad y las comunicaciones, el peso del doble vínculo en indagaciones sobre el mito etiológico que da sentido a la violencia. Encuentra la recuperación en el antropólogo René Girard cuando se topa con la presencia efectiva de fuerzas encontradas de la que derivan espirales en movimientos de violencia que a su vez restituyen ciertos lazos colectivos. Por supuesto no caben en explicaciones cabales de fenómenos históricos, o sociales actuales, pero se acierta al señalar cierta emocionalidad originaria que pasa por ser un disparador de violencia. Como es sabido, Girard recurrió el escenario analítico contrafáctico –de emulación hobbsiana– al lanzar la pregunta en torno a “¿qué habría sucedido en una época presocial si un disenso radical se hubiera esparcido por toda una población? Siguiendo una línea hipotética, ¿qué hubiera pasado si la violencia, alimentada por una despiadada competencia por sobrevivir, fragmentara las comunidades o impidieran su cohesión? Girard respondió con la fabulación acerca de un origen de la unidad social. No es que eso haya ocurrido, pero su relato insiste Bauman, considera que el paso decisivo debió haber sido la eliminación de una víctima, que hace las veces de un objeto eliminado con la participación de todos los miembros de la comunidad.

La *víctima propiciatoria* (típicamente referida bajo la expresión de “chivo expiatorio”) habría sido los vivientes en cuyo asesinato quedaban unidos en carácter de coautores, cómplices o instigadores: con este “acto espontáneo de acción coordinada ... sedimentaba los enconos dispersos y la agresión difusa, estableciendo una clara división entre lo correcto y lo incorrecto, la violencia legítima y la ilegítima, la inocencia y la culpa. Podía unir a los seres *solitarios* (y asustados) en una comunidad *solidaria* (y confiada)”. El mensaje que sustrae de esta *comunidad ficcional* es que “siempre que el disenso se presenta difusamente y no focalizado, y que reinan la sospecha mutua y la hostilidad, la única manera de alcanzar o recuperar la solidaridad comunitaria y el hábitat seguro ... Es la elección de un enemigo común y la unión de fuerzas a través de un acto de atrocidad colectiva que apunta a un blanco común” (Bauman, [1999] 2001: 23 y 24).

Cabe mencionar que la “adiaforización” envuelve grados variables de distanciamiento social por lo que la indiferencia absoluta con el otro que operó como mediación extrema en la forma estatal autoritaria guarda contigüidad con el conocido teorema organizacional arendtiano del “...*nadie es responsable*”. Esta contigüidad habla por sí misma, indudablemente en ambos el corolario de la racionalidad formal en el funcionamiento ciego de los sistemas sociales y en la consistencia de las líneas de mando, puede funcionar con independencia de la vacuidad ética en la ejecución de las consignas burocráticas hasta llegar a sustraer de la normalidad del curso burocrática la presencia de las relaciones ser humano y ser humano.

Al dedicar en *MH* un apartado a “La ética de la obediencia” (Bauman, [1989]1997: 197-219), volvió a traer cuenta la clave de la consecución de los fines racionales que define un aparato estatal sobre el entendido de que éste opera como una máquina cibernética. El funcionamiento del sistema, su ingeniería, conecta sus engranajes mediante la infinita repetición de operaciones ejecutadas por personas que “olvidan” su dimensión autonómica; o sea, no juzgan el contenido finalista de su acción inmediata. Con esta idea, Bauman desestima una explicación de los resultados monstruosos del nazismo, como obra de seres humanos perversos, como ya lo había hecho Arendt en su citado estudios sobre el caso Eichmann ([1962] 2000) “se trataba de buscar en la condición humana ese punto en el que

el hombre normal se transforma en criminal, [de hallar el momento de giro a] la banalidad del mal” (Arendt, 2000: 382), que no se confunde con un fondo torcido y malévolamente en ciertas individualidades, incluso cuando el juicio banalidad del mal, el esfuerzo del fiscal por hacer manifiesto en el genocidio un fondo torcido y maligno, cuando de contrario su imagen mediática se asimilaba con la del burócrata sin mayor atributo que no fuera el cumplimiento de sus obligaciones.

Como mencionamos en un principio el famoso informe de Arendt (encomendado como un reportaje periodístico) suscitó un conocido escándalo que llevó al rompimiento de la autora con la comunidad académica e intelectual, de manera exacerbada con pensadores y teólogos judíos. Pero la centralidad de sus formulaciones siguen aún hoy un prolífico curso de análisis sobre “la banalidad del mal”, por lo que en las siguientes líneas nos ocuparemos de situar algunas de ellas, para tocar finalmente el *constructo* baumaniano de la “adialforización”.

a) El proceso seguido al oficial nazi dejó al desnudo a un “tipo” capaz de cumplir al pie de la letra las instrucciones superiores, y además hacer muy bien su trabajo, sin ninguna conciencia moral que mediara sus actos. Arendt vio en Eichmann a un hombre común y corriente, incapaz de ponerse en los zapatos del otro o de ver el mundo con los ojos de otros. Era un sujeto calificado por Arendt como un hombre *thoughtlessness* (un sujeto “ordinario” dicen las traducciones, inhabilitado para discernir entre bien y mal), cuya característica personal resistió a poner en juego un juicio elaborado por cuenta propia. Como ha hecho hincapié Jean Pierre Dupuy recientemente, a ese hombre que no veía más allá de su nariz –un corto de vista. Arendt lo situó como un “engranaje” de la dominación totalitaria, trayendo a cuenta esta impronta de las burocracias sobre el comportamiento individual (Dupuy, 2005: 74 y ss.). Aunque el argumento de la teoría política respecto de la máquina social no fue seguido por ella en ese libro particular, el calificativo de *thoughtlessness* aparecía en Arendt como parte de su reflexión sobre la condición humana del hombre moderno ([1958] 1971: 9-10).<sup>149</sup>

---

<sup>149</sup> En *The Human Condition*, una obra que aparece tres años antes del juicio, la Arendt ligaba ya al corto de vista y con la muerte monstruosa (Dupuy, 2005: 77): entonces se refería al hombre moderno como la criatura que empieza a convertirse en habitante del universo es capaz de pensar y experimentar las cosas que son campaza de hacer, esto es, quienes han

b) En su oportunidad, *Eichmann en Jerusalén* redondeó el fenómeno de la autoridad y la obediencia en sí, con independencia del contenido de los fines burocráticos, y de sus cometidos más inmediatos como abrir una llave de gas. El mandato que se repetía en la línea de mando nazi, decía:

El imperativo categórico del Tercer Reich reza, compórtate de tal manera que si el Führer te viera, aprobara tus actos (Arendt, 2000: 207).

Pero de este modo entendido, el eslabón de la obediencia entre acción individual y fin político se sigue en la tesis de una negligencia sistémica que actúa ciega a las esferas de actividad del estado, y la sociedad, y la propiedad humana del mal pierde de vista el componente de mayor alcance ¿cómo es posible el daño indiscriminado se procure convirtiéndose en un fin en sí mismo en un estado? O trasladando a pregunta lo que Bauman redactó como una afirmación ¿Cómo [las relaciones sociales que] *están racionalizadas y técnicamente perfeccionadas*, [tienen por correlato igualmente racional y perfeccionado] *también lo está la capacidad y eficiencia de la producción social de la inhumanidad?* (Bauman, [1989]1997: 201; sub. orig.).

Existe otra serie de connotaciones y usos de la adiaforización que actualmente tienen resonancia con la noción arendtiana “el imperio de nadie”, y que sin embargo parecen multiplicar las (con) fusiones sobre el concepto de indiferencia en ZB.

Sigo la partición que se ha hecho (Cristiano, 2005), entre tres categorías como son:

Indiferencia moral:

Ciertas formas de organización social, nos dice, permiten que las consecuencias conjuntas de la organización se vuelvan moralmente indiferentes para los individuos que con sus actos contribuyen a producirlas. La cualidad de “aceptable/inaceptable” se predica exclusivamente, y en el mejor de los casos, de la acción misma, pero en función de parámetros como la obediencia, el deber funcional o la profesionalidad. De tal modo la resultante conjunta queda fuera de la conciencia moral de los actores.

---

logrado reunir el saber hacer y pensamiento para convertirse en jueces y esclavos al mismo tiempo, ya no partes de nuestras maquinarias y conocimientos prácticos, aquellas criaturas sin pensamiento que están a merced de las posibilidades técnicamente posibles de los engranajes, tan letales como pueden ser” (Arendt, 1958: 9-10).

#### Invisibilidad moral:

La organización absorbe en su lógica a un gran número de individuos que no tienen oportunidad de enfrentarse cara a cara con el producto final de la cadena, y eventualmente ligar sus propios actos con ese punto final.

#### Responsabilidad flotante:

Ciertas organizaciones la responsabilidad por la propia acción es fácil de trasladar a otros individuos, de modo que la acción de cada quien puede ser presentada, con una mínima cuota de argumentación, como ejecución de la voluntad de otros o consecuencia no controlable ni querida por uno de la acción de otros. En este juego de ‘echar a otro el muerto’ las organizaciones se convierten en máquinas de licuar responsabilidades, que terminan flotando inocuamente por encima de las cabezas hasta esfumarse en el tiempo.

Lo anterior coincide en general con la definición ‘más clara’ que hiciera Bauman con respecto a la *adiaforización* como un macroproceso por medio del cual es dado convertir ciertas acciones o ciertos objetos de una acción en moralmente neutros o irrelevantes – exentos de la categoría de fenómenos susceptibles de una evaluación moral (Bauman, [1995] 2004).

La idea de macroproceso no se refiere a la necesidad de que medien “organizaciones” del tipo del Estado moderno, sino que se cumplan cualquiera de las siguientes mediaciones:

- Exclusión de algunas categorías de personas del ámbito de sujetos morales,
- A través del encubrimiento del vínculo existente entre acción parcial y efecto final de una serie de movimientos coordinados,
- Por medio del encumbramiento de los procedimientos de disciplina y lealtad personal en el papel del criterio dominante de la actuación/rendimiento moral.

Las condiciones de posibilidad de la modernidad más holocausto rebasaron los casos precedentes de violencia encarnizada contra los otros. Lo dice Bauman cuando advierte que acciones volcadas a la aniquilación de todo rastro del Otro como los *pogromos* que padecieron las comunidades judías en la Rusia zarista, y que se repitieron en la misma

Polonia en 1946 tras la derrota nazi, demuestran no sólo lo evidente: las ilimitadas modalidades de aversión y violencia contra los extraños “radicalizados”, como la presencia de mecanismos sociales –no visibles- que descansan en la combinación de aversiones y miedos provocados por el tipo de investidura que recae en el Otro.

Pero también que los espacios sociales siniestros tienen ritmos del ritmo de las aversiones y miedos provocados por la presencia del “terror sagrado”, una indisoluble mezcla de emoción y experiencia ‘religiosa’ que envuelve los fenómenos de radical y virulenta violencia contra el otro.

Este componente entendido a manera de una “forma degradada” de la ideología y el imaginario nazi que conjugaría la política de exterminio con la racionalidad técnica. Lo consideró así principalmente LaCapra, al indicar que el grado y fervor con que en periodo nazi acabó con las vidas consideradas como “fuentes de contaminación” conserva una dimensión “sacrificial” sin una dimensión de “sacrificialismo” que se instala como “mecanismo social”, esto es, “lo sagrado” desplazado hacia las relaciones sociales secularizadas ( LaCapra, 2004: 165).

Pero lo que *MH* reunió en semejante acontecimiento fue prueba de que en cualquier parte la modernidad dispone de mecanismos para que cualquiera en cualquier punto pudiera hacer algo semejante: al proveer un espacio delimitado para que dos se encuentren sin que uno represente un rostro, sino solamente un cuerpo fue factible su exterminio tan solo apretando un interruptor, una tecla (Beilharz, 2000: 35).

Queda advertido con esta tríada caracterológica el fondo que dejó descubierto Bauman al retornar al mayor vacío provocado por la modernidad, la catástrofe (y el mal moral) y al intentar reescribir sociológicamente a partir del silencio. Develar aquellos macroprocesos sociales mediante los cuales el sujeto queda desnudo, han sido extrañados de sus atributos y en términos de Richard Sennet, “corroídos” en su carácter moral cavilando acerca de la individualización que corrió de la mano de la flexibilidad laboral en la era global, guardan una íntima relación con el concepto de “nuda vida” en Giorgio Agamben puesto que el extrañamiento radicalizado en los marcos histórico-concretos de la modernidad tecnológica, imbricada con las políticas de purificación y totalización ideológica –situado en *MH*–, ha

sido igualmente construido en la tesitura weberiana de un constructo típico ideal.<sup>150</sup> ¿Se trata de narrativas sobre la desubjetivación (pos) moderna? ¿Pierde el sujeto politicidad desde que aparentemente se trata en estas orientaciones con seres despojados que únicamente compete a un pensamiento individualista sobre los dilemas éticos?

No estoy del todo segura de llevar semejante acercamiento entre dos autores como Bauman y Agamben hasta alojar en ambos la tesis procedente del filósofo italiano, según la cual la inteligibilidad del fenómeno del nazismo y el exterminio pasa por catalogarlo *stricto sensu* como el primer caso de institucionalidad eminentemente “biopolítica”, esto es, la primera arquitectura moderna en donde el poder se estructuró por entero a partir de las decisiones sobre la vida de los otros, como tal (Agamben, [1997] 1998: 155).<sup>151</sup> Más propiamente, nuestra acentuación a la cuestión del proceso de adiaforización moderna.

Como se sabe los alcances prácticos de la adiaforización se explican en el breve discurso que cierra *MH*, en su versión en español con un apéndice intitulado "Manipulación social de la moralidad: actores moralizadores, acción adiaforizante" (Bauman, 1997a: 172-188).<sup>152</sup> Pienso que una postura interpretativa frente a un concepto como ese nos lleva a reiterar la lectura “experiencial”, que reitera su autor a través de sus trabajos. En este libro cuando disecciona sociológicamente el fenómeno nazi y la racionalidad de los perpetradores para ubicar el Holocausto como una construcción paradigmática de modernidad “se gestó y se puso en práctica en nuestra sociedad moderna y racional... en una fase avanzada de nuestra civilización, en un momento álgido de su cultura... [Es] un problema de esa sociedad, de esa civilización y de esa cultura” (Bauman, 1997a: xiii).

Dicha lectura se enmarca en el tipo de ejercicio autorreferido de un saber, el silenciamiento al que se refirió ZB en su libro se posa con el rasgo de un olvido, en su sentido básico de represión de un elemento traumático del pasado. En su discurso sociológico la catástrofe moral se integra bajo el modo de un recuerdo del presente, esto es, en el marco de una

---

<sup>150</sup> Lo afirma claramente Agamben respecto a la figura del *Homo sacer*: es un “modelo ideotípico”, expuesto desde su libro homónimo ([1997] 1998: 48).

<sup>151</sup> Como se sabe, Agamben opta por hacer inteligible el fenómeno del Tercer Reich a partir del concepto foucaultiano, y no en razón de los contenidos racistas y biologicistas que dieron una modalidad histórica exacerbada de odio y antisemitismo. Véase también Aspe y Combes (2000).

<sup>152</sup> Correspondiente al “Discurso de recepción del Premio Amalfi de Sociología y Teoría Social”, pronunciado en 1989, e incluido en la edición en español (Bauman, 1997)

experiencia social (con memoria, en el sentido benjaminiano de la palabra *Erfahrung*). En el marco de estos comentarios la postura situada tiene que ver con cierto realismo: vivir juntos ha supuesto también desear, buscar y ejecutar la muerte de otros, donde y cuando la capacidad de “duelo” (*mourning*) ha sido suspendido; cuando su sitio como principio societal fue prohibido. La catástrofe en el entendido de un mal social emergió ahí donde hubo ‘voluntad’ (intencionalidad) del asesinato colectivo, y *junto* con éste, la interdicción de duelo por tal exterminio total.

“[L]a mera destrucción, la infinita pérdida, *sin* la experiencia del duelo –que no es otra cosa que la recolección desde lo fracturado, la recomposición de un sentido social” se convierte en la sumarización de un nuevo despojo: la repetición de mas males sin advertirse una intencionalidad contraria para detener sus nuevas apariciones. La historia moderna de la catástrofe, y en ella participa la saga de reflexiones después de Auschwitz, o el exterminio nazi, 1933-1945, y después de Hiroshima, en 1945, las dictaduras argentinas entre 1973 y 1986, y una variada serie de episodios de daño colectivos que incluyen los atentados a ciudades a partir del 2001... Un largo etcétera de lugares donde una catástrofe perpetrada, un crimen colectivo, ha tenido efecto como una experiencia en el límite de lo humano, en la que además se pretendió no dejar huella, no dejar cuerpos. “La SS no permitía que un cadáver fuera símbolo para el resto –mencionó Robert Antelme, en alguna parte de *La especie humana*–, incluso en campos sin crematorios, los cadáveres debían desaparecer, ningún trazo del cuerpo podía quedar en la memoria, ni en el espacio” (Antelme, [1947] 2001: 91).<sup>153</sup>

---

<sup>153</sup> Pilar Calveiro, ella misma una sobreviviente desde su exilio mexicano, sigue la clave del cuerpo como “disparador de la memoria” en su trabajo *Desapariciones* (2001), una reflexión sobre la instalación y operación de los campos de concentración en la Argentina dictatorial, constituye un valioso documento sobre el campo como espacio de deshumanización que empieza con la desaparición de la identidad: “los numeros reemplazan a nombres y apellidos, personas vivientes que ya habían desaparecido del mundo de los vivos y ahora desaparecían desde dentro de sí mismos, en un proceso de vaciamiento, que pretendía no dejar la menor huella. Cuerpos sin identidad, muertos sin cadáver ni nombre: desaparecidos” (2001: 85-6). Del mismo modo, nos indica ella, el cuerpo es un punto de ingreso y el de llegada en las memorias de Robert Antelme en el campo de Gandersheim. En este sobreviviente, fueron las marcas de la violencia y la tortura desde donde “bucea en el conocimiento” de sí y desde donde conoce el entorno que lo busca desaparecer: “la paja despierta la llaga en la tibia, que a su vez despierta en el cráneo aquella calle de allá... [y sigue]” La memoria sobrevive en una experiencia de una catástrofe que continúa en su cuerpo (Antelme, 2001: 38 y 9; y Calveiro, 2007).

Esta misma verdad del operar en las catástrofes sociales la constatan estudios desde otras partes. En la Argentina dictatorial la investigadora Pilar Calveiro, traspasó los límites del lugar común de la violencia y la represión para radiografiar el mecanismo de deshumanización propio de los campos: ahí “los numeros reemplazan a nombres y apellidos, personas vivientes que ya habían desaparecido del mundo de los vivos y ahora desaparecían desde dentro de sí mismos, en un proceso de vaciamiento, que pretendía no dejar la menor huella. Cuerpos sin identidad, muertos sin cadáver ni nombre: desaparecidos” (2001: 85-6). Del mismo modo, nos indica ella, el cuerpo es un punto de ingreso y el de llegada en las memorias de Antelme en el campo de Gandersheim. En este sobreviviente, fueron las marcas de la violencia y la tortura desde donde “bucea en el conocimiento” de sí y desde donde conoce el entorno que lo busca desaparecer: “la paja despierta la llaga en la tibia, que a su vez despierta en el cráneo aquella calle de allá....[y sigue]” (Antelme, 2001: 38 y 9; y Calveiro, 2007). La memoria sobrevive en una experiencia de una catástrofe que continua en el cuerpo.

Pero semejante continuidad, nos dice Marc Nichanian, un especialista en estudios armenios, no pertenece más al ámbito testimonial, finalmente un canal único del estudioso sobre genocidios y catástrofes, por el contrario como la vehemente aparición de Antígona, el pasaje de los genocidios al de una política y reflexión de la catástrofe, se ocupa de las experiencias de los otros, del sufrimiento que parece ajeno como un sustrato mínimo de la memoria colectiva, que sitúa el duelo social como ese asiento desde donde trascender su sentido del horizonte psicológico y del de los dilemas filosóficos en que se hallaba atrincherado (Nichanian, 2003: 137).

## Referencias del capítulo II

- Adorno, Theodor W., 1984. *Dialéctica negativa*, Madrid: Taurus.
- , 1973 [1969]. “La educación después de Auschwitz”, *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 80-96.
- , y Max Horkheimer, 1998 [1944]. *Dialéctica de la ilustración*, Madrid: Trotta.
- Agamben, Giorgio, 2003. *Infancia e historia (Destrucción de la experiencia y origen de la historia)*, trad. Silvia Mattoni, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- , 1998 [1997]. *Homo Sacer, el poder soberano y la vida nuda*, trad. Antonio Gimero Cuspinera, Valencia: Pre-Textos.
- , 1995 [1977]. *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, Valencia: Pre-textos, pp. 9-15.
- Aguiluz-Ibargiñen, Maya, 2005. “Impresiones de la pluralidad: las ventanas de Zygmunt Bauman”, *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*, núm. 206, ‘Zygmunt Bauman. Teoría social y ambivalencia. Una perspectiva crítica’, (Barcelona), enero-marzo, pp. 52-64.
- Alex, 2006. “Testimonio del hijo de un sobreviviente”, París: Fundación para la Memoria de la Shoah, en [http://www.manuscrit.com/partenaires/editeurs/fms/presentation\\_SVeil.asp](http://www.manuscrit.com/partenaires/editeurs/fms/presentation_SVeil.asp) (consulta realizada el 20 de febrero 2006)
- Antelme, Robert, 2001 [1947]. *La especie humana*, Madrid: Arena.
- Antezana, Luis H. 2000 [1978]. *Álgebra y fuego. Lectura de Borges*, La Paz: Editorial Nuevo Milenio.
- Aprea, Gustavo, 2004. “La memoria visual del genocidio”, en Gerardo Yoel (comp.), *Pensar el cine. Imagen, ética y filosofía*, Buenos Aires: Manantial, pp. 185-208.
- Arendt, Hannah, 2005 [1978]. *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Barcelona: Paidós, con introd. de Fina Birulés.
- , 2004 [1943]. “Los judíos en el mundo de ayer. A propósito de The World of Yesterday. An Autobiography de Stephan Zweig”, en *La tradición Oculta*, trad. Vicente Gómez Ibáñez, Barcelona: Paidós, pp. 75-89.
- , 2001 [1963]. *La banalità del male. Eichamann a Gerusalemme*, trad. Piero Bernardini, Milán: Universale Economica Feltrinelli.
- , 1971 [1958]. *The Human Condition*, Chicago, Ill.: Chicago University Press.
- , 1969. “Introduction. Walter Benjamin: 1992-1940”, Walter Benjamin, *Illuminations*, H. Arendt, ed., trad. Harry Zohn, Nueva York: Schocken Books, pp. 1-55.
- Aspe, Bernard y Mutille Combes, 2000, “Retorno al campo como paradigma biopolítico”, *Multitudes* (revista on line), núm. 1 (marzo), trad. por MUXUILUNAK de la versión en francés de la revista Multitud, en <http://www.sindominio.net/arkitzean/otrascosas/retorno.htm#ornota3>), consulta realizada 15 de marzo, 2005.

- Bauman, Janina, 2002. "Memory and Imagination: Truth in Autobiography", *Thesis Eleven. Critical Theory and Historical Sociology*, núm. 70, agosto, pp. 26-35.
- , 1986. *Winter in the Mourning. A Young Girl's Life in the Varsovian Ghetto and Beyond*, Londres: Virago.
- Bauman Zygmunt, 2005. *Identidad. Conversaciones con Benedetto Vecchi*, trad. Daniel Sarasola, Buenos Aires: Losada.
- , 2001 [1999]. "En busca del espacio público", *En busca de la política*, trad. Mirta Rosenberg, Buenos Aires.: Fondo de Cultura Económica.
- , 1995. "Violence, postmodern", *Life in Fragments*, Oxford: Blackwell, pp. 139-162. También como Bauman, Zygmunt, 2004. "Violencia posmoderna", en Josetxo Beriain (comp.), *Modernidad y Violencia Colectiva*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS)
- , 1994 [1988]. *Modernidad y Holocausto*, Madrid: Sequitur.
- , 1982. *Memories of Class. The Pre-history and After-Life of Class*, Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Bateson, Gregory 1998 [1969]. *Pasos hacia una ecología de la mente*, trad. Ramón Alcalde, Buenos Aires: Lohlé-Lumen [traducción de la edición de 1972]
- Beilharz, Peter, 2005. "Bauman, Zygmunt", en George Ritzer (ed.), *Enciclopedia of Social Theory*, vol. I., Londres-Thousand Oaks-Nueva Delhi, pp.35-41.
- Beim, Aaron y Gary Alan Fine, 2007. "Trust in Testimony. The Institutional Embeddedness and Holocaust Survivor Narratives", *European Journal of Sociology*, vol. XLVIII, núm.1, (abril), pp. 55-75.
- Benjamin, Walter, 1967 [1934]. "Franz Kafka", *Ensayos Escogidos*, Buenos Aires: Sur, pp. 53-76.
- , 1967 [1939], "Sobre algunos temas en Baudelaire", *Ensayos escogidos*, Editorial Sur, Buenos Aires, pp. 7-41.
- , 1967 [1933]. "Destino y Carácter", *Ensayos Escogidos*, Buenos Aires: Sur, pp. 131-137.
- , 1994 [1933]. "Experiencia y pobreza", *Discursos ininterrumpidos. Iluminaciones III*, trad. Jesús Aguirre, Madrid: Taurus, pp. 167-173.
- , 1969 [1936]. "The Storyteller" en Walter Benjamin, *Illuminations I*, H. Arendt, ed., trad. Harry Zohn, Nueva York: Schocken Books, pp. 83-110. Hay varias ediciones, entre otras 1989. "El narrador. Consideraciones sobre la obra de Nicolai Leskov", en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos, Iluminaciones IV*, Madrid: Taurus; incluido también en 1986, *Sobre el programa de la filosofía futura*, Barcelona: Planeta-Agosti.
- Benssoussan, Georges, 2005 [1997], *Historia de la Shoah*, Barcelona: Fondation pour la Mémoire de la Shoah/Anthropos.
- Benoit, Jean Claude, 1985 [1981], *El doble vínculo*, México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Berger, Peter, 1970. "On the obsolescence of the concept of honour", *European Journal of Sociology*, núm 11, pp. 339-47.

- Bogaer, Pierre-Maurice, et. al., 2003 [1987]. *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, Barcelona: Herder.
- Bokser, Judit y Gilda Waldman, 2002. “Modernidad y Holocausto. Algunas reflexiones críticas en torno a Bauman”, ‘En torno a Zygmunt Bauman’, *Acta Sociológica*, núm. 35, mayo-agosto (UNAM, México), pp. 31-60.
- Cassigoli, Rossana, 2007. “Memoria y relato en la obra de Michel de Certeau”, en Maya Aguiluz y Gilda Waldman (coords.), *Memorias (In)cógnitas. Contiendas en la historia*, México D.F.: CEIICH-UNAM, pp. 101-116.
- Calveiro, Pilar, 2007. “Los desafíos de la memoria”, en Maya Aguiluz y Gilda Waldman (coords.), *Op. Cit.*
- , 2001. *Desapariciones. Memoria y desmemoria de los campos de concentración argentino*, México D.F.: Taurus-La huella del otro.
- Cicerón, Marco Tulio, 1995. *Acerca del Orador*, Libros II y III, tomo II, versión de Amparo Gaos Schmidt, México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cristiano, Javier L. 2005. “El “imperio de nadie”: sobre autoría y responsabilidad”, *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento. Teoría social y ambivalencia. Una perspectiva crítica*, coordinadores Maya Aguiluz Ibargüen y Celso Sánchez Capdequí, núm. 206, enero-marzo (Barcelona), pp. 184-195.
- De Certeau, Michel, 1996 [1986]. “El tiempo de las historias”, cap. VI, *La invención de lo cotidiano*, México: Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, pp. 87-102.
- Derrida, Jacques, 1998. *Memorias de Paul de Man*, Barcelona: Gedisa.
- Dupuy, Jean-Pierre, 2005. *Petite métaphysique des tsunamis*, París: Seuil
- Engel, David, 2006 [2000]. *El Holocausto. El Tercer Reich y los judíos*, trad. Elenga Marengo, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Ginzburg, Carlo. 1989 [1983]. “Morelli, Freud y Sherlock Holmes”, en Humberto Eco y Thomas Sebeok (eds.), *El signo de los tres*, Barcelona: Lumen, pp.116-163.
- Grass, Günter, 2006. *Pelando la cebolla*, Madrid: Alfaguara.
- Gross, Jan T., 2002 [1999]. *Vecinos. El exterminio de la comunidad judía de Jedwabne, Polonia*, prolog. José M. Reverte, trad. Teófilo Lozoya, Barcelona: Crítica.
- Ibarra, Ana Carolina, 2007. “Entre la historia y la memoria. Memoria colectiva, identidad y experiencia. Discusiones Recientes”, en Maya Aguiluz y Gilda Waldman (eds.), *Memorias (In)cógnitas. Contiendas en la historia*, México D.F.: CEIICH-UNAM.
- Joas, Hans, 2005 [2000]. “La sociología después de Auschwitz. La obra de Zygmunt Bauman y la conciencia alemana”, *Guerra y modernidad. Estudios sobre la historia de la violencia en el siglo XX*, Barcelona: Paidós, pp.215-227.
- Kertész, Imre, 1999. *Un instante de silencio en el paredón*, Barcelona: Herder.
- Kohan, Martín, 2004. *Zona urbana. Ensayo de lectura sobre Walter Benjamin*, Buenos Aires: Norma.
- LaCapra, Dominick, 1994. “Historicizing the Holocaust”, *Representing the Holocaust*, Ithaca, NY y Londres: Cornell University Press.

- , LaCapra, Dominick, 2001. "Perpetrators and Victims: The Goldhagen Debate and Beyond", *Writing History, Writing Trauma*, Baltimore y Londres: The Johns Hopkins University Press, pp. 114-140.
- , 2004. *History in transit. Experience, Identity, Critical Theory*, Ithaca y Londres: Cornell University Press.
- Laclau, Ernesto, 1996. "El tiempo dislocado", *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires: Ariel, pp. 121-148.
- Le Goff, Jacques, 1991 [1977]. "Memoria", Cap. I, Segunda Parte, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Barcelona: Paidós, pp. 131-184.
- Lyotard, Jean François, 1997 [1991]. *Lecturas de la infancia. Joyce, Kafka, Arendt, Sartre, Váleriy, Freud*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires: Ediciones Universitarias de la Universidad de Buenos Aires (Eudeba).
- Maier, Charles S., 2002. "Hot Memory... Cold Memory. On the Political Half-life of Fascista and Communist Memory", *Tr@nsit*, núm. 22 on line, Instituto de Ciencias Humanas, Austria, en [http://www.iwm.at/index.php?option=com\\_content&task=view&id=316&Itemid=481](http://www.iwm.at/index.php?option=com_content&task=view&id=316&Itemid=481) (consulta realizada 15 de mayo de 2007).
- Mayorga, Juan, 2003. *Revolución conservadora y conservación revolucionaria. Política y memoria en Walter Benjamin*, Barcelona: Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Milgram, Stanley, 1980 [1973]. *Obediencia a la autoridad: un punto de vista experimental*, trad. Javier Goitia, Bilbao: Desclee de Brouwer. [Edic. orig. *Obedience to Authority: An Experimental View*, Londres, Tavistock, 1973].
- Nichanian, Marc y David Kazanjian, 2003. "Between genocide and catastrophe", en David L. Eng y David Kazanjian, eds., *Loss*, Berkeley, Los Angeles y Londres: University of California Press, pp. 123-147.
- Platón, 1991. "Timeo o de la naturaleza", *Diálogos*, México D.F.: Porrúa, pp. 663-721.
- Rancière, Jacques, 2004 [1997]. "Lo inolvidable," en Gerardo Yoel (comp.), *Pensar el cine. Imagen, ética y filosofía*, Buenos Aires: Manantial, pp. 157-184.
- Rousset, David [1946] 2004. *El universo concentracionario*, Barcelona: Anthropos.
- Said, Edward W. 2005 [2003] *Freud y los no europeos*, trad. Olivia de Miguel, Barcelona: Global Rhythm.
- Sarlo, Beatriz, 2005. *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*, Caps. 1, 2 y 3, Buenos Aires: Siglo XXI, pp. 9-94.
- Serres, Michel, 1998 [1994]. *Atlas*, Cátedra: Madrid.
- Sofsky, Wolfgang, 2006 [1996] *Tratado sobre la violencia*, trad. Joaquín Chamorro Mielke, Madrid: Abada.
- Waldman, Gilda, 2007. "Algunas reflexiones sobre postmemoria", en Maya Aguiluz y Gilda Waldman (coords.), *Op. Cit.*

### CAPÍTULO III.

#### **Metáforas del agua: hermenéutica líquida de la modernidad**

Lo peculiar en la forma de ser del ser vivo del tipo humano nacido en agua, consiste en que, en su historia temprana, hubo de llevar a cabo un tránsito más o menos catastrófico de lo mojado a lo seco y del agua al aire. A la vista de ese tránsito se puede sustentar la tesis de que no es posible ninguna ciencia sobre el hombre sin una teoría del cambio del elemento. En tanto los hombres son, en su más honda estructura, cambiantes de elemento, en su ser-en-el-mundo está instalada una insuperable ambigüedad [...] Los hombres son seres que pueden equivocarse de elemento. Y, de hecho ¿no es a menudo la certeza de estar en el sitio y elemento indebido lo único que se les presenta como orientación en el mundo?

Peter Sloterdijk, [1993] 2001: 197-8.

#### **3.1. De las murallas y las torres a la fluidez de la sociedad de flujos.**

Torres, murallas, fronteras... alturas, perímetros y separaciones enlazan las construcciones con la función locativa de la modernidad. Si acaso entre las tres edificaciones habría de dar relevancia a alguna, se preferiría a la muralla como la metáfora espacial más adecuada. Hay otras, sin duda. Ella constituye un emblema menos portentoso que la torre, ésta segunda tan fiel tributaria del progreso y las destrezas de la técnica ingenieril como a los regímenes de la visión, depositarios del sentido privilegiado. Pero el edificio que deja ver un horizonte desde lo alto, lo que sucede abajo a nivel del suelo, es todavía un débil referente con relación al papel que cumple todo amurallamiento: confina un adentro sin que cese algún contacto con el afuera. Su punto clave es, pese a la separación marcada, la puerta y no el área que encierra (Le Goff, 1999: 14). Con las torres elevadas en los centros mismos de las metrópolis modernas culmina el ascenso de *la mirada burguesa* garantizada por el derecho de una clase a ser dueños de los miradores sobre los que desembocaban las principales calles y avenidas de la ciudad, como recordaba Benjamin en *Infancia en Berlín*, a la tía Lehmann, con su buen apellido alemán del norte, y su propiedad en la calle Steglitz esquina Genthin, el linaje y el nombre se unieron en la posibilidad fáctica, para sobre derecho fundar un espacio (urbano).<sup>154</sup>

---

<sup>154</sup> Véase un símil propuesto por Adriana Mancini al relacionar el derecho al espacio urbano y a una mirada en Benjamin con ese mismo derecho fundacional en la poesía borgiana, en especial "Buenos Aires" en el que se conjuntan vida, plano, ciudad y laberinto (Mancini, 1992: np158).

Las murallas emblematizaron no sólo el *derecho a una mirada* sino también el *poder fundacional* alcanzando la capacidad misma de narrar la historia de una determinada manera. Incluso la posibilidad de que los habitantes intramuros contaran con un futuro dependió de los decretos del Uno, no tanto de la cabeza del emperador como de las modernizaciones que su voluntad puso en curso. En la “Muralla China”, el relato en que Borges ofrece un prístino paradigma del hacer moderno sobre el espacio, Bauman sitúa cuatro modernidades construidas a partir de la voz hecha ley del emperador Shih Huang Ti cuando llega su mandato:

uno, levantar la gran muralla;  
dos, quemar todo libro escrito antes de su era;  
tres, nombrar a cada cosa con un nombre;  
cuatro, contar con una línea de herederos,  
que se designarían en número después de él, *el uno*.

Los cuatro decretos sintetizan la visión de la *modernidad sólida* volcada al levantamiento de los límites necesarios para su realización. Una muralla equivalía a resguardarse de las intromisiones externas, la quema de libros, el fin de la influencia de ideas exógenas; seguro en tierra y en pensamiento el imperio nombra autoconfiado a las cosas correctamente, y anticipa el porvenir a la manera de un relato de más de lo mismo: el dos del uno; el tres del dos del uno (Bauman, 2005a: np. 335) siendo que el uno es un mandato fundante, sus repeticiones cosifican el modelo fundador en el campo amurallado.

Posicionar un discurso social en el amurallamiento iba acorde con los tiempos que corrieron inmediatamente después de la caída del muro de Berlín, con el que se emblematizó el fin de la guerra fría y el mundo bipolar (1961-1989). Las murallas parecían abolir también la clásica concepción de las identidades libradas en el juego de nos-otros con sus límites, imaginados o no, inscritos en la marca de una mutua distinción. Los acontecimientos que sucedieron después en el centro mismo de Europa, con el surgimiento de nuevos campos de batalla en la hasta entonces Yugoslavia, más las disputas acumuladas en los conflictos raciales entre ciudadanías de largos asentamientos y de reciente residencia en diversos países, darían contundencia a las intervenciones de Bauman acerca de cómo tuvo lugar una era moderna en

que la ambivalencia cabalgó sobre el eje principal de los territorios haciendo “del Otro, el extrañamiento, su mejor estrategia”. En los trabajos dedicados a “decir un adiós” a la era de la modernidad –*MA* y *MH* a las que dimos atención en los capítulos anteriores— Bauman pasó revista histórica del funcionamiento del principio de soberanía de los Estados territoriales como materialización de la puesta en forma del impulso moderno. Amurallar, por esto, comparta más bien un límite de la acción, que no un contorno de la misma, de modo que la proyección del impulso constituyó “[i]mperios de soberanía ilimitada e indesafiante” –unos más imperiales que otros– y asentamientos para los discursos de verdad “ilimitada e incuestionable” (Bauman, 2005a: 335).

En el **proceso de construir** se advierte que son los erráticos movimientos comprometidos en el más refinado sistema de ingeniería, que en el relato de Borges, los que desbordan los límites a los que arriba ese saber técnico. Cosa semejante supone la ciencia que no supera su conocimiento sino solamente con el impulso de su último logro objetivado. Lo que mueve hacer es una inquietud inherente, que se vuelve un fondo revolvente de la acción. Bauman explica las paradojas modernas a través de los pasajes kafkianos también. Cuando por ejemplo le toca aludir al resultado inútil de la planeación convoca la figura del ‘animal constructor’. La edificación de una guarida por temor a los ataques externos del relato “Construcción” (Kafka, 2003: 325) convierte la tarea de una especie de topo en un angustioso perfeccionamiento. La estructura, por decirlo así, termina estructurando el modo de actuar de la criatura-constructora pues el motivo autoconservador se transfigura en un curso de enredos cada vez más amenazantes: “arriesga(r) a salir del agujero, y el regreso de su paseo diario se transfigura en una empresa insólita”, que “paulatinamente anula la libertad de acción del animal”. Así remata Kracauer la ofuscación de esa especie de topo al que cada quien sopesa con el arte de su interpretación. En Bauman es la alegoría de las sociedades humanas en las que las construcciones, generación tras generación, pretenden garantizar una seguridad nunca alcanza: el osado plan de un edificio sin fisuras que al torcer un tiempo se convierte en mazmorra (Bauman, 2005b: 70).

Este capítulo se detiene en aquellos lugares comunes de la transición hacia una era de una sociedad moderna y global desregulada; sujeta al constante reacomodo de sus instituciones sociales y al desmoronamiento de las estructuras sociales, desde los Estados nacionales hasta la identidad personal, pasando por la privatización de las violencias y las guerras mundiales tecnológizadas o las exigencias sobre el cuerpo y la obsolescencia de los vínculos. Todo esto, que ha sido parte del arco de profundas mutaciones efectuadas en los últimos cuarenta años del pasado siglo, aconteció trastocando el sentido y la estabilidad de las vidas personales. Inclusive si nos hemos de referir a la manera como la cultura de las comunicaciones a distancia embarga el espacio íntimo habrá que apuntar que las codificaciones que condicionan las relaciones y encuentros reales pasan por la mentalización del ritmo de la pauta de la “conexión” y la “desconexión”. Estos son los intervalos funcionales que modelan, y caracterizan el cierre último de la individuación: un sistema del sí mismo en el cual hemos sido exiliados nosotros mismos desde que la mediación predominante pasa a través de las pantallas.<sup>155</sup> Bauman quizá no ha sido el primero en advertir la diferencia mayúscula entre lo que fueron las sociedades entendidas como espacios contenedores y lo que son ahora los enlaces y relaciones intensificadas por la vía no territorial ni material. Pero sí puede ser uno de los más acuciosos observadores de lo que esas mutaciones significan en el ámbito de la reproducibilidad social del vínculo, sin el cual la convivencia social sino se pone en duda – en una línea apocalíptica—al menos se suspende y reedita la base ética de dicha convivencia.

Antes, en la modernidad la geografía era un fin de las circulaciones y relaciones posibles, al final de cuentas las cosas y los mensajes salían y llegaban gracias al movimiento de los medios de transporte que atravesaban cielos, mares y fronteras. Ahora se vive la “llegada generalizada”, dice Virilio. No importa el vehículo del viaje sino que el mensaje arriba a un destino múltiple. En la medida que antes atravesar un espacio físico suponía partir, viajar y llegar, con la revolución de las transmisiones instantáneas *todo llega sin que sea necesario partir*, es la llegada (de datos, información, imagen, voz), el evento privilegiado en el mundo de la simultaneidad (Virilio, [1995] 1997: 27-8) La sociedad informacional ha implicado uno de los más profundos cambios en la vida social, cuando todo pasa por el filtro de los flujos de

---

<sup>155</sup> Un siguiente recambio en los espacios íntimos comparece a manera del secuestro del encuentro afectivo, cuyo fin y principio era el tacto por medio de los ojos, la voz, las manos, la piel, los olores (Irigaray, 1998: 120 y 118)

información y comunicación que amplifican o eclipsan lo que sucede en un punto y otro del planeta. Por no reiterar la condición de los muchos conectados con otros, tanto personas como lugares.

### **3.2. Die Unsicherheit: inseguridad, desprotección e incertidumbre.**

Cuando apareció en 1999 *Modernidad líquida* (2003), alimentó la sensación de hallarnos ante un bagaje nuevo de vocablos. La levedad del ser, reemplaza la pesadez de la biografía lograda; la “seguridad”, la “certeza” y la “protección”, los términos que componían la tríada sagrada de la cultura moderna cedió espacio a la presencia difusa del fenómeno complejo de la *Unsicherheit*, cuya traducción estila en decir Bauman, supondría la falta o la forma negativa de cada uno de los tres, no seguridad, no certezas, no protección.<sup>156</sup> Es cierto que en la percepción social de estas negaciones estriba la clase de malestar cultural plasmado en la palabra alemana. En esta interpretación, la vida social afronta sus ansiedades y tribulaciones que derivan en una desigual distribución de los bienes y los males sociales –como lo entrevió Beck. Esta *ausencia de seguridad* (Bauman, 2000: 172) se refleja en estructuras del sentir, tales como “la ansiedad difusa en el presente, el día después y el futuro más distinto” que se refiere a los procesos culturales que se yuxtaponen a los paisajes desiertos en la *sociedad de riesgo*, emergente tras la gran destrucción de la segunda gran guerra y los cataclismos tecnológicos en regiones altamente racionalizadas y modernas. El desmantelamiento de las otras disposiciones duraderas en torno a la seguridad social y las políticas de la modernización guarda relación principal con el desdoblamiento estructural entre acciones proyectadas, control técnico de las consecuencias y efectos colaterales generalizados (Beck, 1998a).

Las políticas de “desregulación” del mercado capitalista a escala planetaria constituyen, sin duda, una faceta atendible en un viraje que ha tocado la base de la existencia social. Que la seguridad haya sido sustituida por más libertades que son un nudo básico del fenómeno desregulatorio se ha acompañado de la denostación, cuando se deja entrever que más incertidumbre es irreversible, pero que al mismo tiempo que las seguridades y los vínculos

---

<sup>156</sup> En un estilo que incluso puede tildarse de “economía política de la cultura” se ejemplifican las traducciones de la clásica economía política como Marx refiriendo a la trinidad sagrada del capitalismo (el capital, el trabajo y la tierra) por la metaforización de Bauman que incursiona en la configuración trinitaria de la vida regida por *la inseguridad, la desprotección y la incertidumbre*.

que las soportan solo generan más dependencia. Decididamente, los desafíos de la vida ya no se encarar con las viejas fórmulas del tipo de “todo logro obtenido conservará su valor como fuente de orgullo y respeto” (Bauman [1999] 2001: 25).

Enfocar la nueva condición líquida de la vida social en este orden de mutaciones de los vínculos perdurables, antes alimentados por las estructuras e imaginarios modernos, comporta, sin duda, un tópico de interpretación de Bauman. La individuación es un proceso visto siempre en contigüidad con un horizonte seguro. De hecho, el paisaje de la modernidad que tiene en mente está integrado por la matriz espacial que tradujo los espacios territorializados, esto es, con confines incluso difusos, pero, finalmente limitados para las acciones e interacciones sociales. Y para la disposición perdurable de estos se despliegan en modos de actuar protegidos no propiamente por entornos limitantes sino transgresores.

### **3.3. El comienzo del fin de la “territorialidad”**

Cuando se cerraba el siglo xx, el horizonte de relaciones sociales se ajustó pausadamente a la holografía de la “sociedad mundial” para luego de un lapso de adecuaciones quedar subsumida parcialmente a los dinamismos de la sociedad red, la instantaneidad de sus transacciones financieras y comerciales electrónicas, y los sobresaltos de la contingencia. Hacía falta habituarse a la la ubicuidad espacial y a las lógicas rizomáticas de la “desterritorialización” (Deleuze y Guattari, 2002; Foucault, 1996 [1976] y 1983), y el modo en que el mundo se avenía a la dispersión de los flujos financieros y tecnológicos correspondió a una amplificación de nuevos extrañamientos localizados que segregaron zonas salvajes y zonas dinámicas; zonas ricas y pobres. Si pudiera recurrir a alguna descripción acerca de los cambios producidos en nuestros esquemas (mentales) del mundo escogería un par de referencias, la primera descrita en términos de la variabilidad del movimiento que acaban con la constancia, como decía Gilles Deleuze: dejando atrás los principios de la “constancia industrial”, según la cual la masa de objetos se realizaba en el consumo masivo y que las cosas se realizaban con bajos niveles de variación, lo que permitió remover esa constante fue el curso de incontables movimientos e inflexiones que modulaban “*una variación continua de la forma*” (Deleuze, 1989: 30). Habríamos de añadir cómo esa variabilidad de la forma, implicó una *variación continua de nuestras definiciones en una situación*, y también de las *formas en que se definían las situaciones* (véase Geertz, 1983: 20).

Todo esto dice mucho cuando contar con una sociedad holográfica desvaneció asimismo una constante de distribución espacial de acuerdo con la cual: ‘a cada lugar y espacio, una función’ como lo había puesto en claro la edificación panóptica en Bentham.

Para Bauman este principio de constancia distributiva espacial perdió su preponderancia. Es más su fin corresponde al final del imaginario sedentario de la modernidad, y a la forma civilizatoria que mostró sus límites –e inutilidad—tras la segunda gran conflagración. La lista entonces de las cosas que se han ido dejando atrás conformaría en parte la siguiente serie:

La era del territorio [de la ‘tierra interior’], el *Lebensraum*, los *cordons sanitaires* – y los refugios que suponían los castillos por ella repartidos. El poder era *territorial* como también lo eran la privacidad y la libertad ante la injerencia del poder. ‘*Chez soi*’ era un *lugar* con *límites* que podía hacerse estanco e impermeable, impidiendo y previniendo de forma efectiva la invasión, y regulando y controlando la entrada estrictamente. La tierra era un refugio: un lugar al que escapar y dentro del cual encerrarse, esconderse y sentirse a salvo. Los poderes de los que uno se escapa y se escondía se detenían en la frontera (Bauman, 2004b: 38).

Antes de abrir un apartado dedicado al tema de la “fluidez social” (García Selgas, 2002 y 2007) del mundo actual, quisiera exponer brevemente algunas de las *aristas de la territorialidad* que han dejado de participar como un elemento clave de la sociedad mundial, en el sentido en que los poderes extraterritoriales indiferentes al “lugar” (histórico, antropológico), y la predominante cultura informacional han incidido en el predominio de las redes y en el de un espacio que se confronta desde las contradicciones y acciones en defensa de la vida local, que hace frente al espacio del tiempo virtual de los flujos.

La era territorial moderna se sitúa, y es más visible, cuando se remonta su historia a los estados nacionales. Su institucionalidad, incompleta desde su fundación, depende de una interpelación continua de los lazos que identifican un algo común entre los pobladores de un mismo suelo o tierra natal.<sup>157</sup> La determinación del territorio de pertenencia ha sido, por tanto,

---

<sup>157</sup> Evidentemente estamos ofreciendo una versión operativa, por ende reductiva, del Estado nación, que prescinde de una larga discusión acerca de esta forma “tempo-espacial”, y de su dimensión mítica basada en la reiteración ritual del pasado fundacional y heroico de la patria. Tal como derivó de las discusiones en torno a los

un componente distintivo de esa forma de comunidad política; la forma-Estado es un espacio devenido territorio histórico, como un sistema de relaciones entre sus habitantes y conformado en área cerrada hacia adentro por límites jurídicos. La territorialidad moderna entonces poco tiene que ver con la dimensión meramente física, aunque la incluya. Comprende más bien al imaginario constituido sobre la base de la idea de espacios axiales (ordenados y definidos a partir del trazo de uno o varios ejes, que vertebran el sistema) se basa en el impulso racional de sujeción de la naturaleza a su control y dominio. Antes que la noción del espacio geométrico, y perimetral, la noción de “campo” establece un orden de precedencias de la *espacialidad moderna*. La victoria se dirime en un campo; se reconoce a los vencedores y se gana el derecho sobre el suelo. El territorio decía poder y el poder buscaba espacios territorializados –por lo que parece redundante calificar de geopolítica moderna lo que ya era un rasgo constitutivo–, y la seguridad se jugaba metro a metro sobre las superficies controladas, a todo lo largo y ancho de la tierra dominada y conquistada.

El isomorfismo Estado-territorio se desvaneció a medida que se abrían fisuras en su forma compactada y en los niveles de organización de sus jurisdicciones. Hacia adentro llegó el divorcio entre el territorio como sitio de soberanía y el control del Estado de una sociedad civil: los límites territoriales requeridos en la realización de las funciones de tributación, el orden y la seguridad interior tienen significado para la ciudadanía cuando responden a sus derechos de subsistencia y trabajo, circulación y movimiento y de residencia y asilo.

Una cosa significó la apelación e interpelación a las lealtades respecto a la identidad colectiva, y otra distinta el horizonte de afectos y emociones nacionales, donde entra la idea de “suelo” patrio: la territorialidad se habría librado de la forma estatal tal como había sido conocida en los últimos doscientos años. La jurisdicción y la lealtad supusieron dimensiones coincidentes en la forma clásica de la identidad colectiva. La era de la globalidad enfrentó

---

nacionalismos en 1980, en el Estado moderno las conexiones y las articulaciones que tienen lugar entre sus habitantes cristalizan en un espacio con un tiempo colectivamente compartido erigidos ambos como formas universales. Un tiempo parametral en el sentido de permitir compartir la imagen de que “el mundo sigue adelante” (y que) los eventos se suceden con independencia del sujeto observador”. La coincidencia del calendario nacional y la coordinación de las actividades dispersas en el territorio derivan de la implantación de tal tiempo homogéneo y vacío. No vamos a hablar aquí de la centralidad de lo que llamó, en su *Comunidades imaginadas* Benedict Anderson (1993) el “capitalismo de imprenta” (y la estructura literaria e iconográfica en circuitos de prensa, folletos, crónicas escritas y novelas nacionales, etcétera).

desde su comienzo al Estado nacional exigiendo a esta forma un vaciamiento. Las comunidades ciudadanas de un país se movilizaron respecto a múltiples referentes cívicos ya que lo común se teje y desteje en la movilidad espacial de las lealtades de trabajo, residenciales y religiosas que crean filiaciones separadas (Appadurai, 1999: 114 y 115).

### **1) *El derrame de los flujos tecnológicos***

El influjo de los artefactos electrónicos y digitales abrió paso a la circulación de las viejas escatologías maquínicas imaginadas por la fantasía y el temor que inspiraran las invenciones y el progreso técnico en la era industrial. Las emociones que impregnaron el discurso tecnológico de la segunda mitad del siglo XX reincidieron en hacer a las cosas fabricadas depositarias de una fe marcada en la trascendencia de las limitaciones mundanas. Las máquinas de información auto-organizada, conocidas en su primera versión como aparatos computacionales de los centros de conocimiento e investigación expertos desde "...sus primeros días se convirtieron en recipientes de experiencia extática, liberadora, instrumentos que transportaban a la gloria del cielo que se alza sobre la tierra". Un episodio más de la historia del discurso tecnológico, ubicado en un tiempo reciente, no restituye las creencias y valoraciones sucedáneas antes de la llegada de las nuevas tecnologías a la manera de un mero impulso hacia adelante; una muestra más de la característica fe en el progreso moderno. Restituir un imaginario lleva a dar con los modos de hacer el vínculo. Lo dicho en casos como el rastreo hemerográfico del que se sirvió Jeffrey Alexander para devolvernos al circuito de mensajes en torno a "la máquina de información sagrada y profana" habla tanto de que la rutinización informática fue precedida por la divulgación popularizada por revistas de Estados Unidos como *Times*, *Newsweek*, *Popular Science*, entre otras, y removió las fibras más sensibles de las relaciones entre humanos y no-humanos (Alexander, 2000: 186).

Desdoblar el halo de misterio del industrialismo –cual fuera la empresa acometida por Marx– hizo las veces de un acto profanatorio de un mundo encantado que no operaba por obra y gracia del trabajo maquinizado sin envolver en un tramado de relaciones entre cosas lo que era posible sólo mediante la exposición nunca antes vista del hombre en libertad –decía en su *Manifiesto Comunista*– antes atado a "superiores naturales", para no dejar subsistir otro vínculo que el puro interés (Marx y Engels, [1848] 1975: 22) del valor de cambio. La

profanación tocó el terreno aparente: un sitio de máquinas técnicas en funcionamiento, como la fábrica o el mercado como relaciones mediadas por cosas concretas. Y también alcanzó el territorio de lo social: porque “la máquina no es social si no se desmonta en todos los elementos conexos que se reconstituyen a su vez en máquina”. Como entrevieron Deleuze y Guattari, leyendo a Kafka, lo maquínico es un dispositivo por el que se engranan hombres y mujeres ya no como parte del trabajo enajenado y mecanizado sino como vidas y cuerpos en sus actividades adyacentes, en sus descansos, en sus amores, en sus protestas, en sus indignaciones” (1978: 117, 121 y 117).

Se puede decir que la crítica marxista del capitalismo moderno acertó desvaneciendo el horizonte aparente, toda vez que no era el valor de uso de las cosas, sino su valor de cambio el que hacía bailar sola a la mesa, de acuerdo con la tesis sobre “el secreto del fetichismo de la mercancía” (Marx, [1872] 1982: 87).<sup>158</sup> En la división de ser y apariencias estribaba el curso del *tiempo dislocado* de la modernidad. La sentencia de Hamlet: “*the time is out of joint*”

---

<sup>158</sup> Al citar la traducción de la segunda edición alemana de *El Capital* [1872] parece central en la argumentación de este trabajo incluir algunos comentarios relativos. Primero, “el secreto del fetichismo de la mercancía”, que Marx explica en las famosas páginas insertas en el primer capítulo de su obra, se muestra tanto como un aspecto místico en la superficie social, que ha de ser desvelado por su tesis, como también se erige como un rostro jánico moderno desdoblado en la faz del valor de uso y la faz del valor de cambio, ambas contenidos en una misma cosa. La cita textual completa dice:

Se modifica la forma de la madera, por ejemplo, cuando con ella se hace una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, una mesa ordinaria, sensible. Pero no bien entra en escena *como mercancía*, se trasmuta en cosa sensorialmente suprasensible. No sólo se mantiene tiesa apoyando sus patas en el suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás [...] y de su testa de palo brotan quimeras mucho más caprichosas que si, por libre determinación se lanzara a bailar (Marx, [1872]1982: 87)

El valor de cambio de los objetos se tiza por la vibración del dinero y el de uso, digámoslo así “valioso”, se pierde en su materialidad hasta dejar de verse. Esta dualidad que pasó a convertirse en una semántica de lo extraño en el plano más amplio de la cultura hasta bien entrado el siglo XX, estaba presente en los textos del “joven Marx” como los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, donde indistintamente se empleaba la palabra extrañamiento (*Entfremdung*) como el de alienación (*Entdusserung*), para referir al proceso de trabajo capitalista, mediante el cual la fuerza creativa del obrero se objetiva en el producto de su trabajo y a su vez, esa “[...] vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como una cosa extraña y hostil” (Giddens, 1994: 46 y n.p.). Es importante notar que no fue posible contrastar semejante variación por los criterios de traducción adoptados en la edición consultada de *El Capital*. Como el mismo traductor Scaron exponía, luego de contrastar la segunda edición alemana que tradujo con la primera de 1863:

“hemos mantenido en castellano la importante relación entre “*fremde*” y “*Entfremdung*” (*ajeno y enajenación*) que queda necesariamente oscurecida cuando se traduce esta última palabra alemana por “*alienación*”.

Advirtió entonces que su solución fundada en los giros lingüísticos de las lenguas románicas, como el francés, que no conservan un adjetivo derivado del latín *alienus* (ajeno) y solo construyen sobre la base del *alienare*, *alienatio* (p.j., en francés: *d’autrui-alienation*) por lo que en español se procuró trasparentar términos del tipo “alienar” empleando equivalentes como “enajenar” (Scaron, 1982: XIX). He de agregar que esto oscurece, o limita, la semántica cultural de “lo extraño” que en esta tesis se viene poniendo de relieve.

(Derrida, 1995) se traducían en la conocida determinación marxista de trascender el mundo de las necesidades. Como el movimiento fantasmal de las mercancías era el sustrato de la sociedad, un mundo que no se reconciliaría solo cuando el espectro alojado en sus raíces cediera paso a una sociedad puramente ‘ontológica’ ” (sin escisiones entre ser y apariencia, cosas presentes y ausentes) (Laclau, 1996: 126).

El clásico tropo de la vida artificial fuera de control pertenece, por el contrario, a la ficción de Mary Shelley, quien en 1831 traslada los debates sobre la electricidad y las capacidades vitales de la energía al enfrentamiento del científico con su obra fallida. En el “Prometeo moderno” se despliega el viejo dilema de la imposibilidad predictiva del conocimiento y el saber formal; o poco más, una altamente improbable continuidad de cursos previstos de acción son constitutivos de la rutinización de la civilización tecnológica. De un examen de conciencia, incluso el tropo del progreso que revira sobre el mundo humano, surge de la voz del científico en la pregunta: “¿*Quién podría imaginar los horrores de mis trabajos secretos [...] profanando sepulcros para animar el barro inerte?*” (Shelley, 2000: 31; también cit. por Sibilía, 2005: 45).

Cierto es que los usos de sistemas computacionales también fallaron por motivos humanos. Un choque de trenes en Bélgica en 1994 no fue provocado por falta de sincronización de los guardagujas. En este caso la ausencia de traducción en un chofer hablante de alemán cuando el mensaje se emitía en francés fue el elemento irruptivo dentro del sistema probado. Pese a los atributos extraordinarios en los circuitos computacionales de memoria almacenada e infalible, de rápidos funcionamiento matematizado e imparcialidad de los juicios, estos rasgos pesan poco. A la hora de mayor racionalidad secular, las máquinas se adecuan a las exigencias espirituales modernas, o desmerecen su condición de piezas de máquinas que se constituyen a su vez en máquinas de deseos, siempre oscilantes y polivalentes que se escurren por todo el ámbito social.

Empleado a escalade investigación estratégica, al menos desde 1944, el despegue masivo del equipo de computación [la PC, ordenador o computadora] después de transcurridos cuarenta años, para introducirse como el artefacto conector de los ambientes en red, con computadoras enlazadas en circuitos de trabajo y educación. Antes de ser un dispositivo de conexión cada

vez más rutinario en los hogares, las máquinas habían adelantado sendos reacomodos en las disposiciones de los cuerpos humanos, sus posiciones en los espacios físicos y su capacidad de interacción comunicativa. Poder contar con datos en almacenes de memoria, constantemente escalables, y asumir que un signo ya no representaba cosas sino instrucciones y procedimientos suena tan pueril ahora que las iniciativas y esferas rectoras de la vida social, y la misma posibilidad de mantener relaciones entre unos y otros, ha pasado a ser transfigurada por los principios de la tecnología: a) enfocada a la creación siempre sofisticada de más códigos y procesos inventivos, que b) medran en el interior de un esquema global de asignaciones de puestos (como una escritura), dando por resultado siempre la emergencia de una realidad nueva. Puesto en escala de primacía en las nuevas tecnologías “el modo de información es primario respecto al modo de producción” (Duque, 2003:167-8).

Las tecnologías empezaron a escribir una realidad irreversible no sólo porque modificaran nuestro hábitat y costumbres ni solamente por su intrusión en todos los ámbitos de la vida social, o por el hecho de su cobertura como conectividad de muchos en todos los sitios, que echó abajo las barreras de las distancias físicas. Ciertamente es que la escala global devino común con la generalización mediática en la Red que supuso sola la interrelación, sin precedentes, de muchos que se conectaron con muchos. La expansión de la Red, disponible para millones de usuarios desde 1995, significa no otra cosa que acceso desde múltiples sitios a su estructuración de retícula abstracta de nodos interconectados. Por vez primera el espacio, al constituirse el ciberespacio de los flujos de todo tipo, adquiría características inusitadas: no sólo estaba dislocado: entre lugares y puros flujos, movilidad, desplazamientos... También asumió una doble posibilidad: no todo lo espacial indicaría territorios y lugares, pero cualquier territorialización se efectúa a través de operaciones muy concretas. Ocupación, segregación o imaginación espacial son pautas de un dispositivo maquínico que llenó el campo social moderno de máquinas burocráticas, de máquinas comerciales, judiciales, etcétera, y junto con las máquinas abstractas, como interpretan Deleuze y Guattari al carrete kafkiano llamado Odradek<sup>159</sup> el ocupar, el segregar y, el imaginar (en el sentido de colonizar

---

<sup>159</sup> Aunque la inserción del famoso personaje de Kafka, que aparece en “La preocupación del padre de familia” de 1917, corresponde a una lectura política, hay que recordar que el cuento es la historia de tal preocupación ante la presencia inconcebible y fugaz de una cosa instalada en el hogar. Odradek, una palabra de extraña procedencia, sirve de nombre para ese artefacto pequeño que deja tratarse como si fuera un niño. Parece un enano bienhechor o malicioso, el “genio del lugar” y ávida cuenta de su posicionamiento en un sinnúmero de interpretaciones sobre una cosa-otra, dado que nos referiremos al personaje en el *Capítulo V Tipos sociales*.

futuro) comportan un modo de existencia de los dispositivos, de acuerdo con la capacidad de estos, ya sea de huir, a través de líneas de fuga, o de llenar el campo de inmanencias (Deleuze y Guattari, 1978: 122 y 123).

Hasta bien entrado el siglo XX, al tiempo homogéneo y vacío que marca la sucesión irreversible del mundo, lo viviente y las cosas se opuso lo espacial como cualificador del tiempo. Ya en la conspicua concepción de la vida en su sentido extenso, elaborada por Henri Bergson en 1911 se vislumbra cómo los tiempos de *la duración* asumen cualidades abstractas, pero también creadoras en su pensamiento. La vida, pero también, los seres y la materia, o sea las cosas derivan en flujos creadores de más vida (Simmel). Es decir, devienen en energías más elevadas, en formas más complejas. Lo que entendía como tiempo de

[l]a *duración* [es] considerada como evolución creadora, [en donde] hay una creación perpetua de posibilidades y no solamente de realidad (Bergson, 1976; sub. mío).

Cada innovación en las ‘tecnologías de la información y la comunicación’ ha derivado en los últimos años en nuevas escaladas en la vida social, un movimiento expansivo que incluye al circuito de usuarios en una consistente experiencia de simultaneidad. La prueba de ubicuidad de esas estructuras *comunicativas* se advertía, es cierto, mucho tiempo atrás en la explosión del consumo masificado regido por el principio de la obsolescencia. En la *economía de signos y espacio*, los abstractos circuitos producen “posmodernización” si se considera que una genuina cultura popularizada, advertían Scott Lash y John Urry acerca del *capitalismo de la postorganización* ([1994]1998), se despliega produciendo ubicuidad, a la vez que desdibuja prácticas, modos, y órdenes de vida tradicional para reemplazarlos por nichos (que también se articulan en redes) de comunicación e identificación. La distopía que Jean Baudrillard distinguió como la trama de la cultura de consumo, abocada a definir incesantes “estilos de vida” antecede al pleno dinamismo de las distopías de la reflexividad global que se desplaza del sujeto a los objetos, desde que éstos son los que eligen a los agentes (Lash y Urry, 1998: 187).

---

*Antes y ahora*, menciono ahora solamente lo que dijo a su propósito Marthe Robert: “Odradek no sirve estrictamente para nada, y esa misma inutilidad plantea la pregunta sobre su porvenir ‘¿puede acaso morir?’ [...] Gracias a su falta total de significación y de fin, Odradek está en posibilidad de vivir indefinidamente o, mejor dicho, de no morir” (Robert, [1979] 1985: 293-4). A Odradek me referiré más adelante en la medida que los extrañamientos contemporáneos derivados de ese objeto inanimado que vive dentro del hogar, pero habita los lugares no visibles, parece entenderse con la presencia de los que estando cerca son considerados lejanos en la fórmula simmeliana revisitada por Bauman.

## 2) *Un adiós a la experiencia de la historia magistrae vitae, o ¿se escurre la vida con el agua?*

En la fantasmagoría marxista se prefiguraban las relaciones con ausentes y la negligencia del lugar físico en la realización de la mercancía y la ganancia capitalista. Es cierto. Y dicha liberación de las ataduras, descrita para la sociedad industrial del Atlántico norte se dejó inscribir en el enmarcamiento de la deconstrucción y los estudios posmodernos de la identidad. Los planos desde donde hablaron estos discursos se encuentran en la actualidad iluminados con los colores de la vida cotidiana: el individuo fluctuante, “la interminable autofabricación del yo”, “el sujeto indeterminado” o simplemente la absoluta apertura de la identidad a otra cualquiera (cualquier yo es posible) corresponden a la axiomática identitaria – o quizá el nudo de la postidentidad puesto que la cuestión de la identidad personal ha dejado de lejos el enmarcamiento egocéntrico (quién soy...; qué soy para ellos...) y proyectivas del sujeto individual (qué quiero, qué busco...). Aunque evidentemente llevado a un núcleo de problematización práctica la categoría de identidad sigue dando una respuesta del tipo performador ¿quién ha hecho la acción? O bien, quién se pone a contar la historia de una vida (en consonancia arendtiana).<sup>160</sup>

La verdad de las cosas es que dicha cuestión se reduce a una frase, “la eterna búsqueda por una identidad nunca alcanzada” que reduce las antiguas encrucijadas personales en una solución del día a día. Bauman alude al reemplazo moderno descrito por Walter Benjamin, o sea el paso de la impronta de la vivencia fugaz (*Erlebnis*), la clase de experiencia efímera apuntada en el catálogo de paisajes característicos del mundo moderno. En ellos se habrá producido el remplazamiento de una clase de experiencia transmisible (histórica, *Erfahrung*)<sup>161</sup> –a la que se debía el saber de una historia *magistrae vitae*–, por otra fragmentaria, transgresora y obsolescente.

---

<sup>160</sup> Esta articulación identitaria con una instancia real práctica, o con la instancia real de volverse uno mismo relato deja atrás por supuesto la tesis sustancialista de la identidad (exclusivamente asida al momento de su *idem*, o idéntico a sí misma), dando centralidad a la capacidad enunciativa y práctica del ser humano que hace posible refigurar toda experiencia de su campo práctico en una construcción narrativa, narrable y transmisible. Remite, por tanto, a la idea de la identidad *ipse* en Paul Ricoeur, en la que ésta se sujeta al juego reflexivo y a la peripecia del hacer y a la mutabilidad (Arfuch, 2002: 89).

<sup>161</sup> Como se mencionó en el capítulo anterior, Benjamin al perfilar el rasgo (des)vinculante de la sociedad moderna en el empobrecimiento de la experiencia comprendió que en el retiro de la *Erfahrung* del campo significativo original de la vida social quedaba embargada la comunicabilidad (de la transmisión) de las huellas de lo vivido, quedando el ser moderno arrojado al horizonte inmediateista de la vivencia efímera. En adelante

En este reemplazo Benjamin no avizoró tanto una reforma del sustrato “experiencial” de la vida social como un territorio figurado, donde se hallaban dispersos la vivencia del instante, la memoria y las encrucijadas decisivas que había de librar las identidades sociales. De la evaluación de su época como la del empobrecimiento de la experiencia, se desprendía un momento de fractura política y, simultáneamente, la crisis de la narración (de la comunicabilidad oral de la experiencia social del acontecimiento vivido y del pasado) como *medium* de la tradición colectiva (Mayorga, 2003: 135). Por esta razón los ensayos relativos a la memoria y la narración guardan un gesto ambivalente, por una parte textos como “Afinidades electivas” (1924), la cesura moderna de experiencia/vivencia se contrasta en la “imposibilidad de la decisión” de fundarse en la pura vivencia, puesto que sólo un marco de experiencias provee la singular significación de las situaciones sociales; en otros famosos ensayos como “Algunos temas de Baudelaire”, las fisuras aparecen en la existencia de las masas del civilizado mundo urbano reactivas a los *shocks* provocados en el espacio y en el flujo de los sucesos, las mercancías, los eventos. El horizonte de ciudades, como el París de 1900, pertenecía al horizonte de la pura vivencia. “El hombre de la multitud” –el cuento de Edgar Allan Poe- con que mejor se ilustró la aparición de esos cuerpos sociales uniformados, en sus comportamientos y en sus ropajes, sujetos del *shock* de la vivencia urbana como el obrero en la maquinaria: repele la sucesión de objetos en serie puesto que la serialidad de las impresiones impiden su registro experiencial y consciente. La relación benjaminiana era inversamente proporcional *más shock-menos conciencia*, como la que había glosado la disquiciación freudiana acerca de la defensa subjetiva ante la abundancia de estímulos (Mayorga, 2003: n137).

Ante esa misma rapidez del automatismo gesticulaba atormentado el hombre de la fábrica caracterizado por Charles Chaplin en *Tiempos Modernos* (1936). La carrera de velocidad impuesta por el mecanismo de la producción en serie rebasaba el ritmo y el movimiento del operador de la máquina lo mismo que un obrero en un suburbio textilero francés al final del

---

hacemos eco de aquella mutación experiencial, encarada originalmente en una trama compleja del industrialismo que fusionó arte y tecnología, la fantasía y la función, la simbología significativa y la mercantilización (Bück-Mors, 1995: 145), arrojando en el olvido a los excluidos de la modernidad.

siglo XX: cuando había podido contabilizar los seiscientos golpes requeridos en una hora de trabajo ya había logrado percatarse también de la inflamación crónica de sus articulaciones (Virilio, [1993]1994: 35). En el personaje de Chaplin, la máquina era ya el incansable *shifter*, productor de cambios entre los que permanecen inmóviles (de Certeau, 1996: 125), en Benjamin la espectacularidad de la vida urbana era parte del desposeimiento de la mano a favor de un mayor recorrido del ojo, el dominio ocular del espacio irrumpía bajo riesgo de una vivencia deshistorizadora del mundo.

Si tratáramos de ilustrar de qué manera la predominancia de la rapidez y lo efímero (en su contigüidad con la experimentación observado en la modernidad industrial) desplazaba la autoridad de tradicionales maneras de hacer lo común, como el relato oral en la transmisión del pasado, podría repetirse la frase de Agamben: “Nuevo es algo con lo que no se puede hacer experiencia, porque yace en el fondo de lo desconocido” (2003: 55), en el mejor de los casos la recuperación del olvido y la inserción de éste en el curso de un tiempo humano se había de lograr despojando a los objetos, signos y mercancías modernas de su “novedad” (neutralizando su potencial de *shock*) para dar apertura a la experiencia significativa.

Me detengo en mencionar el ensayo “El narrador. Consideraciones sobre un texto de Nicolas Leskov”, uno de los últimos escritos por Benjamin en el que señalaba la gran guerra como quebrantamiento radical del ritmo de existencia de millones de seres humanos. Este cataclismo social había empequeñecido los cuerpos de sobrevivientes que conocieron la encarnizada violencia en las trincheras.<sup>162</sup> En ese campo de muerte, la experiencia adquirida se mostraba inútil, por cuanto la devastación moral de una generación de sobrevivientes retornó a un mundo transformado en el que el trauma vivido no encontró más canales de transmisión inmediatos, quedando solamente como opción particular, el silencio de “las masas mudas”, y el surgimiento de otro manera de representar el pasado “diez años después” de un acontecimiento semejante, y “mediante la avalancha de libros sobre la guerra [que ya no era] experiencia que mana de boca a oído” (Benjamin, [1936] 1969: 116)

---

<sup>162</sup> Sobre este particular ensayo se han nutrido incontable número de interpretaciones sobre las relaciones entre memoria y palabra, especialmente desde la perspectiva de la transmisión y valoración social de acontecimientos colectivos de catástrofe social. Se reitera la sugerencia de consultar algunas recientes en las agudas propuestas relativas al ensayo en Agamben (2003: 53 y ss), Mayorga (2003: 135 y ss), Traverso (2004: 159), Sarlo (2005: 30-5) y Bekerman (2007).

En un símil nada forzado, el proceso de identidad social tiene por referentes entornos, contextos sociales, saturados si no por el tipo de tensiones y fuerzas en un campo de conmoción como el de guerra (evocado en el ensayo anterior), sí por esa dimensión contingencial, que en resumidas cuentas se refiere a los espacios donde no priva ni lo necesario ni lo imposible. Los ambientes culturales entonces pueden ser demasiado estrechos para saciar la búsqueda de sí o sobrecargados de exigencias imposibles de solventar. La fragilidad de los seres humanos se aloja en su condición de interceptor de hablas, jergas, registros, códigos y lenguas. Se trata de una polifonía que cruza corporizando a los sujetos La cultura mediática que posee la cualidad polifónica y heteroglósica –según la concepción bajtiana del lenguaje y la comunicación (Arfuch, 2002: 191) es en Bauman la misma instancia experiencial de la identidad moderna menos limitada a “reactivar el pasado en el presente”, como en Benjamin, que a transformar el instante efímero en *su inmediata no satisfacción*. Hoy esto, mañana lo completamente nuevo. Esta es la formula en que *el comienzo* ha sido capturado mas bien por “la capacidad de olvido... que por la capacidad de aprender” (Bauman, [1999] 2001: 29). La cultura no ha sido teñida de pesimismo, por el contrario, es una instancia de sobreabundancia, que no exenta de escasez. Escasean los vínculos pero no las relaciones.

Con lo anterior apenas apuntamos algunos de los tropos y giros históricos en los que el progreso técnico y el maquinismo se reconocieron como factores de la ‘disolución social del vínculo’. Hacia mitad del siglo XIX el “ser” caído en el mundo de lo real –un individuo concreto expuesto en la trama del espacio urbano, impersonal y mecanizado— estaba inmerso la caída, quiero decir, era un ser arrojado a un nuevo horizonte de relaciones sociales. Fue la pauta burguesa en su general acepción como actitud intramundana del “hombre” volcado hacia el logro de una tarea puntual medida con la técnica del hacer más con menos y valorada por las ganancias del ahora (incluso en su más clara referencia al proceso de secularización moderna con su tropo más notorio como es el ascetismo protestante y en el discurso de salvación<sup>163</sup>). Aprendizaje, rutina y consistencia para llegar al objetivo trazado

---

<sup>163</sup> Dada la polémica implícita que carga consigo el concepto de secularización que tiene a Weber como uno de sus máximos exponentes, se contempla también la ilustrativa *parábola de la profanación* en el capitalismo debida a Marx y Engels en el ya citado pasaje de su “Manifiesto...” de 1848.

correspondieron a experiencias y percepciones sociales cristalizadas finalmente en lo que llamó Raymond Williams una “estructura del sentir” ([1977] 1997) comprendida en una historicidad subjetiva: un ser moderno, una actitud burguesa asentada en la capacidad de hazañas (y cambio) a lo largo de una vida como un ser expuesto a la discontinuidad y los quiebres de la existencia. Ésta en cuanto cubre los mundos de vida (plano de la reserva de costumbres, conocimientos y disposiciones duraderas) y alcanza los planos desde donde se habla y actúa, y donde se transforman la actividad humana en experiencia vivida.

Una pauta moderna, pero no exclusivamente burguesa, condensada un complejo de “desarraigo” es subsumida en un conjunto de transformaciones sociales que no tienen por referente la traslación de un sentido religioso al orden del mundo –por decirlo de algún modo- de una vez y para siempre. por referente- sino a los portadores de vidas entrecruzadas secularmente (daban claridad al futuro) por ganar ahora y el ser postulado como ciudadano público, pauta de la vida burguesa queda intereses burgueses del intercambio financiero y comercial –de encadenamientos de cosas valoradas fantasmáticamente, pero también de signos que hablaban a la gente de localidades que nunca contactarían físicamente con los lugares fuera del propio *hic et nunc*— enmarcó crispado y por los idearios del “hombre” postulado como ciudadano público encontraba sitio arreglos similares en los que los contratos entre seres “libres” y “particulares” eran sucesores de los antiguos linajes, y la “afinidad electiva” –concepto empleado primariamente en alusión del lazo establecido por un contrato matrimonial entre personas libres– reflejan apenas una alícuota parte de la transformación societal de carácter “moderno” en la región occidental del mundo.

---

Pero contemporanicemos un poco más el concepto justo como para cuestionar si acaso con todas las turbulencias actuales relativos a los rencantamientos del mundo y, el conflicto de cosmovisiones religiosas como una sombra que cubre el mundo actual ¿cuál podría ser un sentido de la secularización afín con la posibilidad de vida común? Wolfgang Schluchter se hizo la misma pregunta en 1982, y al menos su indicación entonces parece todavía, o ahora todavía más pertinente:

Si se comprende que la construcción conceptual sociológica no solamente se refería a un humanismo secular que buscaría *ajustar el mundo al dominio de la Razón* -comprendiendo al mundo como un espacio sujeto solamente a causalidades físicas y naturales- sino también a un control ético tal como puede verse en los sentimientos albergados en las revoluciones del siglo XVIII, entonces una expresión weberiana como el *carisma de la razón* podría coincidir aún “... para este propósito [el control ético del mundo] Una conducta humanista y secular coherente puede basarse únicamente en la idea de humanidad. Ese cimiento es una creencia no en un tipo de posesión sino de conocimiento, un conocimiento intelectual final de lo que es y lo que debería ser” (Schluchter, 2007: 256).

Este es el horizonte histórico con el que finalmente arregla sus cuentas la modernidad líquida. En la raigambre de esta fórmula baumaniana está presente la noción de ‘flujo de la vida social’, central en la *Lebensphilosophie* (filosofía de la vida), con la que el sociólogo ha alineado su postura sobre la contingencia sociocultural del mundo contemporáneo, donde la extensión, intensificación y aceleración de los cambios suman los rasgos sobresalientes de la existencia. Bajo esta orientación, la fluidez y la liviandad pertenecen al dominio del espacio propio de la “sociedad red” en su combinatoria particular de capitalismo tecnoelectrónico, circuitos de conocimiento, datos, signos, personas, mercancías. En primera instancia, los espacios de los flujos de todo tipo, llevaron a poner la imagen del agua como metáfora predilecta de las características que asocia Bauman con lo podríamos llamar con él, **lo social líquido**, ese estado de no-reposo que dirige su atención a los horizontes y corrientes dominadas por acciones tales como la filtración, la derrama, el goteo, la exudación, las inundaciones y las turbulencias, por citar unas de las muchas maneras en que el agua se implica en cualquier dimensión de la vida, según se expresaría en 1999 al aparecer *la modernidad líquida* (Bauman, 2003: 8).

### 3.5. Ligereza de la existencia social

Después de casi treinta años desde la edición de *Cultura como praxis* de 1973 (2002, se publicó la segunda edición en 1999 con una *Introducción* de alrededor de cien páginas --la misma extensión del libro original. Su objetivo era aclarar las confusiones frecuentes cuando ha faltado la distinción entre la cultura como concepto, estructura y *praxis*. En una época en que la concepción dominante debida a la influencia de Talcott Parsons estabilizó su comprensión como la de un sistema integrador a partir de valores generalizados.

La introducción aparece en el mismo año, en que se daba a conocer *Modernidad líquida* (2003) por lo que las claves de esta autocorrección en torno a la cultura incluían, como blanco de su mira, la envergadura de cambios en los espacios sociales. Estos espacios a los que pertenecen un amplio rango de interacciones entre individuos y grupos, organizaciones y elementos culturales, etcétera, ya no pertenecen a la constelación de lugares, sitios y territorios producidos durante la fase pesada de la modernidad. La concepción de espacio social en ZB, que hemos dicho corresponde a un núcleo distintivo de sociología, no podría asimilarse al tipo de observaciones que llevaron a la teoría geográfica a pensar en los

escalamientos de los circuitos de producción y circulación de las retículas de la economía mundial. En la década de 1980 sobre la base de la imagen espacial del mundo dividido, por la polarización geopolítica; segregado, en zonas de influencia; y asimétrico, en razón de las brechas existentes entre regiones planetarias y el desarrollo económico desigual de los centros y periferias, un horizonte categorial relativo a la *espacialidad* surgió señalando la propiedad indiscutible de la acción humana sobre el espacio coligado con un mundo natural.

La dimensión fuerte del horizonte derivaba del trabajo fundamental de Henri Lefebvre, pero en especial de la obra *The Production of Space*, de 1974 (Lefebvre, 1991), que logró una amplia divulgación en las esferas de los estudios urbanos y regionales y la geografía teórica. La idea central enunciada en la frase homónima del “espacio-socialmente-producido”, venía a cuenta luego de la predominancia del tiempo como eje del “cambio social” en contraste con un espacio “estable” (Urry, 1985: np 123), pero por otra parte un significado ahora de Perogrullo: los seres humanos hacen su historia como también su geografía. Ha sido éste el agente de *cambio sobre el espacio* objetivo, debía entenderse, sino también el agente que espacializa su acción, esto es no solamente anticipa su posición en un territorio nuevo a resultas de su “imaginación” sino que en cuanto a humano se distingue por su capacidad de dar con un objeto ideal antes de comenzar su tarea: “con toda la perfección del panal, el más [...] torpe de los arquitectos es superior a una abeja” recuerda Bauman, la célebre moraleja del trabajo abstracto en el volumen 1 de *El Capital* (Bauman, 2005b: 34).

El espacio había sido imaginado y simbolizado, desde un tiempo viejo en que el visionario territorio sujeto a la conquista habría de anticipar ser anticipado con la precisión geométrica y la descripción provista por las técnicas cartográficas durante la era de las grandes travesías, la apertura de rutas marítimas comerciales y las conquistas de la *terra incognita*. El espacio pertenecía al reino inmediatamente dispuesto al ser humano, a la naturaleza que para aspirar dominarse debía primero ser obedecida; pero “los filósofos se detuvieron a mitad de camino y se apearon del tren en la estación Explicación” (Bauman, 2005b: 34). El imperativo de la obediencia de Francis Bacon en el siglo XVII que se advierte no haber sido cumplido sino acaso muy tardíamente, cuando el saber científico tras varios siglos llega a desprenderse del mito prometeico de poner el fuego (divino) al servicio de los hombres. Aunque no alcanzaran un control sobre su poder y fuerza, luego de largo tiempo de persecución del dominio del espacio del mundo y la naturaleza, el ser humano acierta a convertirse en el espectador de la

vida que, con frecuencia, baila sola. Los sonidos que compusieron la balada atonal y desconcertante del baile provenían del afán industrial de cambiar lo existente, de producir novedad y diseñar un producto acabado. Mientras avanzaba el hombre en sus aspiraciones, “otro” invisible trabajaba afuera y más allá de sus sentidos (Adam, 1998: 166):

[U]n gran número de peligros (*hazards*) socioambientales, que se incubaron a lo largo de la industrialización y sus modos de vida, han sido [...] imperceptibles hasta que después de un largo periodo de latencia, se materializan en síntomas... Una vez que los síntomas surgen en la forma de cáncer, deformidades, alergias y contaminación de la vida marina o la carne animal, por ejemplo, ha sido excesivamente complicado, a veces imposible, establecer conexiones verificables entre aquellos y sus causas (Adam, 1998: 166-7).

Bajar en la estación ‘Explicación’ no fue equivocado, lo fue más bien pensar que ésta sola estación era el término de un viaje que, sin tropiezos ni accidentes, atravesó las vías dispuestas sobre un espacio sin irregularidades.

El anterior es un “informe de una carrera” racional que prefiguró su acción con base en el plan ideado de un recorrido “desafiaba la autoridad tanto del tiempo como del espacio, al eliminar la diferenciación cualitativa de éste último, que siempre es un sedimento del tiempo igualmente diferenciado y, por ello, histórico”. La cuestión clave al seguir los cambios en la evolución categorial del espacio, y apuntar a cierto régimen de *espacialidad* (esto es, a la modalidad predominante de apropiarse, concebir, vivir y distribuir los espacios sociales) es la resuelta tendencia a la “desmaterialización” de la terminología puesta en uso aquí mismo (Bauman, 1999: 55). De manera similar a la operación seguida al momento de elaborar, hace poco más de cien años, la noción del espacio sociológico –mediante el acto de llenar de interacciones la categoría a priori de espacio (vacío) del pensamiento kantiano (Simmel, [1908] 1986) – Bauman dice que un concepto tal no puede prescindir de los restos tangibles del espacio realmente existente ‘irregular’, ‘desordenado’, ‘confuso’. También dice que en el mero principio, de la pretensión de dar con un “concepto” estandarizado de espacio (ya fuera la dimensión de una parcela, la extensión de un campo, etcétera) surgió un patrón de medida: un criterio respecto al cual se dirimieran las disputas individuales sobre la dimensión espacial (Sobre “la distancia” véase Bauman, 1999: 40).

Dicho esto, podemos hablar de la operación con que Bauman rotura los espacios y en ellos, los mecanismos que materializan los vínculos sociales “subjetivos”. Sin prescindir del modelo de interacción humana que responde a la vieja pregunta sociológica ¿qué es la sociedad? Sitúa ésta en el plano de un orden estructurado, sea en la forma de organización, la de disposición de posiciones de sujetos, o la de estatus, privilegio y poder del colectivo o los individuos, con procesos de institucionalización, relaciones contractuales, y resistencias entre las partes. Y sin embargo, pese a las fisuras del término “sociedad” cuando ha equivalido a una misma línea de significados (estado nacional, jurisdicción territorial y sucesivamente), no deja de atisbar en la dimensión “sin estructuras”, liminal, de la sociedad: aquel punto neutro en que responde al curso imprevisto de lo social (Delgado, 1999: 115-6).

Aunque no se ofrecen mayores precisiones acerca de la *evolución del concepto de distancia social* (puesto que se dedica una parte a este tema en el capítulo 4 relativo a la centralidad que las categorías del tiempo y el espacio adquirieron en la teoría social en general y en particular *la espacialidad en Bauman* reconduce su discurso hacia este horizonte. La configuración de la modernidad quedó expuesta en el curso de los últimos cuarenta años del pasado siglo a partir de procesos asociados con la reestructuración de la economía, la reorganización del trabajo, la centralidad del mercado, el aumento de las brechas entre regiones dinámicas, más o menos prosperas y grandes regiones empobrecidas, así como la creciente fuerza propulsora de las innovaciones técnicas y las tecnologías digitales, y luego el gran viraje comunicativo de la Internet y las tecnologías de información y comunicación.

Hacia la mitad de 1990 la contundencia de un mundo reticular de relaciones y comunicaciones, *la conectividad y la interdependencia de la vida social* queda al descubierto a través de las articulaciones y relaciones tempo-espaciales, que ZB empezó a calificar de una relación “reunificada” en una ironía tenaz acerca de lo que antes parecía contar por la inmediatez de la experiencia y a la cual nos referíamos con palabras como sociedad, país, región, continente, archipiélago, isla, península, y las que remiten a la distancia, el lejano oriente, el extremo sur del mundo, occidente, etcétera.

Las distancias entre un punto y otro del espacio físico dependen del tiempo en que podemos atravesarlas y de esa capacidad de traslación y movilidad se dispone en desigual proporción. La cultura delata, pone en evidencia esos grados de experiencia social mediante un abanico de términos frecuentes o archivados del lenguaje común. De acuerdo con las modalidades de posición y disposición del espacio social compartido, Schutz acuñaría la expresión de espacio dado por sentado, o *naturalizado*, pero si se considera además que la “magnitud” de la distancia “varía con la velocidad con que se pueda salvar”, los adverbios de lugar para disponer de elementos, cuerpos y cosas del espacio, también sociológicamente las relaciones sociales y dentro de ellas, los vínculos que sedimentan alguna modalidad del ‘estar juntos’ tales como “adentro”-“fuera”, “aquí”-“allí” o “cerca”-“lejos” son “oposiciones que registran el grado de domesticación y familiaridad de los diversos fragmentos del mundo que nos rodea, fragmentos humanos o no” (Bauman [1973] 2002a: 38).

Europa es la representación en que piensa Bauman para caracterizar la emergencia de una primera modernidad. Es más. La Europa posterior al siglo XVIII ha sido el espacio que, a pesar de todo tipo de embates, quizá por haber internalizado tantas diferencias al convivir con otros y vivir como otro del otro, pudo llegar a ser el lugar de nacimiento de “una civilización *transgresiva*: una civilización de transgresión (¡y viceversa!) (Bauman, 2006: 19). La medida de esta forma civilizatoria viene dado por sus horizontes y ambiciones: se trata de una civilización singular que “en su hubris global y ambición ecuménica se autodenominó modernidad” ya que como escribió el historiador Krzysztof Pomian desplegó “una manera de ser que consistió en un perpetuo desplazamiento de las fronteras” y “un disminuido respeto por las barreras, los obstáculos, es decir, las interdicciones” (Pomian, 1992; cit. por Bauman, [1995] 2002b: 211).

Con independencia a los ciclos de exacerbación de ese deseo incurable a traspasar los límites que se confundió con una misión civilizatoria y colonial, incluso arrogante cuando supo que “dominó todos los continentes en sucesión, pero no fue dominada por ninguno” ha podido labrar una tierra en el que las cartografías sociales dependen de las movilidades ciudadanas y de una cierta alergia a la fijeza y la finitud. A final de cuentas, lo que toma Bauman de esa modernidad europea son los componentes de su mapa mental o esquema de pensamiento, no a éste en una versión modélica de conjunto. Considera, por ejemplo, que dentro de la combinatoria difícil de separar entre civilización y cultura, el elemento cultural dinamizador

está afincado en la lucha por la perfección, en la idea de un continuo “rehacer el mundo” que, por otra, en sus consecuencias supone una permanente invitación a actuar modificando las cosas creadas por el ser humano (2006: 22 y 21).

ZB se reconoce europea y en esta tradición concibe la realidad sometida siempre a un proceso de cambios, mudanzas y mutaciones. En su elección por la metáfora de una sociedad de la fluidez, “lo líquido” corresponde sin duda a un orden de calificaciones en la que la doble faz del Jano pervive en cualquier caso.

La vida social líquida no es más ligera porque hayan dejado de existir poderes y constreñimientos sociales. Tampoco se alivianan –todo lo contrario- el orden de tribulaciones que acompañan una estratificación social desigual y asimétrica. Acontece simplemente que “el nuevo contenido” de la estructuración social es algo tan elusivo como el instante. “Las personas que se acercan a lo momentáneo del movimiento (regido por la instantaneidad) es ahora la que gobierna”, y, “las personas que no pueden moverse tan rápido, y más notoriamente todavía la gente que no puede voluntariamente dejar su lugar por completo, quienes son gobernados” (Bauman, 1999a: 11<sup>164</sup>).

La otra cara de la modernidad ligera extiende, como lo dijimos en otra parte, ese rasgo desarraigante de la experiencia moderna capturada en la célebre línea del Manifiesto de 1948 “todo lo sólido se desvanece en el aire” (Marx y Engels, 1975: 23) que llevado a su última expresión significa no otra cosa que el acercamiento de las sociedades modernas a la incertidumbre y a la preeminencia de la contingencia y lo accidental en el horizonte absoluto de la vida en su conjunto. Llevado al plano del pensamiento sociológico mismo esto desafía continuamente la labor clasificatoria de sus constructos sometidos hoy más que antes a la presión paradójica, sin caer en el extremo de un nihilismo del pensamiento incluir la paradoja conlleva aceptar que la paradoja es inasible en el tiempo, y en el lenguaje, inclusive en la propia existencia, en tanto que en ella priva el instante.

---

<sup>164</sup> “Dominación”, es claro el uso del concepto en Bauman, “consiste en la capacidad de unos para escapar y el derecho de decidir la propia velocidad mientras se ha despojado a otros de su habilidad de aprehender o manejar los movimientos propios o disminuir su velocidad” (1999a:11). La idea de la estratificación social fundada en la movilidad y en el recurso del tiempo instantáneo aparece en varios textos del autor especialmente el pequeño libro acerca de las consecuencias humanas de la globalización (1999b). Agradezco a Guadalupe Valencia García haber llamado mi atención sobre esta frase puntual proporcionándome una traducción del artículo “*Time and Space Reunited*” (Bauman, 1999a).

No es posible para finalizar este apartado sobre la ligereza social dejar de brindar un grupo mínimo de características que sintetizan el concepto de *modernidad líquida*<sup>165</sup>:

1) El primero de ellos sería la emergencia de una condición en la que las formas sociales, es decir, las estructuras que limitan las elecciones individuales, las instituciones que preservan las rutinas así como los patrones de conducta aceptable no pueden ya mantener su forma, ni se espera de ellos que lo hagan, debido a que se descomponen y se desvanecen más rápido que el tiempo que toma estructurar nuevas relaciones sociales. Estas formas ya presentes, o sólo oteadas en el horizonte, muy improbablemente se solidificarán en el tiempo para servir otra vez como marcos de referencia para la acción humana con un alcance y fiabilidad, propias de tradición. Es decir la expectativa de vida de estas formas “nuevas” se restringe debido a la introducción de la novedosa novedad (podríamos hablar de una reflexión de la novedad como supuesto imaginario de fondo).

2) En segundo lugar, se advierte una separación entre el poder y la política, esa mancuerna que desde la emergencia del Estado moderno hasta tiempos muy recientes ha conformado la base del Estado nación con arreglo a un supuesto casi omnipresente como es el moto de “hasta que la muerte los separe”. Una buena parte del poder para actuar efectivamente que fue disponible previamente para el Estado moderno se traslada ahora hacia el “espacio global políticamente incontrolado”, y en muchos casos extraterritorial, mientras la política, la habilidad de decidir la dirección y el propósito de la acción [que es la política teleológica], es incapaz de operar a nivel planetario por la razón de que permanece restringida a lo local. La ausencia de control político convierte a los poderes recientemente emancipados en una fuente de profunda incertidumbre en principio indomable, en tanto que la escasez de poder hace a las instituciones política, a sus iniciativas y empresas, menos y menos relevantes para los problemas vitales de los ciudadanos del Estado nación y por esta razón ellos dispensan cada vez menos y menos atención.

---

<sup>165</sup> Estos rasgos se reiteran en varios títulos del autor sobre la modernidad tardía. Recientemente abunda sobre ellos nuevamente en *Liquid Times. Living in an Age of Uncertainty* (Bauman, 2007).

3) En tercer lugar, la retirada gradual de las protecciones comunitarias, endosadas a las agencias del Estado para atender las demandas de los ciudadanos, incluso los fracasos de éstos, o la ausencia de fortuna (en su sentido tradicional) privan a la acción colectiva de una buena parte de su atractivo pasado y socavan los fundamentos de la solidaridad social. El concepto de “comunidad” como forma de referir la totalidad de la población que habita un territorio soberano aparece crecientemente como “un vacío” (*hollow*). Los vínculos individuales antes conectados a una red de seguridad en la que se invirtió tiempo y esfuerzo así como intereses individuales se han convertido en “algo frágil” y sometido a un cambio vertiginoso.

El concepto de “sociedad” aparece como una red más que como una estructura (de conformidad con Castells), se percibe como una matriz de conexiones y desconexiones azarosas y de un volumen esencialmente infinito de posibles permutaciones; cuestión ésta sobre la que ya Fernand Tönnies a comienzos del siglo pasado nos habría avisado en su *Comunidad y asociación*.

4) En cuarto lugar, el colapso del pensamiento de la planificación y acciones duraderas así como el debilitamiento de estructuras sociales en las que pensar, planear y actuar pudieron estar inscritos en un tiempo duradero conduce a la fragmentación de la historia política y de las vidas individuales en una serie de proyectos y episodios de corto alcance --que son en principio infinitos-- y que no se combinan en los modelos secuenciales a las que conceptos como “desarrollo” “maduración” “carrera” o “progreso”, todos los que sugerían un orden preordenado de sucesión. *Una vida así fragmentada estimula orientaciones ‘horizontales’ más que ‘verticales’*. Se pasa así de las identidades sólidas *a priori* a las identidades líquidas *a posteriori*.

5) En quinto lugar, la responsabilidad para la solución de las problemáticas generadas por circunstancias volátiles y constantemente cambiantes recae ahora sobre los hombros de los individuos, de quienes se espera que sean *free choosers* que puedan soportar las consecuencias de sus elecciones. Los riesgos implicados en cada elección pudieran ser

producidos por fuerzas que trascienden la comprensión y la capacidad para actuar del individuo, pero es la suerte de éste y el deber de pagar su precio, lo que de alguna manera se proyecta como el horizonte de seguridad y certidumbre. La virtud proclamada para servir al mejor interés individual no es la *conformidad* a las reglas sino la *flexibilidad*: es decir, el estar listo para cambiar la táctica y el estilo en cualquier momento, abandonando compromisos y lealtades sin ningún tipo de miramientos morales, afectivos o de otra índole.

### 3.6. La doble existencia. Experiencia supraespacial y la ordinaria extraterritorialidad en el ser moderno (Simmel, Kracauer y Bauman).

“Mas sólo son viajeros de verdad, los que parten...”  
Charles Baudelaire ([1857] 1984: 120)

Únicamente la modernidad dejó al descubierto el “destino” de los “corazones ligeros”, que “sin saber por qué dicen siempre “partamos”. Son los versos que cierran la estrofa del poema célebre de *Las Flores del mal*, el mismo que emblematizaran los surrealistas como Michel Leiris, a quien leía Walter Benjamin para escribir, en 1939, *Zentralpark* figurando en Baudelaire al “mal filósofo” y “buen teórico” (un *Grübler*)<sup>166</sup> de la vida social, que se sentía en casa entre las alegorías, enfrentado como estaba con el lado nocturno del interior burgués, que renuncia a la magia de la distancia, y el lado de su propio sino, que renuncia a viajar (Benjamin, 1992: 189 y 197). “El viaje” es la tensión de lo antiguo y lo moderno; tan sólo un gesto de las dobleces de la vida social. En este apartado este motivo reaparece en las afirmaciones de Bauman cuando define “modernidad” como la proveedora de la “doble existencia”. Cada uno vive resolviendo para sí un “más allá”, donde el “aquí” halla significado, y todo encuentra conclusión. Esta es la idea del aquí y el ahora bajo la cual el plano de la “significación *teológica*” de la vida presente apareció en Sigfried Kracauer cuando le correspondió interpretar las “pasiones espacio-temporales” emergentes en la superficie social de su época (Bauman, 2005b: 23).

---

<sup>166</sup> En Walter Benjamin el *Grübler*, palabra que no llega a traducirse, es el epítome del “tipo históricamente determinado de pensador”, caracterizado en las teorías sobre la melancolía en la tardía Edad Media, el Renacimiento y el Barroco. En mi opinión es la imagen a la que aspiró, aun cuando para él la encarnó su héroe, Baudelaire. Hannah Arendt hizo famosa la figura del *Büchlige* [del jorobado] (Slaby Grossman e Illig, 1989: 197) para retratar la actitud y la vida del intelectual, encapsulada como un ser indefenso que le correspondió vivir en inadecuación con su tiempo (Arendt, 1969). Esta imagen aunque atinada es engañosa –ha enfatizado Bolívar Echeverría– si no se le comprende como “prototipo del intelectual europeo moderno”, particularmente situado en su condición específica del judío en los años veinte y treinta del pasado siglo, por tanto su gesto reflexivo “es el resultado necesario de una vida que, para afirmarse como tal, tienen que cumplirse contra la corriente, en medio de una propuesta difusa pero incondicional de inadecuación con las condiciones” del contexto social: la indefensión de Benjamin no solo era activa sino provocada (Echeverría, 2005: 8-9).

1) Los modos de ser de los hombres y mujeres arrojados al mundo de la vida social se van dibujando en contraste con el fondo de sus encrucijadas epocales. Pero sin duda, esa escala del más allá no trata, ni tuvo que ver en su momento con una interrogación sobre la existencia de Dios, el acento metafísico en todo caso apunta a sancionar cuán inermes o, por el contrario, cuán autosuficientes u omnipresentes se consideran los seres humanos de ahora o de antes. Ninguno pregunta por las fuentes de los sentimientos religiosos. Sucede más bien –de acuerdo con una ilustrativa frase de Bauman– que “*a los puentes laboriosamente contruidos durante milenios que conectan la vida mortal con la eternidad, se les ha arrebatado su utilidad*”. El pasaje vital de la existencia humana cobraba sentido en su trascendencia: de Séneca a Durkheim no se dejaría de recordar que “la verdadera felicidad (al contrario que los placeres momentáneos y esquivos) sólo se puede obtener si se les asocia con las cosas que poseen mayor duración que la vida física de un ser humano” (Bauman, 2005c: 160).

Los mundos a los que nos remiten guardan un ligero aire de familia. Perfilan un parecido entre Kracauer y Bauman. El actual es un mundo urgido de puentes. Se trata de una urgencia paradójica por cuanto las cosas, los valores y los asuntos mediatizados por las grandes avenidas de la comunicación y la información tecnológizadas, no solamente son canales mediante los que se rige el mundo, también desde un punto de vista socializante, son medios comunicantes, inmateriales e informes; pero que “están dotados de crear sentido, fuera del sujeto” (Lash, 2004: 536). El de Kracauer era un mundo signado por los ecos de la guerra, la revolución republicana ahogada en la corta vida de la Constitución de Weimar, y el empobrecimiento de histórica hiperinflación alemana en los veinte, acontecimientos que en la vivencia de los intelectuales de la época (Kraus, Roth o Benjamin) convirtieron los intereses y contenidos de las acciones de los sujetos en topologías anunciatorias de mayores caídas y descalabros. En un trémulo periodo los alemanes percibieron la disolución del mundo que habían conocido: el derrocamiento de la monarquía en noviembre de 1918 parecía inverosímil como acontecimiento que había consumido tan poco: “aún ayer por la mañana...todo estaba en su lugar” –el káiser, el canciller, el jefe de policía— “por la tarde ya no existía nada de todo eso” fueron las expresiones que resumieron los diarios berlineses (Fritzsche, 2006: 99).

El periodista francortiano, en cambio, prefería usar un prisma para observar *lo que había*, y después de la envergadura de los acontecimientos Kracauer prefería “*medir y reconstruir la confusión en el mundo*” con la mirada prismática de Kafka. Los relatos y aforismos del checo en el volumen póstumo *La muralla china*, publicado en 1931, arrojaban alguna pista sobre

los vínculos sociales cristalizados en el correr de los últimos años. Uno de los aforismos que sirvieron para advertir algo así como un sustrato inmanente, que no merecía otra calificación puesto que lo desconocido cobraba cierto carácter "... más diabólico de lo que es, no hay" (Kracauer, 2006: 317 y 317-8). Entendamos con ello, retrospectivamente, cómo entonces la fragilidad del mundo vehiculada por esa sensación de no ver claro se repetía bajo el signo de la entidad maligna. Kracauer repite a Kafka y pocos años después el entorno que se había tornado en indefensión admitió un tercer balance social, a manera de admonición:

el curso de la historia como presenta bajo el *concepto de catástrofe* no puede demandar mayor atención a quien reflexiona que el caleidoscopio en la mano de un niño, en el que lo ordenado se derrumba para formar un nuevo orden con cada giro (Benjamin, 1992: 177).

*La contingencia del mundo* en estas palabras que pertenecen a *Zentralpark* fue leída entonces en clave de infante, de quien nunca se puede estar seguro cuándo da un movimiento brusco. Y aunque en otra parte de este trabajo se vuelve a la lectura de la historia en clave de *ruinas* y *catástrofe*, me detengo en los giros del mundo capturados por esa imagen para dejar constancia, a mi parecer, de una interpretación símil entre los autores (Simmel, Kracauer y Bauman) en torno a ciertos modos de desarraigo social. No sorprende que haya que abordar este tema tras una sucinta exposición del espacio mediático que ocupa la atención de Bauman, en tanto un *horizonte relacional que pauta modos de ser y de actuar habitados con la dimensión de lo imprevisible y contingente*, ya que en buena medida nuestra coexistencia social con ese mundo inanimado de las tecnologías devino una convivencia de hecho por efecto de un cambio actitudinal de toda una forma civilizatoria, que podría hacer repetir las palabras kafkianas con otro sesgo: 'más fantasmático de lo que es (la civilización tecnologizada), no hay'.

Pero detengámonos en las características de ese cambio de actitud y encontraremos que Bauman descompone el discontinuo curso de los desarraigos modernos en consonancia con el curso de la independencia de los medios de la acción con respecto de los fines sociales. De tal suerte que el halo diabólico, o las admoniciones pobladas de ruinas, sugieren esa lectura sociológica. Como en los albores de la sociedad industrial, el ámbito social se vive rodeado de

fuerzas y presiones –esos signos abstractos que transitan en el fluir de las tecnologías– que constituyen finalmente una índole de incidencias sobre la manera como se aprecia como poco fiable el volumen de elecciones sorteadas por los sujetos (puesto que nadie asegura que la decisión de ahora sea certera para el día de mañana o la tarde del mismo día). Pero, paralelamente, lo que se entendería como la actitud de este forma civilizatoria significa un marco de acción de gran formato, quiero decir “que las ‘respuestas tecnológicas’ (disponibles socialmente) se refieren no tanto al conjunto de medios disponibles y recursos de acción – artefactos ingeniosos y habilidad para usarlos- como a la incondicionalidad de la orden *de hacer algo*, al margen de lo que sea ese *algo* que pueda hacerse o, quizá, no hacerse. Si algo puede hacerse, debería y deberá hacerse” (Bauman, 2005d: 214). Los medios no solamente producen fines, hay más: por el volumen y capacidades dispuestas por aquellos declaran la independencia de los medios respecto de los fines: “‘si tienes un auto, puedes viajar’ no importa el destino, sino tener el auto” (2005d: 215).

2) Una segunda característica con el horizonte fantasmal, viene asociado menos con la noción de lo actualmente presente (aunque sea algo ausente) y más con el gesto de la obsolescencia que poseen los objetos y las relaciones sociales. Lo que hace la liviandad del mundo viene dado justamente por el carácter inestable de las maneras de ser y hacer social. Los objetos de deseo pierden atractivo en muy poco tiempo ante la posibilidad real o imaginada de que ellos se encuentran ‘al alcance’ por el hecho de compartir una misma cultura de consumo (independientemente de contar o no con el medio para la transacción y compra-venta). En tales circunstancias, el viejo adagio weberiano de la sociedad industrial según la cual la vida cotidiana estaría regida por el principio de la postergación de la satisfacción inmediata, con miras a la satisfacción final, ha caducado al menos en cuanto que ese tipo ideal de actitud ante el mundo no es más un mecanismo propulsor de la cultura. La actitud del mundo que gira en torno a la obsolescencia de los bienes de consumo recién adquiridos, al dato utilizado luego del instante de su arribo, conserva los mismos rasgos de una carrera de la insatisfacción de la satisfacción: nada dura, y todo cuanto se realiza se ve forzado a un nuevo ajuste, a otro recambio, a la búsqueda de otro deseo. Triunfa entonces la lógica del ‘disfruta ahora y paga mañana’ o, en la diagnosis baumaniana, el imperativo: ‘libera el deseo de toda espera’.

Un nuevo deseo jamás sobrevive a la satisfacción. Esta es para Bauman la contumaz verdad de la carrera moderna de deseos nuevos y la sentencia de la sociedad liviana y global. En ella los objetos de deseo flotan bajo el único riesgo de ser allegados por quien pueda adquirir y explorar las sensaciones nuevas que estos ofrecen. La actitud que mejor se vende en un mundo de las fantasmáticas tecnologías es la de haber allanado los límites ¿“qué sentido puede tener la idea del ‘límite’” cuando en el tiempo de una vida humana se suceden y acumulan infinitos sucesos temporales y donde la distancia parece estar en condiciones de ser comprimida para aquel tenga el recurso de la movilidad?

En los párrafos que siguen traigo a colación las reflexiones culturales de Kracauer, acotadas tempoespacialmente al horizonte de la república de Weimar, en menor medida al fuero otorgado al ser moderno por Simmel, que analizaron un sentido de vida social ilimitada, opuesta al curso cosificador de la modernidad. En buena medida, como se ha reiterado, ambos se adscribieron a la tradición de la *Lebensphilosophie* (filosofía de la vida), anclada en el romanticismo alemán, y apunta a una deconstrucción de la sociedad moderna según la cual estos autores roturaron una subjetividad separada de las formas mundanas que se imponían sobre la corriente espiritual de la vida.

Analizo primero las experiencias que transgredieron los límites del aquí y ahora, de acuerdo con la visión de Kracauer sobre cuatro tipos de actividades cotidianas (el viaje, la danza, el aburrimiento y la aventura) que completaron un análisis de la “infinitud del ser”, como la pensaba Simmel: en las páginas de la *Filosofía del dinero* –recordemos la célebre descripción que hizo Simmel de este tema:

[1]la ausencia de algo definitivo en el centro de la vida empieza a buscar una satisfacción momentánea, la excitación es satisfacción en actividades continuamente nuevas, lo que nos conduce a una falta de quietud y tranquilidad que se puede manifestar como el tumulto de la gran ciudad, como la manía de los viajes, como la lucha despiadada contra la competencia, como la falta específica de fidelidad en las esferas del gusto, los estilos, los estados del espíritu y las relaciones (1977 [1900]: 612).

Con estos ejemplos contrasto las primigenias ideas de la modernidad como un horizonte indeterminado con la contracara de la indeterminación producida como consecuencia de la evolución de la civilización material de control y una economía de fuentes de energía inanimada. Bauman pone frente a frente aquel sentido subjetivo de erosión de barreras con la producción de los residuos industriales de la era energética del carbón y el hierro (Bauman, 2005d: 217), que produjo las poblaciones flotantes (en una época consideradas como fuerza desempleada de reserva), y retrotraigo a este tipo de sector social a la más reciente producción de *lo residual* que se alinea en una doble existencia social, la de la superfluides de los cuerpos prescindibles, y la de su doble como horizonte de libertad, la emancipación y la autenticidad, más anhelada en un cierto núcleo de lo humano.

### **Experiencia supraespacial**

Cuando apareció el breve ensayo de Sigfried Kracauer, *El viaje y la danza*, esas actividades pertenecían a la esfera de consumo que despertaba el deseo de diversión y de expansión del tiempo de ocio de la vida burguesa. Eran, sin embargo, manifestaciones de la existencia moderna, de acuerdo con él, por lo que hablar de ellas no implicaba de ninguna manera observarlas como simples repercusiones psicológicas del contexto social, de por sí apesadumbrado por la sucesión de acontecimientos devastadores. Tan importantes expresiones de la vida espiritual de la época fueron estas actividades que consumían el tiempo de las masas urbanas.

La subjetividad de la que daba cuenta Kracauer se roturaba con el mismo principio puesto en práctica por la incipiente sociología alemana. Como Simmel, Kracauer desde las planas del diario francfortiano, se hizo partícipe de una manera de mirar su entorno social que se había distanciado de ese mirar propio de la especulación filosófica. En su caso, mediante el distanciamiento del círculo más influyente en los años veinte que en Alemania encabezaba el humanismo judío de Martin Buber y Franz Rosenzweig. En el Kracauer de entonces, Bauman ha visto reafirmarse “el ideal supremo”, aunque inalcanzable, para hacer sociología. Se trata del mismo ideal ya reconocido en 1920 en la obra de Simmel, cuyo atinado principio se había plasmado en la fórmula de “despojar a todo fenómeno de *geistige* (espiritual, intelectual) de su falso-ser-en-sí mismo y, mostrar cómo está engastado en un contexto vital más amplio” (Bauman, 2005c: 38).<sup>167</sup>

---

<sup>167</sup> La referencia de ZB procede de un largo ensayo “Georg Simmel” de Kracauer publicado en 1920, y según se ha afirmado, escrito a manera de introducción de un libro nunca publicado sobre el sociólogo berlinés (Kracauer, 2006: 59-106)

Lo primero es que esa noción de la doble existencia en un *allá* y un *aquí* abría la pauta para reconocer que la orientación de la sociedad moderna hacia un *más allá* mejor –léase una “buena sociedad”– ha concluido en la sociedad contemporánea normalizando lo que Bauman llama *vidas desperdiciadas*. La historia de la modernidad, entendida como la fabricación prolífica de modelos de “deber ser”, ha dado “significación y conclusión” a la *superfluidez*, como un fenómeno que toca a muchos, convertidos ahora en seres residuales, y como una condición irreversible (Bauman, 2005b: 23-4).

Las dos existencias asidas en la parte del mundo reconocida como sociedad parecerían reflejar las tensiones entre el ideario normativo de la modernidad y su producto derivado, una fallida condición de vida social presente, si no fuera porque en aquél ensayo de Weimar se advertía la distorsión provocada por una existencia del ‘aquí y ahora’, que no siendo más que engranajes de la industria mecanizada confinan a las personas dentro de esas coordenadas espaciotemporales, mientras que la limitación de dicha existencia emergía de esa volcadura de la experiencia del *viaje sin destino*, que había superado el hecho de cambiar de lugares en la superficie terrestre.

Como no había ocurrido nunca antes, al hecho de viajar se atribuía un nuevo sentido. El viaje moderno rebasaba cualquier ambición o interés que en tiempos pasados se encontraba en quienes lo hacían buscando “al país con el alma” como el poeta romántico o se desplazaban por afán renovado a la conquista de nuevas tierras y horizontes. El fervor moderno desbordado por el viaje bajo la novedosa descripción sociológica se definía como un *fin en sí mismo* puesto que lleva a las sensaciones la individualidad volcada hacia la “aventura del movimiento” y motivada en una suerte de vagabundeo por las dimensiones (Kracauer, 2006: 191).<sup>168</sup> El sentido atribuido al viaje debía parte de su definición a la de “la aventura”, la experiencia que “discurre al margen” del “hilo continuo” del tiempo de la sucesión de las cosas y de la vida, por ello es “independiente del antes y del después”. La aventura de que se sirvió Simmel para filosofar acerca de la psicología individual, caía fuera del terreno de “lo simplemente accidental” por lo que su naturaleza era completamente distinta a la vivencia “de

---

<sup>168</sup> Las citas corresponden a la traducción al español del ensayo que se publicó en el 2006, sin embargo cuando lo he juzgado necesario cito el mismo texto de su edición *The Mass Ornament. Weimar Essays* ([1963]1995), traducida y preparada por Thomas Y. Levine.

lo que sólo roza la epidermis de la vida”. La importancia de ésta es su aparición aislada como un fragmento de la vida que siendo “exterior” y “azarosa” envuelve el contenido “interior y necesario” de la existencia: la aventura, y el aventurero, esa “criatura del presente”, respondieron al recio impulso moderno, a consumir en sus dobleces, su “misteriosa necesidad”: en volver significativa para sí todo “cuerpo extraño” surgido en “la extraterritorialidad” hasta en un insólito rodeo convertirlo en “una forma de lo interior” (Simmel 1988: 11 y 12; 13-4).<sup>169</sup>

Lo que describía Kracauer en 1925 correspondía a un giro de sentido similar en cuanto que el viaje tomaba expresión cultural en un momento de “contracción del mundo”, “gracias al automóvil, el cine y el aeroplano [...] relativizaba el concepto de lo exótico” (2006: 187). En el esbozo sobre el viaje, el francortiano hacía poco caso del volumen de escritos de viaje y la carga de representaciones sobre la extranjería que se acumuló durante los dominios coloniales y las relaciones y encuentros producidos por expedicionarios, peregrinos, misioneros, conquistadores, comerciantes, contrabandistas, esclavos fugitivos, artistas y aristócratas. En suma, todo ello supuso una práctica del viajero asociada a la *aventura civilizatoria* por llegar a la última *terra incognitae* [*terrea ignotae*], mientras que el viaje moderno dejaba de manifiesto la estabilización de otras maneras espaciales de ser provistas en parte por las comodidades de la civilización que contribuyeron a que las personas se sintieran en casa tanto en su propia casa como en otro lugar, o en ninguna parte (Kracauer, 2006: 188).<sup>170</sup>

Lo anterior supuso la apertura a una percepción diferente con respecto al espacio. Las palabras de Kracauer eran optimistas cuando advierte en ello las condiciones subjetivas para tornar familiar el espacio ajeno; condiciones de posibilidad que fueron marcadas por otros derroteros en el curso de la historia, en especial por la figura del “viaje iniciático” que durante la Gran guerra empezaron a llevar a cabo los primeros surrealistas primero en sus cortos recorridos por el centro de Europa que condujera a Tristán Tzara, fundador del dadaísmo, de Rumania a Zurich, y de ahí a París para convertirse a través de los largos desplazamientos por

---

<sup>169</sup> En este texto Simmel se refirió a *la aventura* en primer término, y luego dedicó alguna página al fenómeno de la moda. Este escrito ha sido traducido por Gustau Muñoz (véase la referencia completa en la parte de fuentes bibliográficas al final del capítulo).

<sup>170</sup> Los cambios que consideré necesarios aparecen señalados en cursivas, gracias al contraste que nos permite la edición inglesa ya mencionada (véase Kracauer, 1995: 65-73).

Oceanía y el continente africano en las rutas al primitivismo, seguidas incluso por las figuras de la estética nazi como Leni Riefensthal en los años treinta<sup>171</sup>, y después convertirse en incursiones, obligadas por la persecución del fascismo, en los territorios de las reservas indígenas en Estados Unidos y en el México bronco y revolucionario, que visitaron después de la década de 1920 personajes como André Breton y Wolfgang Paalen junto con una robusta camada de intelectuales, revolucionarios y artistas como John Reed, Víctor Haya de la Torre, John Dewey, Waldo Frank y D. H. Lawrence, por citar algunos (Chéniux-Gendron, 1998: 164).

Antes de asimilarse dentro de una estetización de la vida, o mejor, al tiempo que parte de las prácticas de círculos y corrientes artísticas, el viaje y la aventura se expusieron en el marco de una visión de la modernidad como una dialéctica de arraigos y desarraigos y despliegue de planos de coexistencia, paralelos y coetáneos. Por esto mismo, la idea de un mundo de encierro creador, o de la evasión del artista con respecto a la vida política, es tan vaga como el “exilio interior” que correspondió al monopolio de la experiencia estética, del surrealismo, por ejemplo. Si bien la definición del artista pasa por la creación de un espacio donde activar su lenguaje creativo, la participación en una dimensión del “extrañamiento de sí mismo” (Chéniux-Gendron, 1998: 164-5) vehiculizó el paso de una remoción de la conciencia, en tanto que control racional del sí mismo, hacia algún horizonte de *experiencia de lo común*. El mundo onírico que se presentaba en una plétora de “imágenes desconcertantes”, lo mismo que el contacto con el hachís en los años veinte, se manifestaron en Benjamin como una veta inagotable para la interpretación. “La embriaguez”, decía en *Calle de dirección única*, apareció siendo “la única experiencia en la que nos aseguramos de lo más próximo y de lo más remoto, y nunca de lo uno sin lo otro [que no es otra cosa que] comunicar con el cosmos en comunidad” (Benjamin, 1988; Mayorga, 2003: n 59).

---

<sup>171</sup> En el famoso documental *El triunfo de la voluntad* (Riefensthal, [1935] 2006) realizado *ex profeso* en 1934 con motivo de la realización del congreso del partido nacionalsocialista, la cineasta volcó en imágenes lo que constituyó la masa activa nazi: cuerpos disciplinados y regocijados se sucedían en escenas dando forma a una *comunidad organizada*. La secuencia visual tiene un comienzo claro: el arribo del Führer transportado en un avión a la ciudad de Nuremberg, en medio de la campiña alemana y poblada de bellos castillos medievales, se divisa, en una toma desde las alturas, que a su vez proyecta la sombra de la máquina moderna sobre aquel suelo comunal.

Los sueños constituyeron para Benjamin y Simmel un *paisaje de distorsiones y desconcertantes imágenes* tan próximo al horizonte cotidiano como la deformidad reflejada sobre los espejos cóncavos que entretenían a los visitantes de los parques de diversiones y las ferias europeas hacia 1900. Tales “deformaciones” exigieron, por otra parte, una lectura en la que se jugaran todos los modos de imaginación como lo hizo el psicoanálisis al integrarlas como figuras de la “estructura representativa del inconsciente”; las imágenes que desconciertan corresponden en el lenguaje técnico a la *picture-puzzle*, ese panorama visual arrojado a la dimensión onírica que ha de reensamblar y armar el sujeto analizado. (Weigel, 1999: 23).

### **Extraterritorialidad y dualidad de la existencia**

Situados fuera del contexto de sentido de la vida social, los sueños conllevan una “posición anímica” semejante a la de cualquier “cuerpo extraño en nuestra existencia”; las coloraciones de los sueños tiñen sus imágenes de cierta volatilidad como si fueran revestidos por un velo de “lo lejos que flota más allá de [la] totalidad” social. La dificultad planteada por ellos se traduce en la incapacidad de “insertar algo vivido” en el flujo homogéneo y constante de la vida (Simmel, 1988: 12). De modo que tales pensamientos en imágenes aparentemente desvinculados del aquí y ahora corresponden al “tablero paratáxico” ante el cual sitúa Bauman la labor desafiante de la legibilidad de las cosas y los asuntos *indecidibles* en la existencia social. Ésta se ofrece como un horizonte de conjunciones de “esto y lo otro a la vez” que, sin embargo, han sido congeladas en las series de “insolubles duplicidades” que en el mundo social de la mecanización moderna (en su primera fase) se redujo a los esquemas mentales de “o lo uno o lo otro”. Habrá que decir que en dicha forma disyuntiva prevalecía la distorsión de la posibilidad intelectual y espiritual del ser humano tal como se advertía en las primeras décadas del siglo XX, entre otros, por Simmel y Kracauer. La complejidad de lo real era irreducible al binarismo de base en el modelo decisorio, y operativo, de la acción racional predominante en el hacer social moderno; en un momento en que confluía su definición acerca de *la vida* (en su totalidad), los dos se encontraron enunciando una noción según la cual “*la vida es siempre, precisamente, algo más que vida; se arranca de sí misma y se enfrenta como una figura contorneada; es el flujo y al mismo tiempo la tierra firme*”. La simultaneidad “implica no sólo lo perecedero sino también lo que persiste emanando de la vida” (Kracauer, 2006: 80).

Un par de años después de la dolorosa muerte del sociólogo berlinés en 1918, apenas tras pocos meses de haber obtenido una cátedra en Estrasburgo, Kracauer se refería a él en estos términos:

[E]s muy significativo para el pensador que en su marcha a través del mundo siempre se esfuerce en reunir las cosas más alejadas. Siempre quiere [...] despertar en nosotros una idea de la unitaria vinculación de lo diverso, quiere transmitir su totalidad [...] Trata preferentemente de reconocer las relaciones entre objetos que en la superficie son extraños y que proceden de los más diferentes ámbitos. El binarismo como base de la decisión, en lugar de captar lo eterno deviene en una conducta cautiva del tiempo de la “pesantez terrestre” y las servidumbres organizadas que en “lo efímero solo captan lo no-efímero” (Kracauer, 2006: 196, 197 y 196).

Si la modernidad dejaba caer su peso como el “engranaje profano” que  *fija la existencia a una pesada realidad*, las salidas al ser moderno (en su individualidad que no se deslinda de su aprehensión societal) siguieron en la tradición de la naciente sociología alemana distintos derroteros en un momento crucial en que el dilema moderno podía resumirse en las tensiones entre la demanda espiritual y las exigencias de un mundo secularizado.

Sigamos la ruta que retoma Bauman al analizar la idea de una “doble existencia”. Tanto Kracauer como Simmel consienten en advertir que la “infinitud supraespacial” en el primero y “la extraterritorialidad” en el segundo, forman un orden de experiencias disponibles al “ciudadano *real*” y a la “criatura del presente”. Tomando en cuenta que la ciudad era en Simmel la forma social donde convergen individuos en *comunalidad*, esto es en igualdad de condiciones además de encontrarse en ese espacio en su calidad de seres únicos, individuados, se entendería como parte de la razón de apelar al ciudadano o la persona real de manera indistinta. En el segundo caso, la persona real, sería aquella que a su vez vivía una existencia contingente, e incompleta, desde que se comprende la muerte como límite propio, y todo dimensionamiento de un “más allá” es complementario y necesario para la vida del aquí. Como se interrogaba Kracauer “¿De qué modo podría eso que transcurre en el tiempo y en el espacio tomar parte de la realidad, sino a través de la relación del hombre con *lo indeterminado* que cae más allá del espacio y fuera del tiempo?” (Kracauer, 2006: 192; 1995: 68; *sub. mío*), para responder entonces con las pistas de “significación teológica” que le disponían las experiencias en las que lo efímero era tocado por lo eterno, e incondicionado.

Cuando Bauman trae a cuenta esta tesis de la doble existencia trata de describir cómo las distorsiones seguidas en el montaje maestro de la modernidad, han llegado a tener distintas encarnaciones y en los últimos tiempos corresponden a las poblaciones de “innecesarios” y “superfluos”. El libro *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias* ([2004] 2005b), se ocupa de los tres ámbitos donde el nuevo atributo *lo residual* se alinea con la existencia social de la *superficialidad* ( y porque no decirlo, de adiaforización blanda). Esos ámbitos corresponden al orden como “principio” del “diseño” moderno, al progreso económico y a la globalización que ha dado forma a una “cultura de residuos”.

La superfluidad es una *condición existencial sin ninguna contraparte*. Supone la normalidad de un *statu quo* puesto que las cosas no solamente son superfluas, también están destinadas a permanecer tal como están. Semánticamente su campo alcanza a nombrar a todo lo que se derrocha, se desecha: a la basura, el desperdicio o los residuos para los que no hay lugar. La comparación más fidedigna del papel del desperdicio es los residuos industriales almacenados todo lo que cae en este campo ingresa a una condición de la que no podrá salir reconvertida en un nuevo valor de uso, menos en mercancía. Lo superfluo indica la condición de absoluta carencia, su no-necesariedad que alcanzó como nunca antes a regiones enteras del mundo, y que condicionan la inestable y vulnerada situación de muchas dentro y fuera de los países (Bauman, 2005b: 24 y 25).

Los nuevos supernumerarios de la sociedad dejaron de ser los “anormales”, ese conjunto de personas suspendidas en un estado de anomalía temporal en que caían personas enfermas y disfuncionales y en los que se adscribían el grupo de los cesantes de trabajo, o actividad remunerada. Los pobres y los así llamados desempleados constituyeron las modalidades del tipo de carencias constitutivas inherentes al modelo de modernidad industrial antes de que el descenso en la oferta de puestos de trabajo y la estabilidad pasmosa de la creación de nuevos empleos anquilosara la categoría del “ejército de reserva de trabajo” cuando se trate de referir a la situación del ejército de superfluos (Bauman, 2005b: 24).

Es de hacer notar –volviendo a la observación de Kracauer– la variedad de dimensiones espacio-temporales de la individuación, y sus vínculos con la sociedad de consumo, que fueron puestas de relieve con diferencia de la tesis del *elan vital* (el impulso vital)

bergsoniano, en el que las condiciones de la individualidad se buscaron más en las coordenadas del tiempo que en las del espacio. Kracauer reasignó las condiciones de vida subjetiva en ‘nichos tempoespaciales’ y, si antes Henri Bergson consideró *la muerte como un obstáculo* definitivo al flujo de la vida, lo que hubo de novedosa contraparte entre los alemanes que nos ocupan, es que la frontera de la mortalidad tenía una condición de posibilidad en el espacio. Por ende, la concepción del sí mismo como un *ser para la muerte* (Heidegger, 1989)<sup>172</sup> es más que la antesala de la subjetividad moderna el carácter propio del “ser” moderno que tiene la conciencia de su límite. Moderno es, pues, este tipo ‘existencial’ constituido a partir de la conciencia de la mortalidad. Esta conciencia del límite redundaría en estilos de vida y prácticas del sí dentro de los “nichos espacio-temporales” que ya aparecían en la esfera de la cultura, y en algunas modalidades del consumo, que estos sociólogos de la cultura alemana entrevieron como espacios liminares.

Bauman integra esa fórmula de vida cotidiana afincada en el entendimiento del ser mortal hasta su extrapolación en las sociabilidades de las sociedades modernas desarrolladas donde “la eternidad” se actualiza en el tiempo presente mediante la autoestimulación constante provocada por la aventura de empezar cada día, en cada acto, en cada recambio de la persona y en la rehabilitación de la personalidad, incluso cuando en los confines de las “persistentes desigualdades” la transformación de las desventajas se disimulan con la sensación del reciclaje del yo. Es el eterno comienzo, o una experiencia presenteista del tiempo, que emplaza al suceder cotidiano. Un modo de experiencia social que se advertía también en el tránsito al siglo XX, aun cuando entonces se trataba de una inclinación de la psicología individual. La sensación provocada por la búsqueda de nuevas sensaciones, la fuga de los encasillados espacios rutinarios a través de los viajes, las incursiones por los Alpes y los recorridos por las Exposiciones universales en las “ciudades mundiales” (Simmel, 1991) fueron interrelacionadas por Simmel en un ensayo del mismo año de 1896 en que visitó la Exposición de Berlín. “Estética sociológica” se encargaría de explicar uno de los filos de la individuación moderna en la figura del sujeto con “ojo entrenado” para percibir la totalidad social y captar “el significado total del mundo como un todo que irradia desde cada punto singular” (Simmel, 1998: 225).

---

<sup>172</sup> Véase sobre el “existenciario”: ser para la muerte del ser-en-el-mundo (el *Dasein* finito) (Heidegger, 1989)

Por su parte Kracauer a mediados de 1920 se refería al impulso del individuo moderno, notorio en estos casos en que “*el alma –o lo que se llama alma- busca cambios de espacio como los que ofrece el viaje*” (2006: 187).

Curioso referente el de un alma que muda en un momento en que se pensaría quizá ocupar un instante a señalar el régimen de disposiciones duraderas (hábitos) que se afincaban socialmente, para optar por escudriñar el sentido de esa peculiar mudanza. Un dato no parece accesorio. Este ensayo, “La danza y el viaje”, de 1925, junto con “Aburrimiento” de un año antes y “Culto a la distracción” de 1926, se escribieron en momentos en que Kracauer se repliega sobre su condición de intelectual de izquierda, un pensador libre, sin partido, y, a su vez, en un lugar exógeno a las instituciones. Situar la dualidad de una misma posición con las voces *outsider/insider*, recuerda la doble condición localizada en el contexto de la república liberal (Gay, 1968), atribuible a quienes desde semejante posición se desenvolvían con un “comportamiento irónico, de naturaleza irreductible a los códigos de racionalidad moderna, y, en parte, hostil hacia toda forma de nacionalismo (Traverso, 2004: 263-4). El intelectual judío es quien puebla la “*extraterritorialidad cultural*” que se eliminó con el destierro o el silenciamiento forzoso, pero es la propia retrospectiva ofrecida por la lupa de la historia intelectual la que también permite situar aquella intelectualidad históricamente determinada de los años veinte y treinta en una categoría asimilable al *paria* –estudiado por Arendt– y antes con la “*intelligentsia* socialmente desvinculada” (*Freischwebende Intelligenz*), según la entendió Karl Mannheim cuando se publica la primera edición de *Ideología y utopía*, en medio de un clima de acalorados debates. Recordando la definición de acuerdo con la cual los pensadores de un periodo corresponden a una “capa que no pertenece a clase alguna”, ni de modo relativo, y que, no obstante, penetran la realidad del “aquí” espacial y el “ahora” temporal, “a fin de detectar de un caso a otro, lo que ha dejado de ser necesario y lo que aun es posible” (Mannheim [1929] 2004: 191).

Este movimiento locativo del intelectual de Weimar sirve a Enzo Traverso para situar la sociología figurativa (a Kracauer, específicamente) en franca contigüidad con la individuación del *alma de acción*, esa conjunción mediante la que figurarían los nuevos arreglos subjetivos. La subjetividad moderna es solo aquella en que adviene el “alma en tanto que sujeto de acción”; no hay en esta conjunción más que el advenimiento de una ética para sí.

Para dar con un *ethos* moderno en tanto diferencial actitudinal (actitudes no-modernas), vale la pena retrotraer la atención hacia las genealogías de Foucault,<sup>173</sup> a sus cursos de la hermenéutica del sujeto —expuestas en las lecciones de los años 1982 a 1984— en los que la tipología del alma en Platón oscila del alma en cautiverio, necesitada de liberación en el *Fedón*<sup>174</sup>, al alma en espera de orientación, en el *Fedro o del amor*, estos servirían de tipos de adecuación del ser solo relacionada con el vocablo *chrésis*:<sup>175</sup> la pasión “singular” y “trascendente” del sujeto “en relación con lo que lo rodea”. La trascendencia del hombre pasaba por su relación con los otros (Foucault, 2000: 50; y 1996b: 45 y ss.).

El *último Foucault* retorna al pensamiento helenista, escudriña el alma en medio de la *polis*. Da con una concepción subjetiva como vía y regreso. La enuncia: es el cuidado de sí; la construye en un discurso: *hermenéutica del sujeto*; la posa sobre el Sócrates platónico. Vuelvo por ello al alma del filósofo situado en un dilema límite, tras recibir el veredicto de muerte de la ciudad griega. En el *Fedón*, el filósofo discurre con la belleza de la palabra sabia y justa. No se trataba las voces bellas que salen del poeta, sino la del discurso en que concuerda lo que se dice y lo que se hace. Solamente con la filosofía empieza a exigir del discurso (*logos*) una coherencia con la acción y el comportamiento del sujeto, que desde entonces incluye la conciencia (ética), luego vendrá la autotransformación del propio vivir y después el momento clave de asumir el riesgo de la vida. La máxima “conócete a ti mismo” resultó atando en el primer filósofo un cambio en el estilo de vida del sujeto que ha de adecuar la vida con relación a la verdad de sí como condición de acceso a la verdad de su presente: “Y, fundamentalmente, en relación con alguien que al decir verdad se erige en la molesta y necesaria condición [...] del riesgo.” Con el filósofo se deja ver una subjetividad que es unión de heterogéneos: *logos* y *bíos* mancomunados en ese *constructo* (Santos, 2003: 59). Una subjetividad no armoniosa; por el contrario, resuelta en la tensión de un ejercicio arriesgado en relación con los otros y consigo mismo. El sujeto expuesto a tal ejercicio hace

---

<sup>173</sup> Conocido como un giro que deja de lado los estudios arqueológicos dominantes sobre las formaciones del “discurso”, entendidas como prácticas de saber-poder, para trasladar sus preocupaciones hacia las genealogías del “sí mismo” (*self*) de los complejos de saber-poder como quedara explícito en varios de sus cursos y ensayos clásicos como “Nietzsche, la genealogía y la historia” (Foucault, 1983).

<sup>174</sup> Antes de morir por la cicuta el Sócrates de Platón habla con sus discípulos de la manera de vivir y morir que constituyen al filósofo, pero el discurso surge tras quedar literalmente liberado de los hierros que encadenaban su cuerpo condenado (Platón, 1991: 389).

<sup>175</sup> Según se detalla en la antigua acepción platónica *chrestai* (servirse de), que hacía según el caso las veces de nombre y de verbo también, indicaba una adecuación del cuerpo al servicio del alma.

un “estilo”, que se somete a la redescipción que de sí hace el juicio público (veredicto). El “filósofo” es un ser expuesto. En su último día del 399 a.C., el Sócrates del *Fedón o del alma* es aquél que ha trabajado durante su vida para prepararse a su muerte (Platón, 1991: 392): “vida – obra” se confunden en un mismo movimiento; se fundieron en una manera de vivir y de morir en consecuencia (Santos, 2003: 59).

### 3.7. Digresiones de la existencia social

Para concluir el tercer capítulo dedicado a la fluidez de la vida social, he decidido detenerme en una de las caracterizaciones que Zygmunt Bauman dedica a la condición de la ligereza existencial que ocupan unas páginas del libro *Vidas desperdiciadas* (2005b). Me refiero a tres digresiones mediante las cuales Bauman decide interrumpir y continuar el emplazamiento de este texto, en una maniobra discursiva que le es propia. Las digresiones corresponden a esas notas que surgen de manera aclaratoria, a veces, haciéndose cargo de un tipo de argumentación autorreferencial muy cercano al desplegado en el formato del excursus. En el caso particular, en las digresiones aflora una crítica normativa que da por concluido el tipo de supraespacialidad otrora vislumbrada por Simmel y Kracauer, entonces entendida como el dimensionamiento estético y religioso del ser moderno, que, sin embargo, no es abstraído de la vida material, sino digámoslo así es correlativo con sus limitaciones. Respecto de Simmel, esta esfera inmanente del *deber ser*<sup>176</sup> de la modernidad correspondió a los recursos disponibles e inmanentes al devenir de la vida, por intermedio de los cuales se superan las antinomias y contradicciones (véase Joas, 2000: 81; Gangas, 2004: 19).

Recordemos lo dicho líneas arriba. Los *supraespacios* y las *fisuras en el tiempo* continuo descritos en los pasajes en torno a Simmel y Kracauer están separados por un abismo con relación al campo existencial de los “seres superfluos” en las sociedades actuales. Ellos son indicativos de la “doble existencia” moderna que ahora ha sido colocada “en la puerta de nuestra casa” (Bauman, 2005: 30). Los superfluos no son lo que fueron los desocupados. La distancia abierta entre lo que se vivía como una fase temporal, sin trabajo, y el *destino* de cada vez más “almas”, sujetas a largos periodos de su vida a flotar sin actividad fija y duradera, no concierne solamente a *los mecanismos de que se proveen las economías* como remedios a sus

---

<sup>176</sup> *Das Sollen* (en alemán; *the Ought*, en inglés).

devastadores ciclos de calentamiento y cortos periodos de “prosperidad” dependientes de mayores ajustes en las haciendas públicas, y operaciones transparentes de mayores recaudaciones de impuestos, disminución de subsidios y menores evasiones por los circuitos ilegales.

En ese panorama las tres digresiones cumplen el rol de las imágenes desconcertantes de los sueños que orillan a las asociaciones y a conjugar todo con todo cuando aparecen como enigmáticas piezas separadas, listas para ser ensambladas. Por otra parte, cada una es una historia que da cuenta de alguna de las modalidades de la *suplerfluidad*, de la *levedad de la vida*, a pesar de verse opacadas o invisibilizadas por los indicadores sociales que inciden en las condiciones temporales de las poblaciones de des o subocupados. Las cifras, por decirlo de este modo, no engañan sino que sostienen ciertas ilusiones en torno a las condiciones de la vida social en general. Se conoce constructivamente en cualquier esfera y más aún cuando se trata de abordar el volumen y las aristas del fenómeno residual de la sociedad actual; se trata de desagregarlo en “proporciones soportables, asimilables, manejables y llevaderas” como es propio del esquema elemental de la selectividad humana. Tal como lo describió en su oportunidad Mary Douglas al ocuparse de las acciones humanas encaradas a reducir el caos de las impresiones y tornarlas en cosas reconocibles a fin de lograr estabilizar el mundo (Douglas, [1966] 2001: 35) de cada uno.

Ese planteamiento constructivista se consagra en cualquier práctica discursiva. Está inmiscuido en el modo de producir conocimiento que deja de lado, o mantiene veladas, ciertas partes y rasgos del mundo en la misma estructura básica de las narraciones ¿Es el mundo un cuento o se ha de contar como un relato? Contrario a seguir las pistas de las operaciones similares a las estructuras discursivas, la **primera digresión** sobre los *límites de la existencia social* se ocupa de *contar cuentos*, por ejemplo cuentos admonitorios que problematizaron las ilusiones de la modernidad (2005b: 30 y ss). O mejor de los que nos hablaron de las peligrosas dualidades modernas donde ocupa un sitio también la realidad ilusoria.

En “Funes el memorioso”, un mentado Ireneo que había quedado tullido al caer de un caballo, contó con el prodigioso poder de “...tener más recuerdos solo que los que habrán tenido todos los hombres desde que el mundo es mundo” (Borges, 1997: 131, sub. orig.). No

solamente recordaba cada hoja de cada árbol de cada monte, sino también cada una de las veces que la había imaginado, por lo que ideó una manera de catalogar sus recuerdos al reducir sus tiempos pretéritos a unas siete decenas de miles que catalogaría luego por cifras, para terminar dándose cuenta de que la tarea era interminable (Borges, 1997: 131). Pero no sólo eso, Bauman insiste en que la conclusión de Funes es haberse percatado de que su memoria era como un basurero: “cada instante capturado es *un instante que se fue*: el ya no es más, cuya *recuperación es imposible*”. Este famoso cuento de Borges es el de *la memoria inconcebible sin el olvido* (Bauman, 2005b: 32) y bien podría agregar, del surgimiento del saber de la memoria que encara *la condición irrecuperable del acontecimiento* (Braunstein, 2007<sup>177</sup>).

Acompaña a Funes, el poema borgiano “Del rigor de la ciencia”, cuya líneas persiguen el caso del conocimiento en su pretensión de dar cuenta del mundo mediante su representación, obsesión que se remonta al tiempo de los imperios cuando el saber cartográfico progresaba a tal grado de perfección que se llegó a dar con mapas de la exactitud de los espacios físicos: el mapa de una provincia era del tamaño real de una ciudad hasta llegar el día en que el mapa del imperio coincidió con el imperio mismo. Semejante saber era inútil y tal carácter estriba en aquello que termina describiendo el poema de Borges de casi idéntico título, “Del rigor de la ciencia”: que el mapa imperial no sirvió para confundir la representación con el territorio sino para perdurar en la forma de “despedazadas ruinas de mapa” (Borges, 1988: 129). Es *el relato de los espacios en blanco carentes de interés*, por tanto, “privados de existencia y espacio propio en el *Lebenswelt*” (Bauman, 2005b: 32), lo que es una forma de olvido.

Con la primera digresión “contar cuentos” nos reintroduce –puesto que lo hacer de modo reiterado- a uno de sus espacios predilectos: el de la compulsividad del conocimiento y los saberes del mundo moderno por dar con el mapa más completo, con la representación del

---

<sup>177</sup> Énfasis que pone Néstor Braunstein como un punto de la bisagra entre los olvidos y bloqueos de la memoria individual y la autoconciencia del saber de la memoria (Véase Braunstein, 2007). Este principio de la “irrecuperabilidad” aunque participa en la historia de la historia no parece ser un *principio necesario* a la historiografía en tanto que su pasado como disciplina académica le corresponde dirimir continuamente “lo que fue” aunque no fuera en la ambición de fidelidad con los hechos pasados en el tenor del positivismo de Otto von Ranke, *lo irrecuperable converge con la noción de “residuo”* empleada por Bauman y que sigue una ruta del psicoanálisis postestructuralista donde el “resto” se concibe como ese particular *que hace falta* a lo universal que se explica en interpretaciones de Žižek siguiendo a Lacan, y que por supuesto se sigue especialmente en *Vidas desperdiciadas*. Por otro parte, trabajamos en el sentido de *acontecimiento incommensurable* acentuando inmediatamente después su deslizamiento en la construcción reciente de una historia de las catástrofes morales. Véase supra *Capítulo II. Memoria y Holocausto*.

mundo en el que no existieran puntos en blanco, carentes de interés, cuando ha dado por resultado espacios sociales donde en realidad los puntos en blanco son mayoría, privados de existencia u olvidados como parajes de *Lebenswelt*” (mundo de vida) (Bauman, 2005b: 32). Vaciar la cartografía del mundo dejando visibles “ruinas” en lugar de mundos de vida ha sido una de los mecanismos de olvido privativos de la modernidad que hemos conocido.

Narrar es una acción de selectividad cultural, una manera de reducir el impresionismo caótico y una vía por la cual se eleva el *mundo realmente existente* al nivel de visiones (ideas) o de claves legibles. Por tanto, es el verbo adecuado a la formación de los planos de legibilidad social. Lo que ha sido visto y lo que ha sido leído en este plano se deslinda de un restante cúmulo de objetos y experiencias que pertenecen al *más allá, donde todo se arroja a las sombras y al trasfondo de la vaguedad y lo invisible* (2005b: 33). Este es un horizonte supraespacial, sin embargo, en el presente se trata de una extraterritorialidad no imaginada, por el contrario es un ámbito que toca a nuestras puertas tal como lo dice Bauman. *Es el afuera del adentro*. El efecto de la inventiva de los discursos de verdad de la modernidad que hablaron de ‘lo que es’ cada cosa.

Bauman con sus digresiones hace propio la posibilidad del regreso como un recurso narrativo. “Contar cuentos” indica que todo lo de afuera que es el predio de los residuos y los despojos no se visita “ni con el cuerpo ni con el pensamiento”, a veces hay necesidad de verlos mediante el recurso impresionista del relato. En una cultura que cada vez más evita el contacto con los basureros del “mismo modo que no paseamos por los barrios conflictivos, malas calles, guetos urbanos, campos de refugiados y demás zonas prohibidas” (Bauman, 2005b: 42), había que recurrir aunque fuese mediante el lenguaje a los parajes poblados de residuales. Esto no obstante, habría que subrayarlo, queda desmentido por el estilo del turista global, un tipo social privilegiado por el consumo cultural, que retrata el deambular de jóvenes ricos por los sitios derruidos de Beirut o Bagdad encima de un automóvil desde el cual, y emulando un atalaya, se divisan las ‘vistas de la destrucción’. Cuadros que han sido creados desde los manchones y borrones producidos por las violencias, que componen escenas rutinizadas para el consumo visual de los espectadores.<sup>178</sup>

---

<sup>178</sup> Entre un volumen incontable del flujo de imágenes, un paradigma del paisaje social baumaniano me parece digna de mención esta escena capturada en una fotografía en algún barrio destruido de Bagdad que mereció el galardón a la mejor fotografía del año 2006 (Suplemento dominical, *El País*, 30 de diciembre de 2006).

La **segunda digresión**, *sobre la naturaleza de las capacidades humanas*, es el relato de natalidad del poder terrenal, de cómo fue erigido el poder político tomando como precedentes cuatro transmutaciones evolutivas: en primera instancia, la transmutación del misterio universal en un discurso con sentido; en segunda, el paso de la turbación existencial en la obediencia característica de las comunidades de súbditos y feligreses; en tercer lugar, la aparición del mandato, el contrato social que observa la ley; y por último, el ejercicio del poder político con base en su absoluta facultad de excepción: no dice lo que es, sino que dice cuándo se exige la norma universal.

Al igual que Bajtín, una emoción sostiene el artificio del poder y prevalece como *“cierto recuerdo oscuro de los trastornos cósmicos pasados, cierto temor indefinible de los temblores cósmicos futuros se disimula[ba]n en el fundamento mismo del pensamiento de la imagen humana”* (Bajtín, 1990: 302, sub. orig.). Se trata de un “miedo cósmico” que se inspira en la fuerza y materialidad de las cosas, a diferencia de “miedo místico”, que autoconfronta la capacidad humana con su limitación: frente a la grandiosidad del universo se tasa la insignificancia mortal cuando su disposición de entendimiento se convierte en temor de la incertidumbre y en su complementaria experiencia de vulnerabilidad (Bauman, 2005b: 65 y 66).

El primer poder en el Occidente cristiano trabaja sobre la emoción cósmica tornando comprensible al caos y el orden inmanentes del cosmos en la imagen de un Dios, quien además proveyó de lenguaje a ese universo. Lo cierto del mensaje “Al principio fue el Verbo, y el Verbo estaba en Dios y el Verbo era Dios” en el Evangelio según san Juan (1:1)<sup>179</sup> es que el fundamento de una comunidad de fieles pasó por dotar de palabra al horizonte mudo y extraterrenal: la religión transmutó el universo en Dios, “forzándolo a hablar”. (2005b: 66) Y tras este parteaguas, ella se convierte no meramente en dador de verdad sino en un sistema intercesor y comunicante entre la vida frágil del ser humano y la provisión de seguridad, contenida en la promesa religiosa.

---

<sup>179</sup> Las referencias a los libros del “Éxodo”, “Job” y al “Evangelio de san Juan” fueron tomadas de la versión de Eino Nacar Fuster y Alberto Colunga Cueto de la *Sagrada Biblia* (1976).

La historia de los elegidos se consagra con la alianza sobre el desierto. En el libro del Éxodo, el Sinaí es el lugar donde la palabra revira en forma de obediencia del pueblo que la manifiesta: “nosotros haremos todo lo que ha dicho Yahvé” (Éxodo, 19:8), pero esta historia no se completa con el manifiesto de una de las partes; el verdadero lazo tiene su término cuando la potestad del poder se ejerce dirimiendo entre quienes obran rectamente, y son fieles observantes de la Ley y los otros, quienes la infringen. ¡Dios tuvo la potestad de abandonar a su pueblo! Piensa Bauman que ese derecho tal cual se manifiesta en ciertas partes del *Libro de Job* cuando se deja enunciar una moraleja de fondo según la cual “no hay reglas ni normas” que obliguen al poder: “Dios no debe nada a Sus adoradores, y desde luego, no una explicación de Sus acciones”. Con Job se anticipa la máxima formulación del poder soberano administrada a la teoría política por Karl Schmitt: “el soberano es aquel que posee el poder de excepción (Bauman, 2005b: 69 y 68). Y la historia entonces parece haberse realizado en la suerte de un retorno: con el Dios parlante, hecho mandato y ley, los súbditos pudieron oír la palabra, y ser escuchados, pero al igual que el universo inconmensurable y mudo, es un poder exento “de lo que los humanos piensen o hagan”, y la protección obra como en los tiempos anteriores, sobre seres humanos inciertos y vulnerables (2005: 69).

Atenuar el tipo de aflicciones que soporta el ser humano frente a su irremediable finitud es el tema que se enmarca en la **tercera digresión** sobre “cultura y eternidad”. La muerte como destino es el gran corolario de la producción de recursos para hacer soportable el final de la vida, un hecho inminente que se traduce en un sentimiento avasallador (“el horror ante la muerte”) en el individuo moderno, aunque es evidente que cada cual encara ese hecho de modo particular. Habría que decir que aun cuando cada sociedad –y grupo humano- ha brindado soluciones a la relación del mundo de vivientes con el reino de los muertos, la cultura se ha erigido en la gran proveedora de *atenuantes a la mortalidad*. (Bauman, 2005b: 127)

No es posible desestimar que parte de la *significatividad* de la existencia social pasa por un arreglo de la relación vida y muerte, un elemento de ubicuidad entre distintos grupos humanos que reivindica al culto a los muertos como una de las inscripciones culturales más antiguas. Sin embargo, en esta digresión la creación de cultura se ve volcada a hacer *soportable* la vida del aquí y ahora.

Con Simmel, el principio de mortalidad entrañaba una forma subjetiva propia de la vida moderna desde que ese final cierto para todos los individuos en su calidad de seres biológicos se convertía también en un límite social que abrigaba modos de ser en el aquí y ahora, cuestión que planteó en 1910 con “Para una metafísica de la muerte” (Simmel, 1998: 55-62). Con Bauman podríamos decir que hay ocasión de pensar en esa *estandarización de la muerte* que era la de aquel ‘ser con límites’, pero con la diferencia que ahora se estandarizan las vías para eludir y diferir tal límite (cuando paradójicamente ese límite llega a muchísimos *in crescendo*, por carencia de bienes básicos como agua potable). En otras palabras, ha sido la inevitabilidad del fin la que se desdobra en estratagemas desafiantes por “eclipsar la muerte”.

Los grandes problemas que aquejan a la existencia social quedan comprendidos bajo una categoría de temas permanentes en los que conviene no pensar si no a riesgo de “embargar la mente” y agotar las energías para la acción, lo cual es más bien indicativo de una operación racionalizadora en respuesta a una adversidad más grande que la de sus recursos disponibles. Se trata, como en las otras dos digresiones de despejar la cultura en la forma de una ayuda proporcionada por un *dosel protector*. En este caso no proviene de la institución (el poder terrenal) ni del marco social (del lenguaje simbólico y religioso), por el contrario, su fuente es el *artilugio de la invisibilidad social*. La estratagema ante aquel “horror” latente —usando el estilo de Bauman— consiste en suprimir la muerte de la agenda de temas que guardan cierto timbre heroico, acaso no sólo sea más bien de una acción social descomunal y desconcertada, y por ello extraordinaria si recordamos que se enlistan fenómenos de urgencia como la miseria del mundo. Sea de ello lo que fuere, el dato es que queda suspendido de las *rutinas de la sociabilidad*,<sup>180</sup> y usando un ejemplo propio de la filosofía antropológica, Bauman remonta a la actitud del cazador que “pone la caza por encima de la presa”. Con su eterno estado de acecho y de movimiento en busca de la perdiz que está por aparecer, no la que quedó muerta, el cazador es una emulación del modo de ser que elimina la encrucijada humana, y pone por delante una “estratagema de la diversión” (el ajetreo y la prisa de la hiperactividad en

---

<sup>180</sup> Se hace hincapié aquí a la distancia del horizonte de las relaciones sociales (más o menos) institucionalizadas con que se alude a la *sociabilidad* (“*sociability*”, se conoce que en alemán Simmel usaba la palabra *Geselligkeit*) en contraste con la *socialidad* (“sociación” por no emplear el vocablo “*association*”, o el alemán *Socialität*). Véase los comentarios de Esteban Vernik en la introducción a la llamada “sociología pequeña” [*Kleine Soziologie*] de 1917, publicada en español como *Cuestiones fundamentales de sociología* (Simmel, 2002: 57-73).

detrimento del reposo y la contemplación) que ha degradado la muerte al sitio de las “catástrofes deplorables como un disparo de pistola o un ladrillo que cae de un tejado” (Bauman, 2005b: 129).

En el terreno propio de las contingencias, la muerte no pertenece al horizonte de cosas y temas visibles. Este recambio existencial lo encuentra Bauman en las aproximaciones de Max Scheler acerca de “la ilusión negativa” albergada en “la consciencia del tipo de hombre moderno” (Scheler, 2001: 40 y 41): el temor por cesar de vivir tuvo por sustituto en el *miedo a la vida* que repara en “que se vive de un día a otro” y se nutre de un nuevo culto por la posesión de la novedad más nueva. Otra *Ersatz* [sustitución] de la modernidad, que esta vez corresponde a la extinción del más allá, leído como eternidad.

Para concluir:

“Lo líquido” es el calificativo que describe el incesante cambio de la socialidad y la “licuefacción” indicativa de un proceso social marcado por la transformación radical de un estado a otro. Pese a la mutación del fluir, la *distancia social* en sus infinitas coincidencias y modalidades, sigue siendo un componente activo de los mundos de vida, a los que se les suele reconocer alguna atribución de hacer vínculo social. Lo que acontece, sin embargo, con los espacios intensivos de lazos afectivos y sociales como el espacio erótico-sexual y la comunidad se han transfigurado con la licuefacción social. En el libro *Amor líquido. Sobre la fragilidad del vínculo humano*, en particular en su segundo capítulo, “Dentro y fuera de la caja de herramientas de la socialidad” (2003: 38-76), Bauman introduce dos rasgos de la socialidad contemporánea, por un lado, aquella que emerge de la carencia de contactos humanos duraderos, tipo de socialidad cada vez más observable en las otrora esferas de la intimidad y secrecía privada, esto es en las cualidades que ha adquirido el amor-erótico-sexual y por otra parte, aquel que emerge, en la fabricación de una identidad líquida: el *homo sexualis* tanto en su relacionalidad, como en la parte constituyente de la identidad personal, está atrapado en la trama del veloz recambio y sustituciones de sus objetos de deseo con la consecuente ansiedad producida por el desconocimiento del destino (por la siempre copresente insatisfacción de la satisfacción). Enseguida sorprende con la imposibilidad de la *communitas*, el espacio vinculante tan socorrido como idealizado que se ha ‘terrenalizado’ tan solo como comunidad virtual, una fría confirmación de la lejanía espiritual que mantienen sus miembros.

El pasaje es un ejemplo de los que se sirve Bauman para aludir a una de las variantes de la “ligereza” y la “fluidez” de la existencia social. He preferido referir a ello con *metáforas del agua* para aludir más específicamente, al estado en que todo corre y se vierte tanto cuanto que la experiencia ha dejado de ser una “herramienta” para vivir. La sociedad de la conectividad opera bajo el mismo principio de absoluto desplazamiento de la experiencia transmitible, puesto que los flujos comunicacionales conectan con fragmentos, signos abstractos, que masifican las relaciones sociales en desmedro del surgimiento de vínculos duraderos.

Es cierto que la levedad y la ligereza de la vida parecen constituirse en una reedición de lo que fueron los desanclajes del productor de sus medios de producción, de su ‘verse arrojado’ libre y despojado al mercado de trabajo en el comienzo prístino del capitalismo industrial y la revolución burguesa. Lo que apuntó Marx, junto con Engels en 1848 cuando se publica el *Manifiesto Comunista* prefigura la más prístina imagen de la sociedad moderna industrial que se abría paso como la profunda destrucción de

las abigarradas ligaduras ...que ataban al hombre a sus ‘superiores naturales’ [fuera el dominio patriarcal o el religioso]; las ha desgarrado sin piedad para no dejar subsistir otro vínculo ...que el frío interés y el cruel ‘pago al contado’”, la conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento distinguen la época burguesa: “*todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profanado*, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas” (Marx y Engels, 1975: 22 y 23; sub. mío).

Las réplicas de aquella transformación del siglo XIX, que comprendió el completo desmantelamiento de todos los vínculos sociales, encuentran parangón en el curso de la más reciente tecnologización de la vida social, y los correlativos cambios hacia el patrón posfordista de la economía mundial. Introduje en este tercer capítulo una secuencia de contrastaciones entre la fluidez instalada en el mundo de hoy respecto al mundo social avizorado en aquel momento. Entonces la prueba de la “muerte de Dios” llevó a encarar un mundo pleno de “dioses y demonios” (Weber), un horizonte politeísta de valores en el que además se sellaron nuevas existencias. Ante el declive, los hombres y mujeres fueron enfrentados a las obligaciones de una sociedad desencantada y escindida entre el progreso

técnico y un empobrecimiento interior. La condición de vida –advertida por Kracauer por ejemplo– acentuó la existencia “sin refugio espiritual” (cit. por Traverso, 2004: 239), apenas una premonición del intelectual libre de ataduras de entreguerras que entreveía la envergadura de las encrucijadas culturales que enfrentarían las vidas de las personas y el cisma sobre los arreglos que vertebraron las sociedades entonces. Ahora cuando todos hemos sido arrojados al mundo de la *libre flotación*, es probable sentirnos en casa en cualquier parte, pero pagando el precio de aceptar que ni verdadera ni totalmente se está en casa en ninguna parte (Bauman, 2005c: 36).

Poco espacio hay como para sentirse realmente en casa, pero hace poco tiempo que formulamos esta idea con palabras tan familiares. Esta tesis es la que ha acompañado uno a uno los capítulos enmarcados por *el concepto de modernidad*. En esa sección se atravesaron a grandes tramos las maneras en que el territorio moderno fue copado por corrientes líquidas, no siempre de aguas cristalinas y vitales. Decir de la acuosidad del mundo es también afirmar que no existen sustratos firmes para significados a largo plazo, su situación es flotante. La deriva de la existencia puede ser hundirse, verse arrasado por los torrentes de aguas turbulentas, o seguir flotando a favor de la corriente, o *imprimir nuestro modo de ser, nadando, a veces, a contracorriente*. Parece que ésta es la lección advertida en la ambivalencia simultánea y borrosa de todas las cosas. Y no obstante esto, la condición líquida no se resiste a cierta feminización que asociaba ancestralmente lo líquido con los fluidos. Recordemos los contrastes arrojados en una investigación etnográfica sobre representaciones del sistema inmunológico que puede redundar en una verdad de Perogrullo: que el cuerpo cobra diferentes formas entre un grupo lego y otro conformado por biólogos, por ejemplo, para éstos “el cuerpo queda[ba] dividido en compartimentos jerárquicamente agrupados bajo el encabezamiento de órganos rectores como el cerebro, y claramente separados del entorno. Sin embargo, una imagen proporcionada por una mujer entrevistada por la científica estadounidense Emily Martin reparaba en las cualidades del cambio como le fue representado por la entrevistada. El ejercicio empezó con la representación visual de una portada de la revista *Time*, en la que nuestras luchas diarias e invisibles de nuestros sistemas inmunológicos se tradujeren en la imagen del duelo en un ring de box entre una célula T y un virus vicioso. Luego del contacto con la portada, la mujer entabló este diálogo, en el que rechazó aquella imagen violenta:

Mi visión se parecería mucho más a algo como las mareas....las fuerzas, ya saben, el flujo y el reflujo.

(¿Podría dibujar algo por el estilo?)

Podría. Pero no creo que nadie llegue a verlo como un retrato de una lucha que se libra dentro.

(¿De qué están hechos el flujo y el reflujo?)

Las dos son fuerzas, quiero decir, las fuerzas...el desequilibrio y el equilibrio.

Mientras el habla tenía lugar, la mujer terminó un dibujo con una línea ondulante que título simplemente como “olas” (Martin, 1998: 123).

### Referencias del Capítulo III

- Adam, Barbara, 1998 *Timescapes of Modernity. The Environment & Invisible Hazards*, Londres: Routledge.
- Agamben, Giorgio, 2003. *Infancia e historia (Destrucción de la experiencia y origen de la historia)*, trad. De Silvia Mattoni, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Aguilar, Gonzalo, 2005 “Un cine de las sobras. Experiencia y mercancía en *Los muertos*, de Lisandro Alonso”, *Pensamiento de los Confines*, núm. 16, (Buenos Aires), junio, pp. 125-134.
- Appadurai, Arjun 1999 [1996]. “Soberanía sin territorialidad. Notas para una geografía posnacional”, *Nueva Sociedad*, Núm. 167 (Caracas), pp.109-124; publicado originalmente en P. Yeager, ed., *The Geography of Identity*, Ann Arbor: University of Michigan, 1996, pp. 40-58.
- Anderson, Benedict 1993 [1983]. *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México: Fondo de Cultura Económica, pp.11-25.
- Arendt, Hannah, 1969 [1968]. “Introduction. Walter Benjamin: 1922-1940”, Walter Benjamin, *Illuminations I*, H. Arendt, ed., trad. Harry Zohn, Nueva York: Schocken Books, pp. 1-55.
- Baudelaire, Charles, 1984 [1857]. “El viaje”, *Las flores del mal*, trad. H.M. Hernández Pagano, México D.F.: Editorial Porrúa, pp. 119-123.
- Bauman, Zygmunt, 2007. *Liquid Times. Living in an Age of Uncertainty*, Londres: Polity Press.
- , 2006 [2004]. *Europa. Una aventura inacabada*, Buenos Aires: Losada.
- , 2005a [1999]. “Vivir con ambivalencia”, Cap. 7, *Modernidad y ambivalencia*, Barcelona: Anthropos/CEIICH-Posgrado en Estudios Políticos y Sociales-UNAM-Universidad Central de Venezuela.
- , 2005b [2004]. *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, trad. Pablo Hermida Lazcano, Barcelona: Paidós.
- , 2005c [2004]. *Identidad. Conversaciones con Benedetto Vecchi*, trad. Daniel Sarasola, Buenos Aires: Losada.
- , 2005d [1993]. *Ética posmoderna*, México D.F.: Siglo XXI editores.
- , 2004a [1995]. ‘Violencia postmoderna’, inciso I de “El eterno retorno de la violencia”, trad. Antonio Elena, en Josetxo Beriain (ed.), *Modernidad y Violencia Colectiva*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), pp. 17-38. [Edic. orig., 1995. “Violence, postmodern”, *Life in Fragments*, Oxford: Blackwell, pp. 139-162.]
- , 2004b [2002]. ‘Viviendo y muriendo en el país-frontera planetario’, inciso II de “El eterno retorno de la violencia”, trad. Antonio Elena, en Josetxo Beriain (ed.), *Op. Cit.*, pp. 38-48. [Edic. orig., “Reconnaissance Wars of the Planetary Frontier-Land”, *Theory, Culture & Society*, vol. 19, pp. 81-90].
- , 2003b [1999]. “Excursus: a brief history of procrastination” y “Human bonds in the fluid world”, en *Modernidad Líquida*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- , 2002a [1999]. *La cultura como Praxis*, trad. de Albert Roca Álvarez, Barcelona-México D.F.-Buenos Aires: Paidós. [ Edic. en inglés, 1973. *Culture as praxis*, Londres y Nueva York: Routledge & Paul Kegan; 1999, *Culture as Praxis*, Londres: Sage Publications, 2a. edic. aumentada ].
- , 2002b [1995]. "En busca de un centro", trad. Maya Aguiluz, *Acta Sociológica*, núm. 35, agosto, pp. 205-226.
- , 2001 [2000] *La sociedad individualizada*, Madrid: Cátedra.
- , 1999a. "Time and Space Reunited". *Framtider International*, vol. 9, pp. 9-13. (Hay una traducción libre de Evelyn Mejía, realizada en 2005).
- , 1999b [1998]. *La globalización. Consecuencias humanas*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bajtín, Mijail, 1990 [1965]. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, trad. Julio Forcat y César Conroy, Madrid: Alianza Universidad.
- Beck, Ulrich. 1998 [1986]. *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona: Paidós.
- Bekerman, Jessica E., 2007. "Algunas reflexiones sobre la interrupción del habla", en Maya Aguiluz y Gilda Waldman (eds.), *Memorias (In)cognitas. Contiendas en la historia*, México D.F.: CEIICH-UNAM.
- Benjamin, Walter, 1994 [1933]. "Experiencia y pobreza", *Discursos ininterrumpidos. Iluminaciones III*, trad. Jesús Aguirre, Madrid: Taurus, pp. 167-173.
- , 1992 [1939]. "Zentralpark", *Cuadros de un pensamiento*, trad. Susana Mayer y Adriana Mancini, Buenos Aires: Imago mundi, pp. 173-214.
- , 1969 [1936]. "The Storyteller" en Walter Benjamin, *Illuminations I*, H. Arendt, ed., trad. Harry Zohn, Nueva York: Schocken Books, pp. 83-110. Hay varias ediciones, entre otras 1989. "El narrador. Consideraciones sobre la obra de Nicolai Leskov", en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos, Iluminaciones IV*, Madrid: Taurus.
- , 1967 [1939], "Sobre algunos temas en Baudelaire", *Ensayos escogidos*, Buenos Aires: Sur, pp. 7-41.
- Bergson, Henri, 1976 [1911]. *El pensamiento y lo moviente*, Madrid: Espasa-Calpe.
- Borges, Jorge Luis 1974 [1944]. "La muralla y los libros", *Obras completas*, Buenos Aires: Emecé, 1974; también en *Otras inquisiciones*, Buenos Aires, Emecé, 1960, pp. 9-11.
- , 1997 [1944]. "Funes, el memorioso", *Ficciones*, Madrid: Alianza.
- , 1988 "Del rigor de la ciencia", *Narraciones*, Madrid: Alianza
- Bourdieu, Pierre. 2002 [1979]. *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. México D.F.: Taurus.
- , 2000 [1984]. *Cuestiones de sociología*, Madrid: Istmo. Trad. De Enrique Martín Criado.
- Castells, Manuel, 2001. *La Galaxia Internet*, Barcelona: Plaza y Janés.

- Chéniux-Gendron, Jacqueline, 1998. "Surrealists in Exile: Another Kind of Resistance", en Rubin-Suleiman (ed.), *Exile and Creativity. Signposts, Travelers, Outsiders, Backward Glances*: Durham y Londres: Duke University Press, pp. 163-179
- Deleuze, Gilles 1984. *La Imagen-movimiento (Estudios sobre Cine I)*, Barcelona: Paidós.
- y Guattari, Felix, 1978 [1975]. *Kafka por una literatura menor*, versión de Jorge Aguilar Mora, México D.F.: Era.
- Delgado, Juan Manuel, 1999. *El animal público*, Barcelona: Anagrama.
- Derrida, Jacques, 1995 [1994]. *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, trad. José Miguel Alarcón y Cristina Peretti, Madrid: Trotta.
- Douglas, Mary, 2001 [1966]. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid: Siglo XXI.
- Echeverría, Bolívar, 2005. "Introducción. Benjamin, la condición judía y la política", a Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, trad. E introd. Bolívar Echeverría, México D.F.: Los libros de contrahistorias, pp. 5-16.
- Elias, Norbert, 1994 [1939]. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogénéticas y psicogénéticas*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- , 1991. "Mozart: La melancolía por sí mismo", en *Nexos*, núm.168, México D.F. (diciembre), pp. 57-61.
- Fritezsche, Peter, 2006 [1998]. *De alemanes a nazis 1914-1933*, Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Foucault, Michel, 2000a [1997], *Defender la sociedad*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. También publicado como *Genealogía del racismo*, Buenos Aires: Altamira, 1996.
- , 1983. "Nietzsche, la genealogía, la historia", en *El discurso del poder*, selección y presentación, Oscar Terán, México D.F., Folios.
- , 2003 [1975]. *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. México D.F.: Siglo XXI Editores. Trad. de Aurelio Garzón del Camino.
- , 1996a [1976]. *Historia de la sexualidad. Vol. 1. La voluntad de saber*, México D.F.: Siglo XXI Editores.
- , 1996b [1984]. *Hermenéutica del sujeto*, Edic., trad., y prólog., de Fernando Alvarez-Uría, Buenos Aires: Editorial Altamira.
- Gangas, Spiros, 2004. "Axiological and normative dimensions in Georg Simmel's philosophy and sociology: a dialectical interpretation", *History of the Human Sciences*, vol. 17, núm. 4, pp. 17-44.
- García Selgas, Fernando J., 2007. *Sobre la fluidez social*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS).
- , 2002. "De la sociedad de la información a la fluidez social: emergencia de una nueva ontopolítica", José María García Blanco y Pablo Navarro (eds), *¿Más allá de la modernidad? Las dimensiones de la información, la comunicación y sus nuevas tecnologías*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, pp. 577-606.

- Gay, Peter, 1968. *Weimar Culture. The outsider as insider*. Nueva York: Harper & Row Publishers.
- Geertz, Clifford, 1983. *Local Knowledge*, Nueva York: Harper.
- Gilman, Sander L., 2000 [1991]. "The Jewish Foot. A Foot-Note to the Jewish Body", en Londa Schiebinger, ed., *Feminism and the Body*, Nueva York: Oxford University Press.
- Girard, René, 1983 [1972]. *La violencia y lo sagrado*, Barcelona: Anagrama [Ed. francesa, *La violence et le sacré*, París: Editions Bernard Grasset ]
- Giddens, Anthony, 1995 [1984]. *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Heidegger, Martin, 1989 [1928]. *Ser y Tiempo*, trad. José Gaos, México D.F.: Fondo de Cultura Económica. (1ª. Edic, 1951). También la versión de Juan Eduardo Rivera publicada en editorial Trotta)
- Hilberg, Raúl, 2005 [1971]. *La destrucción de los judíos*, trad. Cristina Piña, Madrid: Akal.
- Joas, Hans, 2000. *The Genesis of values*, Cambridge, UK: Polity Press.
- Jürgen Habermas, 1996 [1967], "Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del periodo de Jena", en *Ciencia y técnica como 'ideología'*, México D.F., REI, pp. 11-51.
- Kracauer, Sigfried, 2006[1925]. "El viaje y la danza", *Estética sin territorio*, trad. y edic. Vicente Jarque, Murcia, Colegio de Aparejados y Arquitectos técnicos de la región de Murcia-Consejería de educación y cultura de la región de Murcia-Fundación Caja Murcia, pp. 187-199.
- , 2006 [1920]. "Georg Simmel", *Estética sin territorio*, pp. 59-106.
- , 1995. "Travel and Dance" en *The Mass Ornament. Weimar Essays*, trad., edic., e introd., Thomas Y. Levin, Cambridge, Mass./Londres: Harvard University Press, pp. 65-73.
- Lash, Scott y John Urry, 1998 [1994]. *Economías de signos y espacio. Sobre el capitalismo de la postorganización*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Lefebvre, Henri, 1991 [1974]. *The Production of Space*, Oxford: Blackwell.
- Mancini, Adriana, 1992. "Postfacio" a Walter Benjamin, *Cuadros de un pensamiento*, Buenos Aires: Imago Mundi, pp. 155-170.
- Manheim, Karl, 2004 [1934]. "El problema sociológico de la inteligentsia", *Ideología y Utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, trad. Salvador Echavarría, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, pp. 189-193.
- Martin, Emily, 1998 [1996]. "Ciudadelas, rizomas y figuras de hilo", en Stanley Aronwitz, Barbara Martinsons y Michel Menser (comps.) *Tecnociencia y cibercultura. La interrelación entre cultura, tecnología y ciencia*, Barcelona: Paidós, pp. 113-130.
- Mayorga, Juan, 2003. *Revolución conservadora y conservación revolucionaria. Política y memoria en Walter Benjamin*, Barcelona: Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Platón, 1991. "Fedón o del alma", *Diálogos*. México D.F.: Porrúa, 22va. Edición, pp. 386-432.

- Pomian, Krzysztof, 1992. "Europe et ses frontières", *L'Europe retrouvée*, Neuchâtel: Editions de la Baconnière.
- Robert, Marthe, 1985 [1979]. "Ficción y realidad", cap. VII, *Franz Kafka o la soledad*, trad. Jorge Ferreiro Santana, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, pp. 245-294.
- Sagrada Biblia 1976. Edición de Eloino Nacar Fuster y Alberto Colunga Cueto, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Sarlo, Beatriz, 2005. *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*, Buenos Aires: Siglo XXI, Caps. 1, 2 y 3, pp. 9-94.
- Santos, Felisa, 2003. "El riesgo de pensar", en Tomás Abraham, *El último Foucault*, Buenos Aires: Sudamericana, pp. 39-107.
- Scheler, Max, 2001 [1924]. *Muerte y supervivencia*, trad. Xavier Zubiri, Madrid: Encuentro.
- Shelley, Mary, 2000 [1831]. *Frankenstein*, trad. Diana Gibson, Madrid: Edimat.
- Schluchter, Wolfgang, 2007 [1982]. "El futuro de la religión", en D. Bell, R.N. Bellah, M. Walter, E. Ikegami, et. al., *Las contradicciones culturales de la modernidad*, J. Beriain y M. Aguiluz, eds., Barcelona: Anthropos/Centro de Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH)-UNAM/ Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco y Universidad Central de Venezuela, pp. 236-259.
- Simmel, Georg, 1977 [1900]. *Filosofía del dinero*, Madrid: Instituto de Investigaciones Políticas.
- , 1988 [1911]. "Para una psicología filosófica", *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, Trad. Gustau Muñoz y Salvator Mas, Epílogo Jürgen Habermas Barcelona: Península, pp. 11-25.
- 1991 [1896] "The Berlin Trade Exhibition", *Theory, Culture & Society*, vol. 8, núm. 3, agosto, pp.119-123.
- , 1998 [1896], "Estética sociológica", *El individuo y la libertad: Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona: Península, 2a. edic., pp. 217-229.
- , 1998 [1910], "Para una metafísica de la muerte", *El individuo y la libertad: Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona: Península. 2a. Edic., pp. 55-62.
- , 2002 [1917] "El nivel social y el nivel individual. (Ejemplo de sociología general)", *Cuestiones fundamentales de sociología*, trad. Esteban Vernik, Barcelona: Gedisa, pp. 57-73.
- Slaby Grossman, R. J. y C. Illig, 1989. *Diccionario de las lenguas española y alemana*, tomo II, Barcelona: Herder.
- Sloterdijk, Peter 2001 [1993], *Extrañamientos del mundo*, Valencia: Pre-textos.
- Traverso, Enzo, 2004. *Cosmópolis. Figuras del exilio judeo-alemán*, México D.F.: Fundación Cultural Eduardo Cohen-Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM.
- Urry, John, 1985 "Social Relations, Space and Time", en Derek Gregory y John Urry, *Social Relations and Spatial Structures*, Londres: MacMillan
- Virilio, Paul, 1997. *La velocidad de la liberación*, Buenos Aires: Manantial.
- Weber, Max. 1981 [1904-5]. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México D.F., Premio. [Véase 2005. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, edic. crítica y trad. Francisco Gil Villegas, México D.F.: Fondo de Cultura Económica].

Weigel, Sigrid, 1999 [1996]. *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin. Una relectura*, Buenos Aires: Paidós.

Williams, Raymond, 1997 [1977]. *Marxismo y literatura*, Barcelona: Península.

## SECCIÓN II SOCIOLOGÍA

### CAPÍTULO IV.

#### La espacialidad en ZB

##### 4.1. Presentación

¿Hay alguna forma mejor que otra para plasmar el sentido plural de la ambivalencia? En el pasaje citado al concluir el capítulo anterior refería a la manera en que una sola imagen sirvió a un lego para capturar el encuentro continuo de los minúsculos organismos en el interior del cuerpo humano. La lucha de microorganismos, al igual que las olas —dos realidades tan ajenas—, explicaba en el fondo una abstracción como cambio no lineal, pero únicamente la mujer parecía estar equipada en la última escena del capítulo para trasladar una representación científica hacia las turbulencias, a las que se accedió en la inmediatez de alguna experiencia (Martin, 1998: 123; *supra*). Mediante dicha anécdota el conocimiento práctico y experiencial interrumpió las capacidades abstractivas de otros, expertos; pero contada al final de la metaforización del mundo interconectado a través de los flujos y reflujos de información, sonidos, imágenes, mercancías y personas, con la imagen del agua permite con la analogía de una de las mareas, y los remolinos profundos, con la percepción abierta de una persona de la inestabilidad constante de su entorno cercano.

Entre las dimensiones de las cosas que importan sociológicamente, la de la licuefacción de las sociedades —lo “líquido social”— está situada en el plano de transformaciones que también se traducen en un conglomerado de experiencias fenomenológicas que, por mencionar al caso más socorrido, empezarían con el hecho mismo de que el encogimiento del mundo —la *comprensión del espacio* a través del tiempo según la clásica elaboración de David Harvey ([1989] 1998: 268)— representó un *shock* profundo, y diferencial por supuesto, en la estructura de la subjetividad. Un ejemplo nos sitúa en esta línea: por vez primera se colocaron en rangos separados la geografía, por donde pasaban los trayectos de las cosas y personas durante la era industrial (la de los transportes, los trenes automóbiles y aviones que en su momento también hicieron reducir el espacio); y por otra parte, el puro espacio

reticular de transmisiones introducidas por la informática y las telecomunicaciones.<sup>181</sup> Antaño “‘las comunidades de tejido denso’ [...] sobrevivían gracias al vacío existente entre la comunicación casi instantánea *en el interior* de la comunidad de pequeña escala y la enormidad del tiempo y de los gastos necesarios para trasegar información *entre* localidades”. Pero es redundante la casuística de esa experiencia pasada cuando no se contrasta la manera en que la velocidad, que marca el ritmo de los intercambios intercomunitarios, trastoca la comunicación que está al alcance humano de la vista, el oído y la memoria inmediata (Bauman, [1999] 2002a: 41).

En otro horizonte de cuestiones, la distancia abierta entre los contextos que aún demandan la simultaneidad de comunicación verbal y contacto físico tiende a puntuarse como episodios, intervalos cortos en las sendas de interacción tempoespacial dependientes del contacto mediático. Sin embargo, me sustraigo de este carácter inmaterial de las relaciones sociales – ahora en mayor medida “entrecruzadas” y habituadas a la legibilidad de los signos de los otros en la fluidez de las tecnologías de la información y la comunicación [en adelante TIC]–, para considerar mejor el rasgo que comparten esas interacciones cada vez más abstractas en cuanto sus signos y representaciones son “tan exactos” como “elusivos”, a semejanza de la reproducción del cuerpo humano por la termografía, “manchones coloridos trazados por su temperatura”; por la resonancia magnética “de fuerzas vectoriales que se revelan en películas” o las imágenes de emisión de positrones disponibles por la energía atómica”. Tal como puede inferir un lego de la ciencia médica –como quien escribe– el modelo visual mediado por esas tecnologías lleva a encarar una suerte de naturaleza corporal inédita que parece derretirse a la vista y eludir nuestra comprensión (curioso es que estas palabras casi textuales proceden de un patólogo, profesor del *Children’s Memorial Hospital* de Chicago (González Crussí, 2006: 69).

---

<sup>181</sup> La experiencia misma del traslado o el viaje no se experimenta más como recorridos de un punto a otro medidos por la distancia (física), tal como lo ha formulado Paul Virilio con su tesis sobre el tiempo-mundo que desplazó al espacio-mundo, las trayectorias globales son pura velocidad de emisión y recepción de datos e información, y significaron un descubrimiento del tiempo “dromoesférico” (el aquí en todos los lugares y sitios) renovando vívidamente la sorpresa del mundo como ya lo había hecho el conocimiento de la antigüedad de capas geológicas en el siglo XVIII, dilatando el pasado hacia millones de años, el presente continuo del tiempo real, importan menos que las cosas pasen en la superficie del planeta por las de las conexiones e interfaces (Virilio, 1997: 176 y 177).

Elusivos se han vuelto los cuerpos reales a través de la comunicación virtual, como los espacios reales de la experiencia inmediata y social. Las cosas se tornan borrosas al tiempo que se deja sentir todo el peso de sus efectos y de su efectuación. Sucede, entonces, que es factible plantearnos un parangón entre una forma-sociedad actual (¿o no-forma?) con los líquidos porque hallaron la manera de remitir de cualquier manera a la fluidez.

Ya en este punto provocador, en el que las propiedades de movimiento y desarraigo de la sociedad líquida pueden llevar a una figuración excesiva como ésta que confunde los modos de estar de un mismo elemento (aunque por motivos de contraste bien justificados), quiero desplazarme hacia una de las dimensiones distintivas de la sociología baumaniana: la del espacio social, ese topos que es no sólo un territorio físico donde cobra presencia alguna modalidad de vínculo sintetizado por el adverbio “entre”, sino ante todo un topos porque es posible todavía un modo naciente de vinculación social a partir de una experiencia de lo común:

La espacialidad en ZB, siendo como es un tramado de concepciones en torno a la índole de hacer sociedad, comprende al menos tres aspectos:

- 1) Un espacio social corresponde a un complejo de procesos entrelazados, aunque diferentes, “espaciamentos cognitivos, estéticos y morales” que suponen sus propios mecanismos de producción: el espacio cognitivo “se construye por adquisición y distribución del conocimiento”;<sup>182</sup> el espacio estético se traza mediante la búsqueda de intensidad experiencial, y el moral, se constituye mediante la distribución desigual de la responsabilidad sentida o asumida (Bauman, [1993]b 2005: 166).
- 2) Los espacios presuponen “acontecimientos” en un grupo, o entre-dos, que se viven con una historia previa y con la expectativa de contar con secuelas. Estos se convierten en “encuentros” a diferencia de los contactos episódicos, que tienen efecto

---

<sup>182</sup> Puesto que se ha omitido una exposición específica a los espacios cognitivos es oportuno mencionar un ejemplo. Cuando se refiere por ejemplo al “vaciamiento espacial” se alude asimismo a la conversión de nuestra noción de espacio cercana a la de un objeto cognitivo de acuerdo con el planteamiento según el cual una herramienta se asume como tal solamente cuando cesa de funcionar: un martillo se convierte en martillo en el instante en que ha roto. Con este ejemplo de Heidegger que retoma Bauman en la introducción a la segunda edición de *Cultura como praxis* ([1999] 2002:41), ese principio del modo de conocer se extiende evidentemente a las categorías de espacio y tiempo, ambas “recursos” *tout court*, que podríamos distinguir una de otra en un doble borde imaginario: en un lado se encuentra la primera categoría dimensionada como una tópica de lo viviente (*khora*).

también espacialmente, aunque un episodio no tiene consecuencias de alguna acción precedente, “no es parte de la historia”. Desde su posición opuesta, los episodios son más bien desencuentros (Bauman, 2005: 178).

- 3) En los espaciamientos de cualquiera de los tres tipos, se despliegan nociones de distancia: de cercanía y apertura, de proximidad y lejanía (2005: 166), y fronteras. Las características topográficas del espacio<sup>183</sup> (manifiestas en tanto distancias sociales), a mi juicio, comportan el complemento *sine qua non* del resto habido y por haber en su sociología tanto que podría situarse esta condición con uno de sus enunciados: la diferenciación yo/ello, nosotros/ellos, no es suficiente sin las diferencias de grado del cerca/lejos, menos que yo/más que tú (Bauman, 2002a: 273). Estas relaciones diferenciales cohabitan y coexisten signando la pauta de diferencia mediante la “familiaridad” y “la extrañeza”.
- 4) Un hecho fundacional en el espacio social corresponde a la ruptura, alteración o desdibujamiento de la diferenciación topológica (establecida en la marca de la distinción “/”), esto es, cuando se produce “extrañeza” se reconoce mediante la presencia de “otros”. El momento de mayor “confusión, turbación y terror” se da cuando “los extraños” se convierten en vecinos y forasteros a la vez: “forasteros con características de vecinos, vecinos forasteros extraños socialmente distante aunque físicamente cerca” (Bauman, 2005: 175).

Enseguida, una ruta dedicada a la espacialidad en los términos anteriores queda expuesta en una secuencia de epígrafes, cuyo orden de presentación procede de un criterio selectivo propia. Doy comienzo al tema (4.2) enmarcando someramente una articulación particular entre el uso de la palabra que nombra este capítulo con la sociología de ZB. Luego de esto reparo en un cierto vocabulario espacial (4.3) en primer lugar: el “paisajismo social” en el entendido en que éste es una “inclusión narrativa” del discurso sociológico en cuestión. Aun

---

<sup>183</sup> El antropólogo Edmund Leach descubrió el paralelismo entre las categorías populares de espacio, las relaciones de parentesco y las nociones de cercanía o lejanía según las diferencias entre animales domésticos y salvajes. La relevancia de las distancias y la discriminación de áreas definidas, se basa así en “reglas de interacción endógenas” que parten de un punto referencial: el ego, y constituyen series o cadenas relacionales: “yo-hermano-primo-vecino-extraño”, que eran similares al “yo-mascota-ganado-animal de caza-animal salvaje” (Leach 1964). Lo que quedó por otra parte al descubierto es la carencia de reglas para los términos que cierran las series: los “extraños” y los “animales salvajes” escapan a la red de normas locales (Bauman, [1993] 2005: 173; [1998] 1999:40, y como referencia originaria su mención en el cuerpo del texto *Cultura como Praxis* [1973] 2002b: 273).

cuando el término paisaje es un elemento migrante de la geografía cultural hacia el marco de las reflexiones presentes, y una categoría empleada en este acercamiento al discurso sociológico de Bauman, ya que en mi opinión permite situar sus enfoques con respecto a la espacialidad. Si se atiende, por ejemplo, la relevancia de los espacios sociales que aparecen como una suerte de planos secuencia de lo social: como ventanas a través de las cuales las cosas y la vida del mundo se *hacen veíbles*. Esta expresión sugiere un paso más, un esfuerzo adicional por parte de un potencial espectador, (a propósito continuamente *llamado* a través de la palabra del sociólogo), en tanto que se referiría al momento en que un paisaje realmente es visto incluyendo lo que antes era *inveíble*, por efecto de algún tipo de velamiento.<sup>184</sup> En una línea de continuidad, en el punto (4.3) “narrar los paisajes: el ejercicio comprensivo” he creído importante repasar cómo se conciben los movimientos, las comunicaciones y las mediaciones que actúan estirando o estrechando los vínculos y relaciones sociales, por lo que atendemos una serie de temas espaciales centrales como la forma espacial “ciudad” (4.4), las significaciones alegóricas (4.5) y la figura típica de la vida urbana como apropiación espacial que nos lleva a la vieja figura del *flâneur*.

Es oportuno ocuparse también en el surgimiento de la ciudad como el ámbito de las desigualdades sociales, por lo que en (el 4.6) dedicamos unos párrafos a los grandes trazos ofrecidos por la ecología urbana de principios del siglo pasado cuando se observó que (4.7) la *citificación* de la ciudad cristaliza como una formación social donde privan los estigmas territoriales (dejando a sus habitantes al amparo del estigma ligado al lugar) y la desposesión simbólica manifiesto en los juicios derogatorios de los de afuera (Wacquant, [1993] 2001).

Finalmente dejamos sitio para repensar las ciudades como estructuras del miedo (4.8), surgidas justamente en el momento fundacional en que los muchos aparecen siendo multitudes sin rostros, carentes de la confianza del resto.

---

<sup>184</sup> Tomo el neologismo “lo *inveíble*”, que aquí opongo a lo *veíble*, de la exquisita interpretación sobre el mito de Tiresias que realizó Nicole Loraux alrededor de la figura griega ambivalente del pastor que dejó de ver por haber visto el cuerpo prohibido, de Atenea desnuda ([1989]2003: 23).

## 4.2 Espacialidad y sociología

La sociología no es una manera de ver la sociedad, de comprender la configuración de espacios y tiempos donde se gestan, anudan y rearticulan nuevamente los lazos sociales en la manera más contingente de socialidad o en los mecanismos instituidos, que abren el paso a los ámbitos institucionalizados que diferenciaron, de manera gruesa, las esferas públicas de las privadas y los espacios íntimos.<sup>185</sup> Intento mediante los matices que ofrece la palabra *espacialidad* invocar la idea de sociedad, dejada un poco de lado en la actualidad en tanto conduce a una idea abstracta de sistemas de relaciones entre cuerpos individuales y colectivos que se repelen y se rechazan. Tal reciprocidad geométrica estaba implícita en algo que se daba en llamar sociedad; al menos al cobijo de cierta tradición sociológica se superponía al contorno social con otros circuitos relacionales. La dimensión de este espacio “sociedad” estaba prefigurado en el racionalismo del siglo XVII por autores como Hobbes, Leibniz y Spinoza.

En el tercer capítulo inmediatamente anterior, “Metáforas del agua: hermenéutica líquida de la modernidad”, he dado un sesgo particular a una hermeneusis de la vida social que acentuó algunos de los rasgos del *gran formato social* (globalización) —entre los que sobresalen la fluidez y la elusividad sociales— mientras insinuamos algunos de los imaginarios iniciales que poblaron el globo terráqueo y celeste en tanto dimensión macroesférica denostada y apologizada desde muy diferentes posturas. Construida en una larga historia de circunvalaciones y conquistas reales del mundo, la macroesfera se asienta, sin embargo, sobre un *fundus* de modos de experiencia en las escalas de la intimidad y la esfera personal (Safranski, 2003: 17). Concernió a una variedad de enfoques y posturas de los estudios y las teorías sociales, así como a los metalenguajes de la sociología y la geografía cultural, por ejemplo, tratar con el escalamiento de la existencia humana dentro de una vasta y extensiva literatura que ha copado los últimos decenios; por su proclividad a pensar lo humano —con las proporciones guardadas— desde las microesferas que remontan la vida “en” espacios redondos de la intersubjetividad, y que reintegran fenomenológicamente el hecho del primer

---

<sup>185</sup> En una interpretación semejante, las fronteras sociales marcan diferencias entre categorías sociales y con ellas Bauman se refiere poco a su función clasificante de grupos o clases, a la manera del *habitus* de “distinción” (Bourdieu [1979] 2000) para más bien demarcar los límites de espacios sociales y adentro, el juego de distancias y distanciamientos entre pares asimétricos y entre éstos y un tercer elemento.

vínculo intrauterino, como lo hace *la esferología* de Peter Sloterdijk empezando con esa burbuja matricial y siguiendo con la escala espacial global (Sloterdijk, [2001] 2003 y [2003] 2005).

En cualquiera de las escalas o dimensiones de lo social, los espacios se producen con mediación del movimiento de quienes los habitan y los atraviesan. Y en dicho estar y ponerse en movimiento, la polivalencia de significaciones espaciales deriva de la solidaridad de la práctica humana de hacer espacio haciendo identidad. En de Certeau especialmente, el tránsito de la “existencia (como) espacial”, y al revés “el espacio (es) existencial” – planteamiento de Maurice Merleau-Ponty, y antes enfatizado por Martin Heidegger–, desemboca en sus “relatos del espacio”: es decir, en la coexistencia identificante e identificatoria de la subjetividad, puesto que narrar es un registro práctico del sujeto: los relatos son operaciones de la movilidad y de la conversión de lugares en espacios y viceversa; son organizadores de interacciones sociales cambiantes; acciones selectivas sobre los entornos; los relatos cotidianos o literarios, son “nuestros transportes colectivos, nuestros *metaphorai*” ([1990] 1996: 128 y 127).

En lo anterior no se desconoce en retrospectiva cómo el poder moderno que se desplegó a partir de uno de los fundamentales principios organizadores como el dominio de los territorios y la definición de fronteras, supone antes que la operación territorializante una visión espacial, más amplia y estratégica. Lo espacial rebasa y comprende su valencia como lugar apropiable (esto es, como tierra y suelo mercantilizable), y lleva también la definición de horizonte de indeterminación. Por tanto, sigue siendo una *reserva de la creación social*, un punto en un imparable devenir en el que compiten los demiurgos platónicos para, como en el *Timeo*, dar existencia a los mundos humanamente posibles.

Sin embargo, para Bauman, si se quiere así, cualquier atributo ‘social’ adherido o próximo a sucesos de competencia política, cultural o económica, pasa por el rasero del espacio. Puesto de este modo, lo espacial en Bauman prescinde de las preguntas sobre los usos espaciales, que en parte llevan a la clásica separación de Henri Lefebvre en *la producción social del espacio*: ya porque encuentra en las más ancestrales *prácticas espaciales*, como el caminar, una primicia de otras complejas maneras de marcar territorios connotando el medio o porque

ciertos paseos, trayectos y rutas no sólo imprimen significados a tales tránsitos sino porque esos movimientos de personas configuran zonas temporales. Vistas así, las prácticas del espacio incidieron, de abajo hacia arriba, en las segregaciones diseñadas *ex profeso* por la expansión y diferenciación funcional de las áreas y regiones económicas.

Lo que se sigue de ello es una *mayor coloración de los lugares*, aspecto que en todo caso parece ocupar la atención de Bauman, al menos más que otros procesos modernos que, sin dejar de verlos, quedan a resguardo de las carreras tecnológicas. Quiere esto decir que si la tecnologización de la vida social lleva a un mayor desprendimiento del tiempo con respecto al espacio (ya que *la rapidez, cada vez más veloz*, se ha convertido, en sentido privativo y valorado, en la actividad social regida por el movimiento), lo que preocupa a Bauman es qué pasa con quienes no se mueven rápido y dónde pueden estar quienes no cuentan con boletos para viajar.

El concepto de espacio rebasa el espacio de la retícula de los flujos tele-tecnomediáticos; siempre que toque hablar de espacio social antes que de esa colonización, ZB se refiere al *espacio de existencia* (una evidente reminiscencia heideggeriana, en general fenomenológica). Aunado a ello, su énfasis recae en ese nicho tematizado como *lugaridad*, tomando en cuenta las mencionadas relaciones entre la narratividad espacial, los procesos de espacio-génesis de las identidades, la apropiación experiencial del espacio, etcétera.

La forma existencia consiste en morar en el mundo como si este fuese un hogar, de modo que de esa primera relación se desprende la posibilidad de vínculo social. La comprensión del “ser-en-el mundo” proviene de Martin Heidegger lo mismo que de Alfred Schutz, por cuanto ambos privilegian el ascendente de la “existencia” sobre cualquier otro sentido de la vida social. En no pocas ocasiones ZB ha definido la sociología como aquel saber dedicado a la “existencia social”, y por ello a la mayor raigambre del ser social, la de “habitar” (como morada; *dwell*) un espacio, por ello, existencial. Sin embargo, pensaríamos limitadamente si no colocamos en una impronta filosófica de igual caladura las dimensiones de la vida y la muerte no sólo como los “más grandes” ecualizadores sociales, sino como los componentes del umbral que cada sociedad, o vida colectiva, construye para sí; para situar-se como mundo social. Por lo que corresponde a la fenomenología de Schutz, muchos de los significados con

que trabaja el tema de las “fronteras sociales” proceden de su reflexión acerca del *lugar* como mero punto sobre una superficie del territorio, y sin embargo, ampliamente distinto del paraje donde se encuentra uno mismo como ser social (la “morada”); ambos contrastan con el *lugar* de residencia porque ahí se ha decidido permanecer (situación que connota el verbo “residir”) y de éste, el más antiguo concepto que enviste la existencia, es la de *locus* de origen y destino.

Este último, es el que adquiere dimensión simbólica en la palabra *hogar* (*Heimat*, en alemán) por “todo lo que representa” –diría Alfred Schutz refiriéndose a cada uno de los conceptos espaciales evocados con “morada”, “residencia” y “hogar” (1974: 109)<sup>186</sup> pero que encuentra un motivo de profunda interpretación para la existencia social. El *hogar* (que generalmente empleamos en nuestra lengua como “casa”) representa el comienzo y el punto de llegada de cualquier viaje, el viaje de cada vida personal y de ahí cualquiera de los movimientos en que se migra, desarraiga y muda alguna parte del ser, social o individual.

Por otra parte, en las claves reveladas por Schutz operaban ya dos tipos de traducciones: una, tiene que ver con el traslado de un complejo término como *Heimat*, en el propio marco de la lengua original, y otro es el relativo a la migración de una profunda noción de movimiento, anclada en el “éxodo” (semita), hacia la noción moderna de desarraigo. Un ejemplo sobre la complejidad del término ilustra la importancia de esta traducción sociológica (que por supuesto admite las significaciones de la palabra hacia dentro de la lengua original): en su acepción profunda, *Heimat* es el espacio donde uno *se siente* seguro y protegido: *es el lugar donde uno se siente en casa*. El vínculo nutricional es eminentemente afectivo.

Finalmente, debo subrayar un enfoque bajo el cual comprendo la idea de *espacialidad* endosada a la obra de Bauman. Primero he procurado comprender la *espacialidad como conciencia y práctica del habitar el mundo social* modificando y construyendo nuevos sentidos en el entorno. En esta orientación la espacialidad remite a ese momento originario de la existencia moderna. Otra dirección, sin embargo complementaria, es la historia de tal concepto en la cual, por supuesto, han convivido, a veces en perenne conflicto, distintas

---

<sup>186</sup> Debo esta detallada distinción del *espacio existencial vivido* basado en los tres sentidos de *morar*, *residir* y *habitar* en Schutz al ensayo de Alicia Lindón titulado “La territorialidad y el significado de la casa: una visión in-disciplinada de la periferia de la periferia metropolitana” (Lindón, 2006: 89-103).

concepciones de espacio. En los albores de la modernidad, dejar fuera del proyecto de sociedad el dominio celestial y clerical del mundo, supuso no sólo la conciencia del espacio, sino el despliegue de los más sofisticados saberes para la “conquista del territorio”, la colonización del mundo, y la posesión del último confín planetario: “Descartes –dice Bauman– identificó existencia con espacialidad, definiendo cualquier cosa que exista como *res extensa*” (1999: 11).

Otro componente indisoluble de la espacialidad moderna tiene que ver con la ecuación de *poder y espacio*, si bien reconocida por Michel de Certeau, y antes por Michel Foucault, y luego en la tradición de la geografía cultural, empieza por la práctica primigenia del ejercicio del poderoso que continúa –y se autentifica después– en la conquista territorial. Todo poder divide y separa; como adelanté al comenzar este capítulo, el poder de la modernidad ha corrido parejo al de la capacidad de “ver”, y desde Kant con proveer de una *forma* al horizonte visual. Por esta razón, los principios modernos de la definición de límites y fronteras son parcialmente asimilables al concepto de la *limitatio* medieval (si con ella se comprendió la sola idea de la limitación); sin embargo, es otro aspecto de esta concepción medieval la que trasciende más allá de la demarcación física. Levantar murallas y fortificaciones se convirtió en el modelo de edificación de la “ciudad” medieval al ver en ellas la constelación de los pequeños espacios sociales que se organizaban ya no sólo en torno a la separación, sino principalmente a *la puerta* (como lo explicaría Jacques Le Goff al estudiar *la ciudad y las murallas* (Le Goff y de Seta, eds., [1989] 1999). Mucho más que una sola diferencia entre el adentro y lo restante “afuera”, la puerta de las ciudades amuralladas aparece como un “umbral de paso obligado” hacia un espacio interior o simplemente hacia otra parte, y simboliza, como en Simmel, esa compulsión moderna de transgredir; en el mundo de hoy, retratado por Paul Virilio, *la puerta* en realidad se pluraliza en puertas que *son* todas las ventanas disponibles en la pantalla de un monitor; todos los posibles sitios a los que llega la red de redes. Esta puerta excede con mucho la diferencia física del adentro y afuera: prácticamente la ha disuelto para insistir solamente en las “entradas” y “salidas”, y con mucha frecuencia no más que en las llegadas por alguno de los umbrales (Virilio, 1990: 56-7).

Las conquistas de la *terra ignotae* dependieron no sólo del provisionamiento de un volumen de representaciones del espacio, sino de la veracidad de las mismas. Si el perfeccionamiento de los conocimientos cartográficos y las técnicas de representación del mundo físico y la naturaleza tuvieron como disparador el descubrimiento de las Américas en el siglo XVI, fue tarea inducida por los imperios de Holanda, España, Portugal, Inglaterra contar cada vez con mejores “representaciones del espacio”<sup>187</sup>, con detallados portulanos y mapas de las rutas comerciales marítimas que no descuidaban *marcar los riesgos*, entre los que figuraban los monstruos marinos y otros imaginarios, y relevar los puertos de arribo y las ciudades más imponentes, así como asegurar el valor de los fletes.

Como clara consecuencia de este principio espacial moderno, lo que se ha dado en catalogar como una “modernidad sólida” dependiente del territorio y el espacio físico, se tradujo en un movimiento hacia delante que tuvo como correlato una propulsión por el cambio y el desarraigo sostenidos a partir de la maximización de su ideario básico. El “progreso”, desde el punto de vista espacial, no fue otra cosa que ‘ocupación de espacio’ y ‘más velocidad entre origen y destino’ de los movimientos (circulación) que se concentraron en *volúmenes de espacio ocupado*, por todo lo que tuviera un gran tamaño y en un volumen igual de *territorialización*, entendida como expansión espacial.

Dentro de una gama ancestral de resistencia a los agentes territorializadores, Certeau destacó cómo las maneras de hacer los espacios reposaron en la gesta de sus practicantes (de sus usuarios), que en paralelo han desplegado astucias contracolonizadoras. Antiguos ‘cazadores’ y recolectores que con sus dramaturgias, “movilidades maniobreras, simulaciones polimorfas” hicieron de su territorialidad una suerte de “hallazgos jubilosos, poéticos y guerreros” del “‘débil’ contra el más ‘fuerte’ (los poderosos, la enfermedad, la violencia de las cosas o de un orden, etcétera). Situado en ese bando meramente práctico, la cuestión del espacio no está condicionada ni depende de los “representaciones” del espacio propios de las visiones y la acción del estratega que mira el territorio, sino de *la táctica*, el tipo de acción que puede desplegar el débil, que “[es] un cálculo que no puede contar con un lugar propio ni por tanto con una frontera que distinga al otro como una totalidad visible. La táctica no tiene más lugar que el del otro [...]” (de Certeau, 1996: L).

---

<sup>187</sup> La triádica espacial incluye también a *espacios de representación* en los que se comprende a las múltiples formas de imaginarios sociales, la resistencias a prácticas espaciales dominantes y las modalidades de transgresión individual y colectiva de los espacios existentes (Lefebvre, [1974]1991: 38-9)

### 4.3. La inclusión narrativa del paisajismo social

La imagen de un mundo social sujeto al buen oficio del jardinero es una de las figuras recurrentes en los escritos de ZB de la década de 1990. Con ella señaló la manera en que la sociedad por él conocida, la europea, se labró a sí misma haciendo de “la cultura” una actividad realizada por los seres humanos en el mundo humano. Uno puede encontrar en esta tesis una reiteración de un sustrato común de la palabra cultura como una acción orientada a rehacer el mundo inmediato primero. Cultura es cultivo desde su ancestral aparición en la sedentarización y está presente en los ínfimos actos cotidianos de los seres humanos cuando volvemos nuestros pequeños mundos, objetos de nuestros actos y tareas, de nuestra continua observancia y crítica. Bauman comprende que la cultura es un modo de “ser-en-el-mundo” y en esta concepción la existencia humana ha reparado al convertir su “ser ahí” en una incesante actividad de sacar poco a poco del mundo inmediato de la “serena somnolencia” para transformarlo en un objeto de creación propia. El actuar sobre el entorno inmediato, la tierra y su completa naturaleza, no es una creación *ex nihilo* sino, insiste Bauman siguiendo el pensamiento de Heidegger, es una transferencia desde el mundo “dado a la mano” (*Zuhanden*) al espacio de las cosas humanas (*Vorhanden*), donde lo que ahí ha caído se adapta a la mano humana, por lo que han de ser observadas, amasadas, moldeadas, tratadas y transformadas en cosas diferentes. Es mediante ese trasplante como la idea de cultura representa el descubrir que “todas las cosas humanas han sido creadas por el ser humano, de no ser así no serían cosas humanas” (Bauman, [2004] 2006: 21).

Al cobijo de unas manos que cuidan, abonan y limpian el terreno cultivado, la misión cultural tuvo entre sus obras primigenias la del jardín que rodeaba un recinto ocupado que proyecta hacia el entorno su poder o su distancia física con lo de afuera. El más ilustrativo de los jardines, en este sentido, fue el laberinto geométrico –el laberinto de abetos que a la nobleza gustaba poseer. La *práctica de la jardinería* pertenece al arte legendario refinado por las ciudades-palacio, no por las polis griegas, lo que habla ya de alguna diferenciación del orden interno de las poblaciones y sus modos de habitar un tipo u otro de ciudad. Los jardines romanos participaron de la concepción del espacio colonizado [de límite, *limitatio*] fundían el jardín con la división matemática del territorio y sus ductos. La visión que proveen las ruinas de las ciudades romanas sigue fascinando: antiguos trazos que dejan imaginar los “paisajes bellos” contruidos como una segunda naturaleza con finalidades civiles (Silvestre y Aliata,

2001: 97). Un elemento implícito en esta visión es que las marcas del lugar, a manera de un indicio, remontan a algún momento pretérito, en el que la imagen emerge como objeto de representación del pasado. Mediante el *tempo* narrativo un relato espacial como “La destrucción de Herculano y Pompeya”, de Walter Benjamin, deja a uno *ver en ruinas lo que era* una Pompeya destruida, la imagen de las ruinas permite imaginar y suponer por dónde sus habitantes se movían si no es que también de qué manera existían (Kohan, 2004: 118-9).<sup>188</sup>

Sin embargo, deseo relevar un elemento adicional de esta capacidad de enunciación social a partir de las configuraciones espaciales y, en última instancia, a partir del espacio, y es el elemento anclado en los relatos producidos desde los lugares devastados. La posibilidad de narrar estos particulares “lugares de la memoria” (de las catástrofes) tiene el poder de traer al presente ya no los eventos que fueron (situados en el eje del tiempo histórico, en tanto *Zeit*) sino como acontecimientos que instauraron una nueva experiencia social, incluso un nuevo modo de existir. A esto se hizo referencia cuando, en el capítulo sobre “Memoria y Holocausto”, la noción de “lugar vacío”, el lugar de ausencias, obra como comienzo de una enunciación social dando oportunidad a que un *tempus* narrativo lleve a yuxtaponer otras historias sobre un “ahí”, un espacio físico donde funcionó un *campo* (aquel espacio que empieza cuando el estado de excepción se convierte en regla, según la abarcadora acepción de Giorgio Agamben). En este caso, la categoría de “ruina” coincide como dispositivo de los relatos de la memoria que habrán de traspasar el instante de la conmoción emotiva inmediata ante el sufrimiento humano que está siendo signado por los escombros (el vacío) para llegar a la “aptitud de dejar que las cosas sucedan como se presentan” en cada relato (Lyotard, [1988] 1998: 41) ¿Significa esto que una “escena primordial” se rememora con las enunciaciones del lugar de la catástrofe? ¿Se entendería acaso la narrativa de la memoria como la repetición literal, la manera de reproducir una escena pasada?

---

<sup>188</sup> En capítulos previos hubieron referencias que apuntaron hacia al relieve del *lugar vacío* en el trabajo de la de “la memoria sobre las ruinas” (Wacjman, 2003: 13), noción que junto a la famosa idea benjamiano del encuentro de la memoria en las ciudades de infancia, suele conjugarse contemporáneamente con las venideras natalidades de una memoria social que corre en paralelo de la contingencia inscrita en la historia social (La contingencia, y la de la memoria igualmente, es un “caleidoscopio que pone a girar un niño” (Benjamin, 1992: 177). En la actualidad todavía parecemos resistirnos a pensar desde el lugar vacío.

Una obvia negación no basta. En realidad, cuando hace un par de décadas estas cuestiones se plantearon había una clara intención provocadora surgida de la urgente necesidad de remover la atención cautivada por las tragedias pretéritas para postular, más bien, que frente un pasado tal obliga a salir ‘fuera’ de su sedimento de modo de estar en actitud de responder de él. A través de un título más que sugerente, rebelde, Jean François Lyotard pensó en que un pasado que tuvo lugar no se cuenta rememorándolo, se hace parte más bien de una escritura del presente, quiere esto decir incluso considerando la escritura como un extensivo uso social de la palabra, se convierte en ocasión de que el pasado venga, en vez de repetirlo. “Reescribir la modernidad” (1998: 33-43), sin duda, es un texto que saldó cuentas con varios malentendidos “pos”modernos, el primero y clave para el cometido de este capítulo, es el que se aclaró haciendo partícipe las maneras de contar los lugares de las ruinas modernas con la historia.

Lyotard destacó la frecuencia con que se entiende “reescribir” la modernidad con “señalar e identificar los crímenes, los pecados, las calamidades engendradas por el dispositivo moderno” como si dejar al ponerlos al descubierto se revelara “el sino que un oráculo, al principio de la modernidad, habría preparado y llevado a cabo en nuestra historia” (1998: 36). La tesis quería ir más lejos y remontar en un mismo movimiento la idea de una memoria social que trabaja desvelando los hechos ocultos que produjeron los males padecidos, sin menoscabar con ello las políticas de la memoria, las acciones sociales que encaran la impunidad de los poderosos del pasado. Hay en este tiempo perdido *un “real”* y *una “verdad”* que no por inalcanzables dejan de someterse a algún tipo de registro. Pero, la acción particular de reescribir se vinculaba con la oportunidad de que una sociedad se trascienda ella misma en un ejercicio semejante a un fluir libre de asociaciones, en el que sucesos reales y verdaderos vienen al aquí y ahora a través de otros, personajes, voces, testigos, agentes y actores de los lugares del pasado hasta “aparecer” como componentes de la escena social (1998: 40). Lejos de volver a dar cuenta de una “escena primordial”, ésta en todo caso se deja hablar mediante tales apariciones y se inscribe en el presente social cuando adviene como un acontecimiento que *sucede* en un “nosotros”. El lugar de la ruina, el del pasado, es algo que *no se puede representar*, pero al cual continuamente nos aproximamos; es algo “a la vez, el más remoto y el más cercano” cuando social y personalmente, se le deja de trasladar y, se trasciende comprometiendo al ahora como un abrirse a, como una continuada escritura (1998: 39).<sup>189</sup>

---

<sup>189</sup> De manera que re-escribir es para Lyotard una especie de recomienzo de manera similar con la idea de reescribir la memoria social, en general. En esta orientación, la categoría de ruina en los relatos espaciales de la memoria se inscribe en otros (tempo) narrativos que están implicados el imperativo social (lo que no debería volver a pasar); en el del proceso que

En lo anterior la mirada sobre el espacio vacío, puede ser un llamado al que se convoca a potenciales espectadores, otra cosa muy distinta acontece cuando el que mira una escena social posee ya el carácter de un sujeto con oficio. El jardinero, por ejemplo, encara el espacio desde su particular perspectiva normativa: no hay ahí lo que debía. El jardinero de ZB es quien se arroga la tarea de limpiar las hierbas y malezas dando por resultado una tierra despejada para el crecimiento de una naturaleza elegida con anterioridad. En los jardines renacentistas, la naturaleza y la arquitectura podían convivir de acuerdo a un intercambio simbólico, como se dejó insinuar en un primer capítulo cuando evocamos el encuentro con *los caníbales* retratado por Michel de Montaigne en sus *Ensayos*, el mundo natural funcionaba como un punto originario en el inicio de una historia de conversión del ser natural (“el buen salvaje”) en un ser ‘humanizado’. El momento en que la naturaleza empezó a concebirse como un mundo que permite la comunión con el alma (y ya no el contacto como durante la centuria de las conquistas y “encuentros” con otros mundos.-espacios) provino de la reflexión estética inaugurada como una manera de ver la campiña rural en el siglo XVII. De la construcción de un “paisaje” natural como *el jardín inglés* procede la acepción de “lo natural” como esa parte intocada, y sobre todo, como un paisaje que rompe con la obsesión aristócrata del jardín artificial *casi* perfecto. Este paisaje natural, tiene efectos en un espectador regocijado ya no en la “belleza” de un orden armónico sino en el desarreglo de las emociones, un pesar mezclado con placer, que le provoca un algo muy poderoso, una tempestad en el océano, la erupción de un volcán, una montaña, el desierto. Estos grandes objetos produjeron un sentimiento indeterminado, lo sublime, que deviene en Immanuel Kant en idea de un absoluto ante la cual fracasa la expresión: la facultad de imaginar no logra una representación de lo sublime.

Lyotard sintetizó mejor este hallazgo clave de la estética kantiana, cuando se explica mejor a través del doble placer que genera, por una parte, “la impotencia de la imaginación que atestigua (y a la vez) procura ver incluso lo que no puede ser visto”, y por otra, la “insuficiencia de imágenes” para representar lo sublime, es un signo negativo del inmenso poder de las Ideas. Al contrario de la contemplación pasiva que provoca un paisaje bello, (1998: 103), una escena sublime suscita un *pathos*, una agitación inédita.<sup>190</sup>

---

viene y se advierte (las ruinas que pueden llegar a ser) y en el de la anticipación y la aptitud de “abrirse a” (los lugares que todavía no son).

<sup>190</sup> No estoy en posibilidad de referirme a un tema que pertenece especialmente a la filosofía estética de Kant. Sin embargo, una consideración elemental sobre el juicio estético de lo sublime se distingue de lo bello. La inmensidad de la naturaleza o la majestuosidad de un paisaje devienen en contemplación sensible y en el juicio

En una reflexión previa, cuestionada por su naturaleza empirista, el inglés Edmud Burke encuadra de manera distinta las contradicciones que anidan en el sentimiento de lo sublime. En 1757 su obra *Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful*, representa para Lyotard la disertación estética que mostró lo sublime producido por “la amenaza de que no suceda nada más” (Lyotard, 1998: 103). Un momento intensificación que se desagrega en dos momentos. Primero, hay lugar a una catarsis ante las “ásperas piedras, los antros musgosos y las cavernas irregulares”, que las hace fascinantes porque han emanado de la naturaleza, y que se resuelve en una sensación inquietante, porque tales cosas son “cosas no tocadas”, pero también porque ellas colocan al ser humano en el punto donde se encuentra con sensaciones como el peligro y la angustia, sin estar sumido en estas circunstancias (Silvestre y Aliata, 2001: 90-1).<sup>191</sup> Un segundo momento se hace notar cuando Burke hace notar que el placer de lo sublime, se desentiende de la satisfacción, y se reconoce más bien en el dolor, y las sensaciones asociadas con los terrores de diferentes clases de privación: “Lo que atemoriza –explica en este punto Lyotard,- es que el *sucede* no suceda, deje de suceder“, lo que aterroriza en otras palabras, es una amenaza que impacta el alma del sujeto de tal manera intensificada porque hay algo muy grande, muy poderoso que puede privarla de todo. “Los terrores están vinculados a privaciones: privación de luz, terror a las tinieblas; privación del prójimo, temor a la soledad; privación de la vida, terror a la muerte” (Lyotard, 1998: 104).

Es justamente el miedo a la muerte la clase de temor en el cual pensaba más o menos en la misma época, el teórico del poder moderno, Thomas Hobbes, como el más poderoso deseo afirmativo que envuelve a los seres humanos y los condujo a buscar la protección en una entidad como el Estado. Es el deseo de autoconservación entre los individuos la obsesión que los arroja al sometimiento ante el gran Otro, como una medida de solución racional. En la famosa arquitectura hobbesiana donde, por otra parte, “cabe atisbar el origen de la

---

del sujeto que, por así decirlo, encara la belleza en la externalidad. Mientras que las cosas sublimes son imposibles de representarse en tanto que sólo el sujeto puede experimentarlo desde su propia razón y sentimiento (Grave, 2002: 49).

<sup>191</sup> Es en la filosofía empirista de Edmund Burke donde aparece el origen de una sensación angustiosa frente a la inmensidad del paisaje natural. En una línea que pasa de la impresión al momento intelectual Kant distingue lo bello de lo sublime. Ambas referencias están implícitas hoy en día en definiciones tales como las del “sentimiento angustioso” entendido como “la combinación, inesperada y súbita, de lo sublime y lo siniestro” (Duque, 2006: 572).

moderna categoría de lo sublime”, llevado así a un extremo eficiente los ejemplos de Burke y Kant del fenómeno sublime, más allá de los ámbitos de reducción meramente cultural, que emergía en el mundo burgués. Puesto que fue a la vista de las manifiestas, o latentes, amenazas de destrucción”, según Peter Sloterdijk lo explica en *El desprecio de las masas*, podría entenderse la dupla contenida en la institución moderna: monopolio de la violencia y monopolio de poder. Un “Estado sublime”, a falta de otra expresión mejor, habría sido aquel productor y propiciador de la amenaza social como un acto de habla desde el poder, que vuelve una práctica semejante trato a opositores y disidentes (Sloterdijk, [2000] 2002: 38-40).

En esta nota epocal de convergencias estético-políticas podría hallarse también la interpretación de Bauman, de acuerdo con la cual, los espacios sociales modernos fueron prolijos paisajes de miedo a medida que afianzó la lógica de la maquinaria estatal siendo los ejemplos más profusos los regímenes totalitarios y las dictaduras en distintos confines del mundo y, en la actualidad, los espacios de vida social desregulados y las lógicas desterritorializadas de los poderes fácticos. Con el “Estado jardinero”, el concepto propiamente baumaniano, se acusa cómo la modernidad se convirtió en un terreno fértil para determinados cultivos, para establecer colonias y urbanizarlas; pese a lo cual, esa tierra de cultivo no deja, ni dejó, de producir hierbas en cualquier de sus lindes y laderas.

Las ideas, los planes proyectados sobre aquel suelo encuentran una resistencia, un subproducto nunca advertido, un ‘suplemento’ derrideano que viene siendo al mismo tiempo complemento y diferencia del plan original trazado en una obra. La razón implicada en la modernidad produjo resultados suplementarios: elementos “particulares” que excedieron a los universales y que se posaron en realidad como material distorsionante de un proyecto de universalidad. A mi parecer, es esta idea de “suplemento” la que casó Bauman con los productos ambivalentes, no deseados, como dejó entrever en uno de sus pasajes: “las malezas son el desperdicio del campo, las calles el desperdicio del urbanismo, la disidencia el de la unidad ideológica, la herejía el de la ortodoxia, el criminal extranjero, el del edificio estatal-nacional” (Bauman, [1990] 2005b: 63). En el Estado moderno se encuentra no sólo el garante del orden y el ejecutor de las cruzadas culturales que demarcaron el espacio legítimo de la dominación política, sino también *la formalización de la práctica del jardinero* que actúa separando *otros* espacios y *otros* grupos sociales, y personas, que exceden o descomponen las categorías de clasificación.

La definición de la institución moderna, el Estado, pasa por la que contiene la tradición weberiana: el poder político moderno se reconoce en la legitimidad de su razón sobre una jurisdicción territorial única y exclusiva. Pero la frontera erigida por la formación de la dominación legítima moderna no supuso otra cosa que el dinamismo complementario de una población asentada sobre los criterios del *jus solis* y luego por el derecho y la obligación de reconocerse parte de un territorio nacional. La formación del Estado nacional es incomprensible sin los mecanismos desplegados para ‘integrar’ a los de adentro y simultáneamente dar respuestas a los de afuera. Por ello, la cuestión de la extranjería, entendida como la identificación de las poblaciones ‘extrañas’ a las demarcaciones que se producían intensamente en Europa desde el siglo XVIII, habría de comprenderse como el *componente* sobre el que se articularon las respuestas político-culturales de los Estados nacionales. Ingerir al de fuera, forastero o extranjero, compete a la clase de medidas modernizadoras como las políticas de asimilación en el cuerpo nacional de los otros. Medida que se desdobló, y completó, con la práctica identificatoria de las “malezas internas” para que la expulsión fuera del territorio nacional, fuera del mundo de los vivos o de los espacios humanamente vivibles, fue no sólo una atribución legítima, sino una estrategia propiciadora de la tensión de los lazos y la cohesión del ‘nosotros’ de los estados modernos.

#### **4.4. Narrar los paisajes: el ejercicio comprensivo**

Es pertinente ofrecer al menos una nota sobre el anclaje de Bauman en la larga y variada tradición comprensiva que va de Dilthey a Gadamer, que incluye por cierto a Max Weber, Karl Manheim y Alfred Schutz, hasta llegar a la narrativa historiográfica de Paul Ricoeur, entre otros. Una tradición sobre la que yace el dilema fluyente entre la captación de los significados de la vida social y la pretensión de validez intersubjetiva de esos sentidos y, que en su libro *La hermenéutica y las ciencias sociales*, Bauman retrotrae a la actitud de reserva en el “primer estadio hermenéutico” con Friedrich Ast, mucho más allá de su reconocido fundador Friedrich Schleiermacher (Bauman, [1978] 2002b: 232 y 24), con respecto a la imposibilidad de comprender las significaciones culturales entre quienes no fueran “espíritus análogos” —por ende de comunicar lenguajes incompatibles— que constituyen para Bauman un reservorio de conexiones comprensivas, disponibles aún para la sociedad humana (¿otra vez, la utopía?). Quizá se trate, ni más ni menos, solamente una reserva con riesgo de

desaparecer no por escasez de contacto y contigüidad física sino por la superabundancia de mediaciones, de reflexión abstracta, códigos, objetos, artefactos y de circuitos de signos, imágenes, interacciones mediáticas y telemáticas que comunican comunicaciones y distienden cuerpos vivientes en lazos y traspasos de las interfaces. La comunicación no pesa; fluye evitando la carga real de las ‘significaciones de las culturas’ procedentes de lugares ‘húmedos y pegajosos’, esos habitados, vividos y rememorados por diferentes y desiguales.

No importa a Bauman ni la precedencia del lenguaje o la cultura ni tampoco la centralidad de uno u otro, puesto que, por decirlo de algún modo, piensa mejor en la ‘fiscalidad del sentido y las significaciones’, dada por la efectuación del lenguaje, la palabra y el escrito; y viceversa sigue con éstos la dimensión simbólica que condensan y producen. En ese caso, “las palabras” de Bauman “son reveladoras de la vida en cuanto son oídas”, desde el momento en que al leer alguno de sus libros, los paisajes, los lugares vividos, habitados y rememorados, hacen resonancia: una forma de comprensión entre “mundos totalmente extraños y desconexos” (Bauman, 2002: 28 y 25), entre experiencias vividas por los hombres y mujeres que hacen su propia historia y su geografía.

En una expresión elocuente se ha dicho que “la sociología baumaniana comunica con la sonoridad de la polifonía cultural menos que con los signos-símbolos; está habituada a *poner en escena* el acontecimiento y el rasgo cultural por encima de las representaciones; se dirige más al trasfondo de la cotidianidad compartida que al universo denso de conceptos y de metáforas; es una suerte de “narrativa” sociológica que supedita el carácter todavía lineal de la escritura al curso asociativo y circular de la oralidad. En la conversación, prototipo de la interacción comunicativa y “forma normal de intersubjetividad”, coincide un largo proceso de constitución del espacio íntimo banalizado con la referencia a relaciones cara-a-cara antes exclusivas de los espacios de intimidad, que sin embargo ha cedido su preeminencia ‘presencial’ ante el vertiginoso influjo de poderes ausentes y desterritorializados en la escala local de las sociedades. Hubo un tiempo moderno, recuerda Peter Sloterdijk, en que la facialidad dejó de aparecer como espacio neutro para constituir un espacio de “ser-para-el-otro-rostro” (Sloterdijk, [1998] 2003: 139), ZB parecería reclamar ahora la trascendencia levinasiana en la juntura “para el otro”, en el encuentro cándido del “tú y yo”, la esfera primigenia de la ética.

La forma textual de Zygmunt Bauman en mi opinión busca un efecto semejante al del retorno de esta *interfacialidad*; con independencia de ser “lugar de encuentro escrito”, el texto cuenta para él cuando puede envolver a quienes hacen posible su lectura. Más que un espacio de representaciones, el encuentro escriturario desemboca en el doble desafío de hacer solidarios los escenarios donde se dimensiona la vida social, y de narrar la fluidez de la vida social. Por una parte, la labor de pensar por medio de las imágenes se corresponde con una amalgama de “correspondencias y similitudes” entre las cosas que “se tornan legibles” y “son aprehendidas como escritura” y tiene nula relación con las cosas como nos las representamos; si las imágenes benjaminianas conforman “experiencia, historia y realidad” en la imagen del recuerdo (Weigel, 1999: 98-9), las imágenes manifiestas a través de la obra de Bauman son una resistencia al olvido: en todas las épocas algunas habilidades se devalúan, caen en el olvido y el desuso, sólo para ser reemplazadas eventualmente por otras. El desempeño de las imágenes sociológicas es un recurso crítico que señala el acontecimiento histórico: esa trama de desaprendizajes de la sociedad moderna.

‘Un tiempo del ahora’ en términos de ZB no compartiría ya el rasgo de *tiempo inacabado* (en la noción del *Jetztzeit* benjaminiano, o tiempo-del-ahora), en cambio sólo indica en tiempo episódico en que nos movemos. Éste segundo ha suplantado la percepción temporal continua y acumulativa: “una vez que los acontecimientos se convierten en episodios sólo póstumamente es posible organizarlos en una narración histórica congruente” (2001: 148). Este modo de dar cuenta de la envergadura de cambios sociales mientras que simultáneamente se indica su situación presente compone el *corpus* sobre el que recae —de manera clara en la última década del pasado siglo— todos los intentos clasificatorios, incluso descalificadores, de la obra de Bauman ¿Si narra, ‘aligera’ entonces las pretensiones cognitivas de la sociología? ¿Acaso sus escritos ejemplifican una *petit récit* que procede a modo de una etnografía del espacio social inmediato? ¿Sería, de cualquier manera, tal narración etnográfica una alternativa sociológica ante una fragmentación social posmoderna (Rorty, [1989] 1991) y, complementariamente, un registro probado de legibilidad de los paisajes sociales?

#### 4.5. Ciudades

*Las ciudades invisibles* de Italo Calvino llevan nombre de mujer y, es “el mejor texto de sociología que se haya escrito jamás”, dijo hace unos años Bauman, durante una entrevista publicada en el diario *La Nación* de Buenos Aires en el mes de mayo del año 2003.<sup>192</sup> Según él, los relatos de viaje de Marco Polo (1254-1324) del siglo XIII en los que el escritor italiano pensó para discutir, a veces de manera implícita y otras explícita, sobre “la ciudad moderna” (Calvino, 2005: 13 y 15), admiten una argumentación sociológica: hay ciudades acuáticas, dadas al intercambio; otra, cubierta de tierra, parece un desierto, aunque hay quien dice que está abajo del suelo, inclusive a veces se oye el azote de alguna puerta. Hay un resto que se pueden dividir en dos tipos: “las que a través de los años y las mutaciones siguen dando su forma a los deseos y aquellas en las que todos los deseos, o logran borrar la ciudad, o son borrados por ella”. Bauman recordó a “Leonia”, es una ciudad continua, “se rehace a sí misma todos los días” tanto que la población se despierta entra el brillo flamante y la fragancia de objetos recién desenvueltos; su opulencia “se mide por las cosas que cada día se tiran para ceder su lugar a las nuevas” (Calvino, 2005: 135, 49, 125-6). En Leonia, afirma Bauman, la fortuna y la felicidad se pesan sobre la cantidad de cosas que se eliminan, lo que parece describir la vida feliz que se privilegia actualmente, que desecha cualquier cosa o persona para ganar el derecho a un nuevo comienzo (Zoli y Bauman, 2003).

En la ciudad, la vida contemporánea acontece, a pesar de que en este mundo de abismales asimetrías muchas zonas urbanas existen de espaldas —conectando con las retículas de signos abstractos que ‘realmente’ mueven el mundo o administrando las comunidades agrarias de subsistencia en el territorio de su país—. Pese a esto y otras diversidades, Calvino las ve como “invisibles”, jugando con un lenguaje que lo mismo puede decir ciudades invivibles. Las palabras de Bauman son sinceras, realmente ha hecho de las ciudades el espacio privilegiado para observar qué cambia en el comportamiento humano, en la acción de sus habitantes. Los espacios urbanos para él también son parcialmente femeninos, quiero decir, cobran ese valor cuando se les ve fluyendo en sus circuitos, en sus redes de comercios

---

<sup>192</sup> En una entrevista, esta vez sostenida por el escritor italiano en 1980 reconoció su lado femenino, materializada en su compañera de vida, como esa parte de “ser bicéfalo y bisexuado [...] auténtico organismo biológico y pensante”, que llevamos todos y aunque como *las ciudades invisibles* no sea reconocible, podrían “servir de punto de partida de una reflexión válida para cualquier ciudad o para la ciudad en general” (Calvino, 2005: 11).

e intercambios, en las multitudes que agolpan todavía sus plazas y el espacio público: en la ciudad de Yeovil, una pequeña ciudad del oeste de Inglaterra, la liberación de un pedófilo de una cárcel en 1998 llamó la atención de *The Guardian*, el diario izquierdista británico, y la de Bauman, pues este hecho se convirtió en la motivación colectiva que puso en la calle a “personas que jamás habían participado en una protesta pública”, que sitió el edificio de la policía local de la ciudad creyendo que el ex convicto se había ocultado dentro. Los motivos que mueven a las masas cambian, pero no “la descarga”, ese instante en que todos los que pertenecen a ellas, quedan despojados de sí para sentirse iguales, como advirtió Elias Canetti ([1960]1981: 12) para afirmar el dato irrevocable: las masas existen, y la “*espacio-génesis*” de tales cuerpos sociales pertenece a la ciudad moderna.

Quiero abrir un paréntesis para justificar algunas de las razones por las que aludí a cierta impronta femenina en la narrativa de Bauman. En primera instancia, porque una raigambre acuífera, que más que una evidencia es un dato de mero sentido común, se liga con una noción central como la del ‘flujo de la vida social’ procedente de la *Lebensphilosophie* (filosofía de la vida); tradición en la que, por otra parte, el sociólogo alinea su postura sobre temas como la contingencia sociocultural del mundo contemporáneo. Los rasgos sobresalientes de la existencia humana se aglutinan en tres dimensiones, por ejemplo: extensión, intensificación y aceleración. Bajo esta orientación, la fluidez y la liviandad pertenecen al dominio del espacio propio de la “sociedad red” en su combinatoria particular de capitalismo tecnoelectrónico, circuitos de conocimiento, datos, signos, personas, mercancías. Como lo intentamos dejar entrever antes, los espacios de los flujos de todo tipo llevaron a poner la imagen del agua como metáfora predilecta de las características que asocia Bauman, con lo podríamos llamar con él, *lo social líquido*, ese estado de no-reposo que dirige su atención a los horizontes y corrientes dominadas por acciones tales como la filtración, la derrama, el goteo, la exudación, las inundaciones y las turbulencias, por citar unas de las muchas maneras en que el agua se implica en cualquier dimensión de la vida, según expresa al introducir *Modernidad líquida* (2003: 8).

Es un lugar común que, en sus formas naturales de fuente, manantial, mares o ríos, tormentas o huracanes, el líquido vital se confunde con la pluralidad de femeninos cuando se desbordan sus cauces; entonces los flujos y los fluidos son menos depositarios de atribuciones

purificadoras que de su fuerza destructiva. Lo que imprime una *valencia a la materia ambivalente* es la potencia impredecible del desplazamiento de ciclones, huracanes y tormentas tropicales cuyas oscilaciones se invistieron de emociones ‘en-generadas’. Esto podría ilustrarse mediante el recurso de sentido común que imperó por mucho tiempo al *feminizar la fuerza de la naturaleza*: Paulina, Katrina y tantos otros nombres de mujer han arraigado en muchas memorias locales luego del paso de un devastador fenómeno natural. No olvidemos que a la naturaleza pertenece la doble potencia de lo que crea y lo que destruye.

La condición líquida toma un viso ‘preocupante’ cuando los vínculos sociales se traducen en o son parte de un entramado donde priva *la velocidad del fluir mismo* y, por tanto, cobra importancia solamente el próximo instante de contacto, no ya el que fue. El consenso dominante en torno a que la propiedad de los flujos y de las conexiones cambiantes de las redes reflejaría el horizonte experiencial de la subjetividad y de las identidades sociales mediadas por aquel espacio del puro fluir descrito por Castells en su *Sociedad Red* ([1994] 1997: vol. 1).

En *Modernidad líquida*, una diligente y detallada maniobra que redonda en la modificación del espacio-tiempo social sitúa en un plano la “historia del tiempo” y su distanciamiento con el espacio como un *buen comienzo* para contar la “historia de la modernidad”. En última instancia la idea que reitera es la de que el espacio ha sido domeñado por la inventiva y despliegue técnico humanos (Bauman, 2003: 121). De las habilidades que Richard Sennet encontró en el urbanita, la habilidad particular de “usar una máscara” destacaba por el hecho de concentrar la esencia de la “civilidad” que propicia la vida urbana. Seguía así la senda trazada por los cuadros psicosociales del transeúnte descubierto en la tensión nerviosa producida por esa especie de maquinaria ciega que es la prisa de la metrópoli, y por esa cuasi indiferencia con que se rozan los cuerpos y se cruzan las miradas. Después de todo *lo clásico* entre las interpretaciones sobre la forma-ciudad fue concebirla como el asentamiento en que los extraños tienen probabilidad de conocerse, al menos esa fue una de las concepciones dominantes con que el propio Sennet explicaba la gran transformación urbana moderna, a mitad de la década de 1970. En *El declive del hombre público* (Sennet, [1974] 2002: 264 y

39) fue el gran señalamiento de que en el espacio (público) donde ‘todo puede suceder’ — igual como tiempo después Bauman ha insistido— *el encuentro* fuera asimismo una posibilidad extrañada en medio de los desencuentros, comprendidos como el movimiento rector de la vida en las ciudades. Si acaso ciertos encuentros pueden ocurrir, la mayoría de esos escasos contactos tienen lugar como “acontecimientos sin futuro”, y sin pasado.

Una máxima oculta que dicta que no hay nada que seguir en el encuentro con extraños (*ad eternum*), no existe lugar para una historia sucedánea. Y sin embargo esta característica no llega siquiera a describirse bajo el signo negativo de la corrosión del espacio público. Lo que piensa ZB con respecto a la ciudad es que las líneas que separan sus identificaciones y alteridades se dejan ver cuando se la empieza a rondar. “La lógica del espacio ciudadano” se devela por medio de las “topografías móviles” de habitantes y practicantes de la ciudad (Delgado, 1999: 36). Esta movilidad no se deja estar; pertenece a ese sustrato turbador del espacio público que le impide dar lugar a un tipo de experiencias que le vertebré (y le dé forma conclusiva). Podríamos decir que, desde el punto de vista del espacio-ciudad como manera de estar, la ciudad repele las estructuras, puesto que ella misma es un constante hacer que se escribe en gerundio: una *vida social estructurándose*.

Es así que puede comprenderse una narrativa urbana como la baumaniana, proclive a describir las múltiples variaciones del “desencuentro” nunca como un opuesto al “*encuentro*” duradero (Bauman, 2003: 102-3), sino como una lógica de relación social cuyo dinamismo, potenciado por el acto mismo ‘transitar’ la urbe, tiene efecto como un cortocircuito de los contactos vividos de modo más o menos estable, y no necesariamente como un absoluto desentendimiento con los otros, exactamente, con los *muchos otros sin rostro* que marcan el acontecimiento público de lo urbano. Han sido los “desencuentros” los que tipificaron el dinamismo propio de la vida urbana, por tanto el punto crítico de las ciudades se reitera siempre como una nueva inflexión en la convivencialidad y la cohabitación de los ciudadanos, por decirlo de alguna manera, la existencia paradójica de este espacio típicamente moderno tiene como correlato de su incesante marcha de urbanización, un ascenso y persistencia de desigualdades urbanas y segregación espacial de los ejes de conflicto [*cleavages*] y la formación de guetos de pobreza urbana.

El declive del espacio público, advertía Bauman antes del año 2001,<sup>193</sup> se asociaba con el crecimiento dramático de los “espacios públicos *no civiles*”, en los que no se puede hablar siquiera de la posibilidad del encuentro colectivo. Esta nueva manera de roturar lo público corresponde a la intrusión de la lógica del mercado y de cómo éste convierte todo espacio en espacio valorizado, de tal manera que las grandes plazas comerciales siendo en efectivamente “espacios públicos” (sin adjetivos) no han sido revestidas de cualidades de civilidad, pese a la gran impregnación de sentidos y simbolizaciones con que las masas consumidoras *sellan el lugar porque están ahí, aunque no pertenezcan a él* (Bauman, 2003: 105). Tales “templos del consumo” corresponden a amontonamientos, no a congregaciones; en ellos acontecen las aglomeraciones, no totalidades de sentidos sociales, por lo que no hay lugar ahí para una comunicación común de la experiencia colectiva. A esto se refería Sennet al hablar de ‘falsificación’ del sentimiento de identidad común que se reafirmaría en el curso de las décadas como una caída del sujeto moderno imbricado en el espacio público hacia el mundo hiperprivatizado (Bauman, 2003: 106 y 109).

Los peregrinajes de los consumidores por sus lugares comunitarios han desdibujado la motivación religiosa originaria de semejantes tránsitos, aunque revisten todavía alguna ritualidad sesgada. En los templos secularizados, la comunidad lograda hace suponer a todos los que están involucrados que fueron guiados y movilizados por los mismos motivos. Se trata de una comunidad replicante de la comunidad de creyentes, si tomamos en cuenta el acento que pone Bauman en el principio operador que rige a ambas: la verdad del “estar adentro” implica en esas comunidades una unión interna por los fines, y los medios, así como por los valores que respetan y la lógica que adoptan. Los peregrinos del consumo viajan a sus templos, anhelando comunidad que por horas fábrica la experiencia de reunión con

---

<sup>193</sup> El referente “espacio público” cambió en ZB desde entonces para insistir en la natalidad del espacio del ágora (donde hay lugar para la rearticulación de vindicaciones para el sujeto de la ciudad). Como veremos más adelante desde que en la globalidad irrumpió la violencia fantasmática, a partir de los atentados del 11-09-2001 en Nueva York, Washington y Pensilvania, la globalidad empezó a leerse con signos apocalípticos, como afirmó poco después Seyla Benhabib, desde ese 11-S fueron desafiadas las distinciones políticas y morales que cerraban las categorías de conflictos, batallas y guerras, o las de enemigos, amigos y cómplices (Benhabib, 2002: 35). Algo semejante sucedió con los llamados “no-lugares”. Desde entonces esos *espacios del anonimato* perdieron su inocencia si es cierto que mantienen su función eminentemente transitiva, vuelven a estar marcados como nodos estratégicos. Por este motivo, la definición del antropólogo Marc Augé de acuerdo con la cual “los no lugares [corresponden] tanto a las instalaciones necesarias para la circulación acelerada de personas y bienes... como los medios de transporte mismos y los grandes centros comerciales, o también los campos de tránsito donde se estacionan los refugiados del planeta” ([1992] 1998: 40-41) se inserta a partir de ese tiempo, en las *acciones de reterritorialización* emprendidas por los agentes de la violencia global que tienen como blancos principales esos no-lugares, asimismo emergen como sitios emblemáticos para la resistencia ciudadana en las ciudades amenazadas.

personas como uno, feligreses de la misma iglesia, que no importan mucho, pero a quienes de antemano se reconoce como otros cuya otredad, al menos en ese lugar de consumo, puede dejarse de lado (Bauman, 2003: 109).

Las identidades forjadas alrededor de la vida del mercado y consumo (pos)modernos, aun cuando parezca contradictorio, poco se asocian con *el peregrino*, remiten en tanto reminiscencia del lugar en que comenzó la historia de la modernidad como “historia del tiempo”. La figura del peregrino, tan vieja como el cristianismo, no es un “una invención de la modernidad” —ha insistido el sociólogo— pero sólo la vida moderna le imprimiría una característica seminal al quedar inscrita en esta acción del desplazamiento el sello de *la espera*, el intervalo de *la distancia* y *la postergación* de la satisfacción (de la tarea), es así como se connotó como un *peregrinar del tiempo*<sup>194</sup>: lo entrevió en el siglo v san Agustín al interpretar la obra de la ciudad como distinta del vivir en ésta: “ ‘[...] Caín construyó una ciudad mientras Abel, al no construir algo, se convirtió en el peregrino de la tierra [...] La ciudad auténtica está en el cielo, mientras que en el mundo terrenal, los cristianos han de andar como peregrinos a través del tiempo en espera del Reino de la eternidad” (Bauman, 1995: 83).<sup>195</sup>

La idea de postergar siempre y en cambio vivir cautivo a un nuevo comienzo llevó a una nueva y distinta tipificación del peregrino. Cuando hemos pasado a convertir la totalidad del mundo en un “país-frontera planetario” de las recíprocas afectaciones y afecciones, Bauman abandonó, si se quiere así, el arquetipo individualizante para optar por “una mezcla de metáforas, entre las figuras del paseante, coleccionista de la ciudad [el *flâneur*], el vagabundo, el turista y el jugador, sólo en conjunción, conseguían transmitir la complejidad y aporía interna del proceso postmoderno de identidad” (Bauman, 2004b: 31).

---

<sup>194</sup> En *Ética Posmoderna* ([1993] 2005b), se vale del “*peregrino*” para describir el carácter controlado de la modernidad clásica. No importa de dónde viene el peregrino, sino que lo que da certeza a su andar es el punto de llegada, el destino que además se erige como una causa sagrada para sus desplazamiento.

<sup>195</sup> (Del pasaje baumaniano se ha hecho una traducción libre). Con respecto a las cuatro inserciones clásicas del autor con relación al ‘peregrinaje moderno’ se encuentran en:

- 1) La intitulada “*Modern life as pilgrimage*”, donde luego analizará a las figuras sucedáneas: “el *flâneur*”, “el jugador” “el turista” y “el “vagabundo” de su *Life in Fragments* (1995: 82-99);
- 2) También en el texto “*From Pilgrim to Tourist*”, incluido en una compilación de Stuart Hall y Paul du Gay (Bauman, 1996a);
- 3) En el capítulo 5, en torno al advenedizo y el paria como héroes y víctimas de la modernidad, y, el capítulo 6, acerca del vagabundo y el turista, observados en la anterior dualidad de papeles, en el libro *La posmodernidad y sus descontentos* ([1997] 2001: 91-105 y pp. 107-119 respectivamente), y,
- 4) En *Ética Posmoderna* ([1993] 2005b), se vale del “*peregrino*” para describir el carácter controlado de la modernidad clásica. No importa de dónde viene el peregrino, sino que lo que da certeza a su andar es el punto de llegada, el destino que además se erige como una causa sagrada para sus desplazamiento.

Signadas por su resistencia respecto de los vínculos duraderos, las relaciones con el otro se juegan sobre un terreno en que las huellas que se han marcado se desvanecen casi al momento de su trazo. Siendo este el aspecto desbordado en la interactividad predominante de las teleacciones y los contactos virtuales, el vacío que suponen las relaciones y vínculos sociales no procede únicamente de la transacción del “dato” o el puro “mensaje” —estimado como ganancia pasajera del instante. El abandono de la transacción entre solitarios calificó tiempo atrás las ‘relaciones sociales posmodernas’ en las sociedades hacia la década de 1980, esto es previo a la digitalización de la vida, pero las interacciones altamente mediatizadas, suponen tanto una individuación autorreferencial, repelente a la durabilidad de cualquier lazo como un alto grado de plasticidad personal, la facilidad para acomodarse a la situación según convenga a sus prioridades y necesidades de la “tiranía del momento” (que corre).<sup>196</sup> El momento ya no importa en cuanto *instante vivido* (recordemos que en una vivencia depositaria de la novedad se nutría la apología estetizante de la vivencia novedosa), importa el impulso sostenido en conductas y socialidades “episódicas” regidas por el instante que viene —por el siguiente aviso y el “comienzo” por venir—no por el instante que está siendo.<sup>197</sup>

Últimamente Bauman parece haber encontrado esa mezcla de tipologías en la figura del escapista en una carrera de cazadores. Una combinación agotadora. De manera creciente, escapar, o lo que es semejante “salir”, “eludir”, “librarse” [*escape*], se ha convertido en el juego más popular del pueblo. Semánticamente *escape* es el opuesto a la utopía, pero psicológicamente es el sustituto disponible ante las experiencias generalizadas por la ansiedad de llegar pronto y empezar de inmediato otra cruzada, carrera o simplemente, otra tarea. Como resultado de la liberalización y la desregulación —que han sido desde hace unas cuatro décadas las dos lógicas exacerbadas en la economía de mercado— lo que antes se concibió como una búsqueda de diferencia individual ha quedado reducida a una desenfrenada búsqueda por escapar. La lucha de la vida diaria confina a la persona a una pista de carreras en la que compiten cazadores. De ahí que la finalidad que se pone por delante es la lucha por evitar perder el paso y sentirse extraviado.

---

<sup>196</sup> “Tiranía del tiempo real” es la suplantación del intervalo (entre el aquí y allá) por la interfaz del presente en muchos puntos y lugares (Virilio, 1997: 32).

<sup>197</sup> Únicamente a modo de glosa marginal se ha de notar el abismo entre la espera radical propia del entusiasmo de la modernidad por ‘la sociedad que viene’, y la vitalidad política del presente procesual (que se escribe precisamente en gerundio) y esta otra experiencia de sentirnos llenados de la velocidad que vuelve la acción momentánea.

Lo que ha sido abandonado a nuestros propios recursos es escapar, luchar, contra la posibilidad de verse perdido: al menos tratar de quedarse entre los que cazadores, desde que la única alternativa es encontrarse uno mismo entre lo cazado. Y la lucha infatigable por no perder de vista semejante tarea requiere una atención completa, las veinticuatro horas del día y los siete días de la semana. La autovigilancia y sobre todo mantenerse en las rutas de los cazadores, tan rápido como sea posible, es preferible a quedar varado y sucumbir al apetito de otro cazador (Bauman, 2007: 317).

Desde el plano de las presiones y posibilidades de la identidad, Bauman coincide Virilio al concebir de manera similar el presente, “el nuevo espacio es un espacio-velocidad”: una suerte de “sustancia etérea” que satura el mundo al que transferimos la vida. Por esta razón importa señalar cuánto y de qué modo estamos regidos por ese ritmo imparable así como reparar en *la sociedad sitiada*: “nada de lo que hacemos o dejemos de hacer es ajeno al destino de los demás” y aun así “estamos asumiendo la actitud del *transeúnte*: gente que ve el mal, oye el mal...y a veces dice el mal, pero no hace nada, o no lo suficiente, para detenerlo, coartarlo o frustrarlo” (Bauman, [2002] 2004a: 23 y 28). El mensaje que pone en cuestión no solamente la condición de un mundo que está lleno, sino que denota al mismo tiempo el hecho irreversible de hallarse “agotado”, coloca a Bauman en el mismo eje de la cuestión fundamental planteada por Kant hace un par de siglos: la de si es posible un mundo fundado en el ideal del cosmopolitismo, y agregaría en la de un espacios sin topes (entendido aquí como lugar delimitado) (Bauman, 2004a: 22).

#### **4.7. El *flâneur*: la colección deambulatoria de la ciudad**

Este apartado, aunque derivado de la emergencia de la figura del *flâneur* y de la práctica social con él vinculada, se detiene en algunos de los rasgos de la cultura urbana moderna que inspiraron los escritos de Charles Baudelaire sobre la errante práctica deambulatoria de este típico personaje de la ciudad del siglo XIX y “El París del segundo imperio en Baudelaire”, esto es, el lugar donde para Walter Benjamin, lo moderno surgía como una categoría histórica que designaba la fuerza con que trabaja una época para asemejarse a la antigüedad, esto es donde se comprendió la modernidad como también lo antiguo renaciendo en lo efímero (Benjamin, 1972: 109). El *flâneur* nada menos es la figura que se instala en la

concepción crítica de lo moderno y que condensa en la errancia la condición experiencial urbana, y a las calles como su hábitat final (Bauman, 1994b: 138-157) El arte del deambular que el *flâneur* conoció es la de jugar en el espacio público: cierto es que mira los fragmentos, pero a la vez, que parte de su certeza proviene de imbuirse en el espacio difuso de calles repletas.

El *flâneur*, como ha resumido un artículo reciente sobre los etnopaisajes parisinos poblados de dicho prototipo del errante (Gluck, 2003: 53-80), sigue siendo una figura emblemática de una manera de habitar la ciudad y una personalidad significativa de distintas tramas modernas: la fragmentación identitaria, la curiosidad científica, la seducción visual del consumidor, entre otras. En él la ciudad deja ver, sin embargo (cuando se le empieza a rondar para advertir sus diferentes dominios), sus divisiones internas y por dónde pasan los líneas de demarcación de identificaciones sociales y alteridades (Kohan, 2004: 101). Una definición estandarizada reconoce con éste un *doble vínculo* con lo urbano, primero al “hombre burgués privilegiado que explora y domina los espacios sociales de la ciudad moderna, y segundo, la identidad masculina y desestabilizada cuyos fragmentos están bajo la presión de la existencia metropolitana (Gluck, 2003: 53).

El pasaje del héroe urbano descrito por el poeta de la ciudad a aquel otro personaje benjaminiano, que en su ambulante logra capturar en la vida fragmentaria de la ciudad moderna, es el tránsito de las vivencias del propio Walter Benjamin, después de que un caminante de ciudades (como Franz Hesserl, autor de un texto de la época intitulado *Paseos por Berlín*) le enseña a deambular por las calles de París en 1926 hacia la experiencia de un tiempo condensado por las relaciones con un pasado, que no tan viejo delata su antigüedad en las ruinas interiores de los que vivieron en guerra. Al menos ésta es la transición histórica revelada por el paso del esplendor de las metrópolis del mundo, y las ciudades imperiales de Europa hacia las ciudades signadas por las huellas de la conflagración y la destrucción de la guerra continental de 1914, que recolecta y hace desvanecer un tipo como el *flâneur*.

Otra transición posible es la de la aparición del deambular callejero como puente hacia el marco de experiencia novedoso determinado por transformaciones culturales como la abstracción aurática, el espacio público de los muchos (lo que es lo mismo, el espacio del

anonimato) y la visibilidad, especialmente relativa a la reproductibilidad técnica de de la imagen. Tres transformaciones que habían declarado su carta de residencia en las décadas de 1920 y 1930.

La ciudad era entonces un entramado “dialéctico de lo más nuevo y siempre lo mismo”, en el que *los pasajes* (las galerías comerciales) cumplieron las veces del espacio abierto (la calle) convertida en interioridad del sujeto reflejado en el circuito espejante de pequeños mundos y objetos mercantiles en los cuales mirarse. Las *exposiciones mundiales*<sup>198</sup> reprodujeron un amplio mundo reducido en un pequeño perímetro donde se espectaban las cosas exóticas y distantes. La circulación en masa de las mercancías en los límites de la experiencia de ciudad aparecía a manera de un “pasado aurático” que se desvanecía en el presente tal como lo mostraban las notas epistolares de Rainer Maria Rilke, en 1912, cuando confesaba a un amigo su nostalgia:

Todavía para los padres de nuestros padres, una casa, una fuente, una torre desconocida, incluso su propia chaqueta, su abrigo, eran infinitamente más, infinitamente más familiares, casi cada cosa una vasija en la que encontraban ya lo humano y acumulaban todavía más de lo humano. Ahora llegan de América cosas vacías e indiferentes, apariencias de cosas, simulacros de vida” (“Carta a Witold von Hulewicz”, cit. por Agamben, 2001: 77)

### **La ciudad como condensación de miradas y pasajes**

Del trato espacial en la experiencia mutante de la vida social moderna, la contextura alegórica de la ciudad de Benjamin se traslada a la tratamiento espacial moderno de Benjamin han prohiado los análisis de ZB reposan sobre la textura de la ciudad alegórica de Walter Benjamin. Es una convención situar su ensayo “Sobre temas en Baudelaire” (Benjamin, [1939]1967) como un parteaguas con relación a la caracterización de la “identidad” moderna occidental situada en la encrucijada de un cambio radical de la experiencia social, ahí expresaba entre otros rasgos, que la vida en la ciudad condensó una

---

<sup>198</sup> Los pasajes como interioridad; las exposiciones, una miniaturización expectante del mundo; los panoramas como series de imágenes representativas, y el espacio público, de la calle, constituyen el horizonte espacial benjaminiano que traemos a cuenta de manera incompleta con el único justificativo de ocuparnos, más delante de sus resonancias en los análisis de ZB.

carga de ambivalencias, de riesgos y posibilidades, ahí “el transeúnte sufre en medio de la multitud” dispuesto siempre a la contingencia y al azar como un “jugador”: a cada momento el incesante fluir amenaza con adueñarse “de sus cuerpos y sus almas, por lo cual incluso en su fuero íntimo, por fuerte que sea la pasión que los agita, [corren el riesgo de no] obrar más que automáticamente” (Benjamin, 1967: 26-7).

Además en ese ensayo por decirlo de alguna manera se llegó a cerrar *la escala-ciudad*, y se hizo de ésta un objeto reflexivo, y de reflexión por sí mismo. El tema de la ciudad, y el así conocido proyecto inconcluso de los pasajes, exigió la concentración de Benjamin desde 1927 hasta la muerte del autor, cuando intentaba escapar de una muerte segura a manos del nazismo, en 1940 en el pueblo de Port-Bou en la frontera franco-catalana.

En el plan inicial de un gran estudio dedicada a la ciudad, vislumbrado en su trabajo inconcluso sobre *Los Pasajes*, Benjamin se interesó por las transformaciones del espacio urbano de la mano del barón Georges Eugène de Haussman, en la que se combinó especulación del suelo urbano, el cambio radical de las fachadas, nuevas edificaciones, y la ampliación de los trazos de bulevares y avenidas. La *haussmanización* sustituyó la vieja ciudad de las trincheras obreras de la Comuna de París (1871) por un espacio monumental que, sin embargo, escondió tras el velo de las nuevas muchedumbres arrojadas a la ciudad como parte de sus propias transformaciones.

De acuerdo con Richard Sennet, en uno de sus incipientes trabajos como *Vida urbana e identidad personal. Los usos del orden*, más allá de la sustitución de las calles revueltas y adoquinadas por avenidas largas y rectas, el legado distintivo en las ciudades de nuestro tiempo son dos nociones, hoy rutinarias. En primer término, desde aquél entonces se trataron los problemas urbanos como un todo, bajo el supuesto que un cambio en un sector transformaría inevitablemente otros sectores de la vida urbana en cauces estructurados, en segundo pertenece a la primacía de la transformación del paisaje urbano concebida como un herramienta social en el sentido de que “cambiar el panorama físico con el fin de alterar las pautas sociales” (Sennet, [1970] 2001: 143).

Las imbricaciones de los discursos sobre la masa con el ambiente político y social de la segunda mitad del siglo XIX, por otra parte, han sido puntualmente mencionadas por cantidad de estudios. Las reacciones que acompañaron la exaltación por la conquista de los derechos civiles universales en 1789 o que cristalizaron tras la experiencia de la Comuna o lo que se ha reconocido como el ciclo de ascenso republicano y resistencias restauradoras de Tercera República francesa, así como la dinámica social caracterizada por los fenómenos en ascenso como la de sindicatos obreros, partidos políticos, ejercicio de libertad de prensa y la opinión pública, encontraron salidas también en el circuito de producción científica al tiempo que las indagaciones y conclusiones de los saberes y el conocimiento tenían resonancia directamente en las posturas de elites y grupos en el poder, en las prácticas modernizadoras y en las políticas de Estado.

La emergencia de la multitud en el interior de un complejo campo cultural y discursivo en el cual convergieron, por mencionar algunos, desde las proyecciones e idearios, más o menos burgueses, de las elites, los proyectos nacionales, una variedad de discursos pseudocientíficos como la fisiognomía o la frenología, los métodos y técnicas de la observación científica y la medición en ciencias como la psiquiatría y la psicología positivistas, la producción literaria e incluso las representaciones sociales que recogieron la pintura y las imágenes capturadas las crónicas, testimonios y fotografías.

Como forma y objeto colectivo (diríamos también, como sujeto emergente de la historia) la masa o multitud impuso su existencia a partir de su *fisicalidad*, de su ser sensible en el espacio público. Por esto más que una simple agregación, es un “cuerpo social” con el mismo poderío de hacer visible su presencia perfilada en una ciudad, y con los mismos trazos de individualidad, con que se retraba el gesto y el cuerpo entero de los miembros de la burguesía en los paisajes urbanos. Los cuerpos sociales del siglo XIX fueron predominantemente *portadores de clase*; signos que delataban la procedencia y origen y, asimismo, formaron parte de los circuitos de las comunicaciones humanas y relaciones sociales tejidas en el horizonte de los ‘terceros espacios’ de lo público, los sitios de reunión: cafés, salones, clubes, etcétera, donde las presentaciones seguían un orden protocolario, saludos, pausas en las conversaciones y un menú completo de gestualidad y modalidades. Después en los espacios

abiertos de las grandes vías, las calles o los parques, en los que los *lenguajes* individuales, y el propio esquema corporal, se conformó en una coordenada del actuar público paulatinamente normado por mecanismos de grupo y por pautas simbólicas y culturales sedimentadas.

La normalización de tales esquemas de clasificación cultural o de políticas de purificación, como la segmentación de las poblaciones y la distribución más o menos planificada de las zonas funcionales de las ciudades correspondieron a específicas visiones del espacio y a la búsqueda por armonizar los paisajes que implicaban tanto una evolución social del equipamiento sensorial humano (también diferenciado socialmente) como un *efecto de visibilidad* que trajo aparejada la presencia de las masas activas en las luchas libradas por derechos civiles, sociales y políticos; el segundo efecto tiene relación con el paradigma de las primeras intervenciones urbanas efectuadas por el barón Haussman en el París de mitad de siglo XIX.

Párrafos más arriba (en el punto 4.2.) el hincapié sobre el término de *paisaje social* recaía en la manufactura de la categoría para volverla parte del procedimiento propio de Bauman de roturar ciertos espacios sociales cuando *sintomatizan* los rasgos de la situación histórica de las sociedades modernas. Y decíamos que ese carácter situacionista de la mirada participa en la misma línea de la tradición interpretativa en la obra de Simmel, Benjamin, Kracauer proclives a figurar desde la superficie social aquellos mundo de vida que “anunciaban” el curso de la historia. Aunque Theodor W. Adorno tildó de “hermenéutica ladina” a la pasión por lo pequeño, supo que lo que se dirimía no era una postura adversa al materialismo, sino un balance premonitorio respecto de las tendencias culturales fundadas en la *primacía del ojo* en la sociedad moderna, como solo Benjamin había podido analizar en propiedad. Cuando destacaba de los encuadres técnicos de la ingeniería y la ciencia en la mundialización industrial de Occidente. Lo otro: el componente teórico de los apuntes benjaminianos, que publicó el mismo Adorno en 1942 bajo el título de “Sobre la concepción de la historia” –las también así conocidas, *Tesis sobre la filosofía de la historia*-- contenía el conjunto de ideas fuertes respecto al *continuum* del tiempo histórico, que se fisura por la irrupción del “tiempo-del-ahora” (Benjamin, 2005: 27; la tesis XIV), que fue posible capturar en tanto concepto, cuando Benjamin se había prestado a “escuchar los rumores del día como si fueran los acordes de la eternidad”, según reza el epígrafe de Karl Kraus, que de este modo sintetiza, y

no solo enmarca, el retrato de Adorno “Sobre Walter Benjamin” (Adorno, [1955] 1984: 138 y 129). Esa práctica intelectual le había sido ofrecida por la tradición de la mística y la teología judaica.

Cierto es que con la primacía de la mirada se dejaban expuestos tipos sociales que anunciaban el reacomodo y posicionamiento en la estructura social de las profesiones técnicas y científicas aplicadas a la innovación de las industrias, el desarrollo de las energías y el progreso material. El modernismo entre los artistas y literatos constituyó un contrapeso a tal horizonte. La sensibilidad estética retrato la vida colectiva en las florecientes ciudades y vislumbraron los rostros distorsionados por los juegos de luces y sombras proyectados sobre los cuerpos y las superficies urbanas junto con la masiva electrificación del siglo XIX.

Las antipatías con respecto a las maneras burguesas, a la regularidad de la vida deslizada en la idea de trabajo como vocación al cumplimiento de las tareas se repartieron como los horizontes adversarios a los estilos de vida y actitudes estéticas originadas en el polo opuesto de la “rutinización” capitalista. En el lado del ocio creador y la dilación del tiempo, la renuncia al domicilio fijo por el deambular diurno por las calles y el intervalo en la mesa de los cafés, o la experimentación del éxtasis y la distorsión vivenciada por el alcohol y las drogas y la actitud de desalineado y extravagante que acompañó la imagen de los poetas y artistas prolijados en la atmósfera parisina, fueron algunas de las características de la bohemia propias metrópolis europeas. Las formas, estilos, gustos y una “moral” bohemia representaron un polo opuesto al mundo burgués, pero sus individuaciones, esto es, los hombres y el escaso número de mujeres, surgieron de los grupos liberados de los mecenas de las cortes aristocráticas europeas. Bohemios fueron los enclaves liminales de la sociedad burguesa en formación; en grupo, ellos encarnaron a esos “prófugos” de la misma burguesía en ascenso. El “bohémio” y el “burgués” fueron elementos de un mismo campo de fuerzas, por lo que se implicaron, se exigieron y atrajeron mutuamente; un campo donde la figura del bohémio se levanta como “vagabundo de la modernidad” y “gitano del espíritu” (Traverso, 2004: 35 y 56). Expresiones que metaforizaban el extranjero específicamente venido de la región del Bohemia en el centro de Europa que se confundía, sin perderse, entre las muchedumbres y los marginales ‘sin rostro’, artesanos y pequeños proletarios empobrecidos, anarquistas y socialistas.

Lo que llevó a buscar las masas urbanas en *el bohemio* tuvo que ver con su devoción narcisista del yo estético que hacía de freno a su inclinación de quedar envuelto en la multitud. Su necesidad de ella es instrumental: necesita una masa informe en la cual ocultarse y de donde abreviar las “vivencias” estéticas del *flâneur*, propias de la creatividad bohemia. También la masa se identificó con un colectivo disperso, que demanda la mano directriz de la modelación, como también lo habrían reconocido socialistas cuando vislumbraron en el proletariado a la clase redentora de futura o en la mirilla más radical que vio en el proletariado como el “gladiador esclavo”, a quien le es dado vengar el pasado.<sup>199</sup>

En el bohemio, el desarraigo deriva en la revivificación de la comunidad, fundada sobre las afinidades y los lazos entre sus miembros (Traverso, 2004: 58). De las notas que singularizaron el tipo bohemio y el estilo de vida, Traverso destaca rasgos completamente confrontados con la tipología ideal del “espíritu del capitalismo weberiano y el tipo de asceta intramundano protestante que fueron advertidos por el sociólogo alemán Paul Honigsheim, en sus trabajos de 1923 sobre *El bohemio*, un sujeto anclado en la cultura católica, contrarreformista y hostil al capitalismo. Por el conglomerado de rasgos como el desprecio por el dinero, una moral antiproductivista y antiutilitaria, su precarismo existencial, y la inclinación a la aventura y la vida de dispendio y exceso el “*ethos bohemio*” fue “anticapitalista y romántico” y sus encarnaciones tienen al “artista maldito” y al “conspirador político” como dos de sus tipos ideales, no incompatibles (Traverso, 2004: 62).

Las calles de París del siglo XIX adquirieron la forma de un paisaje, un “desierto de los hombres” puesto que estos eran cautivos de la fugacidad de la vida urbana. Y sin embargo se convirtió también en el medio donde la circulación de las cosas podría dar cabida a la búsqueda del misterio de la historia. Charles Baudelaire llegó a capturar la ruptura de la autoridad estética y el canon de belleza redimida por las corrientes nostálgicas de un antiguo ideal clásico en un contexto de consagración material de la civilización burguesa. Como a Constantin Guy, a quien bautizó como “El pintor de la vida moderna”, según la idea según la cual éste pintaba las escenas de las calles del modo en que habrían sido vistas por el transeúnte (el *flâneur*) que las deambulaba, fue ese mismo comentario en el ensayo publicado

---

<sup>199</sup> Según la noción criticada por Benjamin al contraponer el papel histórico de la clase entre la visión socialdemócrata sobre su papel redentor y la del marxismo espartaquista como vengadora de pasado, en Benjamin *El París del Segundo Imperio en Baudelaire* (cit. por Mayorga, 2003: 99).

por vez primera en *Le Figaro* a fines del año 1863, el que llevó a hacer del *flâneur*, una figura simbólica de la ciudad moderna: psicológicamente, el andar deambulatorio representó la fragmentación de la realidad en “series de episodios, escenas sin pasado y sin consecuencias” (Bauman, 1995: 92), pero a los ojos de Baudelaire “*el modernista*” –el artista personificado en el pintor Guy– vislumbró además otra cosa: en medio de una desertificación civilizatoria podría “sonsacar a la moda lo que tiene de poética dentro de lo histórico, de extraer lo eterno de lo transitorio”, y aun cuando enclavado a medio cuerpo en el horizonte de “lo transitorio, lo fugitivo, lo contingente”, podría dejar librada su otra mitad en un arte apostado en “lo eterno y lo inmutable” (Baudelaire, 2000). Importante destacar entonces la manera en que la modernidad estética, sintetizada por la figura del poeta Baudelaire, por esa inclinación modernista para capturar al individuo que se borra en la escena urbana, surgió de la citada confrontación con un canon y con una realidad social burguesa dando forma a la autoconciencia del presente (cambiante y fluctuante).

Desde entonces las minúsculas partículas del presente (ese instante efímero) resultaron las compañeras de la exploración expresiva de los vanguardismos cuando han invocado a esa dimensión del “aún no”. Para autores como Matei Calinescu, en una postura que suscribe Bauman, el aperturamiento valórico y estético de una dimensión subjetiva, “...personal, la “*durée* imaginativa, el tiempo privado creado por el desdoblamiento del yo”, de irreconciliable oposición con la modernidad que se corresponde con “lo objetivado, tiempo socialmente mensurable de la cavilación capitalista (el tiempo como comodidad...vendida y comprada en el mercado)” (Calinescu, 2001: 16-7). Por esto la modernidad estética se ha concebido como un “concepto de crisis” envuelto en una oposición radical y tripartita frente a la tradición, a la civilización material, y a sí misma, desde que se autopercibe como una forma autorizada (Calinescu: 2001: 21).

En las ciudades industriales británicas, principalmente en Manchester y en Londres, la personalidad que amaba las artes lo mismo que extraviarse entre las multitudes empobrecidas de los suburbios halló en el *dandy* su mejor expresión. En él se contenía una mixtura local de individualismo romántico y liberalizador. Era el individuo nunca azorado y dispuesto a mostrar una nueva relación con las cosas: superaba el mero goce de los valores de uso e iba más allá del afán de acumular los valores de cambio (Agamben, 2001: 94).

Entre las muchas variaciones del ser urbano, el *flâneur* parisino fue el que prevalece entre los mecanismos de errancias y, simultáneamente, las nuevas modalidades de encierro identitario. Del lado de los desarraigos, el *flâneur* es un *sujeto abandonado a la multitud*, pero “no es *El hombre de la multitud* [encarnado en el cuento homónimo de Poe], que tiene por morada la multitud” pues a diferencia de la figura moderna, el de Poe pese a quedar diluido en una masa anónima, necesita una pequeña habitación donde estar (Bauman 1996: 139), no en balde el famoso cuento comienza en el interior de un café londinense.

Del lado de los desafíos, y confinamientos, en que se debate la individuación empieza por hacer del *flâneur* el sustituto del personaje central de *La ética protestante* de Weber:

El *flâneur* quería jugar este juego de ocio; nosotros tenemos que hacerlo. Cuando el *flanerismo* fue traído de los pasajes parisinos a la vida cotidiana y comenzó a dominar la estética intramundana, aportó su contribución a la construcción del cosmos tremendo del orden consumista postmoderno. Este orden está ahora limitado a las condiciones técnicas y económicas de la producción maquinística que determina hoy con fuerza irresistible las vidas de todos los individuos que han nacido dentro de este dispositivo, no sólo de aquellos directamente implicados con vivir sus vidas como juegos de observación. Quizás las determinará hasta que el último *bit* de información sea devuelto por la computadora. Según Baudelaire y Benjamin, la dedicación a la fantasía móvil se apoyaría sobre los hombros del *flâneur*, como un manto sutil que puede ser arrojado en cualquier momento. Pero, el destino ha decretado que tal manto se convierta en una jaula de hierro (Bauman, 1994b: 154).

#### **4.7. Citificación moderna:<sup>200</sup> claroscuros de la vida urbana**

Los sufrimientos que padece el ser humano, algunos de ellos siendo irremediables, se compensan con una parte de realismo: no hay inmunidad para el transcurso del tiempo, y a la caducidad del cuerpo, que aquello constata día a día, solo se ha de responder con ganas de vivir. La fuerza de la naturaleza, por otra parte, siempre queda fuera del dominio humano con

---

<sup>200</sup> De acuerdo con un artículo de Gilman, el socialista Karl Kautsky publicó *Rasse und Judentum*, en 1917, usando esta palabra, o alguna semejante, para aludir a la explosión urbana vinculada con la circulación y el comercio impulsado por las ascendentes grupos judíos en Alemania (Gilman, 2000: 363). Con independencia de aquél contexto, me pareció un neologismo interesante para enfatizar la orientación de este apartado.

esto se reitera sus limitaciones y las ilusiones del antropocentrismo. Freud agregaba una tercera causa de sufrimiento, que procedía de la dificultad de regular las relaciones en la familia, el estado y la sociedad. Ante esto se asume que siendo las instituciones obra humana no tendrían por qué no procurar protección; si algo no funciona en ellas se debe a conspiraciones de adversarios ocultos.

Esta visión procede de *El malestar de la cultura* (Freud, [1929] 1988), la obra convocada cada vez que Bauman ha de tratar *la imposible armonización de la desgarradura*, esto es con la sociedad moderna desde su asiento como cultura y civilización: el abismo entre individuo y sociedad; o en una enunciación también clásica, el tema del extrañamiento del individuo de su sociedad. En las tesis freudianas –lo hemos reiterado varias veces-- encontró la idea de una libertad pulsional reprimida, frenada y prohibida en razón de una cultura que procura la seguridad colectiva. La noción dejaba al margen la presencia del descontento humano que deviene de esta renuncia original).

Se trata de la construcción de la cultura y al mismo tiempo, del dinamismo moderno que acompañó la formación del Estado europeo occidental, y que a grandes rasgos se extendió como un modelo institucional, cuyo núcleo principal ha consistido en proteger la vida colectiva para prevenir y evitar el daño particular. Sobre este principio social fundante se fincaría parte de la labor gubernativa, la infraestructura de servicios básicos en materia de salud, educación y vivienda, y el marco jurídico y legal para regular los contratos entre particulares, las relaciones laborales y el equilibrio de los derechos y obligaciones ciudadanas (Bauman, 2006: 10).

Esa tesis básica se completa con la figura central de la radical transformación social producida por la ruptura de los lazos de parentesco y vecindad que unieron a comunidades y corporaciones que fueron erosionadas por el curso de la modernización primera que marca la doble liberación, la que separa la fuerza de trabajo de sus medios y la producida por el desarraigo de aquellos lazos primarios.

Propio de la transición hacia la sociedad capitalista-moderna es la formación y vigencia del espacio de la fábrica donde se hallaron la mayor parte de los individuos carecían de otros capitales: las relaciones capital/trabajo enmarcados en tal espacio constituyeron la forma de relación a partir de la cual la sociedad se proveía de un futuro (Bauman, 2006: 11).

La sensación de desarraigo social, liberalidad y la experiencia de vivir siempre algo nuevo vinieron juntas en el territorio de tales transformaciones mundanas. Se hizo mención en algún momento que “la ciudad” comprime a todas las ciudades no por un énfasis de excesiva generalidad sino por el lugar otorgado a ese espacio privilegiado para observar el modo cómo ocurre la modernidad de la vida social. En un giro muy suyo discrimina el territorio circundante (*Hinterland*<sup>201</sup>) que contrastó en el siglo XIX con los pequeños mundos congregados en el espacio de las urbes y la bullente excitación de una vida en movimiento.

“No toda la vida en una ciudad es moderna, pero toda la vida moderna [lo que es vivir modernamente] es una vida en la ciudad” (Bauman, 1995: 126), la subjetividad peculiar del ritmo nervioso de las urbes comprendió demasiado pronto los movimientos coreográficos de los espacios abiertos urbanos. Es en este movimiento como fue capturada *Friedrichstrasse* (“Federico el grande”) la arteria berlinesa que en escritor allegado en 1909, equipara con una escena en que *los transeúntes parecían danzar*, “lo variado y lo simple, pobreza y riqueza destellan, brillan, se ablandan, sueñan, se apresuran y tropiezan de manera salvaje e incluso impotente” (cit. por Björk, 2005: 44); rostros desdibujados entre luces y sombras; cuerpos sobresaltados al repiquetear de las bocinas. Las cosas pasaban rápido, pero a corta distancia, de modo se volvieron habituales sucesos como la “interrupción”, aspectos de “incoherencia” y apariciones de “sorpresa”<sup>202</sup>, una serie de actos y sensaciones que ahora son casi imperceptibles en los habitantes de la ciudades calados en estos y otros malabares.

Todo esto significa al menos cuatro cosas, que:

- 1) el itinerario de las personas que andan, circulan o se mueven por ese espacio tienen más de un destino;
- 2) los símbolos y señales de su entorno exceden la necesidad de datos e información para orientarse en ese espacio, por lo que se disponen de mayor selectividad;

---

<sup>201</sup> Propiamente “entorno”, pero para *hinterland* una traducción más libre equivaldría a una tierra interior que evoca, en mi opinión, el énfasis subjetivo de “quién” formaba, y autorizaba, el relato geográfico.

<sup>202</sup> Estas tres palabras con que el poeta Paul Valéry caracterizaba las condiciones de vida en las primeras décadas del siglo pasado se colocaron en el epígrafe que abre la *Modernidad líquida* como una tríada sustituta de la conocida en la sociedad moderna global en la serie de desprotección, inseguridad e incertidumbre (Bauman, 2003: 7).

- 3) existen otros, que bajo las mismas circunstancias y características descritas, se mueven igualmente, por lo que hay un cálculo recíproco de los movimientos otros; y no obstante lo anterior;
- 4) la movilidad es por completo impredecible, por lo que los desplazamientos de todos los cuerpos urbanos, a pesar de estar pautadas por señales las rutinas urbanas conservan un cierto margen de riesgo y aventura (Bauman, 1995: 126).

En el grado y modalidad en que puedan acontecer estas cuatro características manufacturan ya sea las dimensiones urbanas de alta concentración, en la forma de manchas urbanas, en la de ciudades-región, en la de ciudades-frontera o en la de nodos territorializados en medio de áreas divididas entre zonas dinamizadas hacia fuera, localizadas ‘tierras de nadie’ y regiones urbanizadas. Con independencia de cualquiera de las variantes las ciudades se han convertido en espacios invisibles decía Italo Calvino al justificar la reducción a lo invisible el punto de partida por el que la ciudad. Es difícil no hallar en los centros y las manchas urbanas esas marcas que no desvanecieron los antiguos paisajes imaginados de la modernización industrial. Hasta no hace mucho los contrastes urbanos solían repetir la fórmula de un dualismo estructural que se nutría de viejos resabios como el de suponer el mundo urbano como una obra civilizatoria que podría sucumbir bajo la barbarización de la población rural, o el riesgo interno de caer en un proceso de desurbanización, casi como una fuente de barbarie.<sup>203</sup> El acecho a lo moderno representado por las ciudades vendría de un interior, de un lugar profundo e incontrolado, un punto ciego para el avance de la sociedad moderna.

El imaginario depositado en las ciudades llamó la atención de artistas y literatos desde el siglo XIX, retratando las transformaciones ocurridas por el ingreso del coche, el tranvía, las caminatas públicas de las mujeres burguesas ‘solas’, la gestas de manifestantes por el voto en las calles londinenses o la ocupación de pobres en las vías públicas. Una amenaza en un radio

---

<sup>203</sup> Como lo dejó entrever hace no mucho tiempo Claus Offe (1996), la idea de una civilización urbana que engendra la anticivilización se observa en textos como el que Theodor W. Adorno difundió inicialmente en una conferencia radial, en el año 1955, y luego en el ensayo “La educación después de Auschwitz” (Adorno, [1969] 1973: 80-95), aseverando que si no fue la única ni la más importante condición del Terror conocido en Europa, el hecho de que buena parte de las SS se formaran con “hijos de campesinos” era un indicio de que la “desbarbarización” había avanzado menos en la campaña que en otras partes. En esos lugares —agregaba Adorno, y parece el contenido sobresaliente— los medios de comunicación no habían incidido en el cambio de un “estado de conciencia” como el alcanzado por el liberalismo cultural burgués proveniente del siglo XVIII (1973: 85 y 86).

de acción mucho más cercano físicamente provino entonces del asedio de las muchedumbres empobrecidas y multiétnicas. Es ilustrativo el asombroso paisaje de Chicago, en 1904, que registró la pareja de Max y Marianne Weber, durante una escala de su recorrido de tres meses por Estados Unidos. Mientras que el nerviosismo de las metrópolis como Berlín y la indiferencia del transeúnte o el vecino, fue puesta al descubierto por Georg Simmel, y revivificada por una larga lista de urbanistas. En verdad, piensa Bauman, esas técnicas del pasar inadvertido y de “ver y a la vez pretender que no estamos viendo” forman un completo “arte del desencuentro”, entre cuyos artilugios evitar el contacto visual quizá sea uno de los más prominentes”. No obstante el efecto sumario de este arte del desencuentro se constante en *la producción espacial de la indiferencia* justamente en un espacio (como la ciudad), donde lo primero que pierden los muchos es el rostro.

La multitud de la ciudad aparece un “agregado indiscriminado e informe en que el individuo se disuelve” (Bauman, 2005a: 176 y 132).<sup>204</sup> El clásico perfil de las masas sin rostro convergen en esa imagen de la uniformidad de la masa de la que hace gala nuevamente Bauman, pero a diferencia de los maestros de la psicología de masas (Le Bon, Tarde, Freud, e incluso Canetti), que consagraron sus tesis a la dimensión de su movimiento-masa, a su aparición como “prodigiosa marea desinhibida” (Sloterdijk, 2002: 14), o de la caracterización marxista de las masas urbanas crecientemente conformadas por los sectores expulsados de los circuitos del mercado laboral capitalista, es sesgo predominantemente acusado por el sociólogo el carácter “amenazante” con que se reconocen las multitudes precarizadas de hoy.

Cuando Gustave Le Bon ya había dado a conocer su polémico estudio *Psychologie des Foules*, dedicado a la singularidad de la “unidad mental” o mentalidad colectiva de la masa, siendo además el primero en dar un nombre *Le foule* (*die Masse*; masa, también multitud), el

---

<sup>204</sup> La asimilación de rasgos negativos a lo que aquí llamamos, la *individualización del cuerpo social*, o multitud, cubrieron un amplio espectro: desde la irascibilidad y la irracionalidad de la masa; la ‘bajeza’ de los motivos detonantes de la conducta de las muchedumbres, como el soborno o la conspiración; el orden de afecciones y emociones destructivas que las conducían, como la ira y el resentimiento. Y a pesar de haber sido aislado como objeto de la observación científica y filosófica, la multitud con la serie de términos afines con que se le identificó modernamente, como el de masa, canalla [*canaille*], muchedumbre, pueblo, gentuza, entre otros varios que apuntaron a un último referente, el de la plebe cuya presencia por largo tiempo se confundió con la *ilegibilidad* del fenómeno, sin cara y sin identidad (Rudé, 1971: 245). Importante destacar esta apreciación de los estudios históricos de la acción colectiva que paulatinamente se coaligaron con la tesis de “la pérdida del rostro o la imposibilidad de la multitud urbana de adquirir una (Bauman, 2005: 177). Otro “paso” en la categorización de la multitud coaliga con el entramado de distancia social en el que tiene una larga historia las tesis de la “peligrosidad”.

tópico de las masas, en la forma de un fenómeno que articulaba las bullentes multitudes con la criminalidad, era un debate no sólo predominante entre antropólogos, psicólogos y criminalistas, sino una cuestión planteada en el dilema: o se resolvía el problema de su psicología (esto es de su arreglo funcional) o la vida social había de prepararse para ser devorada por ellas. Con *Psicología de las masas*, Le Bon fue partícipe de la modalidad en que el “orden sensible” (Rancière) de la ciudad europea se dividía en una dualidad que oponía a dos entidades colectivas, como lo harían otros de sus coetáneos: en polo se situaba la masa negativa con un alma destructiva que se movía como “microbios aceleran la disolución del organismo”, mientras que el alma de raza, la estirpe civilizada de otro colectivo, numéricamente menor, se imponía como la parte que redimía el instinto con la razón (Le Bon, [1895] 1986: 12). Pese a que existía evidentemente un referente último de contenido elitista ya fuera por que el sujeto inspiradora de la racionalidad partiera del [de la multitud] se generaba, y propagaba prácticamente, a partir del individuo como detonador asociativo, es sugerente advertir nuevamente el influjo de aquellas observaciones sobre el foco de preocupación: el avance y la distribución paulatina de esos cuerpos colectivos en el espacio como una ocupación nerviosa y extraña de la ciudad utópica (y diseñada). “Una explosión en la calle, que el banco amenace con naufragar, que el tren pueda descarrilar, que estalle un incendio [eran las contingencias urbanas que llevaban] inmediatamente que individuos asociables se convirtieran en asociados en la persecución de un mismo fin, bajo el impulso de una misma emoción”, decía Gabriel Tarde en *Las leyes de la imitación* ([1890] 1907: 146) definiendo así la “manera como se mueve” el primer grado de asociación de la sociedad: la multitud. La multitud era, más bien, un momento de aparición del movimiento colectivo, contingente e intempestivo, tan diferente a la falsa oposición masa-individuo, como diferentes son las hojas en movimiento, distintas al árbol al que pertenecen en lo individual y al bosque mismo donde se encuentran (Delgado, 1999). La asociación multitudinaria, un grado de organización constituido molecularmente se oponía a otro proceso socializador, una forma básica de interacción que encontró en “la imitación” (Tarde, 1907: 95). Cuando una persona copia a otra persona o cuando una clase se viste, se divierte, se distrae, adquiere muebles como lo hace otra clase social, decía Tarde, “los sentimientos y las necesidades” manifiestos en un modo de obrar se había producido un mecanismo imitativo por el que había podido querer conforme a otra voluntad (1907: 232). Hoy

podríamos decir que la imitación explicaba cómo ciertas partículas, estructuradas de una sociedad, se diseminaban estructurando otras partículas, o grupos sociales: Tarde entendió que la multitud tenía límites que las cosas tangibles, o las abstracciones de la forma o los contornos de la figura no suponen, “el límite de la acción es una fuerza” y no el contorno como antes para Leibniz, y mucho anteriormente para los estoicos, para quienes el límite de un grano estaba determinado por su acción” (su ponencia) (Lazzaratto, 1999: 107). Se pensaba la acción de la multitud como una elástica social, que sin duda el sociólogo contemporáneo de Durkheim, también expresaba en la diferenciación incipiente entre multitudes y masificación (Él mismo separó las multitudes y las sectas criminales, puntualizando que no eran lo mismo las oleadas criminales y los crímenes de multitudes ([1912]1999b).

En el aspecto que nos concierne, el pasaje del fenómeno de las multitudes hacia las “clases peligrosas”, la propiedad con que se asoció a las clases laboriosas, que irrumpieron en los primeras acciones de protestas colectivas –un concepto que acuñó en 1958 el historiador Louis Chavalier– es indicativo de la posición espacial de los cuerpos sociales, que no podían ser independizadas del lugar público donde se les situaba. La peligrosidad de la masas empató con el hecho de que *lo visible* en las calles estaba conformado por varios atributos junto con su “irascibilidad” venían otros signos de clase, status, condición, género, raza; todas estas características *encarnadas* como diferencias que combinaron códigos clasificatorios jerárquicos y funcionales. La aparición de una masa anónima en las ciudades corrió de la mano de las presentaciones públicas y la carga de emociones que despertó su aparición expresaba los temores provocados por sus características objetivas y tangibles, asociadas primariamente a la precariedad y la pobreza.

Los cuerpos que poblaron el espacio urbano de las ciudades en la era del maquinismo y la gran industria eran las masas de trabajadores empobrecidos, así como las poblaciones flotantes y excedentes del circuito de trabajo capitalista. Si había de preguntarse, como en la época de modernidad *¿qué fue la multitud en la modernidad clásica?*, la respuesta de Bauman no admite ambages: fue *uno de los rostros de la organización moderna a la cohabitación social*. Quizá Sloterdijk, lo ha afirmado más claramente: la masa social se desplegó como sujeto entrando en la escena política bajo la forma de una multitud sometida

bajo la autoridad de un soberano modernizado técnica-estatalmente (2002: 35). Esto quiere decir, palabras más palabras menos que la modernidad se arrogó la tarea de asegurar la existencia y la obediencia de ese volumen de vidas humanas. El rostro de la multitud se perfiló fue resultado de la formación de un volumen de personas arrancadas de las rutinas de la vida comunal, y sometidas al cauce disciplinante de un entorno impersonal de la fábrica, de modo que la “ética del trabajo”, antes que un horizonte de disposiciones subjetivas con relación a la maximización del tiempo a favor del cumplimiento de una tarea, tuvo que ver con un proceso para *rearraigar lo desarraigado*: “el intento desesperado por reconstituir [en un espacio radicalmente diferente al de la comunidad] el gusto por el trabajo eficaz que los trabajadores y artesanos desplegaban de forma natural en la densa red de intercambios comunales” (Bauman, [2001]2003: 36).

Lejos de indolentes, perezosas y poseedoras de los más primarios instintos en la escala de evolución, tal como se tildaba en la época a las masas, los hombres, mujeres y niños desarraigados del hogar, fueron introducidos a un ritmo de trabajo que no entendían y no habían fijado. Lo extraño en las masas no provenía de los atributos innatos ni del vestigio de un rezago evolutivo. La “configuración nueva” representaba por la multitud, que según Simmel, se conformaba “de las partes del carácter de cada uno [de los individuos que la forma] en las que coincide con los demás y que no puede ser otros que las más primitivas del nivel más bajo de la evolución orgánica” (Simmel, [1917] 2002: 68). Fue sometida a una larga pedagogía disciplinante y constituyente del sujeto-colectivo.

Esas clases peligrosas, como lo explicó Marx en el siglo XIX, estaban conformadas por las masas excedentes en la era de una sociedad de productores, en la que el progreso económico estimaba crecer y desarrollarse lo suficiente como para volver a absorber a esas masas temporalmente expulsadas, y, suspendidas del circuito de trabajo. En analogía perversa podríamos repetir junto con que semejantes masas peligrosas contaban con la esperanza del retorno, eran como las llamaba el marxismo un “ejército industrial de reserva”, una situación tajantemente diferente de las masas conformadas por los mecanismos de expulsión de la organización flexible del trabajo en la era del capital global, financiero y cognitivo.

#### **4.8. Hacia la peligrosidad contemporánea: “irrevocabilidad de la exclusión” y “ciudades del miedo”**

##### **Irrevocabilidad de la exclusión**

Las *nuevas clases peligrosas* ganan cada vez más la condición de superfluas. Desde la intuición incluso de parte de las generaciones actuales sometidas a *la precarización social*, atravesada fundamentalmente por el horizonte laboral (contratos temporales, subempleo, ciclos de trabajo e inactividad prolongados, etcétera). La superfluidad actual comparte en parte las viejas dosis de miseria de los viejos pobres, su confusión y desconcierto, sin embargo, su condición incierta no guarda parangón alguno con las condiciones de vida pasadas. Los superfluos de hoy no cuentan con la certeza mínima de volver a estar ocupado: “para quienquiera que fuere una vez excluido y destinado a la basura” sentencia Bauman, “no existen sendas evidentes para recuperar la condición de miembro de pleno derecho” del espacio social en donde se encuentre (Bauman, [2004] 2005: 30).

Esa inmensa masa de poblaciones de todas partes no solamente está conformada por los ciclos de excluidos laborales, acusan una elevada presencia desde que la liberalización rectora de la economía global se combina con el retiro del Estado de la arena económica y el fortalecimiento de su intervención penal y punitiva (como las políticas de cero tolerancia que se aplican y despliegan como políticas locales en muchas ciudades del mundo).

Pero los consumidores de distinta especie “fallidos, incompletos o frustrados” son los componentes de un modo de hacer cultura, por decirlo de esa forma, donde los factores imitativos irrealizables por los grupos fallidos del consumo se conjugan hacia fuera con los espejos de otros sectores y grupos sociales. Los mecanismos de desposesión simbólica que surgen desde “códigos clasificadores” de los superfluos como los lugares donde viven, donde dejan pasar su abundancia de tiempo (libre) e incluso que tan lejos está la parte del mundo de donde vengan, son atributos que adosan su condición. Estos últimos atributos espaciales han sido por ejemplo observados junto con la segregación de los “parias urbanos”, específicamente con la *guetificación de las ciudades*, en Europa aunque extendido en diferentes latitudes (Wacquant, [1993] 2001), pero, sobre todo han sido señalados como atributos permanentes que están conduciendo a constituir territorios de exclusión social irrevocable (Bauman, 2006: 15)

Otra segunda característica deriva de los efectos de multiplicación por cada superfluo emergente: la mala fortuna del prójimo, las historias de desdicha y dificultades para vivir actúan como aquellas *oleadas de criminalización* ‘tardiana’, sólo que hoy en día tienen por canales los relatos de todo tipo de procedencia que se oyen y molestan al escucha: “los reveses de fortuna” pertenecen a ese bolsón de justificaciones de las que se sirve el entorno social para sancionar, casi tan severamente a los “desafortunados” convirtiéndoles en sujetos de sospecha y en potenciales criminales.

Como lo ha afirmado Bauman en repetidas ocasiones, en el citado libro *Vidas desperdiciadas* ([2004] 2005c) o en *La sociedad sitiada* ([2002] 2004a), la incertidumbre y la angustia cotidiana son los principales productos de la modernidad líquida y global que en los espacios-mundo locales se despliegan en procesos de desplazamientos cuando existen objetos no identificables que actúan sobre la situación de vida presente, o cuando esos objetos están simplemente fuera del alcance, entonces los objetos emergentes para descargar la culpa sobre ciertas personas, y muchos otros, que muestran menos habilidades y recursos para manejar y controlar el espacio de sus vidas: los refugiados, los inmigrantes, los solicitantes de asilo político, los desempleados, los consumidores fallidos, los superfluos, los vagabundos... todos ellos son los productos residuales que satisfacen ese requisito ([2004] 2005c: 88)

La composición heterogénea de la vida urbana, el aumento del número y la diversidad de desconocidos y forasteros que habitan las ciudades actuales no ha cambiado la escena original del relato de las urbes modernas. Por mucho que cambiase su trazo, aspecto o estilo las ciudades eran y son lugares *repletos de próximos ajenos*. Por definición, los desconocidos pertenecieron a esa clase de seres incógnitos que constituyen esa variable de la que no se puede prescindir, aunque incomodan sobremanera, puesto que dificultan la probabilidad de anticipar los efectos de las acciones, y las posibilidades de éxito y fracaso (2006: 28).

La mixofobia, ese temor de cruzar en el camino con tipos humanos diferentes, es una de las reacciones en el espacio de las ciudades, una fobia que se materializa con la edificación y marcación de “espacios vetados” para otros. Una tendencia, que presagian todos, no disminuirá a medida que toda ciudad se convierte en el destino o punto de paso para los “mensajeros de desgracias, horrores de guerras lejanas, de hambre y carencias” que el lugar no conoce, o dice no haber conocido, puesto que al final de cuentas los extraños se han convertido en los portadores de las diferencias que producen miedo (2006: 65).

## **Ciudades del miedo**

Entre los rasgos de la vida en las ciudades contemporáneas, el vehemente anhelo por seguridad no sólo es una demanda constante sino también una necesidad que desborda las medidas de protección, cuando no se han visto penetradas con soluciones como las de “cero tolerancia” y otras iniciativas que han restituido el uso de mecanismos coactivos y restrictivos sobre los ciudadanos. Pero, como contraparte de este fenómeno observado por los estudiosos de la vida urbana, existe otro proceso vinculado con un sentimiento de inseguridad que no proviene de la delincuencia y los índices de criminalidad, sino del temor generado por *la desconfianza en las intenciones de los demás* y que niega un principio de fiabilidad del compañerismo humano.

Los límites en las percepciones del entorno que dan pauta un nuevo marco de emocionalidad moderna con respecto a los otros, no se han definido aún puesto que más bien operan como parámetros móviles que se establecen de acuerdo a la modalidad de participación y organización ciudadana. Pero más acá de ese aspecto fundamental para la convivencia futura y presente en las ciudades, un tema en el que ha venido reparando Bauman es el proceso de conversión urbana en espacios destinatarios de los temores sociales. El punto clave es el que tiene que ver con la asociación entre el espacio de la ciudad con el *peligro que no tiene que ver con los otros exclusivamente*, sino con el hecho de haberse gestado desde hace tiempo una transformación espacial: el ámbito de la ciudad cubierta de un halo bárbaro y salvaje que se traduce en una atmósfera de miedo omnipresente (Bauman, 2006: 49)

Antes mucho antes de que el miedo volviera a surgir como la atmósfera que rodea la vida en las ciudades globales, el “miedo ambiente” se convertía en uno de los términos que Bauman hizo suyo para designar un rasgo sociocultural constituyente de las maneras de estar, o mejor de la existencia social en las urbes y ciudades modernas (Bauman, 2001 [1999]) Los espacios urbanos coexisten con los imaginarios forjados alrededor de variedad de emociones colectivas aglutinadas en las ciudades, no obstante desde que los actos de violencia brutal se ejecutaron sobre las metrópolis emblemáticas de la sociedad global, así como en ciudades locales, ocupadas y sitiadas, han proliferado una constelación de escenarios signados secuencias de vistas pobladas de efectos y la “espectacularización de la muerte”. Dicha secuencia va de un polo a otro, por una parte, incluye los ataques *masivos* 11-S , Nueva York

(2001), el 11-M, de Madrid (2004) y las jornadas del 7-J y sus secuelas del 21-J de Londres (2005) y tiene como otro extremo a la ciudad de Bagdad, el 9-A (2003) desde que la ocupación estadounidense reinstaló en tal circuito el mecanismo de violencia invasiva con sus asideros replicantes en el Medio oriente.

Previa a la aparición de esta secuencia, al correr la década de los años noventa, en el caudal de consecuencias inesperadas de la modernidad que había consumido sus fines produciendo un igual o mayor numero de “males” sociales. No se incluyeron entre dichos efectos motivaciones como odios más acendrados se moverían en distintos sitios y frecuencias para atestiguar acontecimientos altamente improbables como el resquebrajamiento más mortífero de las barreras de seguridad del país militar y tecnológicamente más poderoso del mundo. Uno fue espectador del instante, hubo tantas repeticiones de aquella visión de la debacle de Nueva York, sin contar con un espacio para comprender lo increíble ¿cómo era posible? Se dice que uno de los expertos en inteligencia estadounidense declaró aquel 12 de septiembre que la gente de su organización sabía, aunque ese día había dejado de creer en lo que sabía.<sup>205</sup> Los espectadores que padecemos arrebató, sorpresa, excitación, dolor, delirio supimos que no podíamos creer, simplemente nos fue descubierto ese punto de fuga (de un estado de ambivalencia) que es la confusión.

Un hoyo se había abierto en la tierra de la civilización tecnológica. Un vacío. Lo que ahí se signaba Bauman lo había referido en 1998 aduciendo a una interconexión de los procesos globalizadores y localizadores dividían segmentos estratificados por recursos como la movilidad. Aludía a la estratificación social en grados diferenciación social cada vez más minúscula (y multivariada), decía también que la interconectividad global “cae sobre muchos más como un hado cruel” (1999: 8).

---

<sup>205</sup> Este comentario es una expresión que acompañará los hechos del 11 de septiembre de 2001 (Dupuy, 2005: 25) no importa en nuestra presentación quién lo dijo y el juego de intrigas, inteligencias y contrainteligencias implicadas en las escenarios de destrucción. Me limito a recuperar esa incidencia verbal en las rutas que trazan ciertos estudios sociales que han virado hacia una historia de las ruinas de la modernidad como una ventana a través de la cual comprender por qué y mediante qué mecanismos las sociedades se proveen de medios para destruir la vida. Nótese en esto el propio sesgo de la separación entre los riesgos involucrados en los males socialmente construidos como el calentamiento global, la crisis energética, la toxicidad del medio ambiente, la desertificación de los bosques, el curso imprevisible de las tecnologías de punta, etcétera y los males calculados para la devastación: guerras localizadas, violencia de las armas de destrucción masiva, la proliferación de amenazas nucleares, el terrorismo, etcétera.

El *fatum* de crueldad que quedó inscrito en ese lugar no testifica uno más de los dobleces de la racionalidad instrumental. Ese rastro de devastación muestra ese lado oscuro de la modernidad, uno de sus pliegues (la visión pantópica del fundamentalismo religioso) se volvió con ferocidad contra ella. Sucedió que el 11 de septiembre con la misma carrocería, esa vez con artefactos alados, una versión de la prefigurada *Juggernaut* de la globalización, casualmente un carro traído de Oriente (Giddens, 1993) –arrasó varios miles de personas, muchos habituales de las alturas de las Torres gemelas, independientemente que se dedicaran a los negocios y finanzas globales o fueran inmigrantes dedicados a los servicios de limpieza.

El presente capítulo termina en ese hoyo en una ciudad de la modernidad. Es un espacio que emblematiza, además de un punto de partida del siglo XXI, un punto de fuga en se encontraron el miedo y el dolor. En tal lugar también –y es la inflexión que quiero destacar— se repelen los parámetros de supervivencia de la sociedad humana (y de la especie), y se vuelven a repetir postura, de elites gobernantes como la estadounidense, que políticamente niegan que como tal la autodestrucción se ha fijado ya como destino (Dupuy, 2002: 215-6). Ese futuro aún persiste, no obstante que la vida en la tierra se registra con las consecuencias desastrosas de la modernidad, una nueva fisura descubre su signo de otro catastrofismo, es el que acontece sobre el eje de la destrucción de los medios mismos que permiten la vida (Dupuy, 2005: 22).

Habría por ello que pensar estos hoyos de la vida contemporánea en la atmósfera que construida por una parábola protagonizada por escritor socialista Herbert G. Wells cuyas argucias literarias plasmó en un cuento de 1908, *The War in the Airs*, las escenas de un bajo Manhattan nunca antes visto, es más, Wells se atrevió a incomodar en ciertos pasajes literarios la creencia mesiánica de la excepcionalidad de una ciudad como Nueva York, donde “los neoyorquinos sentían que la guerra en su propia tierra era algo poco menos que imposible... Veían la guerra como visualizaban la historia, a través de un iridiscente esencia, en realidad llegaban a percibirla con un aroma desodorizado, con todas sus crueldades táctilmente ocultas y fuera de su alcance” (Wells, 1908: 210-1, cit. por Davis, 2002: 34).<sup>206</sup>

---

<sup>206</sup> En un famoso artículo “The flames of New York” (Davis, 2002: 34-50) el urbanista Mike Davis trae a la realidad de la ciudad destruida las admoniciones de la gran destrucción en la literatura fantástica de Wells hasta articular lo anterior con la construcción cultural del efecto siniestro (*uncanny effect*) que en resumidas cuentas alude a la noción de cultura como un tejido de archivos y archiveros. El acontecimiento devastador

El cuento traído a cuenta como una gran parábola de la frontera flanqueada hasta antes del 2001 por la seguridad, que había sido rota por la pared más delgada que unía la realidad y la fantasía. Viendo colapsar la Torre sur del *World Trade Center*, después de estrellarse un avión el fatídico 11 de septiembre de aquel año. No se podía creer lo que veían los ojos, suponiendo en ese acto a la miles de víctimas que se convertían en escombros, tal fue la exclamación que concitó la atención del diario *Los Angeles Times*, once días después de los sucesos: “pero esto no es real” –recordaba haber pensado en esto un joven mientras veía la pantalla de TV—“no de la manera en que las cosas son reales” (cit. por Davis, 2002: 38).

La sensibilidad abierta tras un cataclismo semejante cae en el orden de ciertos acontecimientos manufacturados bajo el sello de lo “increíble”, de lo asombrosamente irreal de su absoluta realidad. Se trata de legados dolorosos grabados en las generaciones que vivieron tales acontecimientos, y en los que incluso sólo oyeron, o saben algo de estos. El “efecto siniestro” viene constituir parte de un legado de la experiencia social del cataclismo que en la condición del mundo (en el cual no hay afuera, y en el cual todos dependemos de todos) tiene como un horizonte de remisión a los acontecimientos que pueden acaecer, y frente a los cuales la alerta humana no podrá depender más que del margen de libertad, del que se dispone en el reducido marco de la situación particular, para intentar virar el curso de los sucesos en una dirección diferente.

En tales contextos tampoco se distinguen la forma y el fondo de la situación, ambos son elusivos, y la incredulidad de “esto no puede estar pasando” ha confundido en nuestra existencia los extremos de dos definiciones originadas en épocas, antes divergentes, la posmoderna “hiperrealidad”, de Jean Baudrillard y la de “hecho social” de Émile Durkheim: “lo real y lo virtual son inseparables” ambos “adquieren o pierden en la misma medida la ‘objetividad’, la ‘externalidad’ y el ‘poder punitivo’” (coactivo) sobre la experiencia social (Bauman, 1999b: 117).

---

atestigua, de un modo horroroso, una posibilidad de acontecer que estaba “ausente” en la representación colectiva, sin embargo cobró realidad como una regresión descrito en los circuitos de otro lenguaje (el literario y el de la memoria).

Quiero terminar aduciendo que lejos de ponernos en la tesitura de las reflexiones literarias de Wells, cuando puntualizaron la no-distinción de forma y fondo, haberlo convocado en este capítulo sobre la espacialidad sociológica se debe a que, por una parte, perfiló una mentalidad moderna dependiente del saber probado de la ciencia y el progreso al grado en que no dudar acerca de “la necesidad de atar en corto a aquellos en los que no se podía confiar”. Recuerda Bauman al escritor socialista en uno de sus escritos *Anticipation of the Reactions of Mechanical and Scientific Progress upon Human Life and Thought*, de 1901, donde entendió la “reafirmación humana” como un prenda accesible a los sujetos que cumplieran con elevados criterios establecidos, mientras que “los enjambres de gentes negras, morenas, mestizas y amarillas” podían quedar acreditados para desaparecer (Bauman, 2002a: 19).

D. H. Wells puede asimismo desvelar al sujeto moderno, elusivo y desconcertante, en que cualquiera podía convertirse. Esta vez el caso se ilustra con una parábola de la mano de Jorge Luis Borges:

Nadie ignora que a Edipo le preguntó una Esfinge tebana: ‘¿Cuál es el animal que tiene cuatro pies en el alba, dos a mediodía y tres en la tarde?’ Nadie tampoco ignora que la contestación es ‘El hombre’ ¿Quién de nosotros no percibe inmediatamente que el desnudo concepto de ‘hombre’ es inferior al de mágico animal que deja entrever la pregunta y la asimilación del hombre a la de monstruo y de sesenta años a un día y del bastón de los ancianos a un tercer pie?... Igual sucede con Wells, la forma es más que el fondo ... El procedimiento literario de Wells coincide con los de la Esfinge tebana. La Esfinge describe con toda prolijidad un monstruo variable, es monstruo es el hombre que la está oyendo. Wells describe una región de pantano envenenado en la que ocurren hechos atroces: esa región es Londres o Buenos Aires y los culpables somos tú y yo (Borges, 2000: 84-5).

### Referencias del Capítulo IV

- Adorno, Theodor W. 1973 [1969]. “La educación después de Auschwitz”, *Consignas*, Buenos Aires: Amorrortu, pp. 80-96.
- Agamben, Giorgio, 2001 [1995]. “Marx o la Exposición Universal”, *Estancias. Las palabras y el fantasma en la cultura occidental*, Valencia: Pre-textos, pp.77-83.
- Appadurai, Arjun, 1999. “Soberanía sin territorialidad. Notas para una geografía posnacional”, *Nueva Sociedad*, Núm. 167, Caracas, pp.109-124 [publicado originalmente en P. Yeager (ed.) *The Geography of Identity*, University of Michigan, Ann Arbor, 1996, pp. 40-58]
- Augé, Marc, 1998 [1992]. *Los no lugares. Espacios del anonimato*, Barcelona: Gedisa.
- Bajtín, Mijail, 1990 [1965]. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, trad. Julio Forcat y César Conroy, Madrid: Alianza Universidad 1ª edic., de 1979.
- Baudelaire, Charles, 2000 [1863]. *El pintor de la vida moderna*, Murcia: Colegio Oficial de Arquitectos.
- Bauman, Zygmunt, 2006a [2005] *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros*, trad., Joseph Samper y Enric Tudó, Barcelona: Arcadia. [Edic. italiana, *Fiducia e Paura nella città*, Milán: Paravia Bruno Mondadori ]
- , 2006b [2004]. *Europa. Una aventura inacabada*, trad. Luis Álvarez Mayo, Buenos Aires: Losada
- , 2005a [1990]. *Modernidad y ambivalencia*, trad. Enrique Aguiluz y Maya Aguiluz, Barcelona: Anthropos-Posgrado de Estudios Políticos y Sociales-CEIICH-UNAM.
- , 2005b [1993]. *Ética posmoderna*, trad. Bertha Ruiz de la Concha, México D.F: Siglo XXI editores.
- , 2005c [1993]. *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, trad. Pablo Hermida Lazcano, Barcelona: Paidós.
- , 2004a [2002]. *Sociedad sitiada*, trad. Mirga Rosenberg, en colab. Ezequiel Zaidenweg, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- , 2004b [2002]. ‘Viviendo y muriendo en el país-frontera planetario’, inciso II de “El eterno retorno de la violencia”, trad. Antonio Elena, en Josetxo Beriain (ed.), *Op. Cit.*, pp. 38-48. [Edic. orig. “Reconnaissance Wars of the Planetary Frontier-Land”, *Theory, Culture & Society*, vol. 19, pp. 81-90].
- , 2003a [1999]. *Modernidad líquida*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- , 2003b [2001]. “Arraigar lo desarraigado”, *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, trad. Jesús Albores, Madrid: Siglo XXI editores, pp. 29-48.
- , 2002a [1999]. *La cultura como Praxis*, trad. de Alberto Roca Álvarez, Barcelona-México D.F.-Buenos Aires: Paidós. [ 1ª edic. en inglés, 1973. *Culture as praxis*, Londres y Nueva York: Routledge & Paul Kegan; aquí se cita la traducción a la segunda edición inglesa: *Culture as Praxis*, Londres: Sage Publications, 2a. edic. aumentada ]

- , 2002b [1978]. *La hermenéutica y las ciencias sociales*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- , 2001a [1999]. “En busca de agencia”, cap. 2, *En busca de la política*, trad. Mirta Rosenberg, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 67-118.
- , 2001b [1997]. *La posmodernidad y sus descontentos*, Madrid: Akal, pp. 63-89.
- , 1999a. “Time and Space Reunited”. *Framtider International*, vol. 9, pp. 9-13. (Hay una traducción libre de Evelyn Meía, realizada en 2005).
- , 1999b [1998]. *La globalización. Consecuencias humanas*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- , 1996a. “From Pilgrim to Tourist”, en Stuart Hall y Paul du Gay (eds.), *Questions of Cultural Identity*, Londres: Sage Publications.
- , 1997b [1993]. *Legisladores e intérpretes*, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- , 1995. *Life in Fragments. Essays in Postmodernity Morality*, Oxford, GB y Cambridge, MA: Blackwell.
- , 1994a [1990]. *Pensando sociológicamente*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- , 1994b “Desert Spectacular”, en Tester, Keith (ed.), 1994. *The Flâneur*, Londres y Nueva York: Routledge, pp. 138-157.
- Björk, Micael, 2005. “A Plea for Detached Involvement: Norbert Elias on Intellectuals and Political Imagination in Inter-War Germany”, *History of the Human Sciences*, vol. 18, núm. 2, pp. 43-61.
- Cresswell, Tim, 2003. “Landscape and the Obliteration of Practice”, en Kay Anderson, Mona Domosh, Steve Pile y Nigel Thrift (eds.), *Handbook of Cultural Geography*, Londres: Sage, pp. 269-289.
- Davis, Mike, 2002. “The flames of New York”, *New Left Review*, num. 12, (Londres), noviembre-diciembre, pp. 34-50.
- Elias, Norbert 1998 [1983]. “¿‘L’Espace privé’, o ‘Privatum’ o ‘espacio privado’”, Vera Weiler (comp.), *La civilización de los padres y otros ensayos*, Grupo Editorial Norma, Santa Fe de Bogotá, pp. 350-365.
- Barbero, Jesús Martín, 2000. “Las identidades en la sociedad multicultural”, *Guaragua* núm 4, año 10, Madrid, verano, pp.54-70.
- Benjamin, Walter, 1989 [1940]. “Experiencia y pobreza”, *Discursos ininterrumpidos. Iluminaciones II*, Madrid: Taurus [Se cita la edición argentina, *Discursos ininterrumpidos*, Buenos Aires: Aguilar ].
- Bourdieu, Pierre. 2002 [1979]. *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. México D.F.: Taurus.
- , 2000 [1988]. *Cuestiones de sociología*, trad. Enrique Martín Criado, Madrid: Istmo.
- Borges, Jorge Luis, 2002 [1937]. *Textos cautivos*, edic. de Enrique Sacerio y Emir Rodríguez Monegal, Madrid: Tusquets

- Castells, Manuel 1997. *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, vol.1 “*La sociedad red*”, Madrid: Alianza Editorial.
- Chillida, Eduardo, 2002. *Preguntas* (Discurso de ingreso a la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando del 20 de marzo de 1994), San Sebastián, 3ª edic., pp. 37-44.
- De Certeau, Michel, 1996 [1990]. “Relatos del espacio”, *La invención de lo cotidiano*, México D.F.: Universidad Iberoamericana-ITESO-CEMCA, pp. 127-142.
- Beck, Ulrich. 1998 [1986]. *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona: Paidós.
- Benjamin, Walter, 1992, *Cuadros de un pensamiento*, Adriana Manzini, Selección, cronología y posfacio, Buenos Aires: Imago Mundi.
- 1971. “París, capital del siglo XIX”, introd., y trad. José Emilio Pacheco, México D.F.: Imprenta Madero; también como Benjamin, Walter, 1980. *Poesía y capitalismo. Iluminaciones 2*, trad. Jesús Aguirre, Madrid: Taurus.
- Davis, Mike, 2002. “The flames of New York”, *New Left Review*, num. 12, (Londres), noviembre/diciembre, pp. 34-50; también publicado en Peter Beilharz, *Postwar American Critical Thought*, vol. 4, Londres, Thousand Oaks y New Delhi: Sage Publications, 2006, pp. 286-316.
- Deleuze, Gilles, 1984. *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine I*. Barcelona: Paidós.
- Duncan, James y Derek Gregory (eds.), 1999. “Introduction”, *Writes of Passage. Reading Travel Writing*, Londres: Routledge.
- Dupuy, Jean-Pierre, 2005. *Petite métaphysique des tsunamis*, París: Seuil.
- Eriksen, Theodor M., 2001. *Trianny of the Momento Fast and Slow Time in the Information Age*, Londres: Pluto Press.
- Feldman, Jessica, 1993. *Gender on the Divide: The Dandy in Modernist Literature*, Ithaca, NY y Londres: Cornell University Press.
- Freud, Sigmund, 1953 [1921], *Psicología de las masas y análisis del yo*, trad. por Luis López-Ballesteros, México D.F.-Buenos Aires, Editorial Iztaccihatl- Editorial Rueda. [También en edic. ].
- Foucault, Michel. 1986 [1964]. “Of Other Spaces”, *Diacritics*, vol. 1, núm. 16, pp.22-27.
- Giddens, Anthony, 1993. *Las consecuencias de la modernidad*, Madrid: Alianza
- , 1995 [1985]. *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Gluck, Mary, 2003. “The Flâneur and the Aesthetic Appropriation of Urban Culture in mid-19<sup>th</sup>-century Paris”, *Theory, Culture & Society*, vol. 20, num. 5 (octubre), pp. 53-80.
- Grave Tirado, Crescenciano, 2002. *Verdad y belleza. Un ensayo sobre ontología y estética*, México D.F.: UNAM.
- González Crussí, Francisco 2006 [1995]. *Animación suspendida. Seis ensayos sobre la preservación de las partes corporales*, trad. Pura López Colomé, México D.F.: Verdehalago.
- Harvey, David, 1998 [1989]. *La condición de la postmodernidad. Sobre los orígenes del cambio cultural*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Hulmes, Peter y Tim Youngs (ed.), 2002. *The Cambridge Companion of Travel Writing*, Cambridge, GB: Cambridge University Press.

- Kilminster, Richard e Ian Varcoe (eds.), 1996. *Culture, Modernity and Revolution: Essays in honour of Zygmunt Bauman*, Nueva York-Londres: Routledge.
- Lazzaratto, Maurice, 1999. "Posface", Gabriel Tarde, 1999. *Œuvres*, Volume I: *Monadologie et sociologie*, Colec. Les Empêcheurs de penser en rond, París: Ed. Synthélabo.
- Le Bon, Gustave, 1986 [1895], *Psicología de las masas*, Madrid, Morata.
- Lefebvre, Henri, 1991 [1974]. *The Production of Space*, Oxford: Blackwell.
- , 1976. "Reflections on the Politics of Space", *Antipode*, vol.8, núm.2, mayo, pp. 30-37.
- Le Goff, Jacques y Cesare de Seta (eds.). 1999 [1989]. *La ciudad y las murallas*, Barcelona: Península
- Lindón, Alicia, 2006. "La territorialidad y el significado de la casa: una visión in-disciplinada de la periferia metropolitana", en Rocío Rosales, Sevando Gutiérrez y José L. Torres Franco (Coords.), *La interdisciplina en las ciencias sociales*, Barcelona: Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pp. 89-103.
- Loroux, Nicole, 2003 [1989]. "Introducción. El operador femenino", *Las experiencias de Tiresias. Lo femenino y el hombre griego*, trad. Vera Waksman, Buenos Aires: Editorial Biblio., pp. 9-26.
- Lytard, Jean François, 1998 [1989]. "Reescribir la modernidad" y "Lo sublime y la vanguardia", *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires: Manantial, pp. 33-43 y pp. 95-121 respectivamente.
- Martin, Emily, 1998 [1996]. "Ciudadelas, rizomas y figuras de hilo", en Stanley Aronwitz, Barbara Martinsons y Michel Menser (comps.) *Tecnociencia y cibercultura. La interrelación entre cultura, tecnología y ciencia*, Barcelona: Paidós, pp. 113-130.
- Marx, Karl, 1984 [1867]. "El carácter fetichista de la mercancía y su secreto", *El Capital. Crítica de la Economía Política*, capítulo 1, libro 1, México D.F.: Siglo XXI, pp. 87-102.
- Mayorga, Juan, 2003. *Revolución conservadora y conservación revolucionaria. Política y memoria en Walter Benjamin*, Barcelona: Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa
- Moscovici, 1985 [1981]. "¿Quién era Gustave Le Bon?", *La era de las multitudes. Un tratado histórico de la psicología de las masas*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, pp. 71-77.
- Ortiz, Renato, 2000. *Modernidad y espacio. Benjamin en París*, Buenos Aires, Grupo Editorial Norma.
- Park, Robert, E. 1996 [1904], "La Masa y el Público. Una investigación metodológica y sociológica", *REIS, Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, trad. de Ignacio Sánchez de la Yncera y Esteban López, núm. 74, Madrid, abril-junio, pp. 345-359.
- Poe, Edgar Allan, 1983. "El hombre de la multitud", *Cuentos*, Barcelona: Planeta, pp. 317-325.
- Richard Rorty, 1991 [1989]. *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona: Paidós.

- Scaron, Pedro, 1982 [1975]. "Advertencia del traductor" a Karl Marx, 1984 [1867]. "El carácter fetichista de la mercancía y su secreto", *El Capital. Crítica de la Economía Política*, capítulo 1, libro 1, México D.F.: Siglo XXI, pp. 87-102.
- Scarzanella, Eugenia, 2000 [1999]. *ni gringos ni indios. Inmigración, criminalidad y racismo en Argentina, 1890-1940*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes Ediciones.
- Schutz, Alfred. 1974 [1945]. "La vuelta al hogar", *Estudios sobre teoría social*, Arvid Brodersen, comp.; trad. Néstor Míguez; rev. Ariel Bignami, Buenos Aires: Amorrortu, pp. 108-119.
- Sennet, Richard, 2001 [1970]. "Planificación de ciudades purificadas", *Vida urbana e identidad personal. Los usos del orden*, Barcelona: Península, pp. 137-158.
- , 2002 [1974]. *El declive del hombre público: acerca de la psicología social del capitalismo*, Barcelona: Península.
- Silvestre, Graciela y Fernando Aliata, 2001. *El paisaje como cifra de armonía*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Simmel, Georg, 1986 [1908]. "Espacio y sociedad", *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, Vol. 2, Madrid: Alianza Editorial, pp. 642-716
- , 2002 [1917]. "El nivel social y el nivel individual. (Ejemplo de sociología general)", *Cuestiones fundamentales de sociología*, Barcelona: Gedisa, pp. 57-73.
- Sloterdijk, Peter, 2003 [1998]. "Entre rostros. Sobre la emergencia de la esfera íntima interfacial", *Esferas I*, Madrid: Siruela.
- , 2002 [2000]. *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*, Valencia: Pre-textos,
- Stephenson, Marcia, 1998. "Hacia un análisis de la relación arquitectónica entre el género femenino y la raza en Bolivia", *Debate feminista*, "Ciudad, espacio y vida", Año 9, Vol. 17 México D.F., abril, 1998, pp. 59- 71 (publicado originalmente en *Escarmenar*, Revista boliviana de estudios culturales, núm. 2, 1997).
- Soja, Edward W. 2000. "Remapping the Geohistory into the Space" y "Six discourses on the Postmetropolis", *Postmetropolis. Critical Studies of Cities and Regions*, Oxford, GB.: Blackwell, pp. 1-19 y 145-155 respectivamente.
- , 1989. *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, Nueva York: Verso.
- , 1985. "The Spatiality of Social Life: Towards a Transformative Rethorization", en Derek Gregory y John Urry (eds.). *Social Relations and Spatial Structures*, Londres: MacMillan.
- , 1907 [1890], *Las leyes de la imitación. Estudio Sociológico*, trad. Alejo García Góngora, Madrid: Daniel Jorro.
- , 1999a [1897]. *Las leyes sociales*, Trad. G. Nuñez del Prado, Barcelona: Editorial Sopena. [Edición francesa reciente, Tarde, Gabriel, 1999. *Œuvres*, vol. IV, les Lois Sociales, Les Empêcheurs de penser en rond, París: Ed. Synthélabo,]
- , 1999b [1912], "El atavismo moral", *Estudios Penales y Sociales*, Pamplona: Jiménez Gil. Edic. facs., pp. 54-120.

- Tester, Keith (ed.), 1994. *The Flâneur*, Londres y Nueva York: Routledge.
- Virilio, Paul 1997 [1995]. *La velocidad de la liberación*, Buenos Aires: Manantial, pp. 95-116.
- , 1990. *La Inercia Polar*, Madrid: Trama Editorial.
- Wacquant, Loïc [1993] 2001. “Estigma y división en el gueto norteamericano y la periferia urbana francesa”, *Parias urbanos. Marginalidad en la ciudad a comienzos del Milenio*, Manantial, Buenos Aires, pp. 121-164.
- Weber, Max, 1942 [1924]. *Historia económica general*, trad. Manuel Sánchez Sarto, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, pp. 289-311.
- Weigel, Sigried, 1999 [1996]. “El espacio del cuerpo y de la imagen”. Las huellas en los escritos de Benjamin”, *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin. Una relectura*, Buenos Aires/Barcelona/México D.F.: Paidós, pp.47-68.
- Wacjman, Gérard, 2003 [1998]. *El objeto del siglo*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Zabludovsky, Gina, 2005. “Zygmunt Bauman y Norbert Elias”, *Revista Anthropos. Huellas del Conocimiento*, núm. 206, Zygmunt Bauman. Teoría social y ambivalencia. Una perspectiva crítica, (Barcelona), enero-marzo.
- Zoli, Andrea y Zygmunt Bauman. 2003. “La soledad del ciudadano global. Entrevista a Zygmunt Bauman”, *La Nación*, diario (Buenos Aires), 4 de mayo; también en <http://www.fce.com.ar/fsfondo.htm> (consulta 17-06-2005)



## CAPÍTULO V.

### Tipos sociales. Antes y ahora

#### 5.1. Preámbulo. Maneras de (ser ) un extraño

“Si vagabundear, se considera como un estado de separación de todo punto dado en el espacio, es conceptualmente contrario a la unidad con cualquier punto, entonces la forma sociológica del ‘extraño’ se presenta como si fuera la síntesis de ambas propiedades”. Este comienzo de la tesis sobre *el extraño* –incluida en la *Sociología* grande de Simmel– tipificó a lo largo de décadas al sujeto migrante, al extranjero, al forastero. La visión predominante de la vida social limitada por fronteras y asentada sobre un territorio capturó esa forma social desde el punto de vista de quien está en el lugar.

Lo que dicta la experiencia sobre un extraño es su oposición con el vagabundo que “llega hoy y se va mañana” en el que advierte que su destino es el movimiento sin rumbo, y el desarraigo absoluto. Pero el sujeto que ha salido de alguna parte, “que viene hoy y se queda mañana” se fija al círculo social al que ha arribado, luego su posición “es afectada de manera fundamental” porque no pertenece al lugar (Simmel, 1986: 643). Las relaciones sociales signadas por la condición de extrañeidad suponen que “proximidad y lejanía” aparezcan como los principales vectores del espacio, como lo entendió Simmel lleno de interacciones, y, como lo llegó a anteponer, al espacio abstracto y vacío kantiano.

Tomados en tanto cuerpos en movimiento, cual fuera la precisa definición simmeliana de la figura ‘portadora’ de movilidad espacial, los extraños atraviesan una variedad de cercanías y brechas en las relaciones con los otros. De hecho, lo que destacó Bauman al reinsertar al extraño en su estudio sobre la ambivalencia moderna, es que éste es el destinatario conceptual de las formas históricas de corporalizaciones del Otro; si acaso se puede insistir, se trata de la otredad *par excellence*, tangible y visible. Y quizá por esto, se puede predicar luego que el “extraño” también constituye lo que “nos confronta con nosotros mismos y lo que incomoda a una previa e improblemática existencia” (Dessewffy, 1998: 354). Cualquiera que perciba su condición bajo dicha categoría, el mundo le habrá hecho notar su condición como un algo dado –independientemente que luego se viva como un don

recibido, como lo caracterizaba Hannah Arendt ante el hecho incuestionable de su judeidad-, de la interacción social: las distancias producidas en cada una podrán seguir la pauta del primado de las maneras de ser del extraño que *está distante cuando está cerca*.

Esto es solamente el comienzo en el entramado social que, por añadidura y complementariedad, coincide con las relaciones marcadas por otras condiciones así siguiendo así las figuras simmelianas además del vagabundo, “los pobres” de distinguirían porque su membresía social involucra tanto el estar afuera como la confrontación desde dentro, por ello fueron concebidos como “enemigos internos” (Simmel, 1986: 717).

Lo que siguió a la formulación de “lo social”, tomado como principio el movimiento ambiguo de las *distancias*, más que la noción errónea de un “tipo social” representativo de un colectivo humano, vino a asimilarse con el sentido social que participa de las identidades de grupo y de distintas experiencias de errancias, diásporas y exilios. Las oposiciones entre figuras, por otro lado, menos que una binarización de la vida social, respondieron a las complejas sendas y bifurcaciones en la construcción de las identidades y los vínculos sociales modernos.

A partir de la forma elemental de esa figura social Zygmunt Bauman se ha ocupado de comprender los vínculos y relaciones en espacios sociales de movimientos y entrecruzamientos socioculturales que, por ejemplo, podrían hallar reciprocidad en la interpretación sugerida por el antropólogo Néstor García Canclini en su *Culturas híbridas. Maneras de entrar y salir de la modernidad*. En este libro, la hibridación como un proceso inestable de reediciones sociales signadas por, lo que el subtítulo dice, los ingresos y defecciones a un umbral societal, se comprendía para la región latinoamericana, al menos, bajo dos consideraciones sobre la modernidad, a saber:

- a) que la *incertidumbre* acerca de su sentido y valor derivaría no sólo de lo que separaba a las “naciones, etnias y clases” sino de “los cruces socioculturales” en que lo tradicional y lo moderno son susceptibles de mezclarse; y,
- b) que la modernización, más que sustituir lo propio y tradicional, se comprendería como un grupo de “intentos de renovación con que diversos sectores se hacen cargo” de la *heterogeneidad temporal* de la sociedad (García Canclini, 1989: 14-5; sub. orig.).

En esto consistía lo que vemos ahora como la contigüidad entre incertidumbre social y la indeterminación. Después de casi un siglo, las ideas de Simmel replicaron en los procesos de arraigo y desarraigo acelerado que signan la vida social en un mundo altamente tecnologizado, familiarizado con los desequilibrios y las turbulencias, y pese a esto reacio a “vivir con la ambivalencia”. Lo que hoy atestiguamos es que los espacios sociales, en cualquiera de sus escalamientos están llenos de extrañeidad, siguiendo con esto la mejor descripción de ZB con respecto a aquellos sitios donde, si no predomina, la distancia moral se convierte en un mecanismo operante para solucionar las agendas del día. La indiferencia cultural, y la proximidad –o no- con los otros, se descubren en ciertas encrucijadas sociales, en situaciones fronterizas.

Un elemento para encauzar el encuadre baumaniano del extraño contenido en la ambivalencia de la modernidad es el que tiene que ver con una hermenéutica que habilita la complejas e ínfimas distinciones culturales que conducen pasadas y presentes formaciones históricas de las alteridades. Bauman atraviesa con tal concepto, los mecanismos discriminatorios y las políticas excluyentes y segregacionistas, ambientes de sospecha y focalización de enemigos y prácticas racistas y xenofóbicas compuestos de dosis que van de las tipificaciones de la “víctima sacrificial”, “el culpable”, “lo judío” pasando por la de “invasor” y “bárbaro” y concluyendo más contemporáneamente en la de “inmigrante” “el indocumentado”, por mencionar algunas en que las dimensiones del horizonte Otro y la constelación de extrañeidad que se hallan yuxtapuestas de un modo tal que se ha vuelto complicado “discernir lo otro en lo extraño, y lo ajeno en el Otro” (Kearney: 2003: 67).

En adelante, intento repasar algunas de las figuras sociales sobre las que meditaron una serie de autores marcando una serie de conflictos y encrucijadas sociales que cubren la aparición de las figuras que se abordarán, como son: el racismo convertido en odio; la despolitización del sujeto individual mediante el ciclo de desnaturalizaciones del periodo de entreguerras hasta su culmen en lo que autores como Giorgio Agamben elevaron a la categoría de la “nuda vida”, como un principio articulador en el que la vida forma parte integral de un cuerpo social y un régimen biopolíticos. En realidad, esa categoría emerge desde una zona gris de la indiferenciación por lo que no se acerca con categorizaciones que remiten a otras modalidades progresivas de desvinculación de los sujetos del espacio

social/cognitivo, como la de los marginales o parias, sino comportan el rasgo de la ambivalencia. Desde el punto de vista baumaniano “*todos los rasgos atribuidos a los marginados significan ambivalencia*”, por lo que vale reiterar una típica relación de las equivalencias susceptibles de registro bajo esa categorización, que Bauman nos presenta bajo el influjo de Mary Douglas:

La suciedad es, como sabemos algo fuera de lugar, que debería mantenerse lejos, ya que podría borrar las divisiones que sustenta el orden de las cosas. La falta de confiabilidad significa una conducta errática que desafía las probabilidades y cálculos sobre la base del conocimiento de reglas útiles. La pereza desafía la universalidad de la rutina y, por sustitución, la naturaleza absolutamente determinada del mundo. Una carga semántica similar presentan otros elementos muy comunes del estereotipo del marginado: moralmente laxo, sexualmente promiscuo, deshonesto, en tratos comerciales, demasiado emotivo e incapaz de hacer juicio sereno; en síntesis, irregular e impredecible en sus reacciones. Dicho de otra manera... son el punto de reunión de riesgos y temores que acompañan el espacio cognitivo. [E]pítome del caos que el espacio social intenta empeñosamente, aunque en vano, sustituir por el orden [...] (Bauman, 2005b: 184-5).

Ningún rasgo novedoso añadiríamos a la elaboración de la ambivalencia sociológica que ZB ha llevado acabo hasta sus últimas consecuencias, si no fuera dejando expuesto al mismo tiempo que la imparable producción de extrañeza social no exige a la sociología solamente la comprensión de sus apariciones en sociedad sino también un continuo señalamiento para posibilitar re-crear desde la capacidad cultural, largamente ausente o políticamente desinstalada, nuevos términos de convivencialidad social. De esta manera, tenemos que entender parcialmente un enunciado que en resumidas cuentas exprese algo como que la cuestión de la extrañeza en Bauman es *el problema del otro*, del opuesto a lo idéntico, a la identidad forjada en la modernidad.

Es algo parcial, y limitado, cuando no se deja expuesto que en efecto una preocupación por la identidad prioriza en la formación discursiva esos procesos mediante los cuales se constituyen las identificaciones sociales. Según la socorrida puntualización de Paul

Ricoeur, una “identidad” se articula de manera coludida con los sentidos originados por dos latinismos: el de *idem* que remite a la formación de un “idéntico”, aquellos sumamente parecido al uno (en alemán *Gleich, Gleichkeit*; en inglés, *sameness, same*, pero el autor utiliza el francés *memête*); y un *ipse*, que viene a significar propio (en alemán *eigen*; en inglés, *proper*; en francés *ipseité*), pero radicalmente opuesto al *otro*, al *extraño* (Ricoeur, 1999: 215-6).<sup>207</sup> Sin embargo visto de este modo, la cuestión de la identidad deja fuera el mecanismo indisoluble mediante el cual se formaliza una identidad fundida en el sentido del yo y el sí mismo, como el de identidades colectivas, que el sesgo construido por las asimetrías y las fisuras que no suturan ese proceso.

Se pretendió por esto plegar el tema previo dedicado a los espacios sociales no en el estricto sentido en que la dimensión espacial es la garante de cualquier sentido propio de identidad, debido a que el registro social de la posición, función y posibilidad subjetiva surge de la combinatoria de producción social de la *lugaridad* y la *rostridad*,<sup>208</sup> como elocuentemente postula nuestro sociólogo: cuando hablamos de sociedad habrá que pensar que allí la cuestión del Otro se disuelve en los Muchos, y lo primero que se disuelve es el Rostro (Bauman, 2005b: 132). Nos dice, y al menos en esta lectura, algo más o menos como que la naturaleza de la experiencia primigenia de estar-juntos (el momento interfacial humano) es el instante mismo que dio lugar a la responsabilidad hacia otro ser y dio comienzo el surgimiento de una esfera ‘entre-dos’. Llevado a una instancia macroscópica se postula

---

<sup>207</sup> Como se hizo mención desde el mismo comienzo de este trabajo, la *figura del extraño* irrumpe en la dualidad sociativa amigos/enemigos, para no quedar al amparo de nadie. Esta palabra sin contraconcepto coincide con un ineluctable condición<sup>207</sup> del estar en el lugar de lo incognoscible (*unknowable*), de lo *indecidable* que encuentra su mejor definición en Jacques Derrida a través de las tres figuras de la ambivalencia o la ambigüedad: *el pharmakon, el himen y el suplemento* (Entre otros, véase el capítulo 2 de MA (Bauman, [1990] 2005), mientras que para definición de suplemento el respectivo de *De la gramatología* (Derrida [1967] 1978: 181-208). *Los indecibles* rompen con las convenciones, con la fragilidad y el artificio de las divisiones más vitales (Beilharz, 2001: 291: ff), por esto el extraño, a veces sustituido por los desconocidos, forasteros o extranjeros, constituyen un tercer espacio de socialidad, que no es alterno, distinto, sino más bien está en una zona de en medio.

<sup>208</sup> Esta dupla categorial en cuya formulación se inscribe una lista de incontables aportaciones entre otras: acerca de la *rostridad –visagéité–* (véase Gilles Deleuze y Félix Guattari ([1980] 2002: cap. 7). Por otra parte, la cofusión de lugar y espacio (como existencia) en la conocida elaboración de la tradición fenomenológica, y reintroducida por el trabajo de de Certeau, ya mencionado en el capítulo anterior. (de Certeau [1990] 1996: 127 y ss.). Para una revisión filosófica el estudio de Edward S. Casey, *The Fate of Place* (1997); en tanto que los trabajos de Elizabeth Grosz se puede seguir la tesis de la indiferenciación cuerpos-espacios humanos, por ej. como “cuerpos-de-ciudad” (*Bodies-cities*) (2002), pero indudablemente, una brillante síntesis respecto de nuestro énfasis como lugaridad y rostridad puede revisarse en la perspectiva de la “microesferología” en *Esfemas I* de Peter Sloterdijk ([1998]2003).

como un convite paradójico en que una parte fundamental de la vida social depende de un grado de mutualidad y de confianza (y una ‘ética de los extraños’), y otra parte reedita la vieja “máxima sólida” del *Homo homini lupus* cuando –repetiendo al filósofo ruso Lev Shestov- “en cada uno de nuestros vecinos tememos que aparezca un lobo” (1991: 70, cit. por Bauman, 2005b: 133; sub. mío).

En este capítulo voy a subrayar esa dimensión ética, y su inseparable nacimiento en medio de la *vida activa*, desplegada en la política y la convivencia, recurriendo a dos figuras sociales, el paria y el vecino, junto con la del extraño, que de nueva cuenta se posiciona en nuestras páginas para reinstalarse como “efecto siniestro”, como una reverberación (más que un fenómeno emergente) mediante la palabra que lo sitúa como significante relacional. *Unheimliche*, es de hecho una composición que filtra los intersticios de la narrativa y llena los huecos que nosotros necesitamos explicar” (Cixious, 1976: 536). Por tal motivo es oportuno volver a calar la sociología de Bauman desde la perspectiva en que esa terminología conduce a una condición, por demás compartida, la de la vulnerabilidad de la existencia humana. No es en modo alguno pesimista repetir la sentencia contundente con que dibuja el proceso de constitución de lo social cuando éste llama a continuar urdiendo su trama diligente a partir de las palabras del poeta alguna vez llamado René: “nada representa mejor a los seres (sociales) que un montón de añicos” es la línea de Rainer Maria Rilke con que arranca su *Ética* Bauman (2005b:7).

En un primer apartado (5.2.) hacemos uso del concepto de *el paria* en las décadas posteriores a la segunda guerra y la *Shoah* justamente cuando éste ya no podía ser leído en clave de inocencia política; después nos detenemos en una parte central del capítulo denominado (5.3.) *El extraño matricial* que se desagrega en tres temáticas, a saber:

Recurro (en el punto 5.3.1 a) *Cierto orden de aparición de lo extraño* usando pasajes ilustrativos que remiten a un sustrato de la extrañeza, de tal manera que hago eco de la definición del *cuerpo extraño II* de Georg Simmel. Para llegar a ésta, antes describo el encuentro con un *cuerpo extraño I* en cierto pasaje de Claude Lévi-Strauss. En un siguiente punto (5.3.2), *Genealogías del extraño* expongo en resumidas cuentas el concepto de la

inquietante extrañeza que hizo célebre Sigmund Freud bajo el calificativo de “lo siniestro”. Remito por esto a las emociones ambivalentes que dieron sustento a la interpretación acerca de la inquietante extrañeza. Aquí, recapitularemos el cuento de E.T.A. Hoffmann, que sirvió de base al texto freudiano, para volver a sugerir pautas de comprensión de esta experiencia social haciendo aparecer los personajes que encarnan extrañeza. Ya que en el *Capítulo I. Construcción social de la ambivalencia*, cuando remití a “lo siniestro” en su articulación “histórico-cultural” con los imaginarios de ambivalencia, se llegaron a presentar las circunstancias y los personajes centrales en una historia en la que, a nuestro propósito, se enmarcaba el enamoramiento (realmente el culto) del joven Nataniel por Olimpia, una muñeca animada. Ahora, intentaremos agregar otras claves del cuento (como un horrible Coppélius, que representa a un ser amenazante) y el aislamiento de la “angustia del ojo” que padece Nataniel, y por supuesto se asocia a la inquietante emocionalidad que puede tener un extraño.

Ciertas *derivadas del texto freudiano* surgen inmediatamente marcando dos alternativas implicadas ahí para comprender “lo extraño” como aquello que nos envuelve en una experiencia familiar con la presencia de su opuesto, lo no-familiar (que se desliza de la aversión hacia emociones de radicalizada extrañeza).

Casi para terminar este apartado abordo en algunos párrafos (5.3.3) correspondientes a *Mimetismo y espacio informe: la extrañeza*. Ahí intento recrear la atmósfera conceptual de la convergencia del surrealismo y la sociología simbólica, a partir del análisis de la estética de los años de 1930 que ha dado a conocer Rosalind Krauss. El motivo de este apartado es el de movernos de la noción tradicional de la experiencia de extranjería interior con que se identifica aquel movimiento creador hacia la puesta en imágenes de la experiencia relativa de desposesión de sí al que remite nuestro título. Al final condenso con unas líneas que justifican socialmente este “viaje al centro de *la inquietante extrañeza*”.

Finalmente, doy relevancia a la figura del “hombre próximo”, a aquel que emergió de entre los lugares físicamente más cercanos, el vecindario, el barrio o el pequeño pueblo más aledaño, donde quién a pesar de haber formado parte de un contexto habitual: es un sujeto que en un pasado no remoto participó de nuestro saludo al encontrarlo por la calle; aquel

con quien se jugaba en la infancia, y con quien uno se topaba al ir al mercado los fines de semana, y, sin embargo, en un violento cambio de timón puede convertirse en un adversario oculto o en el encarnizado enemigo frontal (5.4.): *el vecino*.

Muchas páginas han dado cuenta de las relaciones entre vecindados en un mismo lugar. Lo hizo Norbert Elias, a mitad de 1960, cuando estudió la lógica y oculta conflictividad en un barrio obrero de Leicester, cuyos residentes eran miembros de una misma clase social, que profesaban una religión común, con ingresos semejantes, y que poseían un mismo nivel cultural y educativo (Elias y Scotson [1965] 2003).<sup>209</sup> *Vecinos* son también los personajes de *Dogville* (Von Trier, 2003),<sup>210</sup> un pueblo ficticio situado en las montañas rocosas de Estados Unidos donde, la imagería de un guión de cine, llegó a revivir la historia de una maestra de escuela, un médico jubilado, un joven con aspiraciones de escritor, una mujer negra, pobre y madre de una niña parapléjica, y así sucesivamente a cada uno de los hombres y mujeres comunes y corrientes que habitaban aquel lugar, y que protegieron, admiraron, desearon, amaron, explotaron y ultrajaron a una frágil Grace, el personaje que completa la puesta en escena del guión, a lo largo de un prólogo y nueve capítulos. Una forastera, que “vino de muy lejos, no comparte los supuestos locales [y] se convierte esencialmente en [quien] tiene que poner en cuestión prácticamente todo lo que parece incuestionable a los ojos de los miembros del grupo”; sin embargo, esta posición social que de acuerdo con Alfred Schutz está investida de una completa ambigüedad. Grace intenta comportarse naturalmente del modo que lo exige el pueblo de Dogville, y, sin embargo pasa de la aceptación al rechazo, de ser sujeto de compasión a convertirse en sujeta en una espiral de humillaciones y vejaciones. Los desplazamientos del personaje señalan un orden cautivo y soterrado, todavía más de lo que puede serlo en un primer plano, el orden de normas, valores y supuestos del colectivo social

---

<sup>209</sup> En Winston Parva (sobrenombre empleado en la investigación), Elias escudriñó un conjunto de asimetrías y conflictos entre una comunidad de “de establecidos”, constituida en las dos últimas décadas del siglo XIX y otra, “de forasteros” que emergió en 1930, poblada por un flujo intramigratorio. Entre otros, el proceso de “estigmatización”, a menudo asociado por un conjunto de fantasías colectivas (imaginarios) desarrollados por los más antiguos residentes fue explicado desde el proceso de naturalización del estigma, esto es cuando la imaginación se transforma en estigma material, un “algo implantado en los forasteros”, de manera que “se exculpa al grupo estigmatizante de toda responsabilidad: no somos nosotros... quienes hemos atribuido un estigma a esta gente” (Elias y Scotson, 2003: 237). Véase al respecto del estudio específico, Casquete, 2003; sobre las relaciones de éste con ZB, Zabludovsky, 2005 y 2007.

<sup>210</sup> Agradezco a Néstor Braunstein, la sugerencia de ver esta película en el marco del seminario semestral (impartido de febrero a junio del 2007 en la UNAM).

(Este plano de las reglas y normas sociales, el “gran Otro”, es dejado en suspenso por Von Trier puesto que lo que en la película se atestigua, a lo largo de sus 177 minutos de duración, es que las interacciones con los otros penden de los hilos de los mecanismos – contingentes y todavía más ocultos- que hacen recordar a los moradores un pasado, o un presente, que quieren olvidar). Una mujer, inicialmente bien avenida, poco a poco se transformó en una cosa que “nadie necesita” y a pesar esto, en ese algo o alguien reificado que todos sus vecinos exigen. Cumple el papel de una extraña extrañada que, al final del filme, termina por dar una vuelta de tuerca a la historia. El personaje femenino tendrá que soportar la carga de su ambivalencia hasta que su insoportable peso la conduce a hacer “pedazos la roca sobre la que descansaba la seguridad de la vida cotidiana” de Dogville, es por esto “una forastera” *stricto sensu* para Schutz (1974: 95, cit. por Bauman, 2001: 19); y al mismo tiempo, es una “aspirante a residente sin permiso de residencia [...] una advenediza [...] que ya está en el lugar, pero que no pertenece del todo a él” (2001: 93).<sup>211</sup> Ella es una vecina que deviene en *hostis*.

Como en los años de la gran Depresión, *el vecino* reapareció después en contextos sociales de extrema precarización moral, como la emergencia de un tipo como “el musulmán”, el muerto en vida en un campo de concentración, o bien, entre los vecinos obligados dentro de los muros de un gueto. *Vecinos* fueron también los habitantes de Jedwabne, el pequeño poblado de nombre impronunciable en Polonia, donde al comenzar un mes de julio de 1941, mil quinientas personas acabaron con otras mil quinientas mientras el grupo alemán de ocupación tomaba fotografías (Gross, 2002). Las historias en cualquiera de sus versiones plantean la urgencia de una ética del vecino no solamente por las catástrofes, y otros males como la *Shoah*, el archipiélago Gulag, los conflictos y las limpiezas étnicas, etcétera, sino porque la palabra tiempo ha que perdió completamente su inocencia.

---

<sup>211</sup> En repetidas ocasiones el tipo social definido por Alfred Schutz, en 1944, bajo la palabra *Stranger* (y traducida como “El forastero”, en la edición citada) expresa los alcances de la ambigüedad semántica y la ambivalencia sociológica, en las que hace hincapié ZB. El concepto de Schutz, como señalé contextualizado en los años de guerra de resquebrajamiento de los mundos de vida, puso énfasis en el *newcomer*, en tanto que *la vecina Grace*, si bien es un tipo social rupturista (una forastera) cumple un sinnúmero de “papeles” sociales, que comienzan con su ser extraña y se sigue en variados extrañamientos.

Los tipos sociales que aparecen en adelante, el paria, el extraño matricial y el vecino revelan un común denominador semántico: la ambivalencia del extraño que se objetiva en el extraño itinerante, en el primer caso; en el extraño en el interior de uno mismo, en el segundo y en el extraño próximo en el tercero. Empecemos con:

## 5.2. El *paria*

Con relación a la figura del *paria* en ZB puede afirmarse que remite a los postulados de Hannah Arendt sobre las imbricaciones de la identidad y la política, en particular con los propios posicionamientos de la autora con respecto a su judeidad. La tradición a la que responde B más bien a la emergencia de un paria en el espacio público porque anteriormente, o al mismo tiempo, ha habido ocasión de tipificar al sujeto paria con una carencia que lo deja situado en el límite de la particularidad social. Más que la definición de paria social en Max Weber y su sociología religiosa, tanto Arendt como Bauman se instalan en una tradición de pensamiento social que tiene como coordenada moderna el problema de la política de la identidad.<sup>212</sup> Y aunque ambos sitúan esta cuestión en el vórtice de la *vita activa* que liga ciudadano y espacio de lo público; en el punto donde cualquier faz de la existencia social de un sujeto implica su historia completa y los dilemas sorteados por un “llegar a ser”).

Ambos responden desde su particular horizonte: en una, el espacio propiamente de lo político, del afanosa persecución del acuerdo inestable de un consenso posible entre radicalmente diferentes; y en el otro, la dimensión sociocultural, de la apuesta por aperturas una mutua comprensión entre muchos, otros diferentes. Bauman sitúa muy bien el momento en que estas dos posturas se unen, y se separan: en Arendt el tema de la identidad la envolvió cuando la conflictividad política estaba marcada por un contexto denso de ambigüedad, cuando las viejas definiciones y categorías sociales de clase, u otro tipo, se empezaban a desafiar, incluso en los contextos más extremos de dominación política, y en la circunstancia en que la identidad se convertía en un referente práctico de grupos y personas que negaban quedar cautivos de la posición social que se les había fijado. Su

---

<sup>212</sup> Se ha hecho cargo de abundar en el tema del paria en Arendt y Weber, Enzo Traverso en el segundo capítulo de *Los Judíos y Alemania* ([1992] 2004).

lectura entonces devino en clave política emancipatoria y en un programa de construcción identitaria en medio de una vida social constituida como un escenario “parias y advenedizos”, un escenario de la vida confusa y ambivalente donde se esperaba que cada uno “fuera *lo que era*” mientras se negaba precisamente “el derecho de serlo” (Bauman, 2001: 94).

La modernidad cuyo imagen Bauman confunde y hace coincidir con la imagen del desierto, no es una metáfora, como en Edmond Jabés, es una “realidad viva” (Seligson, 1994: 9) porque “sólo hay huellas de pasos rápidamente borrados” (Jabés, 1994: 34) que fueron marcados por cazadores y recolectores, la presa de los primeros nunca se toma completa: es la persecución imparables por un estándar, que llega siempre un día después.

Una clave para comprender el ingreso de esta categoría en el pensamiento político y social moderno la ofreció singularmente Bauman, primero proporcionándonos lo que equivaldría a un paisaje de la *inexpugnable ley del lugar*: los parias constituyen el estrato de los intocables en el sistema de castas en la India, en realidad no es la casta más baja sino la que *no pertenece a ninguna casta* (Bauman, 2001:100), como veremos más adelante, este lugar es un punto de proveniencia extensivo a los parias del mundo actual, vale la pena entonces mencionar previamente, el segundo enmarcamiento de la categoría procede de las formulaciones surgidas en un entorno epocal ocupado dar con una explicación interpretativa acerca de las afinidades de un cierto *ethos* cultural y la construcción de la racionalidad moderna. En ese marco característico de los estudios clásicos de Max Weber en su *Sociología de las religiones* (1918), la relación de un ascetismo religioso intramundano con la modernidad se convirtió en una piedra angular que separó las posturas de Weber y Ernest Troeltsch (1924) por ejemplo, con las posturas de contemporáneos como Werner Sombart (1913), cuyas tesis atribuían al judaísmo el sentido económico moderno apoyadas en el evidencia empírica del pujante papel del gran comerciante judío en las sociedades centroeuropeas. En esta polémica Weber descartó semejante imbricación puesto que las reglas del juego capitalista, y la del empresario burgués no guardaban afinidad con el carácter de un “pueblo paria”, quizá “no hay un concepto más denostado como el de *Pariavolk*, por sus múltiples connotaciones ideológicas” (Mate, 1997: 169).

En la perspectiva weberiana, el problema peculiar del judaísmo se diferencia al máximo del sistema hindú de castas. Desde este punto de vista, una analogía primaria deriva en una diferencia de grado, quiero decir, la aplicación del término *paria* a la característica diaspórica del pueblo judío “tenía por fin definir a un pueblo que carece de lazos estables con el país en el que vive y con que tan sólo se relaciona mediante intercambios comerciales” (Mate, 1997: 170). Weber sostiene el contenido religioso de la identidad del pueblo:

Si las singularísimas promesas del gran escritor desconocido de la época del exilio que redactó la teodicea profética (Isaías, 40-55), especialmente la doctrina del siervo de Yahweh que enseña, y que libre de culpa, sufre y muere voluntariamente como víctima expiatoria, no habría sido concebible el desarrollo de la doctrina cristiana de la muerte sacrificial del salvador divino, en tanto doctrina singular frente a otras doctrinas históricas de apariencia análoga. El contenido de la profecía operó con las costumbres rituales tradicionales de Israel para producir los elementos que dieron al judaísmo su condición de *paria* en el mundo (Weber, 1988: 21)

Podía denominarse *paria* no por otra cosa que no fuese sostenida por la imagen del mundo en el judaísmo, por una errancia sustraída, incluso como un supuesto, del sistema de castas. En cambio, en su modo de estar, en su aquí y ahora, esa imagen del pueblo judío corresponde al de un mundo ni eterno ni inmutable; por el contrario, un mundo como producto histórico. Todo el comportamiento frente a la vida, estaba condicionado entonces por la idea de una futura revolución política y social dirigida por Dios.

Fue en el contexto del ascenso del totalitarismo, luego de las inequívocas señales de la desobjetivación del sujeto político, en un proceso que empieza con la caída de los imperios ruso, austrohúngaro y otomano y la organización jurídico-territorial que resulta de los tratados suscritos al final de la Gran Guerra, en el que aparece “operando” en la realidad política y social una nueva acepción de “*extranjero interior*” (desde entonces, potencialmente proclive a su conversión en un *enemigo endógeno*), esto es, de los grupos de origen cultural, étnico, racial, religioso distinto al de un “ciudadano” signado por la fórmula principal del *ius solis* (ciudadanía adquirida por el lugar de nacimiento), esto es, la

identidad ciudadana leída en clave de “nacionalidad” como condición básica para la acepción de cada uno como sujeto de derechos. En menor medida, la nacionalidad del ciudadano con base en el *ius sanguinis* (ciudadanía legada por el origen en primera, segunda o tercera generación de ascendencia) también se reconoce como un componente que independientemente del curso de hibridaciones de *ius*<sup>213</sup>, se afincó como un principio de la soberanía territorial en que se fundaron los estados nacionales modernos. (Un principio embrionario desde el siglo XVII con los tratados de paz de Westfalia en 1648). Pero, constata su alcance universalista al diseminarse como un contenido de la Francia revolucionaria que manufactura el edificio legal legítimo de las sociedades modernas. Es evidente que partimos de cierta idea básica en la que entendemos la organización política estatal moderna como una unidad diversa, que en su emergencia histórica conjugó un *sentido compacto e isomórfico de territorio*, elementos culturales aglutinados en un *ethnos* (poblaciones y sus orígenes, costumbres, lenguajes, prácticas, etcétera) y una estructura gubernamental.

Es pertinente hacer una precisión más. En la diversidad implicada en el campo de la ciudadanía, cabe señalar que el concepto enfatiza la relación legal entre un individuo y un estado nacional que como tal es un fenómeno ligado en tiempo y espacio con la formación de los estados nacionales. Aquí intentamos restablecer un circuito de extrañamientos en el marco de las fronteras y en tensión con otros límites fronterizos, aquí damos cuenta de los *límites políticos estatales existentes* como entramado del *extranjero*. Intento, a través del cambio de énfasis que dio Hannah Arendt al término *pariah*,<sup>214</sup> registrar el desplazamiento hacia lo que he llamado la *desubjetivación del sujeto político: en los tiempos sombríos* cuando empieza a escribir la serie de ensayos sobre la “cuestión judía”, entre 1942 y 1966, el primero era un año en que se dejaba expuesto el alcance de la Leyes de Nuremberg (1933), con toda claridad más allá de los límites europeos el sentido único de una legislación probaba que, casi diez años antes, era *un ultimátum para la eliminación* de los

---

<sup>213</sup> Otra dimensión es la cuestión de *ciudadanía postnacional* disocia los derechos del territorio, el sentimiento de pertenencia nacional toma precedencia sobre cualquiera sea el territorio donde pudiera habitar. Por una parte, uno se siente turco o argelino aunque viva toda su vida en Alemania o Francia, por otro los vieron de fuera y se quedaron (extranjeros en otros lugares) repatrian recursos, dinero y conocimiento a sus países de origen. Un flujo económico que insinuó parte de los desafíos abiertos por ese movimiento multirreferencial de las identificaciones políticas contemporáneas.

<sup>214</sup> Me apoyo especialmente en parte de su trabajo clásico *The Jew as a Pariah. Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, que reunió, en 1978, sus artículos sobre esta cuestión, y que aparecen traducidos en la edición en español Arendt, 2004 y 2005 (véase apartado de “fuentes” citadas en este capítulo al final).

*ciudadanos desposeídos* en el acto mismo de su emisión. Un hecho tal acusa un dato, evidente en el pensamiento filosófico de Alan Badiou y de Giorgio Agamben: el Estado se funda sobre la “*desligadura*”, un acto que prohíbe, no que reasume para sí un lazo social. A lo que tesis como la de la fundamentación del hecho político con la institución del *Homo sacer*, añadirían un contenido más: desligar no representa un final, o recambio, del lazo preexistente.

La *desligadura* “*es un vínculo que tiene de por sí la forma de una excepción, lo comprendido ahí es al mismo tiempo excluido*” (Es un vínculo soberano). Es el acto que registra el comienzo de una historia social moderna “la politicización de la vida humana” (Agamben, [1995] 2003: 117). Ese proceso político, aunque se tornaba evidente en el periodo de entreguerras al erosionarse la noción europea de “ciudadanía nacional” llegó a un punto que a fines de 1930 se ejemplificaba con la carencia de un “pasaporte”, un salvoconducto legal, que hiciera posible la urgente necesidad de “cambiar de lugar”, cuando la amenaza era ya una Europa ocupada:

En un momento en que la existencia de Benjamin se torna amenazante poco antes de buscar una salida de Francia a través de la frontera española, escribe unas líneas a su amigo Adorno: hace tiempo –le dice– que se ha vuelto insostenible para el extranjero (*Ausländer*) obtener un cambio de lugar (Kohan, 2004: 258).

En el correr de aquel proceso social algo había sucedido que quebrantaba el mejor espíritu del individualismo puesto que el marco de su realización, a quienes les fue posible sobrevivir, las opciones que se perfilaban se redujeron al perfil del individuo “productor y soldado” (una tipología baumaniana para la modernidad sólida), dos perfiles en uno, en el fondo apuntalados por maneras similares de ver el mundo, el productor en general, ve la cosa producida como ajena, y el soldado proyecta sobre la línea fronteriza todo el bagaje de su existencia. El lindero dota a este sujeto de la “tierra interior” porque es sobre esa línea que se percibe investido con el exclusivo derecho, y la legalidad, de estar y vivir dentro de un territorio. (No sólo la fragilidad de las naciones quedó signada con las fronteras soberanas, por ej., en las establecidas en Versalles en 1918, sino también la fragilidad del sujeto ciudadano vulnerable a los golpes de timón de la definición de soberanía).

La distancia abismal entre los ciudadanos con pasaporte y los extranjeros interiores (desposeídos) vivida como una de las encrucijadas encaradas por los cientos de miles de personas obligadas a buscar un sitio alejado de los horrores de la persecución, la destrucción y la guerra, fue uno de los componentes que roturaron el ámbito político sobre el que Hannah Arendt razonaba respecto a la *presencia paria*. De cierta manera, la distinción de las esferas pública y la privada, un corolario señero de la modernidad, llama su atención puesto que es un momento de escisión que rebasa con mucho la manida concepción de lo público en cuanto espacio donde se despliegan virtudes cívicas --virtudes apropiadas al arquetipo de un *citoyen* separado de los intereses particulares y egoístas del *bourgeois*. En cualquier caso, lo que le interesó fue la envergadura de *las espacialidades de lo político* condicionadas por las dinámicas de reconocimiento de cuerpos, con derechos ciudadanos, y otros despojados de la investidura suficiente para moverse en el ámbito de la política. Los parias respecto de la ley del lugar, eran también figuras colectiva o individualmente cautivas en los espacios de lo privado. Pero eso no es todo. Los sujetos que habitaban el mundo privado, exentos del cargo universal del hombre público, ‘el ciudadano’, formaron realmente un *ethnos*, un espacio de mucha gente con particularidades culturales varias, sin embargo, distanciados y separados de los *espacios de vida comunicable* en la vida pública.

En escritos como “La tradición oculta”, Hannah Arendt se hizo de sus propias figuras de *parias modernos*, cuya singularidad recaía en la capacidad de sortear variantes en tiempo y espacio, de específicas exclusiones sociales. El poeta Heinrich Heine, el cineasta y actor Charles Chaplin, el político del judaísmo moderno, Bernard Lazare, y el escritor Franz Kafka se agrupan a manera de contrarelatos que cuentan los artilugios de quienes miraban su mundo a través del *doble velo* (DuBois, [1903]1961),<sup>215</sup> para según el caso, convertirse en los advenedizos de sus respectivas culturas de asimilación. Los protagonistas de los contrarelatos parias responden a la condición de los judíos no asimilados, de sujetos modernos de libre decisión, aunque situados en un rango de experiencias sociales aparentemente incomunicable (Más adelante, volveré parcialmente a tales casos).

---

<sup>215</sup> La famosa definición del sociólogo estadounidense de la “doble conciencia” de la diferencia con base en líneas de color, decía: “[...] esta doble conciencia, [es] una sensación de estarse mirando siempre a través de los ojos de otros, de medir el alma propia con el parámetro de un mundo que observa con divertido desdén y con lástima. Uno siente siempre esta duplicidad, como estadounidense y como negro; dos almas, dos pensamientos dos esfuerzos irreconciliables; dos ideas que guerrear dentro de un cuerpo con color, cuya terca fortaleza era lo único que evitaba que se parta en dos” (DuBois, [1903] 1961: 17)

La categorización de *parias sociales* anidó como una de las respuestas inéditas sobre las condiciones de vida de los judíos no asimilados en los “tiempos de oscuridad”, cuando la continuada desposesión de sus garantías existenciales formaba parte de los atolladeros y los desastres que sortearon durante la política de entreguerras y el ascenso del totalitarismo. Esta idea permite sostener que, contrario a lo que en su época fue puesto en duda, la “judeidad” arendtiana estaba ligada a un “presente político” y no a una preocupación de sí (Leibovici, 2005: 10). Y no solamente esto, la judeidad para el pensamiento de Arendt estuvo determinada directamente por dos apropiaciones existenciales, una política y otra histórico-cultural; esta segunda se refiere a la condición del ser judío, en tanto que identidad labrada por la alteridad.

Como lo han indicado enfáticamente, entre otros, Enzo Traverso y Fina Firulés, ésta en su magnífica introducción a los ensayos sobre judaísmo de los años 1942 a 1962, lo que se advierte como una reflexión sobre la identidad estuvo ligada a un doble descubrimiento, primero, al de los estudios de Lazare sobre el paria y después, al de la biografía de Rahel Levin Vernhagen. “Arendt siempre permaneció fiel a esta visión de judeidad –dice Traverso– como *condición de alteridad* y “*acosmia*”, para la cual ella reivindicaba derechos y una visibilidad política” (Traverso, 2004: 227, sub. mío). O como lo ha relevado Firulés, la cuestión de la identidad política y cultural parecen advertirse en la mirada de Arendt como **un dado** [*un don*] para el sujeto, que es imposible negar y ocultar: la judeidad sale a flote y en su caso, lo interpretaba como una experiencia del exilio. Poniendo frente a frente las categorías por ella empleadas, los advenedizos fueron aquellos que se limitaron a abandonar su pasado (su ser judío), aceptaron la impostura de una política asimilatorio, mientras “los parias sociales”, que llegaron a revelar su condición social en cuanto parias individuales, representaron *una subjetividad de lo político* capaz de remontar el peso determinante de su perímetro espacial y, de actuar en consecuencia cuando es increpado, o atacado, como *alguien identificado*.<sup>216</sup>

---

<sup>216</sup> A riesgo de sobreabundar en este punto, y solamente motivada por haberse desvirtuado en la actualidad las distinciones “políticas” de las “políticas de la identidad”, reproduzco adelante las palabras de Arendt en una de sus últimas entrevistas, concedida a Günther Grass. En ésta indicaba enfática que quién es atacado “como judío” “como mujer”, etcétera, tienen que defenderse como tal y no como un titular de derechos humanos. Bajo un ataque semejante, la persona se ve reducida a lo simplemente otorgado, es decir, le es negada la libertad de acción y a partir de este momento todas sus acciones parecen poder ser explicadas como consecuencias necesarias de ciertas cualidades (Günther, 1999: 88-97). Éste es el *momento biopolítico* en la

En su contingencia histórica, y no desde un esencialismo prepolítico, Arendt vio en el paria al sujeto que reconoce que es poseedor de *un don*, a quien responder de y a lo les es dado y, que aspira en su politicidad a distinguir como el momento de su autonomía de la razón -en la máxima del “pensar por sí mismo” de Gottfried Lessing, (Firulés, 2004: xiv) y el momento en que se ha de participar del *humus* cultural de búsqueda de común convivencia, que relativiza los absolutos de verdad (Mate, 1997: 90), como una identidad esencialista. Había entonces en esta segunda orientación, una fidelidad del afluente crítico de humanidad racional posible asentada en el espíritu cosmopolita kantiano.

Zygmunt Bauman se apropió del término de *paria* en un sentido similar al arendtiano, sólo cuando quienes se nombran así han sido adscritos a un lugar, sin lugar. Parias son los excluidos del planeta, aquellos van quedando fijados a un “lugar”, local. Hizo suya la figura cuando alude a *la producción social de indeseables*, de los “candidatos naturales a la marginación, a convertirse en chivos expiatorios” que corresponden a los muchos empobrecidos y dislocados de sus antiguas posiciones sociales a resultas de recesiones y crisis económicas. Expuestos a una existencia de “consumidores fallidos” en la cultura de mercado, los “vagabundos” de la última frontera social, *la globalización*, decía Bauman en 1998, coinciden con las *presencias irritantes* de todos aquellos que al erario público cuesta mantener sus vidas (1999: 126). Está por demás reiterar en qué consiste estar fijado a un lugar existencial. El “ser pobre” al final de cuentas consiste en estar excluido de una “vida normal”, en la amplitud de significados que caben al decir que alguien pobre o inmigrante, o extrañado, “no está a la altura de los demás”, lo reiteraba así en un escrito coetáneo como *Pobreza y consumerismo* (1998: 64).

El denominador común de los pobres tomados por parias es la posición de ambos en la franja de la supervivencia. Sin contar con un margen de libertad de acción (consagrada con la formalidad de un derecho) unos y otros se ven limitados a una mera existencia física, a su expresión básica como especie. De hecho este es la característica con que emergió el paradigma del paria urbano justo cuando el ascenso de los sujetos políticos de las sociedades industriales se imbricó con las disputas de clase, alrededor de los derechos

---

perspectiva arendtiana, el punto de la desubjetivación de lo político puesto que un ciudadano se ve convertido en simple miembro de la especie humana (Cit. por Firulés, 2005: xiv).

económicos y sociales de los obreros. En la fase de gran despegue económico europeo la tensión entre el espacio público y el espacio privado empieza a cobrar expresión formal como conciencia de “estar y no estar” en punto de la estructura social. Aparece entonces una *experiencia personal de “no-lugar”* roturada por las encrucijadas políticas y sociales manifiestas en *Peregrinaciones de una paria*, la primera publicación, de 1837, de la socialista, pobre y mestiza peruano-francesa Flora Tristán, un texto de acusado tono biográfico que dista de su obra ideológica *La Unión Obrera*, de 1843. En 1837 se escribe un relato de la travesía al puerto de Arequipa, la ciudad natal del padre, en el que la serie de condiciones atravesadas en una historia personal –la de mujer, mestiza francesa-peruana, pobre o socialista, terminan reunidas en la condición de “paria”. El año de 1833 cuando Flora cruzó el océano para arribar al Perú, moría una hija del romanticismo alemán y una de las anfitrionas de los más famosos salones de Berlín, Rahel Levin, convertida por matrimonio en Rahel Varnhagen.<sup>217</sup>

Hannah Arendt recuperó este personaje del siglo XVII, en un texto biográfico de 1957, elaborado a retazos a partir de los diarios y documentos íntimos (Arendt, 2001). En este libro se ha dejado constancia de una mujer judía que no cesó de experimentar su propia extrañeza en un mundo público de hombres. En su ambigua existencia dividida entre el día, como una dama del salón, y la noche, como una mujer con un único y prefijado destino (ser advenediza) se abren los sueños donde la identidad política se prefigura, desde el punto de vista del pensamiento de Arendt, a través de las palabras que para Rahel ya poseían un sentido público:

En una dimensión onírica Rahel aparece conversando con sus amigas Bettina von Arnim y Caroline von Humboldt. Las tres buscan alejarse de los pesares de la vida preguntándose por las peores experiencias vitales. Rahel dirige el cuestionamiento interrogando a las suyas sobre la frustración amorosa, la enfermedad, la infidelidad, el dolor. Una a una las mujeres asintieron de modo que esas penas se alejaron de sus corazones; pero *ella preguntó sobre el deshonor ¿lo conocen? Siguió el silencio y la conciencia de esa pena que no la abandonaría nunca* (Arendt, 2004: 75; sub. mío).

---

<sup>217</sup> ZB ha ejemplificado al paria recurriendo a Rahel en *Modernidad y ambivalencia* (2005a) y en especial en “Parias y advenedizos. Héroes y víctimas de la modernidad”, el citado capítulo de *Posmodernidad y sus descontentos* (Bauman, 2001).

El aislamiento ha sido uno de los rasgos del paria, sea en la manera estricta de su exclusión y su extraterritorialidad en el sentido de grupos y personas “suspendidos” en una suerte de no-lugar o la de su existencia en un dominio que no alcanza la ley: “la condición de ser excluido consiste en la ausencia de ley aplicable para él”. Y juzga bajo una nueva concepción la exclusión contemporánea, ya que el estar fuera de una jurisdicción es a su vez estar expuesto a su desvaloración en el ámbito humano (aspecto que comentamos al tratar propiamente el concepto de extraterritorialidad simmeliano en el capítulo sobre ambivalencia y sus conexiones con el *homo sacer* de Agamben). Lo que hace unir la existencia de millones de “prescindibles” del planeta con quienes han caído dentro de la “regla de excepción” de la ley de la vida pública (o lo que es lo mismo la paradoja de excepcionalidad, que reconocieron Schmitt y Benjamin). Esa particularidad que hace funcionar a la ley (apelando a su universalidad), es que en ellos cabe y sólo en ellos, la condición de absoluta de ser externos en tanto que “están más allá” de todo lo relativo a lo humano. Conservan su rasgo “viviente” a condición de “ser un desperdicio”, por este motivo se les considera una población innecesaria: un tipo de excedente o excrescencia social (*social outcast*).<sup>218</sup>

### **5.3. El extraño matricial**

#### ***Vestíbulo para la entrada***

Como suele suceder con los conceptos empleados por la comunidad sociológica, muchos de ellos fueron términos con los cuales sujetos y actores históricos intentaron comprender y definir su situación. Wolfgang Schluchter ([1982] 2007) por ejemplo recuerda que la palabra “secularización” en el siglo XIX fue empleado para abolir la ilegítima dominación clerical, pero también se empleó en el sentido contrario, como un eslogan de los conflictos entre iglesia y estado del momento. Sólo luego autores como Weber intentaron neutralizar su sentido extrayéndolo del campo de batalla particular dentro de una más amplia guerra de las ideas, y los proyectos<sup>219</sup> (Schluchter, 2007: 67).

---

<sup>218</sup> En Bauman el modo de existencia social producido por la modernidad tardía cae bajo ese apelativo de los *parias* (*outcast*) cuya singularidad es la de *no estar en alguna parte* (Bauman, 2005). Como lo mencionamos en el capítulo 3 “modernidad líquida” se trata de aquellos agregados y grupos sociales *no aceptados por la sociedad* aunque existan, en su forma predominante de organización.

<sup>219</sup> Este autor resume así la definición convencional del concepto de secularización:

En este texto he querido anticipar un pasaje semejante, pero sin aludir a la neutralización del concepto, trataré de mostrar su máxima plasticidad: su poder de mutarse y transformarse en consonancia con las situaciones y fenómenos que trata de desvelar, analizar e interpretar. Quiero referirme, de manera suscita, a los viajes emprendidos por la *extrañidad* (una condición existencial), y a su calificativo *lo extraño*, así como a la situación vivida dentro de una atmósfera de *extrañeza*; incluso me intersearía bordear esa experiencia interior expresada en la noción de hallarse extraño en un contexto particular e inclusive, sin agotar el campo al que me estoy refiriendo, alcanzar lo que el sociólogo Erving Goffman estudió en 1963 bajo el concepto de *estigma*, ese encadenamiento reiterativo de la condición de extraño en los marcos sociales de interacción (Goffman, 1998).<sup>220</sup>

Por esto, es evidente que tratamos con una complicada trama de semantizaciones de un término originario: *grosso modo*, en la sociología dicho término recae la figura social “el extraño” (Simmel, 1986: 643 y ss.), un sujeto construido en espacios sociales específicos;<sup>221</sup> en el psicoanálisis se aprecia más en el sentido de un ‘efecto de sujeto’, que resulta de los dinamismos inconscientes visibles a través de los relatos susceptibles de interpretación. Dado que nos movemos en un circuito de discursos que van de la filosofía, la economía política, la antropología a la hermeneútica y la teoría estética, entre otras, nos ocuparemos sólo de pasar revista por algunos momentos que imprimieron significación cultural<sup>222</sup> a la concepción de la extrañeza cuando se reparo que la aparición de los otros aumentaba el volumen de las ambivalencia en la relación social.

---

“proceso histórico dialéctico por el cual la religión cristiana contribuyó al auge del capitalismo industrial moderno, del estado moderno, y de la ciencia moderna al mismo que tiempo que se veía debilitada por estos mismos poderes tan terrenales. Según esta definición, la secularización es una categoría historiográfica y sociológica de proceso, un término que resume y describe un desarrollo histórico que no debe entenderse de forma unidimensional ni unilateral. El concepto hace referencia a profundos cambios en el nivel de las ideas y de las visiones del mundo que las rodean, a cambios fundamentales en el nivel de los intereses materiales e ideales y de las actitudes correspondientes, y a transformaciones institucionales cruciales dentro de las cuales tiene lugar la acción colectiva e individual” (Schluchter, 2007: 67).

<sup>220</sup> En su libro *Estigma* este sociólogo trabajó esa condición desde la perspectiva del manejo social de una “identidad deteriorada”, como se expresa en el subtítulo.

<sup>221</sup> Me he referido a esta categoría en otras ocasiones, su presencia aquí se debe a la posición que guarda en relación a la argumentación que se despliega en las siguientes páginas.

<sup>222</sup> Traigo a cuenta la noción de “significación” que reconoció Hannah Arendt analizando la obra de Walter Benjamin. Cuando le correspondió referirse a la mirada microscópica de Benjamin, Arendt no sólo insistió en la larga tradición romántica de la significación del fragmento, también perfiló los rasgos de un “pensamiento en imágenes”. Veamos qué dice. El pasaje de la percepción, y la escucha, constituye un soporte sensible de la abstracción, pero reconocer que ese encuentro con lo fragmentario que aparece en la superficie social se comprendía como un movimiento en el sentido original del metaforizar (transferir; *metapherein*) o sea, conectar conceptualmente mediante cierto uso de figuras como la

Así se han encargado de transmitirlo algunos autores como Zygmunt Bauman, la relación con esos otros procede propiamente a un hecho eminentemente social, de modo que el tipo de vínculo surgido del instante interfacial y el lazo ético de un Yo-Tú se resuelve socialmente hablando en términos tridimensionales. Incluye el imaginario de esas “*otras*” personas como uno (la relación especular); asimismo alcanza “*lo Otro*”, una alteridad simbólica, que empuja hacia la realidad (lo real); para descansar sobre el suelo del “*gran Otro*”, el conjunto de reglas, *habitus*, códigos normativos, acuerdos, etcétera, que modulan la coexistencia social (y hacen la ley del lugar).<sup>223</sup> Lo mismo dice Slavoj Žižek cuando remite al orden de significación estructurante del mundo social empleando la noción de la triple partición de lo real, lo simbólico y lo imaginario (procedente de Jacques Lacan). En esa tridimensión, por decirlo así, nos hallamos incluidos, lo cual no tendría que comprenderse como una condición pasiva de sujeto (sujetado). La noción de los “*otros*” imaginarios supone siempre esa apertura de la dimensión simbólica alrededor de ciertos fantasmas, aun cuando, lo que abre lo simbólico, el imaginario lo domestica (Žižek, [2004] 2006: 14). Lo que enseguida seguiremos llamando “*lo extraño*”, con *su inquietante extrañeza*, corresponde a ese horizonte de imaginarios.

### **5.3.1. Cierta orden de aparición de los cuerpos extraños (Simmel, Lévi-Strauss y Bauman)**

#### ***Cuerpo extraño I***

Cuando Georg Simmel publicó un ensayo titulado “Para una psicología filosófica”, en 1911, no suponía que el reconocimiento posterior de dicho texto pasaría por una gran cantidad de referencias sociológicas acerca de las dos breves secciones que lo integran, una dedicada a “la aventura” y otra al fenómeno de “la moda”. Para él estas formas de experiencia social parecían estar colocadas en dos polos extremos. En un polo, se hallaba ese fenómeno de la imitación social que lleva a que muchos –ahora más que entonces, a

---

alegoría para conducir la percepción hacia cierta experiencia, y de ahí a sus correspondencias sociales transfiriendo una forma material a lo visible (Arendt, 1969: 13-4).

<sup>223</sup> De esta manera entiendo la *semántica del extraño* en el trabajo sociológico de Zygmunt Bauman (de cuya obra he derivado esta tesis doctoral). Su objetivo –el de Bauman– es precisamente dar forma social a lo invisible y lo oculto instalado en la condición de extrañeza. O en las palabras aquí empleadas, su objeto es “*pensar sociológicamente*” las relaciones *polidimensionales con los otros, con lo Otro, y el gran Otro*.

que las masas-- deseen más o menos las mismas cosas; en el otro extremo, colocó la experiencia intrascendente (vivencia) de una aventura. De esta segunda, llamó su atención el hecho de que las aventuras integran ese grupo de vivencias (*Erlebnisse*) que en efecto, y aparentemente, discurren al margen del flujo continuo de la vida social.

Simmel encontró también que a las aventuras remitían ciertos acontecimientos irruptivos, como las revueltas y conmociones que alteran el círculo (ese contexto homogéneo) y continuo de la vida, y que se reconocen porque caen fuera del terreno de “lo simplemente accidental, ajeno, de lo que sólo roza la epidermis de la vida” (1988: 11). Por lo tanto, incluía ciertas vivencias que se traducen en experiencias. Se trataba de otras aventuras, que dejan de ser hechos furtivos y desconectados del sentido global del contexto; más propiamente de *extrañezas* que finalmente vuelven a insertarse de nuevo en tal contexto:

como un cuerpo extraño en nuestra existencia que, no obstante, está de algún modo vinculado con su centro. Lo exterior es, bien que a través de un vasto e insólito rodeo, una forma de lo interior (Simmel, 1988: 12).

Esta clásica imagen de un ser o ente que ronda sobre un lugar corresponde a algo que puede cobrar diversas “presencias” y materialidades bien puede referir a un inmigrante, un microorganismo de tipo viral o bacteriano, un alimento nunca antes consumido, una tecnología implantada en un organismo e incluso una práctica cultural. Cualquiera de estos “cuerpos” caen en un espacio propiamente extraterritorial suponiendo que el territorio queda definido por el sistema de relaciones dentro de sus fronteras, lo que se encuentre después de éstas no tiene cabida hasta que entabla contacto y busca entrar en sus sistemas.

### ***Cuerpos extraños II***

En pleno proceso de descolonización, en el año de 1955 apareció *Tristes Trópicos*, la obra compleja en que Claude Lévi-Strauss resume los viajes por los grupos étnicos entre los que destacan sus estancias como etnógrafo entre los pueblos americanos, y en cada estancia remite a los contrastes de sus culturas y hábitos con las metrópolis europeas u otras geografías. En plan expedicionario, se detiene con el capítulo “Pantanal” a describir la ingesta de mate, del chá de mate, la infusión de la hierba amarga cuyos alcaloides alejan la

somnolencia del extenuado caminante, de efecto “apaciguador y al tiempo vigorizante”. El mate se sitúa, desde el punto de vista de sus efectos, por encima del guaraná amazónico “y más aún de la triste coca de la meseta boliviana, esa rumiación de hojas desecadas rápidamente reducidas al estado de bolita fibrosa con gusta a tisana, que insensibiliza la mucosa y transforma la lengua del masticador en un *cuerpo extraño*. Sólo se puede comparar con el abundante chicote de betel atiborrado de especias, aunque enloquezca al paladar desprevenido de una aterradora salva de sabores y perfumes” (con los indios caduceo de tierras bajas de la margen izquierda del río Paraguay) (Lévi-Strauss, 1988: 171-2).

Los ensayos de Lévi-Strauss signados todos ellos por el descubrimiento, el aprendizaje, el asombro, y esa mezcla de sensaciones y sentimientos confusos, asidos a la sensaciones más primarias que sólo puede ser percibido por el tacto de la lengua, en su contacto con alimentos que producen una percepción nueva al paladar como sucede al dejar expuesto el sentido del gusto a varias hojas de coca hechas bolita por acción del “acullicar” (masticación). La importancia de esta obra antropológica, que vuelve a los centros de una Amazonia distante en una época en que Occidente moderno era impugnado por los procesos de descolonización, no se pone en cuestión al situarla más bien como el libro de un viajero<sup>224</sup> al encuentro de otra realidad distinta a la habitual; un viajero que además “ilustra”, “pregunta” y “condensa” la difícil y asombrosa experiencia de registrar su condición de estar en medio de un paraje “otro”, desde todas las disposiciones de su corporalidad, aunque profese un profundo conocimiento científico. Cabe aquí recordar el doble borde significativo que atribuyeron Edit y Victor Turner a la “peregrinación” como un

---

<sup>224</sup> He mencionado en otra parte que las estrategias civilizatorias “antropofagia” y “antropoemia”, reiteradas como procesos culturales de continuo en ZB, son deudoras como lo ha repetido siempre, del tratamiento antropológico de este clásico de Claude Lévi-Strauss. Aquí empleo la figura del “libro de viajero”, que no es en manera alguna peyorativa, de la huella inscrita sobre esta obra a partir de las interpretaciones realizadas en el campo discursivo que la califica como la más bella, compleja y literaria obra del antropólogo francés. Por otra parte si bien importa desde luego su andamiaje textual de “organización centrífuga”, que no sigue progresión alguna, y que le permitió integrar “varios libros a la vez”, sólo tomo el libro desde su capacidad de mostrar la tensión ambivalente con lo extraño en “un intento de conectar *Tristes Trópicos* con la literatura de viajes (en su afluente francés), contra la que supuestamente estaba reaccionado [Lévi-Strauss], a pesar de reencarnar, e incluso explotarla, podría resultar extremadamente revelador”. De esta manera el *antropólogo-autor* escribe desde el lugar del “viajero endurecido, cercado por las penalidades, pero terriblemente *interesado* [que] pone en relación su relato con un tipo de conciencia social”, y en la misma oportunidad, el escrito conserva “la pose de etnógrafo una y otra vez afirmada, así como [el gesto] rechazado de simple turista [que, sin embargo] tampoco abandona nunca el libro” (Geertz, 1989: 45 y 46) Además del capítulo “El mundo en un texto. Cómo leer ‘Tristes trópicos’” que le dedica Clifford Geertz en *El antropólogo como autor* (1989: 437-58), puede verse asimismo los comentarios de Charles Lemert (véase Lemert, 2006)

“misticismo extrovertido, en la medida en que el misticismo es una peregrinación introvertida. El peregrino físicamente atraviesa un camino místico, mientras el místico emprende una peregrinación espiritual interior” (Turner, 1978: 33).

A la vista del antropólogo son tan asequibles a la dimensión de la afectividad las escenas de los cuerpos nativos fotografiados en los amorosos encuentros de madres e hijos, despiojándose por la mañana o entre arrumacos, más tarde, pero la extrañeza se trata con la voz del antropólogo cuando le toca describir propiamente la ingesta de un cuerpo extraño, aunque en un acto exploratorio del científico, las sensaciones más raras se producen en el paladar en la degustación del mate, la coca, o el guaraná.<sup>225</sup>

### 5.3.2. Genealogías de lo extraño

Anteriormente me he referido al extraño que se mueve por los espacios y territorios; el que llega y se queda en un lugar –motivo por el cual no es estrictamente un extranjero (Simmel, 1986: 713-19). Dícese de este extraño que es una figura de la alteridad por excelencia situado, sin embargo, en medio de dos puntos de vista, el de afuera o el punto de vista de la cultura de cual es portador y la propia de ese lugar, que lo recibe y en el que se queda.

La segunda vertiente interpretativa proviene de las tesis freudianas sobre la cultura y, especialmente, del concepto de ambivalencia psicoanalítica (acuñada por Bleuler y luego desplegada por el psicoanálisis). Aunque hay un fondo interpretativo que el sociólogo recupera del trabajo de Freud, puesto que en ella se desolidariza digámoslo así el “texto” del “autor”, ya que lo manifiesto por el psicoanálisis no posee un solo y único referente. En dicha interpretación plural, Bauman reconoce una verdadera ofrenda a los saberes y prácticas sociales: en la fuente freudiana sitúa “el conocimiento de la *ambivalencia* y la habilidad de vivir con este conocimiento” (Bauman, 2005: 222, 22, 232-3).

---

<sup>225</sup> Esta por demás decir que los cuerpos y cosas extraños se han destallado en otras obras no-científicas. En un famoso párrafo de *El camino de Wigan Pier*, la novela que el agudo crítico del sovietismo, George Orwell publicó en 1937, reduce en cuatro palabras el secreto último de las diferencias clasistas en Occidente, todas ellas reducidas a otro tipo de contacto, propiamente el del olfato:

[...] las clases bajas huelen [o *smell*, hieden]. Y aquí, obviamente, usted se halla ante una barrera infranqueable. Ningún sentimiento se asemeja y distingue lo más fundamental al sentimiento *físico*. El rechazo racial, el rechazo religioso, y las diferencias de educación, de temperamento, de intelecto, incluso los diferentes códigos morales, pueden superarse, pero no la repulsión física (Orwell, 1979: 112).

A continuación abordo las reflexiones más destacadas en la estructuración conceptual de la ambivalencia freudiana, y finalmente, la que se articula con la que he venido enmarcando como una cultura implicada en la producción continua de una *inquietante extrañeza*. En *Totem y Tabú* al estudiar las construcciones culturales de las prohibiciones que regulan la vida de las culturas, se subrayó el “sentimiento ambivalente” de todo tabú: inspira temor o inquietud, junto a esto “el hombre, animal o lugar” sobre el que recae un tabú posee “un carácter que permanece común a lo sagrado [puro] y a lo [profano] impuro a través de todos los tiempos: el temor al contacto”; de esta arcaica significación indiferente Freud pasa a describir, usando la acertada expresión de “actitud ambivalente” de Eugen Bleuler, la relación con respecto al acto prohibido, tabú: *el sujeto “experimenta el deseo de realizar dicho acto –el tocamiento-, pero retiene el horror que [el tabú] le inspira* (Freud, 1981: 1763 y 1766). Poco después, en 1929, el libro *El malestar de la cultura* se emplearía una palabra no psicoanalítica, libertad, para asociarla con un impulso ambivalente de la condición humana frente a reducción de la libertad individual a favor de la *obra civilizatoria*, o lo que es lo mismo, a favor de la seguridad existencial que provee la cultura construida (Freud, 1981: 3017- 3067).<sup>226</sup>

Como ha sido revelado con oportunidad por la socióloga Helena Béjar lo que se podría denominar *la psiconalítica de la ambivalencia* cuenta entre sus rasgos con una arquitectura conceptual que comienza por otorgar una eficacia ‘incómoda’ al término “ambivalencia” en su imbricación con la acción racional (o bien, con la acción social), si en algún momento la acción social se concibió idealmente como un curso de decisiones finalistas con arreglo a medios disponibles y consecuencias posibles, la acción ambivalente conlleva en sí misma una interrupción, entendida, entonces, como “interferencia entre dos tendencias antagónicas, íntimamente relacionada con la dualidad de la naturaleza humana”. En los ensayos culturales se tensaban por una parte, “el egoísmo que impulsa al individuo a alcanzar la felicidad [...] y el altruismo que fundamenta la cultura, o lo que Freud llama el ‘anhelo de fusión en la comunidad’” (Béjar, 2005: 60).

---

<sup>226</sup> A guisa de extender el reconocimiento que ZB otorga a este clásico de teoría cultural de confluencia del psicoanálisis con un bagaje antropológico, daremos entrada a la figura del “vecino” a partir de los cuestionamientos ofrecidos en el texto que fue rebautizado como *El malestar de la cultura* [*Das Unbehagen in der Kultur*], en su segunda edición alemana, mientras que la edición inglesa luego de descartar términos optó por el de “la civilización y sus descontentos”. Recordemos que para Bauman dicha obra condensa “la aventura moderna” de una forma civilizatoria que si bien el autor prefirió hablar de *Kultur* ha sido la primera en “pensarse a sí misma como empresa de la ‘cultura’ o de la ‘civilización’” ambivalente (Bauman, 2001: 7).

Puestas en estos términos, las ambivalencias tienen el riesgo de equipararse con el dualismo: con una interioridad en lucha, con un núcleo en tensión que se resuelve como sea, y conduce la vehemencia del impulso a la realización de un acto, comportamiento o una serie reiterada de acciones. Pero deteniéndonos en la idea de ambivalencia como “interferencia” se retoma la importancia significativa de la simultánea presencia de una emoción que acerca algo (*el deseo*, decíamos líneas arriba) y *el horror* que produce, por lo que insistimos, junto a Béjar, que la acción humana se realiza con *esa carga*, que claro está puede volverse liviana o voluminosa.

Una de las más claras remisiones a la cuestión de la ambivalencia –como ya apunté en el primer capítulo-- se presenta en el ensayo de Freud: “Lo siniestro” [*Das Unheimliche*] de 1919, en el que además –en el marco de este trabajo– situamos un desplazamiento hacia lo que califica como extraño. Este texto inaugural tiene entre sus apartados centrales una complicada explicitación semántica de la palabra *Unheimlich* en alemán opuesto a la de *heimlich*, lo habitual o familiar. Lo importante es que estos dos términos, desde entonces, se alinearían como antónimos copresentes, ya sea en un psiquismo patológico o como antónimos unidos irremisiblemente en un proceso psíquico (véase Kristeva, 1999: 31; Kristeva, 1991: 222 y ss.). El título además tiene su propia historia, que no es ajena a nuestro objeto: en español, pasó a conocerse como lo ominoso y siniestro<sup>227</sup> mientras que en francés como “la inquietante extrañeza” [*L’inquiétante Étrangeté*], refiriéndose de este modo a las emociones ambivalentes que resultan de la relación con *lo que se torna* extraño y que se juegan en las relaciones de distancia del sujeto “otro”.

Entre una nutrida lista de referencias, Julia Kristeva, a partir de las implicaciones del extrañamiento reparó cómo en la constitución de la identidad éste proceso denota la relación primera del infante (masculino) con el cuerpo materno, antes que con una fase especular, en la que predomina una simultánea experiencia de *horror y fascinación*, donde *lo siniestro y lo sublime* conforman el gran mardiaje del que se nutre la ambivalencia. Esa ambivalencia extraña tiene lugar concretamente en la experiencia que conlleva a la

---

<sup>227</sup> Aquí usamos la versión de Luis López Ballesteros de la edición española en tres volúmenes (Freud, 1981), en tanto que “lo ominoso” corresponde a la edición argentina. En el horizonte francés el escrito cobró singular presencia en el discurso psicoanalítico y filosófico, asimismo fue un texto influyente en el movimiento surrealista. Cabe mencionar que el libro de Kristeva insiste en la simultánea aparición “*Heimlich/Unheimlich*” se tradujo como “la inquietante extranjería”.

separación del lactante (ablactación) y, al mismo tiempo, al descubrimiento de lo fascinante que deriva en la erotización del cuerpo femenino. En 1988, en su libro *Extranjeros para nosotros mismos*, Julia Kristeva lleva aquella interpretación, que ella definió con la categoría de “la abyección”, al proceso cultural de formación del *extranjero extrañado* de su hogar y de su lengua madre, de su patria-tierra (que es la patria) para reiterar su interpretación acerca de cómo lo social se establece contra lo femenino, específicamente de la autoridad maternal (Kristeva 1991: 221 y ss.).

### ***El relato siniestro (volvamos a Freud)***

Se considera que “lo siniestro” dio la pauta para pensar aquellas oscilaciones de la experiencia entre algo familiar y un nicho de recuerdos de lo extraño. (Recuerdos de los confines culturales, que vagan en la errancia y en los sueños que por el capricho de la contingencia llegan a irrumpir en la superficie social<sup>228</sup>). No obstante, la imagen que apoya especialmente a Freud procede de la narrativa fantástica que influyó el ambiente cultural germanohablante, en especial de un cuento catalogado como una expresión simbólica de lo ominoso.

A través del famoso relato de Hoffmann *El hombre de la arena*, publicado en 1815, (Hoffmann, 1978), Freud condensa la figura del trauma infantil que emerge indistintamente en la maniobra de lejanos recuerdos recubiertos por el olvido (finalmente está la condición presente del evento traumático). En el cuento – el cual recuperamos de forma más amplia- la evocación de una escena en que los ojos de un niño se ven amenazados por la violencia de un asiduo visitante de la casa paterna –asociado en la fantasía popular con un legendario hombre de la arena que por las noches roba los ojos de los infantes- y la mediación de un padre suplicando por el hijo amenazado, se traduce en el fondo de recuerdo sobre el que Nathaniel, el niño convertido en joven, no deja de fracasar en su realización amorosa reiteradamente a la sombra transfigurada en personajes que frustran o destruyen los objetos de su amor ya sea la novia o la muñeca Olimpia, un artefacto ‘viviente’ y casi humano que cautivó al joven. En el recuerdo infantil, Freud da un orden propio al relato mediante las

---

<sup>228</sup> Estos confines aluden a un indisciplinado pulsional como en una proclividad arcaica del humano hacia cometer actos “terribles”. En esta asimilación entre *Unheimlich* y una inclinación a *lo terrible* es una de las convergencias de sentido entre Sigmund Freud y Martin Heidegger –como se mencionó en una nota del *Capítulo 1* han dado lugar a variadas interpretaciones sobre los procesos culturales de construcción de las identidades, las relaciones con las tecnologías, los objetos inanimados, y demás.

representaciones del padre y el huésped como elementos antagónicos de la imagen paterna, “descompuesta por la ambivalencia”: el sujeto amenazador, es una figura castrante mientras que el padre bueno, pide por la salvación del hijo; la muñeca materializa la actitud femenina, luego también un objeto separado del joven, una encarnación de su complejo de castración que lo domina completamente (Freud, 1981: np. 2492).

Con independencia del orden asignado por la interpretación psicoanalítica, la represión del pasado vivido en la infancia por Nataniel es, dentro del esquema, *‘lo siniestro que recurrentemente aparece como algo familiar reprimido’*. En otra interpretación contigua ese doble anudado que se advierte en la unión *Heimlich/Unheimlich* remite a aquellos “confines que vagan en la errancia y en los sueños”, mencionados antes. Dicho de otra manera, a un imaginario cultural poblado también de fantasmas, que bajo la imagen siniestra, reúne tanto a las cosas, cuerpos inanimados o situaciones humanamente construidas que aterran o provocan inseguridad. En palabras de Homi Bhabha, se trata del anudamiento en el que se articula lo arcaico (Bhabha, 2002: 168).

### ***Derivas del relato (algunas pistas abiertas)***

En una extensión nada forzada la anterior acepción puede remitir a la más reciente constatación de la ambivalencia de la cultura, comprendiendo en ésta a todo tipo de creaciones humanas, incluso aquellas que tienen por efecto erosionar las certidumbres, y los apegos más firmes. Así también una dimensión siniestra se abre en momentos de contingencia, cuando dentro de todas las posibilidades, puede surgir la posibilidad de destrucción, o la muerte sobre la vida, como sucede con el trágico final de Nataniel, al caer de una torre.

Llevadas al proceso del hacer y deshacer cultural, las emociones y pulsiones ambivalentes se hallan instaladas en las fuerzas que animan la creación humana, así como en aquellas que esconden acciones tanáticas, potencialmente destructivas (habrá que decir, que la destructividad es solo una de las pulsiones de muerte).<sup>229</sup>

---

<sup>229</sup> Algunas de las claves seguidas de la mancuerna Freud-Hoffmann, son conocidas en investigaciones sobre la “construcción de los regímenes del terror”, los totalitarismos y las dictaduras. Finalmente en “campos de fuerzas” donde la copresencia de energías y pulsiones instaladas como percepciones con respecto a otros pueden irrumpir en el espacio social hasta transformar los mecanismos sociales en “políticas” concretas y en escaladas de violencia. Es el caso de los

Sin embargo, lo que realmente importa (o me importa apuntar) es que “lo siniestro” alude más bien a un anudamiento cultural que podríamos sintetizar así: de modo que el artefacto viviente de Hoffmann, la muñeca, nos trae a colación un sinnúmero de creaciones y artefactos en nuestra cultura, incluyendo, por supuesto, en éstas a ciertas subjetividades encarnadas, que no garantizan que “sean signos de humanidad” (Bhabha, 2002: 169).

Otra interpretación sobresale de este horizonte anterior. Es la que interpreta el mencionado ensayo siguiendo la relación original de lo familiar que deviene extraño [*unheimlich*; también no-familiar]. Silvana Rabinovich recuerda que Freud unió lo familiar con lo no familiar trayendo a cuenta lo más íntimo en un diálogo en el que los participantes delatan los trastocamientos semánticos de aquella palabra. Vuelve a un fragmento del texto freudiano:

–Los Zeck (la familia Zeck) son todos tan *heimlich* (tan cerrados en la familiaridad, podríamos interpretar aquí “lo familiar”)

–¿*Heimlich*? ¿Qué quiere decir con *heimlich*?

–Pues bien: que me siento con ellos ante un pozo relleno o un estanque seco. Uno no puede pasar junto a estos sin tener la impresión de que el agua brotará de nuevo, algún día.

–Nosotros aquí le llamamos *unheimlich*; ustedes le dicen *heimlich* ¿En qué encuentra que dicha familia tenga algo secreto o incierto?

De este diálogo se sigue que el nudo freudiano se despliega como un “trastocamiento de lo familiar y lo extraño, no familiar, siniestro. [Y que] lo secreto e incierto aparece como lo familiar, a la vez que aparece como lo ominoso; una cotidianidad que vuelve invisible su extrañeza”. Pero la interpretación no queda ahí. Se pone de relieve, más bien, que en ese contexto familiar, hay algo *extraño que es silente* y que, al mismo tiempo, puede ser aprehendido por un ajeno, un extranjero que vino al lugar, convivió entre los nativos de éste, y después es capaz de contar la historia como si fuera la propia. Esta es otra consecuencia de la extrañeza: es un “movimiento de extrañamiento duplicado: extrañeza que por medio de una finta se presenta como pretendidamente apropiable” (Rabinovich, 2002: 52).

---

escenarios donde se fundieron ambiciones de poder político, conversiones del vecino en enemigo, expansión nacionalista, odios raciales, y desaparición de las oposiciones ideológicas (en un largo etcétera)

Se trata de una bella resemantización de las imbricaciones de la cultura, el lenguaje y la traducción que se funden en las figuras de las narradoras –que cuidan de la memoria. Y eso puede acontecer cuando alguien cuenta con la capacidad de “trasladar la palabra y llevar a otro lugar”, clavar la astilla de lo que fue y no fue más para traer las fragancias de la memoria de otras lenguas y no olvidarles, sino más bien extrañarse con ellas y luego de sentir las ajenas, quedar deseoso de acercarse (Santoveña, 2002: 79).

### 5.3.3. Mimetismo y espacio informe: la extrañeza

En 1990 Rosalind Krauss hizo famoso un análisis sobre *lo informe*<sup>230</sup> en el arte visual surrealista.<sup>231</sup> Con tal objeto volvió a ocuparse de la influencia del simbolista Roger Callois en el movimiento estético a partir de dos artículos publicados en 1934 y en 1935 por la revista *Minotauro*. El segundo estaba dedicado al mimetismo y en especial a la percepción que el animal tiene del espacio. Según Callois, el fenómeno mimético es una especie de psicosis del insecto (psicastenia), o sea una caída catastrófica del nivel de energía psíquica. Con tal caída se reduce la posibilidad de que el insecto mantenga su propia diferencia. El animal es incapaz de continuar en posesión de sí mismo.

Roger Callois, quien después influiría en Jacques Lacan, específicamente en la tesis del estadio del espejo, de su teoría de la identidad<sup>232</sup>, introdujo en aquel artículo a un insecto privilegiado por los surrealistas: en Salvador Dalí, Luis Buñuel así como en Max Ernst, la *mantis* religiosa fue el objeto de atracción en los años de 1930.

---

<sup>230</sup> *Lo informe* es un concepto acuñado por George Bataille en la misma época cuando invertía sus esfuerzos en el Colegio de Sociología en Francia, a finales de 1930. Se refiere a *una forma degradada*, una excrecencia o descomposición de cuerpo: un escupitajo, un rostro desfigurado, etcétera.

<sup>231</sup> En un artículo intitolado “Social Theory and the Relativistic Paradigma”, publicado en 1974 originalmente, Charles Lemert buscaba algún momento simbólico para situar la emergencia del paradigma relativista que cundió en las ciencias, las artes y las disciplinas académicas (desde la física por supuesto a la apoteosis de la esquizofrenia en las ciencias de la psique; del dadaísmo, el surrealismo, el expresionismo y el cubismo habían puesto en práctica el paradigma. El momento de su emergencia, lo captura a través de la mirada del teatro del absurdo de Eugene Ionesco. En especial el mirar extasiado y sonriente que el dramaturgo recordó al ver el teatro guiñol en los jardines de Luxemburgo: “era un espectáculo de la vida, extraño, infinitamente simplificado, y aún así no subordinaba la verdad grotesca y brutal”.

De acuerdo con Lemert, los tres elementos del paradigma relativista fueron:

- a) la complementariedad, el mundo es “un mundo de infinitas coincidencias”;
- b) indeterminación, “el vacío está en el centro de las cosas”; y,
- c) relatividad; “la apoteosis de la *platitudo*” (Lemert, 2006: 68).

<sup>232</sup> Recordemos la definición clave de la fase del espejo “[...] la forma total del cuerpo, gracias a la cual el sujeto se adelanta en un espejismo a la maduración de su poder, no le es dado sino como *Gestalt*, es decir en una exterioridad donde sin duda esa forma es más constituyente que constituida, pero donde sobre todo le aparece un relieve de estatura [*relief de stature*] que le coagula y bajo una simetría que le inv[iste], en oposición con [el movimiento turbulento que hace sentir al sujeto que se encuentra animado por él]” (Lacan, [1949]1984: 88; entre corchetes las variaciones del texto de Krauss con respecto a la traducción de Tomás Segovia).

Las prácticas sexuales de la *mantis* religiosa hembra (que en algunas especies devora al macho durante o después de la cópula), así como su voracidad, la convierten en un símbolo perfecto de la madre fálica, fascinante, petrificante y castradora (Strauss, 2002: 182).

Más allá del dato, casi anecdótico, lo que se resaltaba es que el mimetismo del insecto con el espacio llega al grado de imitar la vida a través de un comportamiento descentrado, propio de un autómatas. La *mantis* puede ser decapitada y en ausencia del centro de actividad voluntaria, seguir caminando, volver a encontrar otro equilibrio, y finalmente – insistió Callois– comportarse de una manera para la que el lenguaje “parece casi no servir para significar, ni la razón para comprender, que, la muerta, la mantis pueda simular la muerte” (Callois, cit. por Strauss, 2002: 182).

La muerte simula a la muerte; el fantasma ausente –la memoria de la represión, la culpa, o un imaginario- termina por indiferenciar lo uno y lo otro. Como remata Strauss: ¿qué resulta más *informe*, que ese espasmo de la naturaleza en la que se rompen los límites y las distinciones se borran realmente? El animal confundido con el entorno, o llevémoslo al sujeto humano, el ser desrealizado hasta bordear *lo informe* “es un espíritu desposeído. El espacio le parece una voluntad devoradora” –diría Callois- “el individuo que cruza la frontera de su piel y habita del otro lado de sus sentidos siente que él mismo se convierte en espacio” (Callois, cit. por Strauss, 2002: 184).<sup>233</sup>

No es posible aquí seguir las transferencias de *lo siniestro* en Callois y particularmente en la obra surrealista, concluyamos entonces destacando que un modo de comprender el extrañamiento descrito se advierte con la aparición de un “doble” del sujeto, materializado en mantis y, en general, en la figura de lo informe, que cumplían las veces de un signo precursor de un “otro” (la muerte animada, el espacio para el insecto.... ) que anunciaba habitar o tomar posesión de los vivos (Strauss, 2002: 191).

---

<sup>233</sup> La iconografía que acompañan la asimilación de la extrañeidad al concepto de *lo informe*, en las tesis de la crítica estética son igualmente paradigmáticas de ese traslado, en especial la foto de Ubac “Retrato de un espejo” de 1938, y la foto de Maurice Tabard “Mano y mujer” de 1929 (Strauss, 2002: 188 y 191).

#### 5.4. El vecino

En *El malestar de la cultura* Sigmund Freud llegó a un punto en el cual hubo que argumentar por qué el orden cultural reposa sobre la renuncia de las satisfacciones instintuales del ser individual que se ve orillado a desplazar, y postergar, la persecución de estos fines mediante el mecanismo de sublimación, que lleva al encuentro de prácticas sustitutivas: al arte y al pensamiento científico. En el curso de su análisis encontró mayor alcance colectivo, en cuanto desde ahí se explica a su manera el hecho de mantener lazos vinculantes entre los seres humanos, al hecho de que ha sido *la frustración cultural*, esto es la insatisfacción humana con respecto a la cultura construida, el mecanismo que rige el vasto dominio de las relaciones entre los seres humanos y en el que reside parte de la hostilidad opuesta a toda cultura (Freud, 1981: 3038-9). Este hecho siempre ha desbordado la vida en común lograda puesto que “no comprendemos por qué las reglas que creamos no pueden constituir una protección y un beneficio para todos”, como protección y beneficios siempre se quedan cortos, entonces surgen recurrentes sospechas y maquinaciones con respecto a las fuentes de la incompletitud cultural: “la conspiración de un enemigo a la puerta o bajo la cama [...] rencor, [un]culpable...un crimen o una intención criminal” (Bauman, 2006: 143), poblan entonces el escenario que acompaña la incurable experiencia de inseguridad. Este es el relato genérico que en pocas palabras dio respuesta a la indagación acerca del “por qué al hombre le resulta tan difícil ser feliz”. No obstante, en la explicación paradójica freudiana la cultura, desde el momento en que descubrió que “la asociación es más poderosa que el individuo aislado”, no ha dejado de reforzar los vínculos de lo común poniendo en juego más libido de fines inhibidos, como los que se anteponen mediante lazos amistosos (Freud, 1981: 3031).

En conclusión se reúnen seres proclives a buscar su propia satisfacción (egoísta), mientras se ven orillados a comportarse frente a otro como si en verdad les fuera próximo, no siendo sin embargo un camino exento de riesgos. Por esto vale la pena abundar aquí en el fundamento antropológico del que se sirvió Freud para compartir sus dudas. Su razonamiento en torno a la posibilidad de convivencia empieza por el básico-ideal postulado en una cultura que se autoarrogó el calificativo de civilizada; por el precepto “Amarás al prójimo como a ti mismo” (1981: 3044).

Se trata de un giro de retorno a la idoneidad ética contenida en el libro del Levítico 19, específicamente a los pasajes en los que se desarrolla cierto sentido de justicia, en sus versículos del 15 al 20.

Repitamos en sus líneas principales el llamado de la palabra en el libro del Levítico:

¡Yo soy Yahvé!

No cometeréis injusticias en los juicios; no favorecerás al pobre ni venerarás al poderoso; juzgarás a tu prójimo con justicia.

No andarás calumniando a los tuyos, no exigirás la sangre de tu prójimo.

¡Yo soy Yahvé!

No odiarás a tu hermano dentro de tu corazón, deberás corregir a tu prójimo y no incurrir en pecado por su causa. No te vengarás, ni guardarás rencor hacia los hijos de tu pueblo, sino que amarás a tu prójimo como a ti mismo [...] (Levítico: 19: 18)

Este texto bíblico por vez primera expresa una doctrina de amor al otro en la sentencia “ama a tu prójimo como a ti mismo”. De esta sentencia deriva un complejo de contradicciones que dan pauta a reflexionar por la tipología del “prójimo” en cuanto tal, esto es, según lo entendido aquél que es miembro de un mismo pueblo, comunidad o nación.

En especial el Levítico 19: 18, tanto para el cristianismo como especialmente para el judaísmo funciona como la ley central, o principio moral por excelencia, pero visto como un imperativo de amor hacia el prójimo, que puede ser un sujeto avecindado, un sujeto próximo físicamente (simplemente un “vecino”)<sup>234</sup> provoca una serie de reflexiones desde el escepticismo que surge desde una cierta fórmula anquilosada del enunciado; es decir, *¿por qué hay que amar al que está próximo?* Las reflexiones que repasaremos se asientan en el estatuto ético que guarda el enunciado y que se presenta como un enigma para repensar la subjetividad y los vínculos de responsabilidad en el espacio social y las comunidades políticas. Inclusive, esta interrogante se inserta en el mundo actual en términos de “la dificultad de amar al prójimo”, cuando como ya reflexionaba *El malestar*

---

<sup>234</sup> *Vecino es re'a* en hebreo; *plesion* en griego.

en la cultura, sobre el sustrato absurdo de un precepto que clama amar al prójimo, cuando la experiencia de la vida y la historia nos enseñó que la agresividad contenida del ser humano, por regla general, sólo “espera para desencadenarse a que se la provoque”. De manera que el precepto de amar al prójimo, o incluso el que despierta un rechazo mayor, como el de amar a los enemigos, coinciden en expresar un absurdo creíble que en resumidas ha hecho posible la convivencia con “un extraño [que] no sólo es en general indigno de amor [...], sino merece mucho más mi hostilidad y aun mi odio” (Freud, 1980: 3046 y 3045).<sup>235</sup> Pese a la imposibilidad, la cultura se ha construido remontando los actos y acciones de agresividad y violencia ejercida de unos sobre otros. El imperativo es comprensible más que en la forma de ley que se obedece, o una conducta ejemplar y normativa, opera como una regla que se prueba solo con su excepción, digamos que el sujeto próximo físicamente, el prójimo o el vecino no es el sujeto pasivo sobre quien recae un afecto tal, sino aquel que se prueba o se juega en cada trama social en particular. Entonces la expresión *ama a tu vecino como a ti mismo* más que una consigna es una frase expuesta en el despliegue práctico de sus aporías, confusiones y contradicciones. Esta ambivalente carga semántica y práctica no solamente procede de la ambigüedad que envuelve a todo tipo de imperativo ético, y que tiende siempre a dotarnos de un grado de interpretación, los ejemplos son muchos pero pensemos en la posición en que coloca cada sujeto los contenidos implícitos de expresiones como “honrar a los padres” o las distinciones obligadas de *matar*, de *asesinar* (Žižek, Santner y Reinhard, 2005: 5)

Una primera reflexión que subyace al uso de prójimo (en hebreo, *'amith*), según lo interpretó puntualmente Jacques Derrida, se refiere *al congénere*, o sea al sujeto que tiene como contrapunto a un no-prójimo que no se confunde con un enemigo (interno) en el ámbito doméstico y privado. Su “no-prójimo [es el] extranjero, el miembro de otra nación, o de otra comunidad, de otro pueblo”, lo que significa no otra cosa que en el Levítico existe una concepción de lo político, *un concepto político* que difiere del clásico enunciado de Karl Schmitt (con base en la frontera entre *inimicus* y *hostis*). Pensemos que el extranjero

---

<sup>235</sup> ZB retoma el precepto fundante de la civilización que sólo pudo ser practicado y adoptado si uno se rinde ante la veracidad teológica de “creerlo porque es absurdo” [*credere quia absurdum*] (Freud, 1980: 3045), puesto que ante el precepto basta con preguntar “¿por qué debería hacerlo? ¿qué beneficio me reportaría?”. Véase la actualidad de reflexionar en torno a tal precepto en “Sobre la dificultad de amar al prójimo” en *Amor líquido* (Bauman, 2005c: 105-154).

(*'amith*) es una disociación más acá de la empleada por el jurista alemán, el no-prójimo surge “no sólo entre lo público y lo privado”, sino específicamente “entre la existencia pública y la pasión o el efecto comunitario que vincula a cada uno con los otros, como miembros de una misma familia, de la comunidad étnica, nacional, lingüística, etcétera” (Derrida, 2006: 117).

Pero dejemos para otra circunstancia las disimilitudes filológicas apuntadas por Derrida, que, por supuesto, calan hondo hasta llegar a la envergadura de una confusión erigida solamente en el discurso jurídico político al decir que el *inimicus* no es *hostis*, en latín, la que oponen en las palabras griegas de *ekhtrōs/polemios* (no tenían equivalente lingüístico en alemán), sino que son distinciones interesadas a la luz de la concepción política schmittiana en la que el *hostis* (como mencionamos muy al principio) es el “enemigo determinable” en el espacio de una guerra determinada que se lleva a cabo, porque *no supone odio alguno*, sino la emergencia según él, de la máxima tensión política entre uno y otro, que encarna al “enemigo público” (Derrida, 2006: 115), un tipo de relación social en la que existe paridad y simetría y por tanto la economía de la relación se resuelve dando y devolviendo la misma posibilidad de guerra (como una extensión de la política, o viceversa), no importa tanto ‘el cuando’ de la actividad sino el trato propio que se aconseja dar al *hostis* (en una o en otra). Por tal motivo, el mismo Schmitt buscó una pareja de términos en la que la disociación que no dejará margen de duda (como en el caso del *'amith*) al aconsejar un tratamiento ‘como de cercanos’ a quienes se constituyen en enemigos.

Los cuestionamientos que en cambio formularía Freud parten del ámbito de la afectividad y de los deseos como un calce que jamás ajusta a las innumerables contingencias sorteadas en las relaciones sociales de cualquier índole. Si esto es así, entonces, ¿Qué beneficio reportaría al ser humano cumplir con el mandato del Levítico? Cuando se ha comprendido al prójimo como el sujeto próximo a nosotros mismos, la figura se enrarece desde que éste no es solamente un merecedor a priori de la confianza requerida en el espacio de la convivencia sino quien es receptor del sentimiento más valioso en tanto que se trata del afecto del tipo más fuerte de vínculo; el sentimiento de mayor entrega. El amor no sólo es un sustrato de reciprocidad afectiva en la economía libidinal del dar y recibir, supone un

alto compromiso moral en tanto que quien ama acepta implícitamente la capacidad de sacrificar o ceder una variedad de rasgos propios y de cosas asequibles (pensemos que sigue siendo aún una afinidad electiva): si se ama a alguien es porque merece del amor profesado; quien es amado lo es porque es un alter semejante a ego. En este punto las reflexiones de Freud desagregan las virtualidades de la transferencia amorosa que consiste en resumidas cuentas en que *el sujeto amado* es, finalmente, *un doble, alguien que no es yo, sino una persona en quien uno mismo puede amarse*. El sujeto de amor merece también el amado porque es mucho mejor que el yo amante en tantas facetas que, quien ama también está amando *el ideal de su propio ser* en la persona amada.

Hasta ahí la argumentación de Freud soporta la posibilidad de amar al otro, situación que, sin embargo, se enrarece radicalmente para dar cabida a la conocida interpretación ‘pesimista’ del fondo humano. La figura del prójimo o vecino se complica *cuando éste se convierte en un perfecto extraño*, entonces, por principio se reconoce en éste a alguien que en vez de merecer amor produce sospecha: es un potencial generador de hostilidad y rivalidad y en esto se anuncia una inclinación humana hacia la agresión y la mutua disputa. El vecino ya no fungiría como una ayuda potencial o un susceptible sujeto (objeto) de deseo sino alguien que puede satisfacer su agresividad, que puede convertirse en un torturador.<sup>236</sup> Este momento en que tiene efecto un giro completo y radical en el que el próximo deja de ser *potencialmente* un enemigo para ser un enemigo *en acto*, y no sólo esto sino que en el giro se obra una conversión radical signada en la asunción de *alguien que puede hacer daño*.

Una de las lecciones más inhumana y terrorífica emergió de esas historias en que los vecindados fungen como perseguidores y victimarios de sus prójimos. Se trata de historias de absolutos extrañamientos, adosado por la lógica adiafórica, o del sentido de la indiferencia baumaniana. No deja, por ello, de ser ilustrativa la explicación del encuentro

---

<sup>236</sup> En la tarea más rutinaria, el torturador sabe de ese placer que se experimenta al no hallar resistencia en el cuerpo de la víctima, de acuerdo con la profunda reflexión de Jean Améry en *Más allá de la culpa y la expiación*, su libro de 1977 (Améry, 2001). El se ha entregado con tal ahínco a su tarea, que sus movimientos acelerados y autónomos, no se detienen sólo cuando sus fuerzas se han agotado. Siendo pieza clave de un *Tratado sobre la violencia*, de Sofsky, la figura del torturador ilumina el rostro invisible de esa alquimia social que se recrea solamente como la serie secuencial de actos infligidos sobre la víctima (Sofsky, 2006: 99):

de la víctima y su torturador que se convierte en una deriva de exacerbada expansión del sí mismo, no escasean el sentido del sujeto en tal encuentro, por el contrario en *la pareja unida en la destrucción* supone que uno se reduce mientras que el otro se agranda como territorio sin horizonte. Esto no es que la paradoja perversa del sujeto de la modernidad, un ser sin límites de no ser que marco de la situación le provea de un sentido de convivencialidad. Pese a la contundente demostración de la violencia exacerbada en un encuentro similar: “Nada más difícil que imaginar que el más profundo antagonismo social en la proximidad de una acción movilizadora en un espacio de libertad frente a la más reducida inmovilidad, del que sólo percibe que su cuerpo, parte cómplice de la tortura, sobre-vive (Sofsky, 2006: 94).

Las implicaciones en una relación creada para infligir un daño ilimitado al otro, nos concierne no solamente porque no deben suceder, porque esos momentos de degradación de los poderosos pertenecen a la historia hecha, vivida y padecida por la población de una, dos o tres generaciones precedentes. Muchos de nuestros contemporáneos conocen de “redadas”, “exilios”, “allanamientos de morada”, “las cacerías de brujas” o de una sarta de estratagemas cotidianas para esquivar semejantes acciones. Bauman recuerda el “miedo oficial” de la época soviética en un texto “A la sombra del imperio”, que forma parte del pequeño libro *Europa* ([2004] 2006: 73-136), en el que el miedo se pregonaba a partir de un miedo parecido al que transmiten los cuentos de los abuelos de otros, nuestros padres o tíos, o los conocidos casuales que decidieron hablar desde otras latitudes y que no escuchamos quizá, pero pudimos ver en filmes, que parecen ‘de época’. En la coloquial historia rusa popular en el “bloque del Este” se contaba: ¿Por qué corre la liebre cuando oye que se está matando a los camellos? “Porque primero te matan y después intentas demostrar que no eras un camello...” (2006: 128).

La pequeña roedora que llegaba a ser atrapada, era una liebre muerta viva, una superviviente que estuvo orillada en el marco de su limitación a sobreponerse, a seguir con vida y buscar una posibilidad de escape. Es entonces el momento en que la propia existencia se reconduce a las regiones de un umbral diferente: que se atraviesa movilizadora una complejidad de deseos y pulsiones no solamente oscilan entre la vida y la muerte, sino que sobrepasan los bordes que inmediatamente antes enmarcaban a una y otra. Es un trance

en el que el sujeto puede asumir aspectos monstruosos (Žižek, Santner y Reinhard, 2005: 7), y en que se afianza una experiencia en que la víctima que sobre-vive ingresó por la puerta de la deshumanización, el umbral por el que se consiguió sobrevivir a la muerte de la propia humanidad (Bauman, 2005c: 111).

### **(Concluyendo) en clave de Odradek**

*Odradek* puede ser esa figura no-humana del vecino, o del paria, o del extraño matricial, desde el punto de vista de los no-extraños, de cualquiera de las maneras es un tipo que está cerca físicamente y muy lejos espiritualmente (es una cosa); podría ser una Olimpia animada, o en cualquiera de los casos: un cualquiera desubjetivado (una reificación):

Unos dicen que la palabra *Odradek* proviene de idiomas eslavos y sobre esta base tratan de explicar la formación de la palabra. Otros, por el contrario, opinan que provienen del alemán, y que solamente ha sido influida por las lenguas eslavas. La inseguridad de ambas explicaciones da lugar, y con derecho, a concluir que ninguna es acertada, y con ninguna de ellas puede uno descifrar el sentido de la palabra.

En realidad, nadie se habría dedicado a tales investigaciones si en realidad no existiese un ser que se llama *Odradek*. A primera vista parece una bobina de hilo, chata, con forma de estrella; y es que en realidad parece estar cubierto de hilos; claro que se trata solamente de hilos entremezclados, viejos, anudados unos con otros, pero hay también, entremezclados y anudados, hilos de otros tipos y colores. Pero no es simplemente una bobina, sino que del centro de la estrella emerge perpendicular un pequeño palito, y a éste se le agrega otro en ángulo recto. Con este último palito por un lado, y en uno de los rayos de la estrella por el otro, el todo puede estarse derecho, como sobre dos patas [...] El todo parece por cierto sin sentido, pero, a su modo, completo. Cosas más precisas no se pueden decir al respecto, ya que *Odradek* es extraordinariamente movedizo y no se deja atrapar.

Se lo suele ver alternativamente en la buhardilla, en la escalera, por los pasillos, en el vestíbulo. A veces no se deja ver durante meses; en esos casos, seguro que se ha mudado a otra casa; pero irremisiblemente vuelve a la nuestra. A veces, cuando uno sale por la puerta y él está justamente abajo, recostado sobre el pasamanos de la escalera, uno siente ganas de hablarle. Naturalmente, uno no le hace preguntas difíciles, sino que lo trata —ya su misma pequeñez tienta a eso— como a un niño.

¿Cómo te llamas, a ver? –le pregunta uno.

--Odradek –dice él.

--¿Y dónde vives?

--Sin domicilio fijo –dice y ríe; pero es solamente una risa como la que uno podría producir sin pulmones; suena algo así como pasar corriendo sobre hojas caídas [...]  
(Kafka, 2003: 188-9)

## Referencias al Capítulo V

- Adorno, Theodor W. 1984 [1955] “Caracterización de Walter Benjamin”, *Crítica cultural y sociedad*, trad. Manuel Sacristán, Madrid: Aguilar, pp.129-148; También en Theodor W. Adorno, 1995. *Sobre Walter Benjamín*, Madrid: Cátedra.
- Agamben, Giorgio, 2003 [1995]. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia: Pre-textos.
- , 2001 [1977]. *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia: Pre-textos.
- Améry, Jean 2001 [1977]. *Más allá de la culpa y la expiación*, Valencia: Pre-textos.
- Arendt, Hannah, 2005 [1978]. *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Barcelona: Paidós
- , 2004. *La tradición oculta*, trad. Vicente Gómez Ibáñez, Barcelona: Paidós.
- , 2001, *Rahel Vernhagen: la vida de una mujer judía*, Madrid: Lumen.
- , 1969. “Introduction. Walter Benjamin: 1892-1940”, en Walter Benjamin, *Illuminations*, H. Arendt, ed., trad. Harry Zohn, Nueva York: Schocken Books, pp. 1-55.
- Bhabha, Homi, 2002 [1996]. *El lugar de la cultura*, Buenos Aires: Manantial.
- Bauman, Zygmunt, 2006 [2004]. *Europa. Una aventura inacabada*, trad. Luis Álvarez-Mayo, Buenos Aires: Losada.
- , 2005a [1991]. *Modernidad y ambivalencia*, Barcelona: Anthropos/CEIICH-UNAM/ Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales-UNAM y Universidad Central de Venezuela.
- , 2005b [1993]. *Ética posmoderna*, trad. Bertha Ruiz de la Concha, México D.F.: Siglo XXI editores.
- , 2005c [2003]. *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, trad. Mirta Rosebverg y Jamime Arrambide, Barcelona: Paidós.
- , 2001 [1997]. “Introducción. Descontentos-Moderno y posmoderno” y “El advenedizo y el paria: héroes y víctimas de la modernidad”, cap. 5, *La posmodernidad y sus descontentos*, Madrid: Akal, pp. 7-12 y pp. 91-106 respectivamente.
- , 1996. “Assimilation into Exile: The Jew as a Polish writer”, en Suleiman, Susan Rubin, *Exile and Creativity. Signposts, Travelers, Outsiders, Backward, Glances*, Durham, N.C. y Londres: Duke University Press.
- Benjamin, Walter, 2005 [1942]. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, trad. y edic. Bolívar Echeverría, México D.F.: Contrahistorias. La otra mirada de Clío.
- Béjar, Helena, 2005. “Bauman, Simmel y Freud: tres visiones de la ambivalencia”, en Antonio Ariño (comp.), *Las encrucijadas de la diversidad cultural*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), pp. 71-89.
- Casey, Edward S., 1997. *The Fate of Place. A Philosophical History*. Berkeley-Los Angeles y Londres, University of California Press.

- Casquete, Jesús, 2003. "Presentación" a "Norbert Elias: ensayo teórico acerca de las relaciones entre establecidos y forasteros", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* (REIS), núm. 104 (Madrid), octubre-diciembre, pp. 214-18.
- Calinescu, Matei, 2001 [1987]. *Cinco caras de la modernidad. Modernismo, vanguardia, decadencia, kitsch, posmodernismo*, trad. María Teresa Beguiristain, Barcelona: Paidós (traducción de la segunda edición).
- Cixous, Hélène, 1976. "Fiction and its Phantoms", trad. Robert Denomé, *New Literary History. A Journal of Theory and Interpretation*, vol. 7, num. 3 (primavera), pp. 525-548.
- Chéniux-Gendron, Jacqueline, 1996. "Surrealists in Exile: Another Kind of Resistance", Susan Rubin-Suleiman (ed.), *Exile and Creativity. Signposts, Travelers, Outsiders, Backward Glances*: Durham y Londres: Duke University Press, pp. 163-179.
- Daly, Glyn, 2006 [2004]. "Introducción" en Slavoj Žižek, *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*, Barcelona: Trotta.
- De Certeau, Michel, 1996 [1980]. "Prácticas del espacio", tercera parte, *La invención de lo cotidiano*, edic. preparada por Luce Girad, trad. Alejandro Pescador, México D.F.: Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente.
- Deleuze, Gilles y Guattari Félix, 2002 [1980]. *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Dessewffy, Tibor, 1996. "Strangerhood without boundaries: an essay in the sociology of knowledge", en Susan Rubin Suleiman (ed.), *Exile and Creativity. Signposts, Travelers, Outsiders, Backward, Glances*, Durham, N.C. y Londres: Duke University Press.
- Derrida, Jacques, 2006 [1999]. *Dar la muerte*, trad. Cristina Peretti y Paco Vidarte, Barcelona: Paidós.
- , 1978 [1967]. "Ese peligroso suplemento", *De la gramatología*, México D.F.: Siglo XXI editores, 2ª. edic., pp. 181-208.
- DuBois, W.E.B., 1961 [1903]. *The Souls of Black Folk*, introd. Sanders Redding, Greenwich, Conn: Fawcett Premier Book (Hay edición cubana, 2005)
- Elias, Norbert, y L. Scotson, 2003 [1965]. "Norbert Elias: Ensayo acerca de las relaciones entre establecidos y forasteros", trad. Jesús Casquete, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* (REIS), núm. 104 (Madrid), octubre-diciembre, pp. 220-251. (También en Norbert Elias, 1998. "Ensayo teórico sobre las relaciones entre establecidos y marginados", trad. Vera Weiler, *La civilización de los padres y otros ensayos*, Santa fé de Bogota: Norma).
- Firulés, Fina, 2005. "Introducción", Hannah Arendt, 2005 [1978], *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Barcelona: Paidós
- Freud, Sigmund, 1981 [1912-13]. "Tótem y Tabú. Algunos aspectos comunes entre la vida mental del hombre primitivo y los neuróticos", *Obras Completas*, tomo II, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 1745-1850.

- , 1981 [1919]. “Lo siniestro”, *Obras Completas*, tomo III, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 2484-2505.
- , 1981 [1929]. “El malestar de la cultura”, *Obras Completas*, tomo III, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 3017-3067.
- Geertz, Clifford, 1989 [1987]. “El mundo en un texto. Cómo leer ‘Tristes trópicos’”, *El antropólogo como autor*, trad. Alberto Cardín, Barcelona: Paidós, pp. 35-58.
- Goffman, Erving, 1998 [1963]. *Estigma. La identidad deteriorada*, trad. Leonor Guinsberg, Buenos Aires: Amorrortu.
- Gross, Jan T., 2002 [1999]. *Vecinos. El exterminio de la comunidad judía de Jedwabne, Polonia*, prolog. José M. Reverte, trad. Teófilo Lozoya, Barcelona: Crítica
- Grosz, Elizabeth, 2002. “Bodies-Cities”, en Gary Bridge y Sophie Watson, *The Blackwell City Reader*, Oxford-Nueva York: Blackwell Publishing.
- Gauss, Günther, 1999 [1972]. “Entrevista con Hannah Arendt”, *Revista de Occidente*, núm. 220, (Madrid), otoño, pp. 88-97.
- Hoffman, Ernst Theodor Amadeus, 1978 [1815]. *El hombre de la arena*, México D.F.: Letracierta, pp. 69-126. (Existen varias ediciones)
- Kafka, Franz, 2003 [1924]. “Preocupaciones de un padre de familia”, *Franz Kafka. Relatos completos*, trad. Francisco Zanutigh Nuñez, Buenos Aires: Losada, pp. 188-190 (Hay varias ediciones).
- Kearney, Richard, 2003. *Strangers, Gods and Monsters*, Londres: Routledge.
- Krauss, Rosalind, 2002 [1990]. *lo fotográfico. Por una teoría de los desplazamientos*, Gustavo Gili, Barcelona.
- Kristeva Julia, 1999 [1998]. “Psicoanálisis y libertad”, *El porvenir de la revuelta*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 31-54.
- , 1991 [1988]. *Extranjeros para nosotros mismos*, Barcelona: Plaza & Janés editores.
- Lacan, Jacques, 1984 [1949]. “El estadio del espejo como formador de la función del yo (*je*) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, *Escritos I*, trad. Tomás Segovia, México D.F., Siglo XXI editores, pp. 86-93.
- Leibovici, Martine, 2005. *Hannah Arendt y la tradición judía. El judaísmo a prueba de la secularización*, trad. Esther Cohen t Silvana Rabinovich, México D.F.: Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Lemert, Charles, 2006. *Durkheim’s Ghosts. Cultural Logic and Social Things*, Nueva York: Cambridge University Press.
- Lévi- Strauss, Claude 1988 [1955]. “Muchedumbres”, cap. 15, y “Pantanal”, cap. 18, *Tristes Trópicos*, Barcelona: Paidós, pp. 137-147 y pp. 165-174 respectivamente.
- Lytard, Jean François, 1997 [1991]. “Sobreviviente: Arendt”, *Lecturas de la Infancia. Joyce, Kafka, Arendt, Sastre, Valéry, Freud*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires (Eudeba), pp. 61-87.
- Mate, Reyes, 1997. “La cuestión judía”, cap. II, y “Una filosofía de la experiencia”, cap. IV, *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona: Anthropos, pp. 87-114 y pp. 163-215, respectivamente.
- Oliver, Kelly (ed.), 2002. *The Portable Kristeva*, Nueva York: Columbia University Press.

- Orwell, Georg 1979 [1937]. *El camino de Wigan Pier*, Colec. Destino, vol. 189, Barcelona: Ediciones Destino.
- Rabinovich, Silvana, 2002. "La transmisión de lo indecible", en Esther Cohen y Ana María Martínez de la Escalera (coords.), *De memoria y escritura*, México D.F.: Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, pp. 47-74.
- Rancière, Jacques. 2005 [2001]. *El inconsciente estético*, Buenos Aires: del Estante Editorial.
- Traverso, Enzo, 2004a. *Cosmópolis. Figuras del exilio judeo.-alemán*, trad. Silvana Rabinovich, México D.F.: Fundación Cultural Eduardo Cohen y Universidad Nacional Autónoma de México [título original *Le pensée dispersée. Figures d'exil judéo-allemand*]
- , 2004b [1992]. *Los judíos y Alemania. De la simbiosis judío-alemán y la memoria de Auschwitz*, Valencia: Pre-textos.
- Ricouer, Paul, 1999 [1988]. *Tiempo y Narración III. El tiempo narrado*, México D.F.: Siglo XXI editores.
- Santoveña, Marianela, 2002. "Extrañar la escritura: la melancolía en Walter Benjamin", en Esther Cohen y Ana María Martínez de la Escalera (coords.), *De memoria y escritura*, México D.F.: Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, pp.75-87.
- Schluchter, Wolfgang, 2007 [1982]. "El futuro de la religión", en VV. AA., *Las contradicciones culturales de la modernidad*, en J. Beriain y M. Aguiluz (eds.), Barcelona: Anthropos-CEIICH/UNAM-UAM-Azcapotzalco y Universidad Nacional de Colombia, pp. 64-78.
- Seligson, Esther, 1989. "Introducción. Edmond Jabés o la seducción del libro", en E. Jabés, Shutz, Alfred, 1974 [1944]. "El forastero", *Estudios sobre teoría social*, Arvid Brodersen (comp.), Buenos Aires: Amorrortu, pp. 95-107.
- Simmel, Georg, 1986 [1908]. "Sociedad y espacio", *Sociología 2. Estudios sobre las formas de socialización*, Madrid: Alianza, pp. 643- 740.
- , 1988 [1911]. "Para una psicología filosófica", *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, trad. Gustau Muñoz y Salvador Mas, Epil. de Jürgen Habermas, Madrid: Península, pp. 11-56.
- Sloterdijk, Peter, 2003 [1998]. *Esferas I. Burbujas. Microsferología*, trad. Isidoro Reguera, Madrid: Siruela.
- Sofsky, Wolfgang, 2006 [1996], *Tratado sobre la violencia*, trad. Joaquín Charmorro Mielke, Madrid: Abada.
- Turner, Edit y Victor Turner, 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Nueva York: Columbia University Press.
- Von Trier, Lars, dir., 2003. *Dogville*, guión Lars von Trier, (Dinamarca), 177 min.
- Weber, Max. 1988 [1917-8]. *Ensayos sobre Sociología de las Religiones. El Antiguo Judaísmo*, vol. III, Madrid: Taurus.
- Zabludovsky, Gina, 2005. "Zygmunt Bauman y Norbert Elias", *Revista Anthropos. Huellas del Conocimiento*, núm. 206, (Barcelona), enero-marzo.
- , 2007. "Epílogo sobre Zygmunt Bauman", en *Norbert Elias*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Žižek, Slavoj, Eric L. Santer y Kenneth Reinhard, 2005. "Introduction", en *The Neighbour. Three Inquiries in Political Theology*, Chicago y Londres: University of Chicago Press, pp. 1-11.

Žižek, Slavoj, 2005. "Neighbors and Other Monsters: A Plea for Ethical Violence", en Žižek, Slavoj, Eric L. Santer y Kenneth Reinhard, *Op.cit.*, pp. 134-189.

-----, 2006 [2004]. *Arriesgar lo imposible*. Conversaciones con Glyn Daly, Barcelona: Trotta.

### SECCIÓN III. EXISTENCIA SOCIAL

#### CAPÍTULO VI.

##### Sociología del umbral. Sobre la vida y la muerte

“...hace mucho que hay cosas peores que temer la muerte” “...lo que en los tiempos del *Jugendstil* se llamaba morir en la belleza se ha quedado en el deseo de disminuir la degradación sin límites de la existencia y el tormento sin límites del morir en un mundo donde hace mucho que hay cosas peores que temer la muerte”

Theodor W. Adorno ([1951] 2004: 43)

##### **6.1. A guisa de inicio del fin (la muerte). Preliminares**

Zygmunt Bauman volvió a Polonia en 1992. Lo hizo para recibir el grado de Profesor Emérito en la Universidad de Varsovia, el recinto donde en 1966 había impartido por vez primera la cátedra de Sociología. Tras su retorno luego de un largo periplo, impartió un ciclo de conferencias en su mayoría en polaco. Las conferencias de Varsovia que integró en 1997, con un par impartidas en Estados Unidos, bajo el título de *La postmodernidad y sus descontentos* cerró el ciclo que al principio –en el capítulo introductorio—llamamos sus disquisiciones sociológicas (Bauman [1997] 2001: 6 y 7).

Los etnopaisajes modernos ponen de manifiesto la coexistencia de los viejos héroes de la modernidad, y a la vez víctimas de la desigual distribución del reconocimiento, parias y advenedizos, junto con las figuras “caídas” en un mundo social proclive al desarraigo, concentradas en los “turistas”, o los innominados, y poseedores de abundantes cantidades de tiempo disponible, aunque sin horizonte, que se reconocen en los vagabundos. Son algunos de los personajes llamados a poblar las escenas de la vida social; escenarios que tienen sus interfaces en muchas ciudades y latitudes del mundo. La abundancia de imágenes ofertadas, sin embargo, no cobran el aspecto de una estricta tipología social. Hemos visto la manera cómo desdican rótulos que fijen los temas, así que los sugestivos títulos de sus libros, al igual que lo social, se resisten a ser capturados por las indeterminaciones de la paradoja y la ambivalencia. En Bauman, a fin de cuentas bajo los visos del flujo sociocultural, a veces la cultura condominada por las leyes del mercado se convierte en una

“cooperativa de consumidores”, donde el socavamiento nihilista a los ‘falsos dioses’ emergen con potencia en un mosaico de religiosidad o la finitud del ser humano se desdibuja en una nueva ilusión de la vida humana como la inmortalidad.

En este capítulo se han considerado, como parte decisoria de los predicamentos y confrontaciones modernas, los arreglos más o menos recientes, así como las relaciones que se establecen entre la muerte y la inmortalidad. El punto y las variaciones en que se unen y separan estos conceptos socialmente arraigados, concierne a lo que denomino “sociología del umbral” (de honda raigambre en la sociología simmeliana, de la se ha dado buena cuenta). Ella no está siendo expuesta como una forma más de las individualizaciones del saber académico sino una configuración discursiva que reflexiona entonces tanto sobre la semántica de esos dos conceptos como en torno a los linderos establecidos entre la vida y la muerte en la realidad social. Ahora más que antes podemos percibir un momento operante del umbral en el sentido de que podríamos decir que se trata de *un límite tocado*<sup>237</sup> ya por el movimiento y el despliegue de la realidad social, inclusive en sus dimensiones actual y virtual.

A diferencia de una concepción exclusiva de la *trascendencia de la muerte*, en este capítulo se indagan algunas de las respuestas acerca del desplazamiento, la transfiguración o la remoción del umbral “mortalidad e inmortalidad” en tanto en cuanto implica las condiciones en que la vida social presente puede ser vivida. Por este motivo retoma las pocas, pero sugerentes, aportaciones del “pensar sociológicamente” que se han hecho partícipes de una reflexión en torno a dicho umbral en contigüidad y en deuda con otras tradiciones históricas y filosóficas.<sup>238</sup>

---

<sup>237</sup> Sigo aquí la relación establecido en razón de la misma idea de límite caracterizado más que por la separación de un afuera y adentro, por su “doble borde”: se toca para alcanzar su límite, puesto que un umbral es a la vez desbordamiento: la “función curiosa (es) la limitación de la limitación como infinitud” (véase Santos Guerrero, 2004; 107).

<sup>238</sup> No es una asunto elemental el que sean vida y muerte unidas, el objeto del pensamiento filosófico. En *Fedón o del alma* el último día de Sócrates lo dedica a narrar la muerte en relación con la vida. O la vida como obra que muere en consecuencia. Antes de morir por la cicuta –es de hacer notar la continuidad del relato vida y muerte, que pertenece al filósofo contraste con el relato del placer y el dolor propios de las fabulaciones y el poeta– el Sócrates de Platón y liberado de los hierros que encadenaban su cuerpo condenado (Platón, 1991: 389) hombre más sabio y justo del mundo griego reflexiona acerca del dolor, inflingido por las cadenas, y el placer, experimentado al sentirse librado del yugo, dos emociones nunca se encuentran en un mismo tiempo y se experimentan sucedáneas como parte de una cadena en la que una llega, para verse pronto llegar al otro.

Entendemos que la transformación entre lo que se ha distinguido como vida y vida social frente al horizonte trascendental comporta un sinnúmero de aspectos y fenómenos inabordables aquí; ese recambio de asuntos tan tangibles como las prácticas culturales que –con toda proporción cultural guardada– refuncionalizan el dolor causado por la muerte cercana y que encaran las emociones ante el “morir” pautado, el que se sigue con el deterioro del cuerpo, el que acontece intempestivo en propios y en víctimas ajenas. Poca atención doy aquí al horizonte propiamente ritual de la muerte, a las costumbres funerarias, tampoco he de ocuparme de las “mentalidades colectivas” respecto a las visiones y autorregulaciones sociales de la muerte y el morir.<sup>239</sup> Me acerco, más bien, a aquellas paradojas y tensiones entre la vida y la muerte concibiéndolas en su carácter de “suplemento” del flujo sociocultural. *Suplemento* en la acepción deconstructivista es aquello que comporta una diferencia frente a lo que se nombra o es; al mismo tiempo, un suplemento es esa parte que señala venideras significaciones (no termina de significar), por tanto, mientras contiene algo que se desplaza temporalmente: el suplemento es la presencia de algo postergado.

Junto a Bauman –a quien atribuimos los visos de una sociología del umbral de “la muerte y la vida”, no olvidemos en este sentido su importante trabajo *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*, de 1992, en el que el tema de la muerte adquiere una relevancia insoslayable– repetiríamos la modalidad del proceder de Georg Simmel para dar cuenta de ese flujo signado por los recambios propios de un presente social. Como es conocido, el sociólogo clásico describió hace casi cien años “*muerte y vida* [...] ligados de antemano y desde el interior”. Un flujo en que la una, *no* es el final de los días de la otra y en el que tampoco ‘morir’ se nos representa a manera de una “oscura profecía” que pende sobre nosotros como el destino que pesaba sobre Edipo que en algún momento daría muerte a su padre (Simmel, [1910], 1998: 56; sub. mío). Pero, finalmente, puesto de modo más contemporáneo lo que aquí concierne, esto es, *la muerte en la vida*, como advirtió Norbert Elias, “es un problema de los vivos; los muertos no tienen problemas” (Elias, 1989: 10).

---

<sup>239</sup> Al respecto se puede contrastar estas ideas con la importantísima obra de Phillipe Ariés, *El hombre ante la muerte*, conocida en español desde 1983 (véase, la edición inglesa consultada, 1981).

Al suponer que esta es la característica de la corriente social de la mortalidad, en adelante situaremos sus vínculos con la inmortalidad, reiterando que en esta relación no se prescinde ni de la contrapartida, la muerte, ni de las percepciones sociales aglutinadas bajo la expresión del *morir la muerte*. Sigue a esta breve presentación una sección dedicada a los **Umbrales de la vida y la muerte. Recuento selectivo** que sitúa sólo algunas tematizaciones relevantes en el tratamiento de estos dos aparentes polos de la existencia, de ahí que se haya insistido en que se trata de un recuento selectivo. Al seleccionar ciertas “referencias” claves a un lado y otro del umbral, se han discriminado las valiosas aportaciones provenientes de los estudios de la antropología filosófica y simbólica, del estudio de los mitos, etcétera, limitándonos al giro propiamente baumaniano en torno a la ‘denegación’ de la muerte. En un tercer momento, **Presencia de la muerte en la vida**, se ocupa someramente en la *figura exclusiva de la muerte*, distinta del morir, noción que tal vez tiene su más célebre formulación en la filosofía heideggeriana, en especial el punto crucial de *Ser y Tiempo*, cuando se abre la vía de comprensión del concepto de *Dasein* (Ser-ahí), como un todo, (Heidegger, [1927]1989: §50-53). En la dramática idea del hombre como un “ser para la muerte”: “la muerte, así concebida, no es, obviamente, la del animal, es decir que no es simplemente un hecho biológico. El animal, el sólo-viviente no muere, sino que cesa de vivir” (Agamben, 2002: 13).

Con **Mundanía trascendente: la perenne tarea cultural** puntualizo cómo el anterior prolegómeno filosófico es idóneo para arribar al sitio donde se inicia el itinerario baumaniano respecto al desplante fenomenológico del “Otro absoluto”: un no-tiempo y no-espacio en que cesa el “sujeto actuante”; esa nada que es el final de toda percepción (Bauman, 1992: 2). En tanto que vacío, sin embargo, la muerte también modula el conocimiento sobre sí de la sociedad, y los dilemas avenidos a la existencia social con relación a la emocionalidad que anida el ser humano el temor a la muerte y su correlato, el temor a la vida.

**Mortalidad e inmortalidad en perspectiva sociológica**, un quinto apartado, se dedica a puntualizar las aristas de la sociología del umbral como son: las prácticas socioculturales tipificadas por la racionalización del luto y el dolor de la experiencia de la pérdida, la

muerte del ser cercano, las posibilidades tecnológicas de extender la vida después de la muerte mediante la forma concreta de la “inmortalidad biológica” y una forma de extinción de la “mortalidad de los vivos”.

La inmortalidad, no puede prescindir de su contrapartida, la muerte. Ambos fungen en el itinerario baumaniano a manera de un calco de muy antiguas obsesiones humanas. Sin embargo, en los mundos de vida habitan también nuevas figuraciones de lo “absolutamente otro” Otro (con mayúscula), un no-tiempo, no-espacio, el vacío que bordea la vida, el otro lado de la muerte. Este es el lado que, mediante innumerables apariciones y simbolismos, hemos socialmente poblado: la muerte es entonces una configuración social, menos familiar es cierto, pero cuyo cabal aspecto podemos denominar como *mundanidad trascendente*.

En quinto lugar, en **la ecualización de la muerte**, abordo el vuelco humano de transgredir los límites de la brevedad del ser que son revisados aquí la luz de dos casos diametralmente opuestos: en **1) vistas de muerte (espectacularización y banalización)** se señalan rápidamente las modalidades en que las muertes se desdibujan en la escena mediática del espectáculo y la negligencia hacia el otro. En algunos párrafos subsiguientes se procura pensar en **2) el momento ético: cuándo surgen las muertes**, en plural. Abrimos dicha reflexión desde el lugar ficcional como es el acontecimiento fundante religioso del mandato sacrificial de lo más amado. En este escenario alegórico se razona moralmente en la situación límite de dirimir un dilema de cara al acto posible de dar muerte (en un sentido distinto a la acción criminal del asesinato).

Para terminar, en sexto sitio se dedica un espacio al “**Fin de lo finito**”<sup>240</sup>, se examina el caso de *las muertes para las cuales no existe el duelo*; se trata de las acaecidas de manera masiva, a la mortalidad ejecutada, y a las que se resiste a reconocerlas a modo de “una muerte buena”, que por erigirse en una agenda social de primer orden, evocamos simplemente a través de la expresión de Jean François Lyotard: la “bella muerte”.

---

<sup>240</sup> Tomo la expresión de Jean Luc Nancy definiendo la muerte como un “fin de lo finito” en distinción a otras acepciones que signan la muerte como “revelación de lo infinito” (Derrida).

## 6.2. Umbrales de la vida y la muerte. Relatos seleccionados.

Un potente tornado arrasó hace unos días, la tarde del 24 de abril de 2007, buena parte de la pequeña población de Piedras Negras, en el estado de Coahuila, en México (en la orilla del Río Bravo, frontera con Estados Unidos). La noche del 26, uno de los noticiarios de alto impacto (el canal 13 a las 10:30 de la noche) de la televisión abierta en México transmitió un reportaje con los parajes de la ciudad luego del paso de la amenazante fuerza de la naturaleza. En su relato, el reportero estaba sorprendido del gesto de una de las víctimas del tornado, una mujer de más de treinta años que sonreía diciendo que volvería a empezar de cero, después de sobrevivir junto a su esposo e hijo gracias a haberse sostenido en el curso de las 18:45 a las 18:51 de aquella tarde, literalmente clavados de la puerta de su antiguo baño, el único punto de la vivienda que quedó levantada. El episodio, lejos de sorprender, logra capturar la capacidad del ser humano ante los estragos de una catástrofe: una capacidad que se esmera por superar ese destino fatal concentrando sus acciones en la negación del momento. La muerte, la proximidad de experimentar el destino último del ser humano, se torna en un motivo de vida, como en el ejemplo dramático de esa mujer rodeada de despojos, la muerte se convierte en la fuente del horizonte de sobrevivencia.

Lo que cautivó al imaginario de la racionalidad mediática moderna, en la persona del reportero, fue encarar la sonrisa de una damnificada, en las propias ruinas de la devastación. El rostro de aquella mujer delataba un milagro; el de su observador, expresaba por unos segundos el temor a la ilimitada realidad concentrada en aquella faz. Este instante televisado plasmó el momento en que un rostro humano refleja la verdad del mundo, tal cual es.<sup>241</sup> (En la catástrofe). Entonces, ¿por qué sonreír? En principio me permití traer a cuenta esa escena para remitir a una clase de asombro, reciclada, actualizada en la persona que en el noticiero de TV, tomó el lugar de un *ingenuo*. Éste también fue un espectador, un etnógrafo en contacto con las prácticas de los pueblos,<sup>242</sup> a los que les fue dado en llamar “primitivos”, durante los momentos que celebraban a sus muertos para seguir los pasos de los rituales, por ejemplo, entre los aymaras del norte del Chile actual:

---

<sup>241</sup> Se puede decir, aunque de modo reductivo, que el *temor al padre* primario es una experiencia terrorífica, puesto que encarna ese objeto poderoso que es la fuerza natural del mundo. En la figura clásica que se tiene presente en esa elaboración es la “cara” de un alguien –un objeto de transferencia– que concentra las fuerzas y las maravillas del mundo. (Becker, 1977: 223)

<sup>242</sup> Aquí juzgo la actitud de un ingenuo en la doble tesitura que combina una incipiente actitud de apertura hacia otra cultura con la curiosidad de quien se hará después parte del registro de lo que observa: el observador perfilado desde un particular topos. De esta manera mi “ingenuo” discrepa en parte con el vuelco semántico que imprimió Anthony Giddens a dicha figura con la que aprecia una exigida nueva actitud antropológica en la era poscolonial. En su *Defensa de la sociología* (2001), un libro que aparece a mitad de 1990, Giddens pretendió situar en un ingenuo ficcional el desplazamiento del antropólogo como portavoz de una metodología que se enorgullecía por la “objetividad” de un autor ausente. “Esa pretendida ausencia –añade Bauman– era un disfraz para el posicionamiento de superioridad del autor, de su omnisciencia [...]” (Bauman, 2002b: 86).

Los indios –se cuenta en *Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia*, un libro publicado en 1920– practican la conmemoración de sus difuntos en dos ocasiones, la primera en octubre presidida por un párroco. Es una fiesta costada por los indios destinados para ese efecto, se les llama *amaya huaraninakas* [en aymara literalmente, los que temen la vara de los cadáveres; *amaya* es cadáver]. Ellos pagan las misas para los difuntos y dedican un día, cuando a su primera hora, extraen de las fosas comunes de los cementerios media docena de cráneos, para luego adornarlos con pan de oro y de plata y /o con papeles dorados puestos en la capilla en lugar preferente. Luego son llevados a la casa [...] principal donde se festejan con borrachera y al día siguiente [los cráneos] se restituyen al lugar que ocupaban en el cementerio (Paredes, 1995: 313).

Las actitudes de fondo entre un reportero que encara la sonrisa de una damnificada, luego de una devastación, y la del impecable registro del culto a los muertos en una comunidad de un altiplano americano colindan con las características del “*ingenuo*” que –en nuestro particular punto de vista– finalmente se recicla, o tuvo su incipiente aparición según los casos, en el espectador de los actos celebratorios, la fiesta, de los pueblos que se dieron en llamar “primitivos”. El ejemplo del etnógrafo (como un tipo de espectador) fue empleado por Ernest Becker no hace mucho en la década de 1970 cuando el psicoanalista describió las observaciones de alguien llamado “A. M. Hocart”, quien dejaba constancia de un dato curioso entre algunos pueblos y culturas “no-occidentales” en las que privaba la *ausencia de temor a la muerte*, probado en rituales como el antes descrito por ejemplo. Becker se ocupó entonces de responder a este asombro: allá o aquí se comparte un lugar común aunque con modalidades particulares de lo que observamos en *El eclipse de la muerte* (1977). De cualquier manera pensaba que los, así referidos, “primitivos a menudo celebran la muerte [...] porque creen que ésta es la meta última, el acceso ritual y final a una forma de vida más elevada, para gozar de la eternidad, de alguna manera”. No obstante el énfasis puesto en un modo particular de asegurar el espacio porvenir, lo que interesaba al autor no era el dato multicolor de los contextos de sentido en las diferentes experiencias culturales de la muerte, sino otro aspecto arraigado en las interpretaciones culturales desde las ciencias de la *psyqué* que se enuncia ahora de manera muy simple: se trataba de destacar que el miedo a la muerte también constituye un componente de la psicología, y que este estatuto del miedo es un rasgo originario que conecta y junta a los individuos en la sociedad (Becker, 1977: 10).

Además de haber sido capturado hace ya más de treinta años, lo que cobra tintes inequívocos de una sedimentación social –de acuerdo con Bauman—, destaca ahora la alta improbabilidad de regimos interpretativamente sobre la base de una tipología unívoca de contraste entre los modos modernos de llevar a término el eclipsar la muerte. No está por demás recordar que en 1970, con el título del libro mencionado se indicaba, por ejemplo, lo que era, en el contexto de la sociedad estadounidense, una manera social de abordar la pérdida de los seres cercanos, precisamente se trataba de la “denegación de la muerte”.<sup>243</sup> Los casos más socorridos para acudir a la atmósfera cultural de entonces indican como los actos de negación del morir se ponían de manifiesto en un rechazo a la obsolescencia del cuerpo, en un alejamiento de los moribundos, y, consecuentemente, en la búsqueda de soluciones “institucionalizadas” al proceso de duelo y el sentimiento de aflicción que embarga a los que se quedan.<sup>244</sup>

Zygmunt Bauman retomó este título de Becker para dar con lo que supone una distinta elaboración cultural acerca de la existencia y la finitud humana. Con Simmel el principio de mortalidad entrañaba una forma subjetiva propia de la vida moderna, desde que ese *final cierto* para todos los individuos en su calidad de seres biológicos se convertía también en un límite social que abrigaba modos de ser en el aquí y el ahora. Con Bauman podríamos decir que hay ocasión de pensar en una *estandarización de la muerte*, sedimentada en sabernos como ‘*seres con límite*’, pero con un punto de diferencia: ahora se estandarizan las vías para eludir y diferir ese límite (cuando paradójicamente ese límite llega a muchísimos *in crescendo* por carencia de bienes básicos como agua potable). En otras palabras, *ha sido la inevitabilidad del fin lo que se desdobra en ansiosas estratagemas por “eclipsar la muerte”*.

---

<sup>243</sup> Véase párrafos adelante sobre la relación que hace un autor contemporáneo como Bryan Appleyard (2007) sobre el reciclamiento de esta atmósfera cultural vinculándola con los nuevos sentidos de la inmortalidad.

<sup>244</sup> Véase en el capítulo “La muerte en el paisaje etnográfico” del libro *Idea de la muerte en México* de Claudio Lomnitz, una descripción de la sensibilidad colectiva en el horizonte anglosajón de las décadas de 1960 a 1980 respecto al envejecimiento y el hecho perturbador de la muerte. Esta sensibilidad cobra un viraje en los años de 1970, luego de la crítica creciente a la expropiación médica de la muerte y a la irrelevancia social del anciano, y en consecuencia, la apropiación social y popular del duelo (Lomnitz, 2006: 439-42).

Pero, no sólo eso, los “eclipsamientos” comprenderían un conjunto de ‘artilugios’ y ‘disponibilidades’ posibilitadas por *la sociedad del espectáculo*: en esta sociedad –concluía Guy Debord enfatizando la etimología *espectare*– “todo el tiempo y el espacio del mundo se vuelven extraños”. Del exitoso cúmulo de objetos y productos alienados o sea pues, de la abundancia moderna, se desprende, por así decirlo, un nuevo mapa del mundo que es el espectáculo mismo. Es el mapa que cubre “íntegramente” el territorio del un mundo donde las mismas fuerzas que se escaparon del control del ser humano se le aparecen con toda su potencia (Debord, [1967] 1999: 49). No es ajeno entonces pensar que en tal mapa espectacularidad de extrañezas (cosas de la desposesión humana) se despliega una variedad incontable de paisajismos letales junto con los nuevos miedos a peligros y amenazas que en su combinación vuelven a figurar como “la muerte domada”, la idea con que Philippe Ariès en su célebre *El hombre ante la muerte* remitía al tiempo en que se populariza la familiaridad y cercanía con la muerte (Ariès, 1981: 25). Con el cristianismo la vida y la muerte se unen en un devenir: muerte, pecado y destino eran eslabones de una misma cadena de existencia en la mentalidad del siglo XVII. Aun cuando la sociología, en la voz de Elias, reclamó al historiador francés hablar muy poco del miedo al infierno cuando consistió en un mensaje central de la doctrina cristiana; un mensaje, sin duda, tan presente como *visible* en la iconografía medieval. El destino que aguardaba a la gente solía personificarse con la muerte, como un cadáver, avanzando sobre despojos de reyes, papas, caballeros e indios. En un lienzo llamado “La Muerte”, anónimo de 1739 de la Iglesia de Caquiaviri (en La Paz, Bolivia), dos esqueletos, cada uno apuntando a distintos flancos, matan a los justos con azucenas y a los pecadores con fuego (Gisbert, 1999: 209). Como en tantas otras pinturas de la época, el trance mortal se recrea en una escena doble, como un espejo en el que los padecimientos –en un entorno donde “no sería fácil tener una muerte serena”, decía Elias (1989: 25)– hacen de contraparte de otro escenario atemperado, el de las almas salvadas. Algo más deja la reiterada interpretación de las imágenes barrocas: el énfasis en la brevedad de la vida.

Los cuerpos sufrientes, sin embargo, se acompañan no únicamente de la muerte catastrófica. Existe una suerte de “*suspensión del miedo a la muerte*” transferible a las imágenes circulantes de muertos reales que flotan virtualmente como si la re-presentación de otros muertos desconectara las probabilidades fácticas de que sean ‘nuestros muertos’.

Sucedió así con la incrustación del cuerpo del ahorcado (con independencia de los actos criminales del castigado) derivó en una suerte de gozo internauta (“veintiún millones de espectadores vieron el video del ahorcamiento de Sadam Hussein”, concluían los encabezados de los diarios al cerrar la primera semana de enero del año 2007). Por otra parte, tradiciones como el contacto con la energía espectral, con “las almas de los difuntos”, comprensible quizá sobre ese eje de la suspensión, o doma, de la muerte, que forman parte de las visiones del mundo y de la vida de los pueblos originarios en América, han perdido sus antiguos lazos con los ciclos de siembra y cosecha, en el caso muy notable, de las zonas proveedoras de trabajadores migrantes en el centro-sur de México. Tal parece que las expectativa comunal, familiar y personal por el destino del éxodo de los vivos acompaña el recuerdo cada vez más difuso de las pasadas festividades de “día de muertos” (1 y 2 de noviembre) cuando solían fechar también la visita de los migrantes a la casa de sus vivos y sus muertos. Las tradicionales “mesas” y “ofrendas” se vienen desplazando por el paso del norte, como una vindicación del derecho a la vida de los inmigrantes, que mueren en medio del desierto, o por efecto de una frontera-muralla, en su camino hacia Estados Unidos (Lomnitz, 2006: 448).

Una práctica que convive actualmente, junto a las ya mencionadas, en los territorios latinos dentro de Estados Unidos, en México y en partes de Centroamérica es la emergencia del “*culto a la santa Muerte*”, cuyos ritos se diseminan por las redes letales de ilegalidad y se manifiestan como un cemento que liga a la comunidad de practicantes clandestino (como un fenómeno de “narcoreligiosidad”).<sup>245</sup> De quedar insertos, dentro del arco de las denegaciones de la muerte, éstas y otras expresiones culturales de hoy, se renovarían parcialmente la noción de “doma”, que dijimos hizo suya Ariès en su historia de la muerte. Esta convivencia que evoca el horizonte estético-cultural del Barroco europeo supuso una cierta naturalización “biosocial” en la medida que el más allá, lo otro de la vida en la tierra, tenía como escenario esa zona límite en que los vivientes dialogaban, junto a la tumba, con los muertos que les decían: “lo que sois, fuimos, lo que somos, lo seréis vosotros” (cit. por Elías, 1989: 21).

---

<sup>245</sup> Véase del magnífico estudio de Claudio Lomnitz, *La Muerte en México*, el análisis específico sobre este fenómeno (Lomnitz, 2006: 463 y ss.)

Según lo dicho, no habría muchos distinguos entre las prácticas celebratorias de la muerte propias de culturas y pueblos concretos –de minorías étnicas—con la estabilización de medios y disposiciones culturales “occidentales” para atenuar el sufrimiento ante el morir y, dicho técnicamente, con el hecho de “elaborar la muerte”. (Y no habría demasiados distinguos si existe un fondo de credulidad común, como antaño, si “... creen que (la muerte) es la meta última, el acceso ritual y final a una forma de vida más elevada, para gozar de la eternidad, de alguna manera”). En la cultura mediática de hoy conviven borrosamente prácticas hipersecularizadas con individualizaciones sacralizadas y objetualizadas de “muertes”, con un común denominador: “domar la muerte”, ya que no podemos evitarla.

### 6.3. Presencia de la muerte en la vida

La vida como préstamo a corto plazo de la muerte consume su máxima eficacia cuando nos sabemos *seres para la muerte* tal como afirmaría Max Scheler en *Muerte y supervivencia* (Scheler, 2001), el ensayo hallado en los cuadernos de escritorio que dejó el filósofo alemán, fechados entre 1911-16, publicado de manera póstuma en 1934 en la *Revista de Occidente* (Palacios, 2001: 7). Esta máxima de Scheler dio forma expresiva a una de las más profundas indagaciones sobre el acontecimiento que no pertenece propiamente a ningún otro ser que no sea el ser del hombre (al humano en tanto especie). Según el punto crucial de *Ser y Tiempo* la muerte se revela para Martin Heidegger como la “posibilidad más propia, irrelacionada, cierta y, como tal, indeterminada e insuperable del *Dasein*”, el *Ser-ahí es*, desde su propia estructura, un “*ser-para-el-fin*, es decir, para la muerte” (cit. por Agamben, 2002: 13).

Heidegger situó al ser-para-la muerte [*Sein-zum-Tode*] como una forma de experimentar la existencia auténtica y verdadera, como “la posibilidad de la inconmensurable imposibilidad de la existencia”. Una forma de existir en la cual la proximidad del fin, la sola idea de semejante experiencia radical, no conlleva al temor ni a la desesperación (Heidegger, [1927]1989: 282). Por el contrario, lo que la muerte trae consigo es la revelación de *lo que la vida es* desde un comienzo: contingencia, un encuentro que ensancha por así decirlo las posibilidades de la existencia del Ser-ahí. De cara a un final irremediable el ser se torna hacia sí mismo, se encuentra como existencia auténtica, imposible de ser rebasada por algo más.

Otorguemos unas líneas más a esta tesis heideggeriana. El *Ser-ahí* es un **entre** el nacimiento y la muerte. Su existencia consiste, dicho en un lenguaje espacial, en un estiramiento entre nacer y morir; en el ser ahí, por lo tanto, se incluye aquello que le refiere ya sea a su comienzo como a su fin. Nacimiento y muerte no son polos que unen una trayectoria vital, tampoco son un par de términos separados, puesto que más bien constituyen en cada momento, a cada instante, el ser del ser ahí. El ser ahí existe naciendo, y naciendo muere. A éste movimiento, más bien, a lo que sucede como un estiramiento entre nacimiento y muerte, Heidegger lo llamó “acontecer” [*Er-ignis*, acontecimiento apropiador], con lo que se verbaliza el rasgo constituyente del ser humano, como un ser de imbricación temporal. En otras palabras, se define la existencia humana en su misma capacidad de volver cada ahora, un acontecimiento de presente, pasado y futuro.

Una segunda clave existencial deriva de esta idea heideggeriana del acontecer del ser cuando, a mitad de la década de 1960 –treinta y tantos años después de su obra magna *Ser y Tiempo*– retoma la idea del ser como acontecer (de la temporalidad) y su disquisición filosófica, en un juego de inversión, que intituló *Tiempo y ser* ([1963]1999) el texto de una ponencia que versa sobre el tiempo “*se da*” [usando una expresión “*es gibt*”, que significa *se da* o ‘hay’].

En la expresión de un ser “se da”, el tiempo aparece como *una donación* (como un don), puesto que “lo peculiar del ser, aquello a donde pertenece y en donde permanece retenido, se muestra en el Se Da, y en dar en éste como destinar” (Heidegger, 1999: 29). El ser del ser ahí está determinado, más que por lo que hace, por aquello que acontece, por lo que le ocurre, pero en el mismo existencial, por lo que le adviene. Al estar determinado de esta manera, el ser ahí se da asumiendo la responsabilidad por lo que le ocurre, fuera deseado o no intencionado puesto que el acontecer cobra consecuencias más allá del radio de acción del ser ahí. La tarea del ser es entonces ser en posesión del acontecimiento (que acontece) y que, en sus consecuencias desvela un destino humanamente producido. *Acontecer* es entonces un don que desoculta lo que estaba velado (como un horizonte opaco), un momento apropiador del ser-ahí, (que) *Se Da tiempo*.

Con esto se pronunció un giro de envergadura con respecto al factor de apertura del ser moderno constituido, lo dijimos ya, en un procesual de *dar y recibir* y en el que el tiempo en particular, funge como un don aperturante de posibilidades por-venir. Pero también hay que destacar que la existencia humana (posee ya la dimensión de una ontología vinculante) que tiene por sustrato el *dar-se*. Concepción que aparece de forma antelada en “El ensayo sobre el Don” de Marcel Mauss (desarrollada entre los años 1923 y 1924) y que se publicó en *Sociología y Antropología* (1978), y que más tarde forma parte de las tesis de Jacques Derrida en la que “darse (la) muerte –por ejemplo– es morir asumiendo la responsabilidad de la propia muerte [...] es darse la muerte, interpretarla [...] darle destino” ([1999] 2006: 22).<sup>246</sup> (Fin de la recuperación heideggeriana).

Para Max Scheler, que no sobrevivió a Heidegger, el ser humano dispone de un horizonte de simbolizaciones de tal manera que su experiencia se dimensiona en imágenes del recuerdo, en expectativas y en su presente, y, sin embargo, esas dimensiones, en el *continuum* que llamamos vida, sitúan cada momento de la experiencia humana en su condición indivisible desde que en medio de ella vivimos y vemos un “*algo que se nos escapa*” y “*algo que se acerca*” (2001: 21).<sup>247</sup>

Varias de las incursiones de las primeras “filosofías psicológicas” situaron en una línea si no de acercamiento a la “negatividad radical” de la fenomenología existencial que desplaza la posibilidad del ser, sí en con un propio (espacio del) *ahí* donde precisamente el “...estar en casa en el propio lugar, queda alcanzada, a través de la experiencia de la muerte” (Agamben, 2002: 18). La orientación más psicologista primó la noción del temor a la muerte en la idea de un estrato básico de la condición humana. Dado que esa particular emoción no solamente se observaba compartida sino también investida de cierto halo poderoso, al cual nadie era inmune, fue William James, a principios del siglo pasado, quien se ocupó de la experiencia de muerte en el marco de su libro *Variedades de la experiencia*

---

<sup>246</sup> La existencia humana en el “se da” es formulada en *Dar (el) tiempo: I. La falsa moneda* (Derrida, 1995), pero aquí se ilustra más adecuadamente con las reflexiones de *Dar la muerte* (2006).

<sup>247</sup> La *posteficacia de la vida vivida* en Scheler disminuye el conjunto de lo que podemos vivir, y admitía las diferencias generacionales para el niño el presente es ancha superficie, en el adolescente, el futuro es ancho y un amino extenso que se pierde en el horizonte de la vista, un espacio que se puede ver, en la adultez, se angosta sensiblemente ese espacio a vivir, el poder decrece y la presión de la inmediata posteficacia que pesa sobre lo vivido se hace cada vez mayor (Scheler, 2001 23).

*religiosa*, ahí denominó a la muerte “el gusano en el corazón” que erosionaría en el humano cualquier pretensión de felicidad, al tiempo que las formulaciones, casi coetáneas, de Scheler expresaban similitud al suponer que todos los hombres tenían cierta intuición del gusano en el corazón, lo aceptaran o no (Becker, 1977: 37).

Hay una indisponibilidad natural y una disponibilidad humana socialmente condicionada hacia la muerte. Así lo apreciaron los estudios sobre la identidad que, junto con las separaciones técnicas entre “terror” “angustia” u “horror” ante la muerte, propios del argot de mitad de los años 1950, prestaron menos atención a una factura emotiva del individuo y alternativamente, pensaron en que aún y cuando “hubiera una calavera haciendo muecas” el sujeto moderno guardaba un “equilibrio” interior capaz de oponer un gasto energético a favor de conservar tal “integridad”; de cualquier manera el “temor” fue leído en la tesitura de las metáforas hidráulicas del mismo Sigmund Freud: la conservación de la vida es la fuerza que se opone a la destrucción. En medio de semejante tensión cobraría una gran importancia, la energía libidinal sin la cual la vida misma sería imposible (Becker, 1977: 38), y que en la copertenencia de Eros y Thanatos supone asimismo la interacción de esas fuerzas que mueven al ser humano.

Lo que Freud contribuyó a dejar en la superficie se puede manifestar de este modo: el narcisismo es la investidura humana que podía llevar a los seres humanos a avanzar hacia las balas en tiempos de guerra. Puesto que el *topos* inconsciente no conoce ni tiempo ni muerte, su vuelco en un Yo actuante se traduce en el funcionamiento práctico. Uno cree que no morirá, al menos en ese presente que rodea el inmediato actuar pues “en su nicho fisicoquímico y orgánico interno, el hombre se cree inmortal”<sup>248</sup> (Becker, 1977: 20). No por obra del autoengaño, sino porque en su condición *sólo-viviente*, su naturaleza animal, participa de la urgente autoprotección de la integridad. Así debido a esa base de autoconservación del sí mismo, el ser humano se convierte en la paradoja de la identidad, por un lado, una de carácter cerrado, que se fija a su sistema inmunológico; “identidad fisicoquímica” que halla resistencias, hasta el rechazo total, a la implantación de lo no-vivo

---

<sup>248</sup> Los dobles de nuestros espejos, que tutelan la vida inoculando la fuerza de la muerte, corresponden a la definición original de Freud sobre *el primer doble que es el alma inmortal*, y surge para desmentir la fuerza de la muerte (como lo menciona en el ensayo “Lo siniestro” (1981: 2494; Strauss, 1002: 19)

en su organismo, aun cuando se trate de un trasplante que lo mantendría vivo.<sup>249</sup> Por otro lado, una identidad interactiva con las tecnologías que habitan su cuerpo. Un *cyborg*, mitad humano, mitad dispositivos e implantes, inclusive, genéticos.

Lo anterior viene siendo un desplazamiento evolutivo de esa condición viviente, donde el cuerpo humano hoy por hoy es el punto de unión de lo humano y lo no-humano. Visto en relación con la intrusión de un órgano de otro ser humano, u otro no-vivo producido por la biotecnologías médicas, ese cuerpo actual corresponde también a uno que se apertura a la “experiencia material” de una comunalidad con ese algo no vivo que le permite continuar viviendo, forzando e interrumpiendo la respuesta inmune (Esposito, 2004: 100).<sup>250</sup>

El aumento en el tiempo de sobrevivencia de un cuerpo sometido a las innovaciones de la ciencia médica no representa por sí solo un vuelco cultural signado por una nueva relación entre el sentido de inmortalidad y el de mortalidad. En todo caso la técnica sola no permuta en *juntura* social, del mismo modo que “los olores de muerte”, el copal en el altiplano mesoamericano o la mirra y la casia en el Egipto antiguo, que producían los cuerpos embalsamados no eran suficientes para hacer transitar las almas a la eternidad (Classen, Howes y Synnot, 1994: 42): la inmortalidad era parte de un sentido común respecto a lo perdurable de la vida; un sello que cerraba los sistemas simbólicos de los colectivos humanos y sus culturas. Lo que ejemplifica el olor a copal en la travesía al más allá es, por otra parte, la creencia y el optimismo vital materializado en el otorgamiento de algo que acompaña las almas. Pero a fin de cuentas, cualquier objeto inviste de un velo de inmortalidad cuando su eficacia estriba –como en el caso de un tótem que se erige en la ciencia, del satisfactor dinero, un emblema, u otra cosa– en que se ligar un valor *trascendens* con un significado perenne (Becker, 1977: 24).

---

<sup>249</sup> Importante en este rubro son dos ensayos del último Freud: “Melancolía y Duelo” (1926) y “Ensayo sobre la guerra” (1915).

<sup>250</sup> Tomo este estimulante encuadre sobre cuerpo viviente, intrusión o apertura con algo no vivo, de las reflexiones sugerentes de Roberto Esposito al examinar el tema del cuerpo y la carne en la filosofía de Jean-Luc Nancy. Por esto podríamos decir que la referida “experiencia material” se situarían mejor en nuestro encuadre como una cohabitación en el espacio del cuerpo vivo por la intrusión de las tecnologías, hecho que por supuesto encuentra expresión en sinnúmero de fenómenos de la cultura, independientemente de la evocación al encuentro médico terapéutico en la que es posible vivir en condiciones de vida digna; remite también a la tendencia generalizada de la transfiguración del cuerpo por uso de las tecnologías cosméticas y estéticas, aspecto que rebasa nuestro objetivo.

Quisiera apuntar con esto el carácter de “mundanidad trascendente” que atribuye Bauman al movimiento que prima respecto a un cierto umbral de la mortalidad e inmortalidad, y para designar de esta manera la cultura de la modernidad presente, el sociólogo efectúa un rodeo interpretativo para singularizar precisamente lo que se puede decir con la citada frase, que a estas alturas cobra claramente forma de un arco de consecuencias (eclipsamientos) de la muerte: por consecuencias se refiere a la actualización social de nuestros referentes hacia la muerte y la vida, como su contrarrelato, o lo que se puede decir de otro modo “*la realidad de la vida misma no proviene sino de la disyunción de la vida y la muerte*” (Baudrillard: 1980: 153).

#### **6.4. “Mundanidad trascendente”: la perenne tarea cultural**

ZB ha hecho eco de esa disyunción ineluctable “vida y muerte” que se procesa socialmente de un modo semejante a la que perfilada por Otto Rank en *El trauma del nacimiento*, en 1924, para aludir no a otra cosa que al acto iniciático originado en el hecho de la separación del nacer y la muerte.<sup>251</sup> Este momento traumático sitúa al ser humano en la situación confusa y ambigua de ser mortal para quien, sin embargo, la propia muerte no es un evento que le ha sido dado dentro del mundo de los objetos cognoscibles. Por una parte, con la tesis de la separación de la vida y la muerte, Bauman se orienta a comprender el vínculo ineluctable de “cultura y eternidad” que se derivaría más o menos de una afirmación elemental: *en la medida en que la finitud pesa como un destino al que todos llegamos, esa misma certeza se convierte en materia prima del hacer social*. Recordemos el énfasis otorgado a una “*digresión sobre la existencia social*”, líquida, (tomada de su libro, publicado originalmente en el 2004, *Vidas desperdiciadas*)<sup>252</sup> que reconoce como el conocimiento de la finitud del ser humano es una base para la construcción del artificio de la cultura y por tanto le ha correspondido a ésta proveer de algún sentido de eternidad a los seres humanos (Bauman, 2005: 126). De algún modo, la significancia cultural es una respuesta de los vivos a su propio “horror ante la muerte”, de modo semejante a la

---

<sup>251</sup> Algunas de las aseveraciones de Otto Rank desde 1924, cuando había formado parte del primer círculo freudiano, tales como las del *trauma iniciático*, así como a la caracterización del *temor humano como desdoblamiento del miedo a la vida y a la muerte*, constituyen elementos claves en la concepción de la cultura como codificación de los objetos muertos en autores como Jean Baudrillard (1980); lo mismo que en las tesis debatibles de Norman O. Brown en *Life Against Death*, de 1959. A veces catalogado como un autor que se movió entre lo críptico y lo mágico, Rank cuenta con otras publicaciones menos impactantes, aunque no menos influyentes, conocidas en la década de 1930 como *La psicología y el alma* (1931) y *La voluntad de la terapia, verdad y realidad* (1936), y la más tardía obra *El arte y el artista: la urgencia creativa y el desarrollo de la personalidad* (1968).

<sup>252</sup> Y que citamos en un apartado del capítulo III. *Metáforas del agua. Hermenéutica de la modernidad líquida*.

positividad intrínseca del temor humano desdoblado, en Rank, en el miedo a la muerte y el miedo a la vida. Por otra parte, esa conclusión respecto al hecho equalizador de que para cualquiera “el morir” hace que los días cuenten, no desdice el veredicto al que llegaron antes autores como François de La Rochefoucauld cuando consideró al sol y a la muerte como las dos cosas que no se pueden ver directamente (Appleyard, 2007: 15), como tampoco un acontecimiento que, en general, se lleve a cuestras o en la cosa que ocupe nuestro espacio inmediato.

El punto de partida fenomenológico de Bauman pone de manifiesta una tesis crucial: *la muerte es el Otro absoluto del ser*, un inimaginable otro, entonces, la cesura de la diferencia aquí vuelve al otro un algo insondable. La muerte es lo no definido; un lado en el que todo intento de definición lleva a un sinsentido. Al estar más allá de la percepción, la muerte es una nada, un vacío, ante el que solo se percibe la imposibilidad de “percepción”. Y como no se halla dispuesta a la percepción, finalmente, no es un objeto cognoscible en el mismo sentido del resto de cosas sujetas de conocimiento, entonces está sustraída a la representación. Lo que se conoce de la muerte se construye en el espacio de la proximidad del que resulta un saber específico: se sabe que morir es inevitable y, por tanto, una idea de mortalidad es inherente al ser del individuo. Se percibe la muerte de otros, pero nuestra muerte no pertenece a nuestro mundo de los objetos cognoscibles. La pérdida del otro amado, suceso con el que encaramos un vacío –y con el que se inicia el trabajo de duelo— es un algo percibido en el dolor o la afectación ante esta nada particular (Bauman, 1992: 2-3).

Bien a bien no se plantea la muerte desde la vivencia inmediata. Eso sería un *contra sensu*; la muerte, entonces, precisa de una cierta interpretación cultural. La paradoja de la muerte empieza por expresarse en el plano de la experiencia subjetiva “disponible”, vale decir, la muerte es un saber dado de antemano que se asienta en uno de los sentidos compartidos por la cultura.

La lógica con que se orienta la interpretación de Bauman sobre este punto es la de Epicuro. Desde ese razonamiento se podría afirmar que el “horror a la muerte” no sólo es una curiosa afección humana, sino un absurdo. Según el filósofo no se entiende porque temer a la muerte si cuando nuestra muerte sobrevenga, en realidad no estaremos aquí para experimentarla; es más, si su experiencia no se vuelve un dato para uno, tampoco se puede

contar con una experiencia de la muerte antes de que llegue ¿entonces por qué debo preocuparme y por qué preocuparme de la muerte ahora? (1992: 3 y 2005a: 3). Este razonamiento que no ha perdido vigencia lógica, nos muestra que un torrente tan común como el morir se ancla en las redes que hacen perdurar la vida social; en otras palabras, cierto sentido de lo eterno, que es culturalmente provisto, sin que se atenga al estricto marco de una “explicación” o doctrina religiosa, lo que refiere como mundanidad trascendente se entendería entonces en el plano de la competencia secularizada del tipo de arreglos culturales, y por supuesto dentro de la *reserva de pensamiento* (filosófico y especulativo) sobre la perdurabilidad, y la dimensión finita del mundo.

Habría un aspecto adicional a la astucia de la finitud y es su volcadura hacia un modo del tiempo de la existencia, al presente, del que nos da constancia la experiencia de la mortalidad (de otros, como ha quedado visto). Hay un texto corto que Jean-Luc Nancy dio a conocer en 1999 con el grosor de una oración fúnebre, justamente un año después del fallecimiento del filósofo Jean- François Lyotard. Para Nancy el objeto de la trascendencia funciona en el aquí y ahora tal cual se asevera en la expresión latina *Dies illa* con que se intituló su escrito: “el mundo está solamente presente en el día en el que existe”. Y, por tanto, la reflexión que ha tenido lugar en el instante en que nos informamos de la muerte da la pauta para no pensar en las revelaciones de lo infinito (la muerte), sino en lo que el “día del fin” nos coloca delante nuestro: “el *hoy* de cada aquí” (Nancy, 2003: 72 y 73), del cual ya no podemos dar cuenta.

Hay que centrarse en este mundo que “es”, que “transita su espaciamento” y que está en ninguna otra parte porque la *eternidad*, en cualquier caso, es “la *nada* fuera del mundo”. Esta partición conduce a un hecho sociocultural cuando ella indica sobre todo el espacio del mundo y de sus *presencias* (sujetos, cosas, vivientes...) “dispuestas juntas y expuestas unas con otras”. Que el mundo sea espaciamento de *coexistencias*, puesto el anterior énfasis de la pluralidad de presencias (no en el donde vienen y como vinieron), lleva a Nancy a ocuparse de un espacio presente, léase de la vida social que compete también al sociólogo, o del mundo que está *ahí*, “que no contiene sino lo que hace,” puesto que el ser de la coexistencia significa que es apertura del espacio-tiempo del plural de presencias que alberga (Nancy, 2003: 75 y 76).

Esa experiencia sobre la finitud de la vida (biológica) es un poner-al-mundo-delante, para Bauman, quiero decir, es un momento de apertura del mundo para el sujeto; de ahí que se refiera a la mortalidad en tanto objeto heurístico. La muerte, “*más exactamente nuestro conocimiento de la mortalidad*”, no es la raíz de todo lo que hay en la cultura, después de todo, la cultura está comprometida precisamente con la trascendencia; busca ir más allá de lo que es dado fundado antes de lo que la imaginación creativa de la cultura ha puesto a trabajar. La cultura viene después de que la permanencia y durabilidad de la vida por sí misma, se haya extraviado. Pero es la muerte, o “*más exactamente nuestra conciencia de mortalidad*”, la condición última de la creatividad cultural. Son las propias limitaciones humanas en tanto seres temporales que se realizan en la duración del ser lo que se antepone como fuente y medida de todas las tareas humanas prolijadas en el terreno de la cultura. Gracias a esta condición, la tarea de vivir, se torna en la fuente y medida de todas las tareas y la cultura misma se convierte en *una imparable fábrica de permanencia* que provee de significado a la finitud. ZB piensa en los mismos términos que Heidegger, para quien *el sólo viviente* (el animal) no muere, sino que cesa de vivir (Agamben, 2003: 13) mientras que la existencia humana, (el *Dasein*), *el nudo del ser humano* se comprende como acontecimiento del existir [*Er-eignis*], en el mismo sentido existencial diría que la comprensión del acontecimiento humano entonces se presenta en las modalidades del “ser-en-el-mundo” (*Dasein*), una de las cuales, “cómo”, se conoce como el “ser-para-la-muerte” (Levinas, 2006: 37). Sólo que el registro baumaniano toca este “*persistir en el ser*” en la cultura (sociedad) y en el tiempo.

En realidad la curiosa lógica de Epicuro es el logro directo del éxito de la cultura. El dictado epicureano en realidad es quizá sólo convincente donde nos confrontamos con la muerte en su estado bruto (*raw stage*), como una cesación de la vida biológica. Lo que nos distingue de la “existencia animal” es que sabemos que aquello que hoy nos ocupa la mayor parte del tiempo, lo que nosotros pensamos que es la cosa más valiosa de la vida, no cesará de estar cuando nuestro metabolismo deje de funcionar, tampoco un día después de este fin. Hay *algún sentido* que en el fondo se congela como una suerte de disposición moderna ante la muerte que hace constatar en el murmullo de lo social (en el lenguaje corriente) la paradoja que publicitó Jacobo-Benigno Bossuet cuando en sus *Oraciones Fúnebres*, en el *Sermón de la muerte* se dice: “Qué miserable es el hombre mientras pasa y qué infinitamente estimable en cuanto llega a la eternidad” (Bossuet, [1670] 1946; Lyotard, 2003: 76).

La cultura vuelve continuamente a engarzar los vínculos, ha intentado por muchos medios proveer diferentes clases de cemento que une sus partes y a sus miembros. Desde el punto de vista de éstos, de los sujetos de la cultura, la aflicción del morir se ha solapado menos con los infortunios de la vida personal, como con la idea de que el hecho de muerte –que puede sobrevenir en cualquier momento– será una interrupción abrupta o constante de la labor que menguarán el cumplimiento de la misión involucrada en la acción del sujeto. La ruptura de la tarea se vuelve “un motivo que con toda razón nos preocupa acerca de la muerte ahora, cuando nos sentimos vivos, y cuando la muerte permanece sino como un prospecto remoto, sí como algo más abstracto” (Bauman, 2005a: 4).

Sea cual fuere la tarea que se abrace, parece poseer una misma cualidad que ella se adhiere más allá de un alcance probable de las vidas particulares. Ante esa paradoja implícita de la condición de la vida social nos constituimos en coleccionistas –de antigüedades, estampas, impresiones, memorias...— porque *sabemos bien que las colecciones nunca se completarán*. La labor de cada uno está ceñida por esa “incompletitud”, pese a esto estar envueltos en cierta continuidad, “hacer la tarea” en nuestra condición de sujetos de *praxis* es “la más excitante de las satisfacciones” que se nos puede ofrecer (Bauman, 2005a: 5). Las tareas son capaces de dar sentido a la vida porque trascienden nuestros límites como seres vivientes y, conducen cuando es posible a nutrir una búsqueda por hacer la vida más disfrutable, o hacer del “sentido de sobrevivir” otra cosa que la lucha por la sola supervivencia.

Es entonces cuando el ser humano puede asumirse como “el sobreviviente” que remonta, porque supera, al sobreviviente como “un viviente con su aniquilación aplazada”.<sup>253</sup> El sentido de “sobrevivir, puede invertirse”, decía Lyotard pensando en la relación de la muerte y la política en Hannah Arendt y muy probablemente es uno de los filos con que Bauman asiente su perspectiva del *trascendens* en el horizonte cultural. Donde se ha de poder afirmar “una potencia de disposición o de hechura” es en el ser social *que pueda*

---

<sup>253</sup> Como se verá más adelante en un pasaje en torno al dilema moral “dar la muerte, dar la vida” hago mención a otra muy conocida tipología del sobreviviente, que en la traducción al español aparece como “superviviente”, es la de Elias Canetti, para él “el muerto yace, pero el que sobrevive sigue ahí”, es un superviviente culpable y poderoso, mientras que se debe separar la víctima que ha sobrevivido a la violencia (Sofsky, 2006: np. 257). Lyotard, por su parte, se deslindó de este tipo en que prevalece una “maldad de morir último”, muy distinto a la idea de sobrevivientes, que somos todos, por cuanto prevalezca en cada uno esa dimensión naciente del sujeto, que se mencionó arriba.

*conjugar la facultad de comenzar con la de la infancia*, esa otra facultad que no se posee mas que por efecto de entender del “dolor debido a la impotencia”, que tiene de desfallecimiento, de invención, de amor, de verdadera disponibilidad de “ser–ahí, pese a todo” haciendo fructificar la herencia de todo acontecimiento, de nacimiento (Lyotard, 1998: 72 y 69).<sup>254</sup>

### **6.5. Mortalidad e inmortalidad en perspectiva sociológica**

Si en *Un mundo feliz* Aldous Huxley describió una las técnicas de inoculación del miedo a morir mediante la literal dulcificación de seres sujetos a morir, cuando se vacunaba a los niños contra el miedo a la muerte administrándoles dosis de sus caramelos favoritos, mientras yacían sobre camas mortíferas; piensa Bauman en su reciente libro *Liquid Fears* (*Miedos líquidos*), que nuestros relatos morales tratan de inocularnos contra el terror de muerte banalizando la visión del morir (Bauman, 2006: 28<sup>255</sup>). Entre estos “caramelos”, que alivian tales temores hoy en día, las nuevas afirmaciones sobre la extensión de la vida biológica enlazan con los antiguos sueños de inmortalidad.

Todas las culturas humanas han creado un contraconcepto calculado para hacer de la vida una dimensión consciente de la mortalidad vivible, por lo que las invenciones (culturales) que consideran a la muerte menos como un final definitivo y más bien como un pasadizo hacia otro mundo cualquiera que éste fuera, determinan por largo tiempo la concepción del morir como *una* expiración (y no la terminación de *la* vida) (Bauman, 2006: 31), pero la conciencia de la finitud, con independencia de las promesas de vida más allá de la muerte, ha unido desde la antigüedad a los seres humanos en su básica condición de mortales.

Y aunque reconozcamos la admonición del *memento mori*, más bien prácticamente como un *recuerdo de la muerte* en la medida en que las muertes de los cercanos, y el envejecimiento, proveen de sentido a la historia de vid, las intenciones de ganar felicidad en

---

<sup>254</sup> Las ideas de Lyotard hicieron eco sobre este punto de la trascendencia de la condición humana en el pensamiento de Arendt, ella misma una sobreviviente para quien *la facultad de actuar era un hecho de natalidad*, el arraigo de la vida como un comienzo. El otro paradigma, podríamos decir, de la supervivencia del naciente social que inicia el milagro de lo que no es ahí todavía, es “la infancia de Antígona”, cuya deuda es el respeto del cuerpo del amado muerto.

<sup>255</sup> Se cita aquí la edición en inglés, especialmente la parte intitulada “Fear to Death”, aunque puede consultarse la edición en español desde el 2007 (véase referencias bibliográficas al final).

vida antes de morir cobran tintes tan particulares que merece la pena ocupar unas líneas en mencionar ciertos caracteres de la extensión del tiempo vital como respuestas a la mortalidad.

Al final de la década de 1960 uno de las personalidades contraculturales del momento, Alan Harrington, publicó un libro desafiando los establecidos rituales de duelo y despedida afincados en la sociedad estadounidense. Su libro *The Immortalist: An Approach to the Engineering of Man's Divinity* (Harrington, 1973) circuló por primera vez en 1969 y aunque no tuvo mayor divulgación fuera del ámbito anglosajón y del debate cultural de la época, en sí mismo constituye un índice de la fiabilidad en las profecías liberadoras sustentadas entonces en las obras de Herbert Marcuse y Norman O. Brown (éstas conocidas más allá de las fronteras contraculturales) proponían acabar con la represión de la subjetividad: en resumidas cuentas, el debate de fondo aseguraba una apoteosis en la eternidad lograda a través de una vida plena, y sin inhibiciones, de las experiencias actuales. Brown en *Life Against Death* (1959), quizá uno de los trabajos que logró mayor difusión, sostenía la necesidad de abolir la muerte como el adversario que siembra sus temores en un mundo que aún puede avizorar utopías como la prolongación de la vida en un presente eterno de paz y placer. Muy a tono con los signos de los tiempos, Brown concluía que el hombre solo puede trascender el terrible precio que paga por *el temor a la muerte* si vivía a través de la experiencia plena del cuerpo. La idea es que las inhibiciones de una vida no vivida envenenan la existencia y al minar las posibilidades de placer dejan un residuo de pena que persiste en el individuo (Becker, 1977: 385).

El libro de Harrington, por su parte, empezaba pregonando una idea similar, aunque con otra orientación: la muerte ha impuesto su ritmo sobre la marcha del ser humano siendo inadmisibles cuando el ser humano habría llegado a un punto evolutivo en que podría revertir aquel influjo thanático hasta el grado de lograr “matar la muerte”. Entre las nuevas utopías, la posibilidad de poner fin a la mortalidad que enarbolaron textos como *The Immortalist* confluía con el redentorismo cósmico de algunas expresiones enmarcadas en el *New Age* y la contracultura. Curiosamente lo que fue estandarte cultural se convirtió al correr del tiempo en una modalidad discursiva sustentada ya no en el mensaje rupturista de un statu quo en la guerra fría como en los avances tecno-científicos de la actualidad. Los

sueños de Harrington, por decirlo así, finalmente empezaron a verse en una tercera generación, integrada por quienes creen y conocen de las bondades la innovación tecnológica y sus múltiples aplicaciones entre ellas las enfocadas a paliar los estragos del estrés y la ansiedad de la vida moderna a cambio de dosis de ‘buena forma’ y mejor rendimiento del organismo humano. No se ha ganado la inmortalidad piensa Bryan Appleyard, un analista de la parcela de la cultura movilizadora, y necesitada, de una gama de fármacos y de “tecnologías del *self*”, pero el alcance de las inversiones de corporativos farmacéuticos tienen que ver con la venta previa de otro mensaje, el de un poco más de vida (Appleyard, 2007: 109).

A final de cuentas la extensión del tiempo de vida biológica de la vida, a diferencia de antaño, se funda en un ‘nivel de avance del conocimiento de la ciencia y las tecnologías’ que llegó a motivar hace no mucho la divulgación de un libro manufacturado por dos científicos e inventores estadounidenses –Ray Kurzweil y Terry Groosman—que, en el año 2004, despertaron los comentarios de otro experto que le dedicó una consistente reseña dentro de la prestigiada revista científica *Nature*.<sup>256</sup> Un *Fantastic Voyage* [viaje fantástico], el título del libro de Kurzweil y Groosman, se convirtió en una oferta atractiva para llevar a cabo un viaje dirigido hacia un nuevo umbral atravesado, ya no por algunas minorías o comunidades culturales, sino posiblemente por una generación entera. Según ellos, la población nacida en la década de 1950 se dividirá por un lado, entre quienes sucumbirán literalmente de acuerdo a la vieja usanza caracterizada por, la muerte paulatina, el debilitamiento y el deterioro progresivo de las condiciones biológicas que terminan dañando e interviniendo radicalmente la calidad de la vida. Y por otro, entre los sectores socioeconómicamente dispuestos a otorgarse un parámetro cualitativamente alto de vida, que podrán proveerse no sólo de una constante de buen estado físico y espiritual sino también de su mejora a lo largo de una vida longeva, únicamente de tiempo biológico sin deterioro.

---

<sup>256</sup> Los comentarios de la reseña de *Nature* son en sí mismos interesantes como observa Appleyard, puesto que destacaba el signo de un cambio radical en la propagación de creencias y esperanzas alrededor de la salud. En Gran Bretaña desde 1939 funciona una Ley del cáncer que alerta sobre la falsa publicidad acerca de remedios y tratamientos que pudieran crear falsas expectativas en los enfermos, sin embargo, no existen por obvias razones, advertencia alguna para conducirse con realismo en la vorágine de consejos, con sustentación médica, para conservarse saludables (Appleyard, 2007: 226)

La inmortalidad contracultural, provista como un sentido fabricado con materia vital, desde las energías del cuerpo y el placer contrasta, sin lugar a dudas, con el alargamiento del tiempo vital provisto por una corriente científica no porque uno y otra sean creencias asentadas sobre esperanzas utópicas y esperanzas posibles; el contraste viene de la índole de falsedad que ambas creencias contienen, a saber: “*que la extensión de la vida parece ser una carta sobre la mesa y la única alternativa de esperanzas, no obstante falsas, que han vuelto impensable la extinción misma del ‘self’*” (Appleyard, 2007: 224-6).

De acuerdo con Bauman el *memento mori* significa que la vida sobre la tierra ha de hacerse de tal modo que se gane felicidad en vida después de la muerte, mientras que esa vida esté garantizada en la tierra.

## **6.6. La ecualización de la muerte**

### **1) Vistas de muerte (espectacularización y banalización)**

La “espectacularización” y la “banalización” de la muerte” se consuman como los dos fenómenos cuya “masividad” había sido advertida por la diagnosis posmoderna acerca de la “racionalidad del ojo”, la preponderancia de las tecnologías de la visión y la cultura de la imagen que denostaron definiciones críticas sobre *la sociedad del espectáculo* (Debord, [1967] 1999) y el goce de las relaciones de los testigos-espectadores sobre una miríada de “objetos muertos” (Baudrillard, [1979] 1980)<sup>257</sup> incluso hoy por hoy las escenas reales (de extremas vejaciones, el castigo del “cuerpo ahorcado” y las geografías de violencias) que dejan verse en la ventana de la Web. Sustraídos de los circuitos de producción de la familiaridad de la muerte, los dos fenómenos resultan ser los indicadores de la urgencia con que la sociedad se confronta con el dilema global de la vida y las condiciones en que ésta puede “ser vivida”.

---

<sup>257</sup> Para Jean Baudrillard no se entendía la cultura como surgimiento de eclipsar la muerte, sino la operación simbólica en la que los términos disyuntivos de muerte y vida pierden su principio de realidad. La oposición distintiva entre cosas vivas y cosas muertas solamente se efectúa en el mundo occidental corresponde a una simbolización de l impulso de muerte, que es un aspecto de la vida: las tres dimensiones de la cultura moderna “ciencia, técnica, producción suponen ese corte de lo vivo y lo no-vivo, con privilegio de lo no-vivo, que es lo que funda la ciencia en todo su rigor [...] La propia finalidad de la ciencia como impulso, como impulso de muerte (deseo de saber) se inscribe en esta disyunción mediante la cual no hay objeto real sino muerto, es decir, relegado a al objetividad inerte e indiferente, como lo fueron primero, antes que todo lo demás, la muerte y los muertos” (Baudrillard, 1980: np.153)

Es cierto que las reacciones de los movimientos críticos hacia ese dominio de la cultura ‘tele-tecnomediática’ surge de la oposición de fondo en que aparecieron las tendencias a la “vida” y a la “muerte” no solo como disyuntivas sino como ‘autoevidentes’, en parte, debido a la socialización amplificadora, y ganada, por el masivo acceso a la información en red y a la familiaridad con que las turbulencias personales se explican, en el cotidiano vivir, debido a un sinnúmero de factores macroscópicos. Sin embargo, las distancias entre la realidad virtual y la realidad actual de la vida social no tienen como correlato, en todas sus dimensiones, una posición de clara apuesta entre la vida y la muerte.

Por esta razón, quizá porque una antigua distinción de principio volcada hacia la vida parece difuminarse, Bauman se mantiene en la postura según la cual el ser humano se atiene a su primera y última ligadura con el mundo, y que paradójicamente consiste en su naturaleza fijada y atada al tiempo: la *vita brevis*. Es la brevedad del ser, de la condición que nos iguala puesto que “*cada uno llega tarde y se va pronto*” de este mundo social, lo que nos vuelve cada vez más conscientes de un final biológicamente inevitable, digámoslo en el modo de una doble ambivalencia (de la doble existencia) expresada en estas ideas:

- 1) Sencillamente el tiempo de nuestras vidas no alcanza para acoplarnos con “las contingentes tradiciones y costumbres [...] que son *nuestro porvenir*” inmediato: la vida exigida de dar a cada evento el sesgo de un nuevo comienzo, viene siendo el pivote anímico y, a la vez, la impronta central de la cultura del presente.
- 2) La vida tampoco dura ni durará lo suficiente como para alejarnos, mediante las transformaciones e innovaciones tecnológicas del origen, y por ende de la producción simbólica de más semblanzas *del provenir*. Es curioso, pero uno de los rasgos fundamentales de la vida moderna como la veloz obsolescencia de la novedad más nueva y la disponibilidad del tiempo milenar en la imagen de una hélice de DNA se conjugan en más desasosiegos y tensiones.

¿Existe acaso algún alivio a lo anterior? Se puede responder de muchas maneras y, sin embargo, habrá de hacerse notar que algunas se encuentran en un punto en el que se dirime la oposición de vida y muerte y, sobre todo, en el plano de las respuestas personales de cara al dilema existencial, se alienta respuestas como la de que no hay manera de optar entre la rapidez del mundo y la brevedad humana “se trata de conservar la tensión [...] conservando

la posibilidad de vivir lentamente como humanos“ (Marquard, 2001: 73-4). Y “[...] aunque hacemos todo lo que podemos (y más) para olvidar...que el vuelo de la vida acabará inevitablemente (y literalmente) en tierra [...]; por la misma imposibilidad de olvidar nuestra naturaleza, podemos (y debemos) seguir desafiándola” (Bauman, 2001: 11).

El matiz en la respuesta que procede de Bauman es claro. Para él, las reflexiones sobre la existencia social demandan de nuestra posición en los umbrales, que en todas sus expresiones cobran forma de horizontes no-negociados. En algún momento quisimos enfatizar el “lindero” entre ambas, en la veta de su posición como uno de los límites desde el que desbordaron las significaciones de la vida social, sea en la tradición remota del “culto a los muertos” y los tránsitos de las almas hacia un supramundo o más allá, por citar dos ejemplos. Se trata nada más y nada menos del pacto fundante, un *fundus societal*, construido por los vivientes con respecto de sus muertos –y digámoslo ya, con la Muerte.

## **2) El momento ético: dar la muerte, dar la vida**

En el marco de una discusión ética y social de tal envergadura, en el presente capítulo se da cuenta de las tensiones entreveradas en los discursos sociológicos de acuerdo con la figura de umbral entre la vida y la muerte que se disputan. Así se pasará revista de la noción de dicho “umbral” considerándolo como un límite interno de la misma disciplina con que se abre y se cierra su interpretación respecto a las alteridades sociales, las cercanas y las distantes.

Dicho límite sociológico se entiende como un momento paradójico en el que se debaten los sentidos prácticos y concretos de la vida social sobre la superficie de la sociedad de la fluidez social cuando ha sido desplazada la frontera entre la vida y la muerte, y se han conmovido las relaciones con la muerte.

Retomamos el análisis explicando cuáles han sido los recambios con respecto al concepto de umbral, de modo que abordo la perspectiva de Georg Simmel que se resume en su visión de la muerte como “límite” social, desde donde provenían los acentos sobre la vida y la cultura modernas, objetivadas como ‘siempre presentes’ y desde donde se erigió la experiencia de la brevedad de la vida individual; o la del “lindero”, en el que situaríamos

las reflexiones inaugurales de Maurice Halbwachs sobre memoria colectiva por cuanto que de su concepción se derivan no sólo las significaciones de la vida social sino aquellas entendidas como un *pacto de fondo construido por los vivientes respecto a sus muertos* hasta las prácticas socioculturales tipificadas por la racionalización del luto y el dolor de la experiencia de la pérdida y la muerte del ser cercano, y las posibilidades tecnológicas de extender la vida después de la muerte mediante la forma concreta de la “inmortalidad biológica”, y una forma de extinción de la “mortalidad de los vivos”.

Finalmente, podemos esbozar de manera inicial algún elemento clave para la ‘sociología del umbral’. En primera instancia, se ha destacado cómo el doble borde del umbral, a fin de cuentas entendible en su original sentido como una puerta de paso, es indicativo de una relación paradójica en la corriente de la vida y de la muerte. En segunda instancia, las modalidades culturales en las que temas como el de la mortalidad y la inmortalidad hallan una suerte de solución vienen a agregar una pista particular a la perspectiva baumaniana ocupada del “enfriamiento de los vínculos sociales”, quiere esto decir simplemente, que el sociólogo repara en un proceso (pos)moderno de banalidad e indiferencia social que conlleva la triste marca de una búsqueda vehemente de pasadizos y atajos de cuotas de inmortalidad, que redundan en la vacuidad no por lo improbable de la búsqueda como porque en el camino solo conduce a la nada.

Podría decirse, siguiendo la arriba referida definición de umbral, que atañe a la sociología situar éste no en razón de lo que por esa puerta se atraviesa, sino en la de situar los umbrales en que unen y separan la vida vivida en el presente con la *condición existencial “común”*, por tanto, el umbral viene siendo una puerta hacia el horizonte de *experiencias ecualizadoras del ser humano*. Aunque, en el tono de Bauman se diría que un movimiento, un peldaño, hacia cierto nivel de igualdad se acompaña de deslizamientos de ínfimas, o abismales, diferencias de grado. O como remataría Jean Améry, en el caso que nos compete: “decir que somos iguales ante la muerte [...] no significa nada” cuando la irreversible muerte se sopesa con un viejo proverbio judío oriental “con dinero es más fácil llorar”, lo que nos hace volver la cara a hechos como que “el problema social del morir está tan poco resuelto” que “el pobre da una respuesta precisa: en el asilo, en el hospital, en el apartamento sin calefacción donde el moribundo deber arrastrarse a lo largo de todo el corredor hasta el lavabo” (Améry, [1968] 2001: 122).

En tercera y última instancia, este principio de comunalidad existencial, parece constituir un sustrato comprensivo básico para remontar una cierta ética de la vida, de cara principalmente a los escenarios de *muerte dada*, según la alusión de Jacques Derrida que incluye aquella experiencia extrema de la guerra y la muerte masiva, en las que en resumidas cuentas hubo un “Yo [que] da la muerte al enemigo”. Al mismo tiempo *dar la muerte* se erige como la sentencia capaz de incluir un fenómeno paradójico en el cual, la máxima experiencia de responsabilidad hacia el otro (y de libertad) puede consistir en un triunfo sobre la muerte y en un triunfo de la vida al mismo tiempo: cuando la emoción primordial de alguien que da la vida en sacrificio se traslada, o más bien se transmuta, en una capacidad de “aproximación”<sup>258</sup> a desprenderse “de lo único, en lo que tiene de único, de irremplazable y de más valioso” (Derrida, 2006: 6 y 9; y 70). En una abigarrada argumentación, el acto orillado de *dar muerte* (que finalmente no culmina en cuanto tal dentro del relato religioso) lleva a tensar la comprensión ética de semejante acto, por lo que la orden de sacrificio pasa a ser un lugar ficcional en el argumento. Así pues, en la alegoría derrideana la orden de matar en este contexto de sacrificio religioso el mandato se traslada hasta los límites últimos de la valoración existencial, y en este límite tendrá que ser sorteado en su mismo carácter del doble cariz de la paradoja.

El sitio en que ha de detenerse es en la puerta del umbral para pensar “la prueba”, la acción que uno puede llegar a cometer. Mediante el recurso ficcional empleado por Derrida, tal prueba no es el acto que solicita Dios, sino el secreto que guarda el mandante que “no dice nada a nadie” y convierte la orden en un “secreto”<sup>259</sup> que corresponde sólo a él dirimir: el mandante “se hace cargo de la responsabilidad de una decisión [...] en el momento del peor

---

<sup>258</sup> Para el concepto de aproximación, en el sentido de sacrificio, se refiere al sentido hebreo del *korban*, que “que abusivamente (sin más) se traduce como sacrificio”. El matiz de significado estriba en el razonamiento que lleva a pensar el acontecimiento fundante de la ética como un *misterium tremendus*: el momento en que Dios pone a prueba a Abraham y le pide tomar en sacrificio a su hijo, el único, el que ama, que es el instante en que la decisión ética se torna borrosa, al sentir el deber de sacrificar lo que se ama (Derrida, 2006: 70 y 76)

<sup>259</sup> El dimensionamiento que Derrida hace de este “secreto” se acerca a la experiencia del *misterium tremendum*, originariamente expuesta por Rudolph Otto, en 1917 en su libro sobre lo sagrado, traducido como *Lo santo*, en donde se entiende el *misterium tremendum* como “aquello que ‘puede explotar en erupción repentina desde las profundidades del alma con espasmos y convulsiones o conducir a las más extrañas excitaciones, a un intoxicante frenesí, o a la transportación y al éxtasis. Tiene sus formas salvajes y demoníacas y puede hundirse en un casi cartilaginoso horror y estremecimiento. Tiene sus bárbaros y crudos antecedentes y tempranas manifestaciones, y nuevamente puede desarrollarse en algo hermoso, puro y glorioso. Puede convertirse en la silenciosa, temblorosa y muda humildad de la criatura en presencia de - ¿Quién o Qué? En presencia de aquél que es un misterio inexpresable y por encima de todas las criaturas (Véase Otto, 1975: cap. IV)

sacrificio, en el momento cumbre de la prueba del secreto que se pide [la orden de dar muerte al ser amado]: la muerte dada, con su propia mano, a lo que más quiere en el mundo, a la promesa misma, a su amor por el porvenir y al porvenir de su amor” (Derrida, 2006: 142-3) aparece como un ‘acontecimiento’ fundante del dilema moral en el que el “matar”, se distancia del sentido del “asesinar”<sup>260</sup> y pone a prueba la comprensión misma del amor a la vida, a lo irremplazable, como ocurre en la orden sacrificial de Yahvé a Abraham: “ve al monte Moriah y ofréceme el sacrificio de Isaac, tu hijo” (Génesis, 22: 1-2).

### 6.7. Fin de lo finito

La natalidad en la vida y la muerte en el morir acontecen como “venir al mundo”: “una salida de nada e ida a nada que son [...] el reparto de sentido [del mundo] y de la existencia entera” (Nancy, 2003: 76).

Al detenernos en esta escena turbadora de la cercanía de cara a la muerte infligida aparece, en mi opinión, un paradigma, aunque extremo, del sentido involucrado en la perspectiva fenomenológica que acompaña las interpretaciones de ZB, que no se excluye en la temática en cuestión. La manera en que nos relacionamos con el mundo parte de suponer que el mundo de vida también hay eventos naturalizados como la muerte de los otros que participan en el horizonte inmediato de cosas que *están dadas* (*Zuhanden*), por eso mismo se tornan partes y parcelas de la rutina diaria de otros, sin que lleguen a constituir un objeto

---

<sup>260</sup> En un enfoque diametralmente opuesto a esta ética de la responsabilidad en el contexto extremo de hallarse de cara a la muerte de algo querido, se encuentra por supuesto la definición del “superviviente” de Elias Canetti que alude a una problemática distinta cuando ligó esta figura con una acción primordial como la de matar:

La forma más baja de supervivencia es la de matar. Así como se mata a un animal.... Así también el hombre quiere matar al hombre que se interpone en su propio cambio, que se le opone, que se yergue ante él como enemigo. Le quiere derribar para sentir que él aún existe y el otro ya no. Pero no debe desaparecer enteramente, su presencia como cadáver es indispensable para lograr este sentimiento de triunfo. Ahora sí puede hacer con él lo que quiera, mientras que él no le puede hacer nada. Está tendido, permanecerá siempre tendido: nunca volverá a levantarse. Le puede quitar su arma; puede recortarle partes de su cuerpo y consérvalas para siempre como trofeo. Este momento de confrontación con el que ha sido muerto colma al superviviente de una fuerza muy particular que no es comparable a ninguna otra. No hay instante que exija con tanta fuerza su repetición (Canetti, 1980: 224).

de comprensión. El pasaje de ese mundo dado a la mano hacia un mundo susceptible de comprensión (*Vorhanden*) sucede solamente mediante alguna clase de “sacudida”. (Alfred Schutz trasladó aquella impronta existencial del *Zuhanden* anclada en una noción de realidad que aparece como absolutamente natural). Lo que sitúa Bauman en cualquier instancia humana es la posibilidad de trastocar la vacuidad de la naturalización de lo social, una base experiencial en la que podría dejar de importar lo realmente importante, para hacer posible comprender la *condición humana de seres expuestos* a ese velo de naturalidad que es traducible, y convertible, en una disposición a la salir de ese mundo para formar una actitud distinta: sólo algo que nos fuerce –una sacudida- puede conducir a transgredir los límites de las provincias ‘finitas’ y ‘apacibles’ características de la realidad naturalizada (Bauman, 2002: 168).

Después de este rodeo, parece pertinente colocar retrospectivamente el acento baumaniano también en un tema que, ya lo dijimos, ha sido remitido a la esfera de la filosofía, la ética y la antropología para resueltamente inscribir su reflexión como un giro *para-dóxico*. Al respecto podrían enumerarse varios giros de este tipo, uno fue reconocido en 1963 cuando en su libro *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, Michel Foucault definía el contenido de este trabajo diciendo: “este trata del espacio, del lenguaje y de la muerte; trata de la mirada” (Foucault, 1980:1). Y en la misma ocasión, atribuía a un anatomista del siglo XVIII –no a un filósofo del tiempo (como Henri Bergson)– la insigne labor de haber convertido la muerte en un límite franqueable para la visión humana: momento en que se abrió el horizonte del lenguaje y el simbolismo de la muerte, como infinitud. Una cosa más se atribuyó al anatomista Xavier Bichat, esta vez fue reconocida por un filósofo como Vladimir Jankélevich: en la contribución de este médico ha de situarse no solamente la noción de un cuerpo viviente, en el que cohabitan órganos inertes, o la idea de que algunas funciones colapsan antes que el cuerpo humano, sino también la distinción extendible hacia otros ámbitos, de acuerdo con la cual *la muerte* es distinta *de las muertes* (Jankélevich, 1981: 24).

Un tipo abismalmente distinto de muertes acontecen, y acontecieron, porque alguien o algo, ha dado la orden de morir. Son las muertes perpetradas que difieren del morir y del matar, y más aún, difieren de las muertes que llegan mientras alguien clama ¡”no muera”! Esta

última pertenece al orden de muertes que guardan el aroma de lo dulce, las primeras en cambio, son las muertes sin duelo, las que nos enseñaron en el siglo XX que es posible el miedo a algo peor que la muerte (Adorno).

Hay pues una distinción radical entre la muerte masiva, cuando sobrevienen las víctimas del “asesinato” que ha hecho efectivo “el sentido de la orden, ‘muere’”, y por otro lado, el ideal de una “bella muerte”, que sobreviene tras la “orden dada a un destinatario moribundo” “la muerte [entonces] cumple con una vida llena de sentido” (Derrida, 2003: 135, 136 y 137).

Dedico este final a la *bella muerte*, la que se une a la corriente de la vida.

## Referencias del Capítulo VI.

- Adorno, Theodor W., [1951] 2004. "Mónada", aforismo 97, *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Obra completa 4, Madrid: Akal, pp. 42-43
- Agamben, Giorgio, 2002 [1982]. *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, trad. Tomás Segovia, Valencia: Pre-textos.
- Améry, Jean, 2001 [1968]. *Revuelta y resignación. Acerca del envejecer*, trad. Marisa Siguan Boelmer y Eduardo Aznar Anglés, Valencia: Pre-textos.
- Appleyard, Bryan, 2007. *How to Live Forever or Die trying. On the New Immortality*, Londres-Nueva York: Simon & Shuster.
- Ariès, Philippe, 1981 [1979]. *The Hour of Our Death*, trad. Helen Weaver, Oxford University Press [Hay edición en español, 1983. *El hombre ante la muerte*, Madrid: Taurus]
- Baudrillard, Jean, 1980. *El intercambio simbólico y la muerte*, trad. Carmen Rada, Caracas: Monte Ávila editores.
- Bauman, Zygmunt, 2006. *Liquid Fears*, Cambridge: Polity Press. [Hay edic. en español, 2007, *Miedo líquido*, Barcelona: Paidós]
- , 2005a [2004]. *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, trad. Pablo Hermida Lazcano, Barcelona: Paidós, Barcelona.
- , 2005b. *Liquid Life*, Cambridge: Polity Press.
- , 2003 [1999]. *Modernidad Líquida*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- , 2002 [1978]. *La hermenéutica y las ciencias sociales*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- , 2001 [2000]. "Vidas narradas y narraciones vividas: una obertura", "¿Hay vida después de la inmortalidad?", en *La sociedad individualizada*, Madrid: Cátedra, pp. 11-24 y pp. 267-279 respectivamente.
- , 1992. *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*, Stanford University Press, Stanford, CA. [Primera edic. en inglés, 1991. *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*, Cambridge-Oxford: Polity Press/Blackwell Publishers]
- Becker, Ernest, 1977. *El eclipse de la muerte*, trad. Xavier Subiri, México: Fondo de Cultura Económica.
- Bossuet, Jacobo-Benigno, 1946 [1670]. *Oraciones fúnebres*, trad. Francisco Navarro Calvo, Buenos Aires: Espasa Calpe, Colec. Austral.
- Canetti, Elias, 1981 [1960]. *Masa y poder*, trad. Horst Vogel, Barcelona: Muchnik.
- Classen, Constance, David Howes and Anthony Synnott, 1994. *Aroma. The cultural history of Smell*, Londres y Nueva York: Routledge.
- Debord, Guy, 1999 [1967]. *La sociedad del espectáculo*, Valencia: Pre-textos.
- Derrida, Jacques, 2006 [1999]. *Dar la muerte*, trad. Cristina Peretti y Paco Vidarte, Barcelona: Paidós.
- , 2003 [1999]. "Lyotard y nosotros" en Dolorès Lyotard, Jean-Claude Milner y Gérald Sfez (coords.), *Jean François Lyotard. El ejercicio de la diferencia*, México D.F.: Taurus-La huella del Otro, pp. 111-144.

- , 1995. *Dar (el) tiempo: I. La falsa moneda*, Barcelona: Paidós.
- Elias, Norbert, 1989 [1982]. *La soledad de los moribundos*, trad. Carlos Martín, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2ª edic. (Primera edición en alemán, 1982).
- Esposito, Roberto, 2004. “Carne y cuerpo en la deconstrucción del cristianismo”, *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*, “Jean Luc Nancy. El cuerpo como objeto de un nuevo pensamiento filosófico y político”, núm. 205, (Barcelona), octubre-diciembre, pp. 94-102.
- Foucault, Michel, 1980 [1963]. *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, trad. Francisca Perujo, México D.F.: Siglo XXI Editores, 8ª Edic., pp. 177- 244.
- Gangas, Spiros, 2004. “Axiological and Normative Dimensions in Georg Simmel’s Philosophy and Sociology: a Dialectical Interpretation”, *History of the Human Sciences*, vol. 17, núm. 4, pp. 17-44.
- Gisbert, Teresa 1999. “La Muerte”, *El Paraíso de los Pájaros Parlantes. La imagen del otro en la cultura andina*, Plural Editores, La Paz, pp. 206-220.
- González Crussí, Francisco 2006 [1995]. *Animación suspendida. Seis ensayos sobre la preservación de las partes corporales*, Trad. Pura López Colomé, México D.F.: Verdehalago.
- Gould, Deborah, 2001 “Rock the Boat, Don’t rock the Boat, Baby: Ambivalence and the Emergence of Militante AIDs Activism”, en Jeff Goodwin, James M. Jaspers y Francesca Polletta, 2001 *Passionate Politics, Emotions and Social Movements*, Chicago Ill. : University of Chicago Press, pp. 135-157.
- Heidegger, Martin, 1989 [1963]. *Ser y tiempo*, trad. José Gaos, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Irigaray, Luce. 1998 [1997]. *Ser dos*, Buenos Aires: Paidós
- Jankélévich, Vladimir, 1981 [1960]. *Lo puro y lo impuro*, Madrid: Taurus.
- Jacobsen, Michael Hviid y Keith Tester, 2007. “Sociology, Nostalgia, Utopia and Mortality: Conversations with Zygmunt Bauman”, *European Journal of Social Theory*, vol. 10, num. 2, pp. 305-325.
- Levinas, Emmanuel, 2006 [1987]. “Morir por...”, en Abensour, Levinas y Derrida, Tres textos sobre Heidegger, trad. Alejandro Madrid, Santiago (Chile): Ediciones Metales Pesados, pp. 31-50.
- Liotard, Jean François, 1997 [1991]. *Lecturas de la Infancia. Joyce, Kafka, Arendt, Sastre, Valéry, Freud*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires (Eudeba).
- Marquard, Odo, 2001 [2000]. “El porvenir necesita provenir. Observaciones filosóficas sobre modernidad y humanidad”, *Filosofía de la compensación. Escritos sobre antropología filosófica*, Barcelona-Buenos Aires-México D.F., Paidós.
- Nancy, Jean-Luc, 2003 [1999]. “*Dies illa*. De un fin al infinito, o de la creación”, en Dolorès Lyotard, Jean-Claude Milner y G erald Sfez (coords.), *Jean François*

- Liotard. El ejercicio de la diferencia*, Taurus-La huella del Otro, México D.F., pp. 53-80.
- Otto, Rudolph, 1975 [1917]. *Lo santo*, Madrid: Alianza
- Platón, 1991. “Fedón o del alma”, *Diálogos*. México D.F. : Porrúa, 22va. Edición, pp. 386- 432.
- Palacios, Juan Miguel, 2001. Presentación, s.t. a Max Scheler, *Muerte y supervivencia*, trad. Xavier Subiri, Encuentro, Madrid, pp. 5-8.
- Paredes, M. Rigoberto, 1995 [1920]. *Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia*, La Paz: Ediciones Isla, 7ª. edic.
- Santos Guerrero, Julián, 2004. “Bocas pintadas. Un acercamiento a la reflexión estética de Jean-Luc Nancy”, *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*, “Jean Luc Nancy. El cuerpo como objeto de un nuevo pensamiento filosófico y político”, núm. 205, (Barcelona), octubre-diciembre, pp. 103-114.
- Scheler, Max, 2001 [1934]. *Muerte y supervivencia*, Trad. Xavier Subiri, Madrid: Encuentro.
- Simmel, Georg, 1998 [1910], “Para una metafísica de la muerte”, *El individuo y la libertad: Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona: Península. 2a. Edic., pp. 55-62.

## CAPÍTULO VII.

### El miedo componente inquietante de la experiencia social

#### 7.1. Definiciones del miedo

La tendencia creciente por aislar el miedo como articulador de las agendas políticas relativas a temas de seguridad interna y blindajes fronterizos; o la de ubicar esta emoción como novedoso rasgo cultural crece en una constante distorsión del punto fundacional en que el miedo irrumpió en la justificación racional del surgimiento del Estado moderno. En 1651 Thomas Hobbes en medio de las guerras religiosas que asolaban gran parte de Europa, vislumbro no solo en la violencia generalizada la “necesidad” de una cabeza que se erigiera por sobre la guerra, sino que también concibió esa cabeza en la figura del monstruo bíblico *Leviatán* como solución al problema de la construcción del orden en medio del caos y la violencia. En el *Leviatán* el estado moderno se recrea como *un cuerpo hecho de muchos cuerpos*, puesto que una multiplicidad de individuos habría de delegar su poder a un cuerpo excéntrico a su esfera de relaciones humanas. En su célebre definición el estado es el único capaz de ponerse por encima de la igualdad de condición de los seres humanos que en el camino por conseguir sus fines, como el de su propia conservación, tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno al otro (Hobbes, 1998: 100-1). Como lo ha afirmado Sloterdijk lo que estaba en el fondo del problema hobbesiano era la necesidad de racionalizar el miedo desencadenado por los recursos a la violencia de todo individuo dispuesto a conservar lo propio (sea la vida, las posesiones o los fines de la acción propia, autoproclamados como válidos y legítimos)

En una concepción que nace en la proclividad subjetiva de todos los seres humanos dotados del mismo equipamiento para sentir y verse afectados, y por ello mismo capaces de conducirse de acuerdo con un *pathos*, en 1677 Baruch de Spinoza consideraba en los pasajes más socorridos de su *Ética*, como la parte V, “De la servidumbre humana o de la fuerza de los afectos” que la manera de estar en consonancia con el cuerpo y con el alma era a manera de una multitud que no es más que una *forma de cuerpos sociales* en la que reinaba una *razón afectiva*, o apasionada:

cuanto más apto el cuerpo para poder ser afectado de muchísimos modos y para afectar de muchísimos modos los cuerpos externos, tanto más apta es el alma para pensar (Spinoza, 1985: 239).

Lo que importaba a Spinoza no era que privaran las afecciones en la vida colectiva sino en qué medida el dolor y la alegría, el miedo o la esperanza siendo dispositivos comunes a todos los seres humanos podían no solamente afectar la vida de cada uno sino también bloquear el potencial del sí mismo y de la sociedad basada en el movimiento del cuerpo social en multitud. De este modo, emociones como el miedo –al igual que la esperanza– estaban más ligadas a la incertidumbre del futuro como a la extensión de algo horrible acontecido en el pasado, pero no comprometían la certeza del presente (Véase Bodei, 1997: 74-5).

## **7.2. Inseguridad y violencia: las políticas del miedo**

¿Son los miedos actuales una nueva textura de la urdimbre del miedo cósmico? ¿A qué poderes tememos los hombres y mujeres de hoy? Hay una emoción más universal, la angustia (*angst*) que avizoraron como fuente de conducta humana desde san Juan a Heidegger, de Kierkegaard a Freud.

Las llamadas “*políticas del miedo*” fueron el más idóneo correlato del “orden” social de manufacturación posmoderna y producido por la regulación del mercado:

[esas políticas del miedo] son un suplemento (un contrapeso y un complemento a la vez) de las políticas del deseo, y se dirigen a establecer los parámetros de la heteronomía, y a rechazar sus efectos perjudiciales. [...] los miedos posmodernos, por el contrario, surgen tanto de la incertidumbre como del consejo, silencioso y confiable que se ofrece por medio de las políticas del deseo (Bauman, [1992] 2002: 159)

Los miedos de la etapa pesada de la modernidad se relacionaron con los totalitarismos que amenazaban con reemerger desde el corazón del proyecto de sociedad administrada y racionalizada. *1984* de Georges Orwell constituyó un verdadero catálogo autorizado de premoniciones, pesadillas y miedos públicos que circuló cuando llegó el 1984 real. El libro de Orwell se consideró una profecía virtual del tipo de amenazas que rondaban la vida social y de manera semejante a las advertencias acerca de las posibilidades siniestras de la Ilustración en Adorno y Horkheimer y de la sociedad panóptica de Bentham-Foucault se asociaron con la “idea de modernidad” que había o estaba por alcanzar su finalidad; su *telos* (Bauman, 2001b: 118).

Estos que han sido algunas de las entradas de ZB al problema del miedo moderno especialmente en la década de 1990, luego experimentaría un giro radical tras los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York (Washington y Pensilvania). Por tal motivo damos una interpretación al tema y a la reflexión de segundo grado sobre el miedo del miedo en este capítulo.

A partir de la ambivalencia activada en la relación del mal con el miedo, el séptimo capítulo ésta dentro del marco, y los límites de la interpretación sociológica que podríamos expresar de modo paradójico: el miedo existe, el individuo tiene miedo, pero, la sociedad no tiene miedo, aunque si existe un discurso del miedo que procede de la vida social. Inicialmente a fin de delimitar cuál es la contextura social en la que surge el miedo, traigo a cuenta una distinción de Judith Butler referida a una situación alter ego, fundada en tono hobbesiana sobre el miedo a morir a manos de otro. Rastreo otra vez algunas de las figuras, o tipos sociales, que producen miedo como el monstruo (extraterrestre) y el personaje militar imbuido en una espiral de violencia, irónicamente en el contexto de una guerra ilegítima como la de Vietnam. Los paradigmas provienen de la narrativa fílmica estadounidense de las décadas de 1980 y 1990.

Finalmente me detengo en dos lugares, Lisboa y Auschwitz, convertidos en ruinas (signos de una conmoción) que consignan la mayor emoción, el peor de los horrores, que han articulado cada una por su parte, los discursos sobre las catástrofes (naturales y morales), cuando en realidad vertebran otra historia. Puestos en una línea de discurso en la que caben

fenómenos como el 11 de septiembre de 2001, intento seguir la pista de estos fenómenos como parte de la trama de males, los males específicamente modernos, que generan miedos, asimismo modernos.

### **7.3. ¿Quiénes dan miedo? Protagonistas y víctimas del miedo**

El objetivo fundamental de este trabajo se orienta a analizar el problema del miedo desde una perspectiva sociológica, es decir, indaga en esa situación que surge entre ego y alter, en medio de la cual se construyen tipos ideales –dioses, monstruos y extraños- que encarnan tramas interpretativas a las que subyace alguien o algo que nos produce temor y temblor. No descarto la posibilidad y la validez de afrontar el miedo en perspectiva psicológica, teológica o puramente médica, simplemente, me concentro en unos ciertos límites que circunscriben el discurso sociológico del miedo.

Empecemos por un motivo fundamental, una reflexión que procede de Judith Butler, en su obra *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence* (2005), en torno a una frase que sitúa la problemática del miedo en el seno de una proto-relación, de un “proto-encuentro” entre el sujeto y su alter ego (el otro): “*atemorizado por el hecho de poder perder su vida a manos de otro, pero bajo la angustia de poder matar a ese mismo otro*” (Butler, 2004: 136 y ss.): Esta situación arquetípica configura el punto de partida de un encuentro originario en el que nace el miedo. Esta es la doble contingencia en donde surge el miedo y donde asimismo surgen sus fábulas, sus metáforas, sus fantasmas, y como no, sus protagonistas y sus víctimas, a los cuales vamos a dedicar unas líneas a continuación. Creamos “dioses”, “monstruos” y “extraños” a nuestra imagen y semejanza, proyectándolos como alteridad ambivalente. El miedo no es una experiencia, como en principio pudiera parecer, exclusivamente negativa, puesto que sirve, tanto a los animales como a los humanos, como mecanismo o dispositivo de supervivencia y de detección e indicador de la puesta en peligro de ciertos umbrales, siempre cambiantes, de seguridad (Delumeau, 1989: 21 y ss). El miedo es una alarma natural, socialmente construida e históricamente cambiante. Un elemento novedoso al aproximarse historiográficamente al tema del miedo en la historia de la civilización occidental ha sido precisamente destacar la frecuencia con que miedo y seguridad aparecen siendo experiencias que terminaron por aparecer unidas. Esta es una de las advertencias que iluminó la magna investigación de Jean Delumeau, *El*

*miedo en Occidente (siglos XIV-XIII). Una ciudad sitiada* ([1978] 2002) en la que se documenta con gran lujo de detalles la presencia de la temática del miedo en textos literarios, históricos, psicológicos, médicos y teológicos.

Recogiendo un común denominador de experiencias diversas podemos decir que la experiencia del miedo no sería sino la negación de la confianza, la afirmación de la intranquilidad y la vuelta a lo que hemos recordado, ya en palabras de Hobbes, como el “estado de naturaleza”, en el que priva un miedo originario como relación social. Por tanto, la sociedad en su largo devenir no hará sino crear “máquinas” que logren exorcizar esa *relación de desconfianza*, con grados fluctuantes, que surge más tarde o más temprano, de forma recursiva, entre los humanos.

Este planteamiento pretende dar cuenta de toda una serie de figuras sublimadas culturalmente que ilustran la problemática del miedo entre el yo y el otro. Así, a continuación analizaré la construcción social de algunos “tipos” que dan miedo como *los dioses, los monstruos y los extraños*. Ellos representan experiencias de alteridad que nos confrontan con ciertos límites, al subvertir ciertas categorías y esquemas clasificatorios. Debido a que amenazan lo conocido con lo desconocido, lo extraordinario, lo sublime, lo monstruoso, se experimentan con temor y temblor, exiliándonos al infierno o al cielo o, simplemente, apartados de las familiaridades de la comunidad humana, arrastrados a países de extraños.

### **1) Los atemorizantes: quienes vienen de afuera (dioses, monstruos y extranjeros)**

La figura del extraño --que va desde la antigua noción de extranjero (*xenos*) a la categoría contemporánea del extranjero-invasor, pasando por el salvaje como el gran otro moderno— opera generalmente como una experiencia límite para los humanos, intentando identificarlos frente a otros y contra otros. Los griegos tenían sus “bárbaros”, los romanos sus “etruscos” y los europeos sus exóticos “salvajes de ultramar”. El mito occidental de la frontera supone un epítome de esto cuando el peregrino encuentra al nativo Pequot en Massachussets en el siglo XVII y pregunta ¿quién es el extraño?, no dándose cuenta, por supuesto, de que el nativo está preguntándose lo mismo al encontrarse con el peregrino. Los extraños, por tanto, son casi siempre otros para uno mismo (y uno mismo no sería sino otro

para los extraños). Simmel en su gran *Sociología*, define al extraño como alguien que estando cerca está lejos, esto es un *lejano próximo* (Simmel, 1986: 716-17; énfasis adicional), como aquél lejano culturalmente, pero, muy próximo espacialmente, tanto que es *el vecino*, que habita con nosotros, en nuestra misma área inmediata, en el mismo edificio.

Los monstruos también señalan la experiencia-límite de un exceso incontenible, recordando al sujeto que nunca es soberano completamente. Muchos grandes mitos y cuentos son testigos de este aserto: Edipo y la esfinge, Teseo y el minotauro, Job y Leviatán, San Jorge y el dragón, Akab y la ballena, Ripley y el Alien. Cada narrativa del monstruo nos trae a colación que el sujeto no está seguro nunca en sí mismo, tal como lo introdujo Foucault en *El orden del discurso*, “existen monstruos que nos rondan, cuyas formas cambian con la historia del saber”. Ellos habitan en los márgenes de lo que puede ser legítimamente pensado y dicho, desafían nuestras normas acreditadas de identificación. Innaturales, transgresivos, obscenos, contradictorios, heterogéneos, locos, los monstruos son lo que nos mantiene despiertos por la noche, y lo que nos pone nerviosos durante el día. Nos atemorizan porque también “cuidan” de nosotros. Ellos sirven como criaturas híbridas que operan en términos de oposiciones binarias estructurales entre la naturaleza (nacido de una, de la tierra, del caos...) y la cultura (nacida de dos, padres humanos, sociedad, familia...), como lo llegó a situar Lévi-Strauss en *Antropología Estructural*. Son aquello que puede ser y no ser, son categorías liminales, en los términos de Víctor Turner ([1969] 1988).

Y ¿qué representan los dioses, la tercera de las figuras elegidas? Estos trascienden las leyes del tiempo y el espacio adoptando un estatuto inmortal, pero mientras los monstruos surgen del *inframundo* y los extraños proceden de un *mundo circundante*, los dioses generalmente residen en *el otro mundo* “más allá”.<sup>261</sup>

La mayor parte de los extraños, dioses y monstruos están fuertemente interiorizados en nuestras experiencias diarias, lo mismo que en sus fracturas. Ellos nos hablan de nuestras divisiones entre lo consciente y lo inconsciente, lo familiar y lo extraño, entre lo propio y lo

---

<sup>261</sup> Comienzo con una tipología útil para tematizar la cuestión del miedo desde que se entremezcla con la aparición del gran otro tomando el esquema del estudio de Richard Kearney en el cual la otredad se interpreta con esta triple figuración de *Strangers, Gods and Monsters* (2003).

ajeno. Nos recuerdan que tenemos que hacer frente a una elección: por una parte, intentar acomodar nuestra experiencia de la otredad o bien, por otra parte, repudiar tal alteridad proyectándola exclusivamente en quienes están al margen (*outsiders*). La experiencia indica que, en muchos casos, hemos elegido la segunda opción, haciendo posibles ilusiones paranoicas que sirven al propósito de dar sentido a la confusión de nuestras emociones, externalizándolas en escenarios dicotómicos. Esta estrategia se encuentra en las narrativas de los héroes civilizadores y demonios que llegan a los discursos contemporáneos de la guerra entre el bien y el mal. Sin embargo, la primera opción, más difícil de abordar, es la que permite exorcizar los miedos y devolver un clima de confianza a ese encuentro entre dos sujetos igualmente atormentados, como los describe Judith Butler en el *motto* que encabeza este apartado.

A menudo, proyectamos en otros, “fuera de nosotros”, aquellos temores inconscientes que habitan en nosotros y nos perturban. Más que reconocer la presencia de la alteridad en nuestro interior, la llevamos fuera creando, irresponsablemente, chivos expiatorios, estigmatizados, entre otros, rechazando la posibilidad de nuestro auto-reconocimiento como otros. En tantos casos, muy conocidos, la consecución de tales proyecciones recae en otro como monstruo y dios. De hecho, en las hierofanías –espacios socio-simbólicos donde se presenta lo sagrado a través de figuras profanas—aparece la doble naturaleza de la alteridad que proyectamos de forma disyuntiva fuera de nosotros. Rudolf Otto en su obra sobre la idea de *lo sagrado* escrita en 1917, conocida como *Lo santo* (Otto, 1975), y que proyectó su influencia en el primer tercio del siglo XX, se detiene en el análisis de las experiencias religiosas y muestra la naturaleza ambivalente de lo divino. Lo divino muestra su poder fascinante y al mismo tiempo aparece como algo terrible, por tanto, sus dos dimensiones – *fascinans* y *tremendum*<sup>262</sup>— combinan ese aspecto sublime y fascinante de lo sagrado con su aspecto tremendo y siniestro que produce miedo. La naturaleza ambivalente de esta representación cultural es lo que constituye una parte importante de la reflexión del presente trabajo.

---

<sup>262</sup> Remitimos a ese hito de la ambivalencia subjetiva en el cuadro epocal presentado en el primer Capítulo de la tesis. El sentimiento simultáneo descrito por Otto fue destacada por Mircea Eliade en *Lo sagrado y lo profano*, de 1957, referenciando que en lo sagrado se vive ese espanto ante el *mysterium tremendum fascinans*, como lo concibió Otto en un gesto en el que el sujeto descubre el temor que provoca la plenitud perfecta del ser divino (su *mysterium fascinans*) (Eliade, [1957] 1985: 2)

Dicho esto, en adelante, a la manera de una fenomenología sociológica intentaré dar cuenta de la génesis y estructura de los tres tipos mencionados que de forma interrelacionada (no existe el uno sin los otros y viceversa) singularizan, analíticamente, a la alteridad productora de miedo. Muchas culturas han sido conocidas por haber desplegado mitos sacrificales donde el extraño pasa a convertirse en un “chivo expiatorio”; atribuyendo a algunos elementos extraños la responsabilidad de ciertas crisis sociales, los “cazadores de brujas” han procedido a confinarlos o a eliminarlos. Esta estrategia sacrificial fundamentalmente presente en los relatos bíblicos del Viejo Testamento, pero también en el Nuevo Testamento, penetra comunidades enteras con un concepto vinculante de identidad, con el sentido básico de quien es incluido (nosotros) y de quien es excluido (ellos). El precio a pagar por la construcción de la tribu feliz, con frecuencia, se manifiesta en el ostracismo del marginal: en la inmolación del “otro” en el altar del extraño. Ulrich Beck en un ensayo intitulado: “¿Cómo los vecinos se convierten en judíos? La construcción política del extraño en la era de la modernidad reflexiva” (1996a)<sup>263</sup>, ofrece una serie de consideraciones acerca de la condición moderna de “extrañidad” interpretada como desarraigo, con su propensión a provocar las emociones más negativas, el odio y la ira, porque los extraños que han quedado sin lugar pueden “estar lejos (culturalmente) y cerca (físicamente) de cualquier parte” (como ya advirtiera Simmel) y a la vez “no se parecen a nosotros” por lo que con ellos se reactivan viejas estrategias de marcado como el “nosotros-natural vs. ellos-extraño” y se potencia la conversión del extraño en enemigo (*hostis*). Pero, *el extraño* es una categoría que no posee un contraconcepto –conserva todo el rasgo de la liminalidad- por lo que para comprender las contexturas de sus encarnaciones es importante realizar un enmarcamiento sociocultural y político (de acuerdo con la noción de *framing* en Erving Goffmann), para comprender los mecanismos en que el extrañamiento deriva en la aparición de amigos, y en la de enemigos. Esto lo explica muy bien Zygmunt Bauman en el segundo capítulo (“La construcción social de la ambivalencia”) de su *Modernidad y ambivalencia*, en repetidas ocasiones citado (2005: 84-110).

---

<sup>263</sup> Circula ya una traducción al español de este trabajo, sin embargo, al igual que en el primer capítulo se emplea aquí la versión en inglés.

Una breve genealogía del fenómeno social del “chivo expiatorio” nos lleva al *Levítico* 16:30, titulado “el gran día de la expiación” en el cual es descrito un rito anual de purificación mediante el que el pueblo elegido se limpia a sí mismo mediante la expulsión de un chivo expiatorio apartándose de tal modo de eso que consideran profano. En este sentido el *Levítico* podría interpretarse como la sublimación de un sacrificio humano proyectado como sacrificio animal, en el sentido en que el chivo expiatorio humano de los sacrificios paganos antiguos es reemplazado en el relato de este libro por un chivo expiatorio vicario no-humano, por un cordero concretamente. La tradición de sacrificios animales, como sustitutos de humanos, discurre desde la historia de Abraham e Isaac hasta la crucifixión de Cristo.

Existe un movimiento progresivo en los libros del Viejo Testamento que va más allá de los ritos primitivos de sacrificio del chivo expiatorio, que será todavía más radicalizado en el Nuevo Testamento, con el giro que la figura de Jesús ofrece, al dar mayor importancia en el relato, no tanto a las turbas asesinas, como ocurría en los ritos antiguos, sino a las víctimas individuales, creando de esta manera una religión antisacrificial, como han estudiado los teólogos alemanes Bultmann y Moltmann y el antropólogo francés René Girard. En este sentido, la revelación judeocristiana señala un avance ético más allá de los ritos paganos de carácter sacrificial.

A través del tiempo, uno es testigo del recurrente rol de los chivos expiatorios encarnados en las figuras colectivas como los cananitas, los gentiles, los herejes, las brujas, los judíos, los negros, los “rojos”, los salvajes (Schwartz, 1997).<sup>264</sup> Uno piensa en la representación iconográfica de los monstruos y demonios en los frescos medievales, en los murales, mosaicos y pinturas como en los manuscritos ilustrados y en los ritos litúrgicos. En esas escenas, las figuras demónicas casi invariablemente tienen rasgos cabríos (cuernos, pelo espeso, barba, pezuñas); tales características no pueden enmascarar el hecho de que los demonios son también, al menos, medio-humanos, es decir, son híbridos. Estos abarcan una amplia variedad de “indeseables” considerados malvados bajo el Sacro Imperio Romano

---

<sup>264</sup> El estudio de Regina Schwartz *The Curses of Cain: The Violence Legacy of Monotheism*, sigue el rastro de las narrativas bíblicas en las que se inscriben propósitos de agresión territorial, violencia étnica y división nacional.

como herejes e infieles, judíos, sodomitas, transexuales, seres lascivos y tentadores (Lorenzi, 1999: 50).<sup>265</sup> La mayor parte de estas figuras iconográficas se agruparían en tres imágenes de chivos expiatorios<sup>266</sup>: 1) las representadas en el libro del Levítico; 2) la serpiente y la Caída de Adán y Eva, y 3) Satán, derivado del hebreo *He-satan*, que significa el “enemigo” o el “acusador”: alguien que es portador del conflicto, la tentación y la desunión.

En toda esta serie de miedos apocalípticos, los santos permanecen en su santidad mientras que los extraños son victimizados como chivos expiatorios. Estas prácticas no acabaron con el surgimiento de los estados nacionales, y la secularización implícita en el proceso de formación. Uno piensa en el Terror luego de la Revolución Francesa; en el esclavismo y el racismo junto con la Revolución Estadounidense; en la expansión de los juicios sumarios después de la Revolución Rusa y en los más recientes acontecimientos como el Holocausto y otros genocidios. Todos estos episodios muestran, como afirma Mary Douglas en *Pureza y Peligro* ([1966] 2000), que se ha tratado de purificar santos a través de las purgas de chivos expiatorios.

Se debe constatar la existencia de una base antropológica de interpretación según la cual la función clave de las mitologías en las que se inscribe el monstruo sacrificial reside en separar el ámbito sagrado de un mundo peligroso en donde se encuentra cualquier extraño, el espacio caótico, los demonios, etcétera. En línea con la argumentación propuesta por Mircea Eliade se puede decir que lo sagrado revela una realidad absoluta y al mismo tiempo posibilita una orientación, así se constituye el mundo en el sentido de que  *fija los límites* y haciendo esto establece el orden del mundo (Eliade, [1957]1985)

Estos monstruos, a menudo, ponen de manifiesto una experiencia de lo sagrado, que, como en muchas religiones está “atrapada en tensiones irreductibles sin fin entre el orden y el caos, la orientación y la desorientación, el yo y el otro, el fundamento y el abismo” (Beal, 2001; especialmente en su introducción). Todos estos monstruos son *seres no-muertos*,

---

<sup>266</sup> Sin duda esta clasificación es deudora, aunque con matices, de la ya establecida por Delumeau en su obra ya citada.

ellos retornan porque tienen algo que decir o mostrar a los seres humanos sobre lo que son. Este retorno irreprimible de lo monstruoso tiene razones que la Razón no comprende.

En una serie de escritos controvertidos que René Girard dio a conocer al comenzar la década de 1970, como *La violencia y lo sagrado* (1972), *El misterio de nuestro mundo* (1978) y *El chivo expiatorio* (1982), *Veo a Satán caer como el relámpago* (1999), ha desarrollado y expuesto los mecanismos psicosociales y antropológicos que estructuran el fenómeno del sacrificio expiatorio rastreándolo en los mitos de culto sacrificial, pero también en el ámbito de la política, la literatura, el derecho y la etnología. Girard comienza sometiendo las ideologías del sacrificio expiatorio a una hermenéutica crítica de la sospecha exponiendo los significados ocultos tras los aparentes. Su hipótesis nuclear puede situarse de la siguiente manera: la mayor parte de las sociedades están basadas en el sacrificio ritual de un “otro” maligno. El consenso fundacional necesitado para la coexistencia social se consigue a través de una proyección colectiva donde un “marginal victimizado” se convierte en el portador de toda la agresión, la culpa y la violencia que sitúa a un vecino contra otro dentro de la tribu, recordándonos ese *moto* mencionado antes al comenzar el actual trabajo. Esa victimización del chivo expiatorio-extraño sirve para generar un sentido de solidaridad entre la gente y el pueblo (*gens, natio*) ahora unificada en torno a un acto compartido de persecución. De esa manera, la armonía es restaurada en la comunidad que convenientemente olvida su odio inicial al extraño y puede incluso llegar a reverenciarlo (retrospectivamente); en definitiva, la oblación ritual del extraño sirve para salvar a la comunidad de sí misma, de sus fobias, de sus miedos, de sus sombras, de sus propias imágenes negadas públicamente.

El chivo expiatorio se convierte en aquél que logra convertir a una sociedad internamente dividida en una sociedad internamente unificada mediante la exclusión por asesinato de uno de sus miembros. Es interesante hacer notar que la víctima no sólo es asesinada sino que a través de un fenómeno de transfiguración viene a ser objeto de reverencia, incluso al punto de convertirse en héroe fundador para la comunidad. No debemos olvidar que *la alteración de los extraños sacrificados*, convertidos en “otros” sagrados, se realiza sobre la base de un *olvido estratégico*, de su estigmatización inicial, es decir, del hecho de que originalmente fueron víctimas asesinadas en un ritual sangriento. Girard no se detiene en el análisis de las

sociedades antiguas sino que lleva las tendencias sacrificiales a las sociedades modernas, en el sentido en el que en estas últimas se reproduce una cierta rivalidad mimética en pos de recursos escasos, que periódicamente conducen a la construcción social de la categoría de “enemigo”, algo de lo cual ha sido magistralmente descrito también por Zygmunt Bauman en *Modernidad y Holocausto* ([1989] 1997), y en su inmediatamente posterior *Modernidad y ambivalencia* ([1991] 2005). Fenómenos recurrentes de este tipo los podemos encontrar en lo que se ha conocido como cazas de brujas, xenofobias, racismos y antisemitismos desplegados como mecanismos para garantizar la así llamada “seguridad nacional”. Tales modalidades de persecución operan sobre la fantasía de que el mal adverso dentro/fuera del pueblo (*Volk*) envenena los bienes de la comunidad, contaminando el cuerpo político, corrompiendo a la juventud, erosionando la economía, sabotando la paz y, en resumidas cuentas, destruyendo la fábrica moral de la sociedad. En este proceso, los medios de comunicación de las sociedades modernas juegan un papel central en la construcción y difusión (inmediata) de sucesivas víctimas sacrificiales.

Hemos adoptado dos tipos de estrategia a la hora de conducirnos a través de las alteridades monstruosas. La primera de ellas ya aparecía en la célebre obra de Edward Said, *Orientalismo* y en una menos conocida de Partha Mitter, *Monstruos malignos*, según las cuales el monoteísmo occidental demonizó aquello que contenía un carácter excesivo de alteridad. En una reacción etnocéntrica se volcó sobre aquello que reconoció como diferente y extraño. Se ha pretendido en cierta medida demonizar a los monstruos manteniendo a dios de un lado, como es evidente en algunos relatos bíblicos en los que se estigmatiza al monstruo como amenaza al orden divino.<sup>267</sup>

Otra estrategia o forma de responder al monstruo como personificación de la otredad en la mismidad procede con la deificación. Encontramos al demonio aquí siendo divinizado como una manifestación de alteridad sacra. Su advenimiento al mundo se representa como “hierofanía”, esto es, epifanía de lo santo. El monstruo es un enviado de lo divino o sagrado como radicalmente otro, distinto de nuestro orden establecido de las cosas. Representa una invasión de lo que podríamos llamar caos sagrado y también una desorientación dentro del sujeto, la sociedad y el mundo.

---

<sup>267</sup> Lo monstruoso amenazante se representa como un enemigo de dios, que es enviado a una extraterritorialidad, el infierno. En los relatos bíblicos, como en el Salmo:74 y en Isaías: 27, el monstruo marino Leviatán representa un caos diabólico que, por tanto, obliga a remitirlo a una suerte de infierno (Beal (2001: introducción).

Si demonizar monstruos (como impuros) mantiene a dios de nuestro lado (como puro) deificarlos supone traernos a una zona de “horror religioso”. Entramos así al ambivalente mundo de lo santo, de acuerdo con la primigenia acepción de Rudolf Otto, con la que conectó con la larga tradición de lo sagrado fascinante y terrorífico que procede de las hierofanías del antiguo testamento y que arriba a las teorías posmodernas de “lo sublime histórico”. El fenómeno de la crisis sacrificial no está confinado ni al discurso mitológico ni al discurso teológico, existe en nuestro imaginario social actual una obsesión persistente con lo monstruoso que es sintomática del rol que perdura de los sacrificios expiatorios en la cultura contemporánea.

## **2) Relatos visuales de miedo y terror: dos paradigmas en el cine (*Alien* y *Apocalypse Now*)**

Al objeto de ejemplificar la presencia de ritos expiatorios modernos, he elegido dos obras cinematográficas en las que aparece el tema del sacrificio como son el monstruo extraterrestre de las series *Alien*, dirigidas por Ridley Scott, James Cameron, David Fincher y Jean Pierre Jeunet, y en segundo lugar el coronel Kurtz, personaje protagonista de la obra maestra *Apocalypse Now* de Francis Ford Coppola. Comenzando por la primera podemos vislumbrar que mientras que tenemos una larga historia de monstruos sacrificiales que provienen de otros planetas, los cuatro filmes que componen la serie *Alien* sugieren que la fuente primaria de muerte y destrucción debe ser localizada en la voluntad de poder de la humanidad. Los realmente culpables no son los monstruos extraterrestres sino los ingenieros humanos manipuladores de la guerra tecnológica y biogenética que crean los constructos monstruosos. En suma, las fuerzas más alienantes y productoras de extrañidad parecen residir no “ahí afuera”, en el espacio intergaláctico sino dentro de la misma especie humana. Los “extraños” en las películas habrían realizado su propia estrategia de supervivencia, no muy diferente a la que solían realizar los humanos, esto es, los monstruos extraterrestres buscan la reproducción de su especie biológica de forma “natural”. Sin embargo, es la intervención humana, y la soberbia científica, la que arrastra el ciclo reproductivo a una saga de matanzas y destrucción. Somos los seres humanos quienes hemos convertido a estos extraños en chivos expiatorios.

Los extraterrestres en la serie sirven como personificaciones imaginarias de nuestra alienación interna, recordándonos que no estamos en casa con nosotros mismos. Ellos son, pudiéramos decir, réplicas posmodernas de los viejos demonios religiosos: figuras del caos y la desorientación dentro del orden y la orientación. Los monstruos simbolizan nuestro miedo a nuestra propia carnalidad –por ejemplo a la diferencia sexual, a la penetración fálica, a la violación genital, al embarazo y reproducción, al trabajo, al nacimiento-muerte. El extraño representa el retorno del cuerpo humano reprimido, de nuestra ineluctable participación en la naturaleza y la vida. Más específicamente, para la teniente andrógina Ripley, la fecundidad materna representa su otro monstruoso, pero la monstruosidad del extraño representa *más* que sólo vida. Hay un miedo más profundo a que la naturaleza pudiera ser reducida a la cultura invasiva de la biotecnología fuera de control. El “cuerpo” del extraño es su tecnología, un fenómeno enervante que sugiere que la ciencia es inmoral e inhumana, cercana a la dimensión aterradorante de lo sublime. De hecho en la tercera entrega de la serie, *Alien Resurrection*, la misma Ripley es replicada como un clon, un híbrido póstumo que se comporta como un androide pero que posee la memoria racial del extraño que la invadió. Ripley encarna tanto al santo como al extraño en un mismo ser.

En el segundo filme objeto de estudio de este trabajo, *Apocalypse Now*, el punto de partida para su director Ford Coppola es el horror. Dicho con Stanley Cavell en un libro que exploraba ya la cobertura experiencial de la precaridad como *The Claim of Reason* (1979: 418-9), el horror [*das Schreckliche*], lo monstruoso [*das Ungeheure*], lo siniestro [*das Unheimliche*] son nombres que damos a la experiencia de la precariedad de la identidad humana; a la experiencia de ser invadidos, a lo que pudiéramos ser (como algo no deseado) o en lo que pudiéramos convertirnos, a eso otro distinto de lo que somos; a eso de lo cual nuestros orígenes humanos necesitan proceder y que en principio es im-procedente. “El horror, el horror”, una frase hecha inmortal por Joseph Conrad en *El corazón de las tinieblas* y a la que se da celebridad contemporánea de la mano de Ford Coppola en *Apocalypse Now*, en la que traslada los caracteres de la novela de Conrad a Vietnam. *El corazón de las tinieblas* es la guarida de Kurtz. El teniente Willard, esa voz *en off* que narra la tragedia sacrificial moderna que nos ocupa, admite que su narración está inexorablemente unida a la de Kurtz como dice en un momento del filme: “no hay forma,

realmente, de contar su historia sin contar la mía. Si la suya es una confesión, también lo es la mía”. Al comienzo del filme, justo cuando el Alto Estado Mayor le asigna la ominosa tarea de acabar con las locuras del Coronel Kurtz al teniente Willard, la imagen que le proporcionan del objetivo de su misión es una fotografía en la que apenas se entreve una silueta sombría, con una nota que reza: “se cree que es el coronel Walter Kurtz”: una señal de que a medida que nos aproximamos al centro de las tinieblas, el minotauro deviene cada vez más *indecidible*. La cuestión de si estamos enfrentándonos a un héroe neoneietzscheano o a un psicópata se hace cada vez más problemática. Nos encontramos preguntándonos ¿quién es el demonio real? La interrogante que nos planteamos viendo al teniente Willard desbordado por la grandeza y por la tragedia de la tarea asignada no es otra que la que lleva al fondo de la cuestión: cómo en una noche de temor y temblor es posible que alguien sea capaz de *juzgar*. Porque no hay que olvidar que los horrorosos actos de Kurtz no son más que eficientes órdenes de eso llamado conducta militar “legítima”.

Kurtz está interpretando el rol del chivo expiatorio sacrificial en la medida en que las órdenes militares mantienen sus manos limpias. La escena final donde la ejecución de Kurtz se yuxtapone con fotogramas intermitentes del sacrificio de un animal (un caribú descuartizado en dos con un machete) captura en imágenes perfectamente lo que se comenta aquí.

En el mencionado encuentro de Willard con los superiores del ejército, el oficial superior le informa que Kurtz ha cruzado la línea entre “nosotros” y “ellos” En esa escena, el general describe al Coronel como estando “ahí afuera [como estaba el monstruo extraterrestre en *Alien*], con los nativos, operando más allá de cualquier límite relacionado con la decencia humana”. Kurtz ha roto con las normas de la conducta civilizada y razonable. “Se ha vuelto loco” en su tentación de llegar a ser “un dios”; él se ha convertido en el Otro, el Monstruo. Un amigo transformado en enemigo. Está condenado.

La lógica de actuación de Kurtz parece representar la pura *voluntad de poder* sin juicio <sup>268</sup> y esto se aprecia al final del filme cuando el personaje comenta a un anonadado teniente Willard: “no son monstruos (los generales vietnamitas) sino hombres”, y dice esto, después de contarle una historia según la cual habiendo vacunado sus tropas a los niños de una aldea, el Vietcong pasa por la aldea y cercena los brazos de los infantes vacunados. Kurtz descubre la “carnicería” y se pregunta: *¿Por qué?* Y afirma “porque es el juicio lo que nos desafía”. Y Kurtz confiesa que si él tuviera diez divisiones como las descritas hubiera acabado con la hipocresía, la papilla humanitaria, y habría terminado la guerra en un abrir y cerrar de ojos. Incluso los cadáveres de los niños mutilados sirven a un propósito específico, según él, producir el horror necesario que lleve al final de la guerra. Inmediatamente después comenta a Willard: “ellos (los generales del Vietcong) son genios, genuinos, completos, cristalinos”, son hombres que pueden amar y matar, aman a sus propias familias con pasión y matan a sus enemigos sin pasión ni juicio. Lo que nos parece una locura total es una obsesión (perversa) con la paz, el deseo de ganar la guerra (la paz) de la manera más rápida y efectiva. Hacemos frente aquí a una moralidad de la inmoralidad. El comentario de Kurtz culmina con una observación “me pueden matar, pero no juzgarme” porque el moralismo dispensado en pequeñas dosis por la cúpula militar estadounidense representa el conflicto entre la moralidad que se erige sobre el horror de las mutilaciones y la inmoralidad de una lucha desigual que se perpetua entre un pueblo invadido que se defiende y otro invasor. Finalmente, Willard *juzga* y ejecuta como verdugo al chivo expiatorio de esta historia, Kurtz.

Ford Coppola no deja entrever qué criterios llevan a Willard a diferenciar entre un héroe neonietzscheano y el monstruo maníaco. Él es un director de cine, no un filósofo. En las imágenes de su película, o mejor de sus imágenes, podemos inquirir la pregunta que interroga desde un principio: ¿Cómo juzgamos el horror? ¿Cómo distinguimos entre una monstruosidad y otra? ¿Cómo es posible diferenciar acciones “normales” de las “anormales” en una guerra como la de Vietnam, en la que según las palabras de Willard, “cargar a un hombre con el asesinato de otros es como poner multas por exceso de velocidad en las 500 millas de Indianápolis”?

---

<sup>268</sup> Llama la atención la manera en que propia iconografía del siglo XX, en ocasión de perfilar otro ser monstruoso como el *Doctor Mabuse* (1922), la clásica película de Fritz Lang con un guión basado en la novela homónima de Norbert Jacques, logró encapsular con toda contundencia la misma expresión nietzscheana entonces en la voz de Mabuse: “El amor no existe, sólo el *deseo* –se lee en el decir de Mabuse-- la suerte tampoco existe, sólo la *voluntad de poder*” (Se cita del guión, Lang, 1922).

En medio de este ceremonial de horror uno se pregunta si la única alternativa es el asesinato sacrificial del monstruo (Kurtz) en el fondo del laberinto. Willard parece que responde afirmativamente. Teseo actúa en consecuencia sacrificando al minotauro, pero *¿tiene que ser así?* Habiendo ejecutado al minotauro, quizás, la pregunta que se sigue es si podemos escapar de tal ciclo de derramamiento de sangre y de horror. En términos modernos, se podría hacer el mismo planteamiento reproduciendo las palabras de Goya: si es el sueño de la razón el que produce monstruos, no debiéramos tratar de *comprender nuestros propios monstruos*, en lugar de proyectarlos fuera de nosotros mismos, matándolos, y matándonos, en y a través de un ritual de temor y temblor.

#### **7.4. Narrativas alrededor de las catástrofes**

##### **a) Espacios del accidente original. Lo moderno en Lisboa 1755**

Uno de los aspectos más importantes del pensamiento humano se sintetiza en la pregunta *¿De dónde viene el mal?* Entre sus orígenes se han distinguido el mal natural, el humano y el sobrenatural, y en cuanto al carácter y el contenido del mal aparecen el pecado, el sufrimiento, la catástrofe, el colapso y por supuesto, el miedo y la muerte, o como hemos mencionado ya, a la hora de comenzar este trabajo, el miedo a la muerte violenta. Pero, *¿por qué volver a pensar el mal?* Por una sencilla, pero, determinante razón, porque a pesar de que nosotros hemos olvidado al mal (Dupuy, 2002a), este no nos ha olvidado a nosotros y reaparece en escena haciéndonos ver su indudable capacidad metamórfica.

Una genealogía del mal, sin duda, tendría distintos estratos de significado. Un primer estrato mitológico según el cual el mal es básicamente alienación, donde existe algo predeterminado por fuerzas más allá de nuestra capacidad para influir en ellas. Un segundo estrato semántico estaría determinado por el discurso escriturario o bíblico, de acuerdo con el cual se puede diferenciar el mal como sufrimiento y el mal como actuación equívoca. Mientras el lamento supone una protesta contra el mal que nos hace frente, la culpa localiza el mal dentro de un agente moral. Si el lamento nos ve como víctimas, la culpa nos hace culpables de nosotros mismos (Ricoeur, 1982: 210 y ss; 259 y ss.). El mal aparece tematizado explícitamente como tal por primera vez en la profecía ética del judaísmo antiguo. El tercer estrato sería el metafísico, en el que el mal no sería algo implantado en el universo sino un castigo por el pecado humano. En san Agustín el mal se construye ahora como una deficiencia en el ser que nos lleva a una privación del bien (*privatio boni*). En el

mencionado trabajo de Ricoeur se muestra cómo cuanto más florece el sistema de la metafísica, desde Aristóteles y Tomás de Aquino hasta Hegel, más son marginadas las víctimas. El éxito del sistema representa un cierto fracaso de las víctimas. El sufrimiento tal como es expresado por las voces de la lamentación es lo que excluye el sistema ignorando el horror del sufrimiento, como lo ha puesto de manifiesto con todo detalle Immanuel Levinas en su ensayo “Useless Suffering” [*La souffrance inutile*] ([1982] 1988: 156-167) Desde que Dios es realmente una trascendencia “superesencial” más allá de los opuestos del bien y del mal, es imposible atribuirle *algo* –incluso la bondad, la sabiduría o la eternidad—en cualquier sentido propio. En un cuarto estrato, procedente de nuestro mundo de la vida, nos preguntamos: ¿Por qué?, ¿Por qué yo?, ¿Por qué esta víctima particular? *No tenía que suceder, pero, ocurrió.*

El eco de esta protesta continúa su resonancia a través de los testimonios contra el mal desde los lamentos de Job hasta Auschwitz e Hiroshima y es la pregunta de cualquier víctima: ¿Por qué se ha de sufrir un mal? El mal, en esta perspectiva, no sería algo que contraviene continuamente el curso de los desfavorecidos, aun cuando desde donde se mire se trata de un mal, normativamente indeseable (por el cual se actúa). Sin embargo se trataría adicionalmente de un mal, por decirlo de alguna manera, desustantivado, en la medida que compete a una cuestión de contingencia más que de exclusiva necesidad (cosmogénica, teológica, metafísica o histórica). Es el tipo de mal ante el que Kant sitúa al ser humano cara a cara con la responsabilidad. Para Kant, dicho tipo de mal no reside ahí afuera, en las cosas de la naturaleza sino en nuestra mente; es algo que nos pertenece en tanto nuestra condición humana y, en tal sentido, está sujeto a la libertad, al juicio y a la responsabilidad (Kant, 1980: 21 y ss.).<sup>269</sup> Susan Neiman afirma que:

si la Ilustración representa el coraje de pensar por uno mismo, representa también el coraje para asumir la responsabilidad por un mundo al cual uno/a ha sido arrojado. Separar radicalmente lo que en épocas precedentes fue llamado mal *natural* del mal *moral* (socialmente manufacturado) es lo que constituye el significado de la modernidad (Neiman, 2002: 4).

---

<sup>269</sup> Sin embargo cabe mencionar que un mal de envergadura es sometido al juicio de Kant en términos semejantes al manifestado en la famosa sentencia de Goya, procedente de una de sus obras: los monstruos de la razón.

Esta distinción directriz entre mal natural y mal moral representa, sin duda, un paso importante en esa indagadora lucha que nos congrega en torno al mal a lo largo de los sucesivos estratos que hemos ido descubriendo, desvelando. Explorar aquello que cambia en nuestra comprensión del problema del mal revela cambios en la comprensión de nosotros mismos y de nuestro lugar en este mundo. A continuación analizaré las características de ambos males y de un nuevo tipo ultrarreciente, el representado por el “ahora en todos los sitios” del 11-09-2001.

El terremoto de Lisboa de 1755, que para nosotros es algo muy alejado en el tiempo y casi desconocido excepto para los historiadores de las catástrofes, representó un evento apropiador en los trabajos de Rousseau, de Voltaire y de Kant, al que dedicaron importantes reflexiones en sus respectivas obras. El mundo premoderno experimentó el terremoto con temor y temblor que no solo no amenazó a la religión sino que la hizo más omnipresente en la sociedad. Después del temblor, los sabios de la época decidieron detener la ruina total ofreciendo un auto de fe. Había que remediar la agitación popular que el terremoto provocó, incluso llegando a cuestionar la bondad de la creación. Esta búsqueda de solución no derivó del peso del desastre como de la carga de crecidas expectativas sociales postcatástrofe.

Dos desarrollos relacionados en la historia de la racionalidad convierten al terremoto en una amenaza que no hubiese tenido lugar en otro tiempo. El primero fue la forma en que las ciencias naturales han apuntado a confirmar la convicción ilustrada según la cual el universo es, como totalidad, inteligible. El segundo estaría representado por el activismo de una nueva clase social, la burguesía, ocupada reemplazando estructuras económicas fijadas por la tradición por un orden que buscó distribuir recompensas según principios racionales accesibles a todos. En el siglo XVIII, la sustitución de economías feudales determinadas por la herencia por el principio de carreras abiertas al talento fue una señal de que el esfuerzo y la recompensa estaban a tono. La revelación de un orden natural transparente a través de la ciencia alimenta expectativas de que un orden social nuevo pudiera ser construido. Un desastre natural, como el terremoto de Lisboa, se convierte así en el objeto de intentos de predicción y control. Erradicar este tipo de mal, podría situarse en manos de los hombres.

Sin embargo, hay otro par de motivos por los cuales el terremoto del 1º de noviembre de 1755, que dejó decenas de miles de muertos, y el inmenso *tsunami* producido entre las costas de Portugal, el occidente de África y Brasil, cobra en estas páginas la forma de un hito. El mismo Voltaire deslizó con sarcasmo el modo como la humanidad de Coímbra resolvió la posible repetición del estrepitoso temblor: mediante un espectáculo inquisitorio sobre los cuerpos de un infiel y dos paganos, se creyó evitar la réplica del sismo. Un día después se repitió un estrepitoso temblor de tierra, y un *Cándido* personaje del filósofo ilustrado dudó diciendo “si este es el mejor de los mundos qué será de los demás” (Voltaire, 1989: 39). Uno pudiera pensar entonces que la humanidad perdió la fe en el mundo, y el poder reinante sobre la tierra, en Lisboa en 1755.

Un segundo motivo situaría la destrucción de las dos terceras partes del puerto portugués en el casillero de los acontecimientos incomensurables poniendo de relieve la fragilidad de la vida humana. Aunque frágiles fueron también los sobrevivientes que atestiguaron las miles de víctimas del terremoto de Lima, un año antes que el de Lisboa, se sucedió en ésta una reflexión sobre la desgracia y la infelicidad a las que siguieron la proyección humana de sentidos y valores acerca del acontecimiento (al fin de cuentas, volvió a temblar y en consecuencia fue factible percibir el riesgo).

Con Auschwitz en 1945 la humanidad perdió la fe en sí misma. Siguiendo argumentos mencionados ya de Hannah Arendt, Niklas Luhmann y Jean-Pierre Dupuy, podemos decir, que en Auschwitz *lo imposible se hace posible y verdadero*. El rebasamiento de aquellos límites que nunca debieron rebasarse se hace realidad tanto en Auschwitz como en Hiroshima. Es difícil establecer cuándo se reblandece más un corazón duro, o bien cuando un niño es conducido a una cámara de gas o bien cuando se arroja una bomba atómica sobre él. El mal contemporáneo adopta formas distintas y protagonistas diversos: la tribu bíblica de Amalek, los oficiales de las SS, los cosacos rusos, los guerreros hutus con machetes en la mano, todos ellos son instrumentos intercambiables en manos del diablo, porque, quizás, nos hemos vuelto sordos ante la palabra de Dios, quiero decir, hemos dejado de ser escuchas y hemos limitado la posibilidad de empatía. Como apuntaba Weber

con la expresión *religiös unmusikalisch* [carentes de sensibilidad religiosa].<sup>270</sup> Auschwitz es conceptualmente devastador porque revela una posibilidad en la naturaleza humana que no esperábamos ver. Ni el concepto de progreso ni tampoco el de contingencia tienen el mismo peso después de Auschwitz.

Lo súbito y la velocidad del ataque contra el World Trade Center (WTC), el 11-S le asemeja a una catástrofe natural. No había aviso, ni mensaje. La ausencia de ambos creó una clase de miedo que nos hace a la mayor parte de nosotros no poder comprender el significado de la palabra terror. El objetivo de los terroristas era producir justo aquello que la moralidad trata de evitar: la muerte y el miedo. El peor horror del 11 de septiembre fue el hecho de que aquellos que conducían los aviones y que los estrellaron contra las Torres gemelas del WTC no abandonaron sus vidas para morir sino el hecho de que se convirtieron en parte de las explosiones que mataron a miles de personas. Bajo la expresión de que “*mi vida es un arma*” (Reuter, 2002), en realidad estaban apostando por otra forma de nihilismo activo: “*la muerte como forma de vida*”. Este nuevo tipo de terror comparece como un “*sentimiento angustioso surgido de la combinación, inesperada y súbita, de lo sublime y lo siniestro*” (Duque, 2006: 572; Kristeva, 2002: 229-234). Efectivamente, como apuntan tanto Heidegger como Freud, el miedo surge ante un objeto determinado que nos hace frente, mientras que la angustia surge ante un no-objeto indeterminado, ante Eso que no es Él (un monstruo a la vista, una tercera persona) sino lo Otro, lo que se hurta a todo sentido común, lo que se niega a estar presente y, por ende, a ser representado. “Eso” que suscita el sentimiento de lo sublime rompe las convenciones espaciales y temporales, hay algo sublime en la acción del suicida-bomba, hay algo que lo iguala con el *fascinans*, con la grandeza inconmensurable de la zarza ardiendo del fenómeno sagrado-supramundano, hay algo que trasciende el mundo de la representación cotidiana, pero precisa de una agencia dinámica, de un espíritu negativo activo, lo siniestro-intra-mundano, lo inhóspito, *das Unheimliche* (en Heidegger, 1989: §40: 208 y ss.), el *tremendum* de lo sagrado (Otto, 1975), ese “lado oscuro” de la fuerza, que representa la violencia como irrupción de aquello que debiera haber quedado oculto. La irrupción inesperada de esa perversa hibridación de lo monstruoso y de lo sublime, prohibida la presencia de ambos en la realidad de sentido común, es lo que produce ese sentimiento de angustia, de pérdida de la realidad.

---

<sup>270</sup> Se refiere a una expresión que juega con la noción de la ‘falta de oído’ musical que hace extensiva a aquél que carece de una capacidad de ‘escucha’ o alguien para quien algunos *sentidos* (sustitutos de Dios) no hacen ninguna resonancia.

La guerra contra el terror se ha dirimido tanto dentro como fuera de los estados nacionales. Y en el proceso, las mismas fronteras morales se han convertido en borrosas e indecibles. El minotauro, el horror, el mal mismo, estaba ahora dentro de “Nosotros” –inhalado por el cuerpo político como esporas imperceptibles de ántrax - así como también “en algún sitio ahí afuera”, en “Ellos”. Pero, no olvidemos que “sin ellos (sin esos “monstruos”) no sabemos lo que somos, pero, con ellos no somos lo que sabemos” (Kearney, 2003: 117). Podemos hablar de *guerra mediática* en donde ambos contendientes, el terrorismo y el contraterrorismo, se implican en una *guerra mimética de imágenes* (Der Derian, 2002: 110-111) que, en los términos del gran poeta británico William Blake, adquieren las proporciones de una temible simetría (*fearful simmetry*).

Jacques Derrida (2003: 94 y ss), interpretando el 11 de septiembre de 2001, considera que es posible acabar con los terroristas, pero acabar con el terrorismo es mucho más difícil por varios motivos. El primero de ellos es el que está relacionado con el primer momento de auto-inmunidad, con la Guerra Fría *in mente*. Según esto el terrorismo sería el síntoma de un desorden auto-inmune que amenaza la existencia de la democracia participativa, el sistema legal en que está anclada y la posibilidad de una aguda separación entre las dimensiones religiosa y secular. Las condiciones auto-inmunes implican el suicidio espontáneo de los mecanismos de defensa destinados a proteger al organismo, en este caso a la sociedad, ante la agresión externa. El 11-S representa una transgresión, pero esta transgresión es de un nuevo tipo. El *quid* de la cuestión no radica en que se transgrede la “fuerza de la ley”, algo evidente por la agresión y por sus proporciones descomunales, sino en el hecho de que la agresión de la que es objeto (expuesto a la violencia) la civilización moderna, representada en ese momento por Estados Unidos, procede de dentro de la propia civilización, ya que Atta, el nihilista activo, y Bin Laden, el nihilista pasivo, ambos son preparados y entrenados por el propio sistema. Atta aprende a controlar un Boeing 747 en Europa y Estados Unidos, formado por europeos y estadounidenses y Bin Laden aprende la estrategia de la guerra moderna formado y entrenado por Estados Unidos en la guerrilla afgana que luchó contra la Unión Soviética a finales de los años de 1980, los últimos de la Guerra Fría. Aquí está el primer síntoma de auto-inmunidad doblemente suicida, puesto que los secuestradores de los aviones incorporan dos suicidas en uno, como en la primera

entrega de *Alien, el Octavo Pasajero*: el suicidio propio de los nihilistas activos que perpetran su vesania, es decir, Atta y sus secuaces, y, quizás lo más importante e increíble, el suicidio retardado de aquellos que los recibieron, armaron y entrenaron, ya que al formarlos, inintencionadamente, les permitieron conocer las mismas armas y los mismos métodos, en definitiva, compartir la misma información y conocimiento que ellos mismos usan contra los enemigos y que a la postre fueron usadas contra ellos mismos con efectos devastadores. Con toda probabilidad, la industria cultural del ocio, Hollywood, que manufactura la sociedad como espectáculo de masas ya había creado previamente las simulaciones de la destrucción que desde los años 2000, Bin Laden ha actualizado con inusitado realismo.<sup>271</sup> El haber elegido símbolos del poder económico y, en general de la modernidad occidental –como las torres gemelas, el *World Trade Center* (WTC)- y del poder militar –el Pentágono- no hacen sino corroborar la vulnerabilidad del centro de la civilización y la absoluta fluidez de la periferia para penetrar las difusas fronteras protectoras de la civilización. Los guerrilleros suicidas que atacaron al WTC y al Pentágono el 11 de septiembre de 2001 hicieron algo más que matar a miles de civiles indefensos, destruyeron el mito dominante (Gray, 2003: 13) de la invulnerabilidad de occidente. Existe un segundo momento de auto-inmunidad, más aterrador que la Guerra Fría. Decíamos arriba que Auschwitz representaba el mal absoluto, la amenaza absoluta, en el siglo XX, pues bien, quizás el 11-09-2001 representa el protomal, el mal de los males, con el que comienza el nuevo siglo porque el carácter trágico del trauma que origina radica no tanto en el pasado presente que forja sino en los signos precursores de lo que amenaza con ocurrir.

La probabilidad de lo improbable, se ha hecho enormemente posible, es la sentencia del fenómenos contingente, y de las narrativas siniestras, y añadió Derrida: “lo que pudiera ocurrir será mucho peor que lo que ya ha ocurrido” (Derrida, 2003: 97). El miedo a lo que viene se ha transformado en angustia (*Angst*) porque lo que pudiera estar por venir no es algo previsible que ya conocemos (algo que es temible, pero ha sido registrado por el conocimiento de alguna manera) sino algo imprevisible (Ramos, 2004), incluso como advirtió el sociólogo Gil Calvo, *El miedo es el mensaje* (2003), desconocido y aterrador, ante lo que sólo podemos tener angustia y no miedo, como diría Freud. La naturaleza de

---

<sup>271</sup> Casi no merecería reiterar que el horror que provoca el personaje reforzado por el despliegue publicitario de los media estadounidense, ya operaba en la narrativa mitológica de la cinematografía hollywoodense.

este nuevo trauma radica en la imposibilidad efectiva de lamentación y duelo cuando el mal proviene de la posibilidad de algo peor por venir. Es como si se hubieran invertido las expectativas religiosas de salvación con el advenimiento del salvador, situando en el futuro una espada vengadora sobre las cabezas de todos en forma de ataque químico o bacteriológico o de ataque nuclear o de hombres-bomba dispuestos a autoinmolarse. Las razones de esta angustia, sólo por citar algunas de ellas, son la invisibilidad y el anonimato del enemigo, el origen indeterminado del Terror, su carácter letal, imprevisible y, como dice Bauman, finalmente su origen difuso. (Casi nihilista por cuanto que parece hablar un fondo del mensaje: la nada une). Incluso cuando se trató de combatir el terror global habría que agregar, bombardeando e invadiendo los territorios de otros, no se hizo más que generar como las guerras entre Estados de antaño más sufrimiento y humillación, y quizá, todavía estaría por verse, mayores y más costosas consecuencias.

Hay un tercer momento de autoinmunidad, que deriva del anterior argumento, y tiene que ver con el hecho que las armas de las incursiones bélicas y guerras recientes, como las “bombas inteligentes”, nunca serán suficientemente “inteligentes” como para evitar que las víctimas respondan a la agresión en persona o a través de sus próximos y así *ad infinitum*... Esto es algo que viene ocurriendo hace ya tiempo, desde el conflicto israelí-palestino y que se sigue alimentando perversamente cada vez que aparecen los mártires suicidas, en la figura de los cuerpos-bomba.<sup>272</sup> Parece que cuanto más horroroso es el mundo real más gente siente la necesidad de volver a experimentar (y de hacerlo padecer a otros) lo horrible, tanto en el mundo real como en mundos posibles. Parece como si los monstruos del pasado nunca pasaran realmente.

Lo que queda ante semejantes escenarios es ser capaces de defender ese *sufrimiento inútil*, del que hablaba Levinas, quiere decir esto que los masacrados en Dachau, Rwanda, Srebrenica, o en los atentados en las Torres Gemelas, porque esas víctimas nunca serán idénticas a sus verdugos. Los aviones que se colapsaron dejan poca esperanza de que nosotros conozcamos algún día la historia completa, pero, lo que conocemos ya es bastante. Informados vía teléfono móvil de que otros aviones habían sido secuestrados y que habían

---

<sup>272</sup> No hay ocasión para analizar esta figura que ha ingresado nuevamente en el escenario de los conflictos globales tras la emergencia de las redes sociales terroristas.

sido estrellados contra las Torres Gemelas, algunos viajeros del vuelo 93 decidieron resistir rebelándose contra sus captores. Fracasaron intentando superar a los terroristas, pero, lograron desviar el blanco terrorista hacia campo baldío. En este acto se reitera una profunda realidad, la de que se cuenta con un margen de libertad a veces en el marco de una situación que rebasa nuestro control, y que amenazaba reducir ese margen mediante el temor infundido.

### **b) Del “accidente original” al “accidente originado” (catástrofe moral)**

Una característica, quizá la más distintiva de todas, de la civilización contemporánea frente a las precedentes es la velocidad, y específicamente, *la aceleración omnipresente* en todo ámbito de vida.<sup>273</sup> Esta situación comporta una segunda característica que es *el accidente* y sobre este concepto vamos a detenernos en las siguientes páginas tratándolo como un elemento importante relacionado con esa pérdida de confianza en las estructuras de plausibilidad que apuntalan la vida en la sociedad moderna.

En el pasado cuando surgía la novedad estaban disponibles asimismo respuestas a las preguntas que tomábamos de la tradición. Pero, la novedad ahora consiste en la naturaleza de las preguntas mismas y no tanto en las soluciones. Esto es, lo novedoso son las formas en que están planteadas las cuestiones, no en sus respuestas. En el siglo XX se comienza a hacer frente a accidentes de masas producidos uno detrás de otro desde el hundimiento del Titanic en 1912 al gran accidente nuclear en Chernobyl en 1986, sin olvidar el desastre en la planta química de Seveso, Italia, en 1976 o la catástrofe en la fábrica de fertilizantes en Toulouse en el 2001.

Tomemos en consideración algunas reflexiones de Aristóteles que proceden de su *Metafísica* en torno a los conceptos de sustancia y accidente (1986, Libro VI: § 1028a, 30). Mientras que para la filosofía clásica con Aristóteles a la cabeza, la sustancia era esencial y el accidente relativo y contingente (1986: 1026b, 30), hoy observamos una inversión de

---

<sup>273</sup> Véase el trabajo que inauguró el tema, objeto de estudio, de Paul Virilio, *Velocidad y Política* (1999) originalmente publicado en 1986 como *Speed and Politics. An Essay in Dromology*. Con respecto a la polarización entre la vida social “rápida” y la “lenta”, el trabajo ya citado de Theodor M. Eriksen sobre la *tiranía del momento* (2001), y el texto, de próxima aparición, de Josetxo Beriain, *Aceleración y tiranía del presente. Metamorfosis en las estructuras temporales de la modernidad* (2008).

este supuesto ya que *el accidente se ha convertido en absoluto y la sustancia, cualquier sustancia (incluso el ser humano) en relativa y contingente*. De este “cambio semántico”, de tipo postmetafísico, Virilio se ha hecho eco en *The Original Accident* (2007: 11). El siglo pasado nos golpeó con accidentes de masas no “naturales” sino “manufacturados” uno tras otro. Así como aumentan las opciones, o si se quiere en un tono más filosófico, los “bienes”, así también aumentan los riesgos y los peligros, o los “males”. Si bien tenemos que reconocer, ayudándonos analíticamente de una mitología procedente del Antiguo Testamento que somos el resultado de un “pecado original”, de un “accidente original” (meta-físico). Hoy tal accidente se ha secularizado puesto que es el resultado de su fabricación industrial. En esta inversión de papeles, toda sustancia, todo fundamento sólido, al final, es una víctima de los accidentes de la existencia más que de las Verdades del Ser Sustancial. Hemos pensado que lo real aparece como el resultado de una accidentalidad del Tiempo, considerando al Tiempo como algo dado y externo a nosotros mismos cuando, propiamente, el tiempo es la accidentalidad de lo real, de los acontecimientos apropiadores gestionados por la existencia. En este sentido, *el accidente es inseparable de la velocidad con la que inesperadamente hace su aparición*. Toda “sustancia” al final es una víctima del accidente en el tráfico circulatorio del tiempo. También es importante tener en cuenta que los accidentes “naturales” como el Terremoto de Lisboa de 1755 o el Huracán Katrina en el 2005 han sido superados en número y en impacto social y ecológico por los accidentes “artificiales”.<sup>274</sup>

Esta situación obliga a las instituciones a una cierta administración y planificación del miedo derivado de la creciente aceleración en la producción de los accidentes artificiales. Parece que nos fuera de utilidad tomar en consideración un filme como *Ministerio del miedo* (1944) de Fritz Lang, en donde el director analiza cómo los nazis planifican y manufacturan científicamente los diversos dispositivos para crear temor dentro de la población civil<sup>275</sup>. *El miedo es el peor de los asesinos, no te mata, sino que detiene tu capacidad para vivir*, afirma Virilio en el mencionado trabajo. Frente al concepto ya conocido de “ansiedad” y al concepto más radical de “angustia” hoy día surge algo así

---

<sup>274</sup> Así lo demuestran analistas suizos en un artículo de *Le Monde* publicado en febrero de 2001.

<sup>275</sup> Tal como mencionamos en el *Capítulo III* como las estructuras de miedo.

como una *estéreo-ansiedad* (Virilio, 2007). La alarma sobre la inseguridad pública ha tocado techo convirtiéndose en miedo de las imágenes de una inseguridad “audiovisual” prefabricada originando de esta guisa un impactante alumbramiento de terror doméstico diseñado en orden a intensificar la angustia colectiva. No importa tanto que la causa sea un accidente “artificial” (como un colapso en una central nuclear, un siniestro en un avión, un choque de trenes, etcétera) o bien sea un ataque terrorista gestionado por suicidas-bomba que utilizan para sus propósitos no armas convencionales sino vehículos de transportación y otros artefactos como un avión, un coche, un autobús. Ayer la bomba atómica, hoy la bomba informacional y mañana la bomba genética. Una sociedad que irremediablemente privilegia el presente, el tiempo real, en detrimento del pasado y del futuro, también privilegia los accidentes, debido a que convierte la sociedad en una “dromosfera”, es decir, en un campo de carreras en el que se produce una compresión temporal de nuestras actividades, cuya premisa fundamental es hacerlo todo al instante, esto es, en el menor tiempo posible. A esto es a lo que Virilio, jugando con la terminología aristotélica, llama “el accidente de los accidentes” (2007: 91). En la medida en que existe una escala de Richter para medir los movimientos telúricos, existe asimismo una suerte de escala secreta de catástrofes relacionados con los medios de comunicación, cuyo efecto más inmediato es inspirar resentimiento contra aquellos que organizan y supervisan el “espectáculo”, por una parte; y por otra producen un efecto de ejemplaridad que acaba, cuando, alcanza al terrorismo en la reproducción de un desastre gracias a su amplificación dramática.

Esto ha alcanzado el punto donde sería apropiado añadir al nacimiento de la tragedia, una vez estudiada por Nietzsche, un análisis de estos medios, me refiero a los medios de comunicación, donde la perfecta sincronización de las emociones colectivas de los televidentes jugarían el mismo papel que el “coro” griego en la antigüedad, obviamente no en la escala del teatro griego, sino a escala planetaria, en donde estarían implicados todos los continentes, como ya comprendió Kant hace ya más de doscientos años al exponer su *Idea de la historia en sentido cosmopolita*.

El accidente local, precisamente localizado aquí o allá, ha sido abruptamente reemplazado por la posibilidad de un accidente global que comportara no sólo “sustancias” –la sustancia del mundo en la época del tiempo real de intercambios de flujos—sino también el conocimiento que tenemos de la realidad; esa visión del mundo sobre la que fueron fundadas y fundamentadas las diversas ramas del conocimiento.

### **7.5. Semánticas afines: el riesgo (Beck), el colapso (Diamond) y la catástrofe (Dupuy)**

Los peligros no existen en sí mismos, independientemente de nuestra percepción, devienen asunto político sólo cuando la gente es consciente de ellos. Mary Douglas y Aaron Wildavsky en *Risk and Culture*, un texto de 1981, desarrollaron la idea de que no existe una diferencia sustantiva entre los peligros que surgen en las sociedades que surgieron hace dos mil años y los de las nuestras, excepto en el modo de la percepción cultural y en la manera en que es organizada tal percepción en la sociedad mundial. Las afirmaciones sobre el riesgo están basadas en estándares culturales, técnicamente expresados, sobre lo que todavía es aceptable y aquello que ya no lo es. Sin juicios sociales y culturales no existirían los riesgos. Estos juicios constituyen al riesgo, a pesar de que a menudo lo puedan ocultar. El riesgo moderno está asociado al proceso en el que se busca “domar la suerte” que pretende hacer las consecuencias imprevistas de las decisiones civilizacionales, previsibles y controlables (Beck, 1996a: 201-223). Por ejemplo, el riesgo de contraer cáncer para los fumadores o los peligros de una planta de energía atómica son consecuencias negativas evitables de decisiones calculables, como son la probabilidad de contraer enfermedad o de accidente, y en este sentido no son catástrofes naturales. Sin duda, en estos riesgos y peligros existe una explosividad políticamente construida. La explosividad política puede ser descrita y medida no tanto en el lenguaje del riesgo ni a través de fórmulas científicas, sino que lo que “explota” –permítanme usar ésta metáfora- es la responsabilidad, las pretensiones de racionalidad y legitimación de un sistema social que se presenta como “seguro”. Aquí es donde las instituciones de tal sistema social se manifiestan como obsoletas, no sirven para controlar los peligros que ellas mismas han manufacturado. Recordemos, en este sentido, el inequívoco alegato de Goya cuando nos avisa de que “los sueños de la razón producen monstruos”. En los términos de Ulrich Beck, sobre todo a partir de su trabajo: *Sociedad del riesgo* ([1986] 1998), el riesgo central que estructuraba el

eje de conflicto fundamental de la sociedad industrial en sus orígenes pertenecía al orden de las necesidades básicas, no cubiertas, que se expresaba, y sigue expresándose en los millones de intocables del planeta, en el “*tengo hambre*”, mientras se ha consumado otro riesgo circunscrito al “*tengo miedo*”. Una expresión con implicaciones mucho más difusas, aunque contenga las mismas dos palabras proferidas antaño, diría Bauman; un tipo de sentencia que describe las comunidades de miedo superpuestas, o desplazando, a las comunidades de necesidades (in)satisfechas (Beriain, 2007: 84-5; también, Furedi, 2002 y Glassner, 1999).

La mayor diferencia existente entre la cultura premoderna del miedo y la cultura moderna del miedo radica en que en la premodernidad los peligros y los miedos podían ser atribuidos a dios, a los dioses o a la naturaleza, mientras que la promesa de la modernidad radica en superar tales amenazas a través de *más* modernización y *más* progreso.

En un interesante escrito de Jared Diamond, *Collapse* (2005), el autor analiza las sociedades antiguas, las históricas y las modernas que experimentan un proceso de desarrollo y de descomposición poniendo de relieve aquellas causas que contribuyen a la desaparición de tales sociedades. Todo ello le sirve para sopesar en qué medida la modernidad en condiciones de globalización –es decir, la civilización moderna entendida como un conjunto de notas provisionarias con gran capacidad de autocorrección— podría sobrevivir a su colapso, es decir, a su desintegración general y duradera, a su organización sociopolítica y económica, y a una reducción demográfica que pudiera llevar a su extinción. En definitiva, Diamond analiza la sustentabilidad del modelo de sociedad moderna a la luz de experiencias históricas previas constatando algo de gran importancia: “*los valores –más progreso, más crecimiento, más modernización, más coches, más computadoras, más tarjetas de crédito, más petróleo, más y más de casi todo— a los que la gente más se aferra en circunstancias inadecuadas -como en buena parte ocurre en la actualidad- son los mismos que en el pasado fueron la fuente de sus mayores éxitos sobre la adversidad*” (Diamond, 2005: 275) Esta situación, en la que las respuestas que habitualmente dábamos a las preguntas y problemas que nos surgían, ha cambiado drásticamente, debido a que lo que antes era normal y deseable se ha convertido en patológico e incluso peligroso. Este es el escenario en el que surgen los nuevos discursos del miedo. De esta manera el discurso del

miedo a los riesgos globales manufacturados socialmente expresados en los viejos y nuevos movimientos sociales, es un sustituto, irreductible funcionalmente, de las cosmovisiones holistas puesto que atraviesa las líneas divisorias, los límites, que separan a los distintos sistemas sociales generando una resonancia global que va más allá de las fronteras nacionales o civilizacionales, configurando algo que ha venido comunicándose en la suerte de un miedo global.

Sin duda, con el final del siglo XX, se incrementaron determinadas versiones catastrofistas de fin de siglo que auguraban ya no el declive de occidente, como con gran lujo de detalle apuntó Oswald Spengler a comienzos del pasado siglo, sino el término de la civilización moderna y de sus creaciones. Sin embargo, podemos retomar el discurso de las catástrofes sin que derive en fatalismo, tal y como hace Jean-Pierre Dupuy en un reciente trabajo intitulado *Pour un catastrophisme éclairé* (2002). Dupuy construye su argumento apoyándose en ideas previas de Henri Bergson esbozadas en *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, de 1914, y de otras procedentes de Hans Jonas en *El principio de la responsabilidad* (1995). A juicio de Dupuy, el mundo puede comprender tanto un accidente nuclear como, de nueva cuenta, otro 11-S, en el sentido en que Michael Davis interpretó en “The flames of New York” (2002): la realidad más real de algo que irrumpe volviendo *posible lo imposible*. En otras palabras, estaríamos haciendo frente a una probabilización de lo improbable no en el sentido de nuestras capacidades ilimitadas de domar el futuro, tal y como pretendía una cierta noción de progreso inevitable, en donde se sitúan las aportaciones de la primera sociología europea Saint Simon, Comte, Spencer, etc., sino en el sentido de que *es posible prevenir la catástrofe, creyendo en su posibilidad, antes de que no se produzca realmente*. Si, de forma inversa, se rechaza prevenirla, su no realización la mantiene en el dominio de lo imposible, y así los esfuerzos de prevención aparecen retrospectivamente como inútiles. En este sentido, Dupuy nos ofrece en el citado texto una definición de “catastrofismo” que “*consiste en pensar la continuación de la experiencia humana como resultado de la negación de una autodestrucción, una autodestrucción que estaría inscrita como un porvenir fijado en destino*” (Dupuy, 2002: 215-6; énfasis adicional). Así, a esta conclusión llega el autor haciendo suyo un argumento de Jean Claude Ameisen según el cual “un acontecimiento positivo –la vida—nace de la

negación de un acontecimiento negativo –la autodestrucción—” (cit. por Dupuy, 2002: 216). En lugar del optimismo irresponsable de la posición: “todo está bajo control” o del fatalismo del “estar irremediabilmente abocados a la autodestrucción”, podríamos intentar prevenir la catástrofe, creyendo en su posibilidad, como una estrategia de negación de la catástrofe en cuanto tal. Esto se entiende por la combinación entre la concepción del tiempo de Bergson, como horizonte posibilitante, en el sentido de que lo real no es sólo lo real sino también lo posible, y la noción de responsabilidad, en este caso civilizatoria, que procede del ya mencionado Hans Jonas.

Con esta contribución de Dupuy, como se ve, tratamos no sólo de describir los avatares que experimentan los distintos discursos del miedo, y del mal, sino también se delinean posibles formas de encarar el miedo no como experiencia individual, sino como miedo global, es decir, como miedo civilizatorio, tal como lo apuntaba arriba Niklas Luhmann.

#### **7.6. Virajes de la seguridad existencial a la seguridad de compra-venta (Bauman)**

Zygmunt Bauman, autor del que hemos utilizado un motto como comienzo de este trabajo, en una contribución recientemente publicada: *Liquid Fear* (2006), apoyándose en las investigaciones ya citadas de Jean-Pierre Dupuy, apunta la idea de que no existen “refugios” donde uno se pueda guarecer. En el mundo “líquido” moderno “los peligros y miedos son también son asimismo líquidos, se filtran, se escurren, manan... No se han inventado muros que los detengan a pesar de que muchos lo han intentado” (2006: 97). Lo que hace a nuestro mundo vulnerable son principalmente los peligros de probabilidad no calculable, un fenómeno diferente de aquellas realidades a las que se refiere comúnmente el concepto de “riesgo”, ya mencionado y acuñado por Ulrich Beck. El riesgo es “la incertidumbre objetivamente probabilizada” (Godard, Hernry, Lagdec y Michl-Kerjan, 2002: 13). Los peligros que son no calculables en principio surgen en terreno que es irregular en principio, donde las secuencias rotas y la no repetición de las secuencias se convierten en regla, y la falta de norma en norma. Ellos son inciertos bajo una etiqueta diferente.

La idea de “destino” (*fate*) implica no tanto la peculiar naturaleza de los golpes propinados a la existencia humana como la incapacidad humana de predecirlos, prevenirlos o domarlos; implica, más bien, el existencial heideggeriano de hallarse arrojado en el mundo como una víctima, más que la particular crueldad del daño y la pérdida inflingidos al inocente. El “destino” se ha situado siempre al lado de la ignorancia y la impotencia humanas y debe su poder asombrosamente amenazante a la ausencia de recursos de sus víctimas. Quizás, lo distintivo de los miedos actuales viene representado por el desacoplamiento de las acciones inspiradas en el miedo en relación a los temores existenciales que generaron los miedos que los inspiraron. En otras palabras, esa diferencia radicaría en el desplazamiento de los miedos de las fisuras y fracturas existentes en las defensas humanas donde el destino se ha incubado, hacia áreas de la vida largamente irrelevantes relacionadas con la fuente genuina de ansiedad. El ciclo en cuestión ha sido desplazado en el presente de la esfera de la “*seguridad existencial*” [en el sentido de la palabra, *security*], esto es de la autoconfianza y la aseguración a aquella de la “*seguridad de compra-venta*” [en el de, *safety*]. (2006: 133-4). La primera esfera, progresivamente despojada de sus andamiajes apoyados y asegurados en el Estado, ha sido expuesta a las bagatelas del mercado y se ha convertido en el campo de batalla de fuerzas globales que operan en el “espacio de flujos” (según el término conocido de Castells), estirándose más allá del alcance del control político y así también, más allá de la habilidad de sus víctimas “ya afectadas por sus acciones o temiendo ser afectadas” para responder adecuadamente, para resistir efectivamente (2006: 134). Pólizas de seguro endosadas colectivamente contra el infortunio individual, que en el curso del último siglo vienen a ser conocidas colectivamente bajo el nombre de “Estado de bienestar” están ahora desfasadas, reducidas debajo del nivel necesitado para validar y sustentar la confianza en la seguridad. O no ofrecen ya esperanza ni confianza para sobrevivir a la siguiente confrontación. Estamos implicados en vigilar “los siete signos del cáncer” o “los cinco síntomas de la depresión”, o en exorcizar el espectro de la “tensión arterial” y “el nivel de colesterol” altos, el estrés o la obesidad. En otras palabras, pretendemos *sustituir* los objetivos sobre los que descargamos la plusvalía de miedo existencial que ha sido separada de su lugar natural, y encontramos objetivos provisionales asumiendo precauciones elaboradas contra la inhalación del humo del cigarro de otro, contra la ingestión de comidas grasas o intoxicadas, y cuidando nuestra exposición al sol, así evitando las relaciones sexuales sin protección (2006: 143).

En la fórmula política del Estado de seguridad personal, en los términos de Bauman, el espectro de un futuro incierto y de una degradación social contra los que el mencionado Estado social prometió asegurar a sus ciudadanos, no hace mucho tiempo que está siendo gradual y consistentemente reemplazado por la amenaza de un pederasta suelto, de un asesino en serie, de un mendigo, de un asaltante, de un depredador, de un merodeador, de alguien que envenena el agua y la comida, de un terrorista, en definitiva del “enemigo de dentro”. Como llegó a decir una serie documental de la BBC2 [*British Broadcasting Company*] en octubre del año 2004, bajo el título *The Power of Nightmares: The Rise of the Politics of Fear*, aparece el siguiente comentario: “en una época en que las grandes ideas han perdido credibilidad, el miedo a un enemigo fantasma es todo aquello por lo que los políticos se mantienen en el poder” (2006: 148 y 149). Sesenta años después de la declaración de Roosevelt de una “guerra contra los miedos” (miedos a la no libertad, a la persecución religiosa, a la pobreza, y a la promesa de final inminente) George W. Bush declara una “guerra contra el terrorismo” y promete que continuará por un largo tiempo todavía (algunos de sus más cercanos colaboradores nos avisan de que nunca acabara). En los años posteriores a Reagan, tiende a ser el miedo a las amenazas a la seguridad personal (a los terroristas, a los drogadictos, a los mendigos, y todos los que caen bajo esa categoría horrorosa que llamamos injustamente “infraclass”) lo que es designado como una esponja para enjabonar, absorber y extraer todos los otros miedos. Readaptando y retomando los miedos nacidos de la inseguridad social global en preocupaciones locales de seguridad (*safety*) parece ser la estrategia más efectiva y sometida a toda prueba.

Que el futuro aparece borroso, una razón más para no dejarte atemorizar por él, que los peligros son desconocidos, una razón más para apartarlos. De momento bien, podría ser peor, hay que mantenerse así. No comiences a preocuparte por cruzar ese puente hasta que llegues a él. Quizás nunca lleguemos a él o el puente se derrumbe. Por tanto, ¿Por qué preocuparse? Mejor seguir el viejo dicho de Horacio, interpretado en términos modernos: *disfruta ahora, paga más tarde*. Dicho con el lenguaje de las compañías que expiden tarjetas de crédito, no hagas esperar a la satisfacción, que al decir de Bauman se resume en un llamado “libera al deseo de la espera” (Bauman, 2006:8). “Vivimos a crédito” (no sólo en la economía sino en todo ámbito de la vida), ninguna generación pasada estuvo tan hipotecada como lo estamos nosotros actualmente, individual y colectivamente.

Compramos futuros con la intención de realizar la gratificación hedonista aquí y ahora postergando las posibles frustraciones, navegamos y circulamos por el mundo cuanto más rápido, mejor, como el Titanic en 1912, sin ser conscientes de ese “absolutismo de la realidad” representado por obstáculos cuya presencia cotidiana pretendemos ignorar (o ignoramos realmente) como el *iceberg*<sup>276</sup>, o la bomba atómica o la de llevar, o la bomba ecológica, o un *crack* bursátil, o una implosión política, o una “revancha” de los dioses que resucita el espíritu neocruzado.

---

<sup>276</sup> Dupuy, apoyándose en Marcel Mauss, desarrolla la idea de que primero destruimos los recursos que precisamos para luego proceder a sacrificarnos a nosotros mismos, sacrificando previamente a nuestros dioses (2005: 97).

## Referencias del Capítulo VII

- Aristóteles, 1982. *Metafísica*, edic. de Valentín García Yebra, Madrid: Gredos.
- Bodei, Remo, 1997 [1991]. *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*, México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Spinoza, Baruch de, 1985 [1677]. *Ética demostrada según el orden geométrico*, México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Bauman Zygmunt, 2005 [1991]. *Modernidad y ambivalencia*, trad. de Maya Aguiluz y Enrique Aguiluz, Barcelona: Anthropos.
- , 2006. *Liquid Fear*, Cambridge, GB y Malden MA: Polity Press. [Hay edición en español, 2007. *Miedos líquidos*, Barcelona: Paidós].
- , 2007. *Liquid Times. Living in an Age of Uncertainty*, Cambridge GB y Malden, MA: Polity Press.
- , 2001a [1997]. *La posmodernidad y sus descontentos*, Madrid, Akal,
- , 2001b [2000]. “Libertad y seguridad: la historia inacabada de una unión tempestuosa” y “La violencia vieja y nueva”, en *La sociedad individualizada*, Madrid: Cátedra, pp. 53-71 y pp.233-265 respectivamente.
- , 2002 [1992]. “Para una teoría sociológica posmoderna”, *Acta Sociológica*, “En torno a Zygmunt Bauman”, núm. 35, mayo-agosto, (México D.F., FCPyS- UNAM), 2002, pp. 159-181.
- Beal, Timothy, 2001. *Religion and Its Monsters*, Londres: Routledge.
- Beck Ulrich, 1998[1986]. *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona: Paidós.
- , 1996a. “Teoría de la sociedad del riesgo” incluido en J. Beriain, *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, Anthropos
- , 1996b. “How Neighbors Become Jews. The Political Construction of the Stranger in an Age of reflexive Modernity”, *Constellations*, vol. 2, núm 3, pp. 379-396.
- Beriain, Josetxo, 2008. *Aceleración y tiranía del presente. Metamorfosis en las estructuras temporales de la modernidad*, Barcelona: Anthropos (en prensa).
- , 2007. “¿Hay seguridad sin riesgo? Narrativas de la contingencia en las sociedades modernas”, en Juan A. Roche Cárcel, ed., *Espacios y tiempos inciertos de la cultura*, Barcelona: Anthropos, pp. 68-92.
- Butler, Judith, 2004. *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, Londres: Verso.
- Cavell, Stanley, 1979. *The Claim of Reason*, Oxford, Oxford University Press.
- Delumeau, Jean 2002 [1978]. *El miedo en Occidente (siglos XIV-XIII) Una ciudad sitiada*, trad. De Mauro Armiño, revis. por Francisco Gutiérrez, Madrid: Taurus.
- Der Derian J., 2002, “In Terrorem: Before and After 9/11/2001” en K. Booth y T. Dunne (Editores), *Worlds in Collision. Terror and The Future of Global Order*, Londres, Palgrave Macmillan.
- Diamond, Jared, 2005. *Collapse: How Societies Choose to Fail or Survive*, Londres: Allen Lane.
- Douglas, Mary, 2000 [1966]. *Pureza y Peligro*, Madrid: Siglo XXI editores.

- Dupuy, Jean-Pierre, 2002. *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, París: Seuil.
- , 2002a, *Avions-nous oublié le mal?. Penser la politique après le 11 septembre*, París, Bayard.
- , 2005. *Petite métaphysique des tsunamis*, París: Seuil.
- Duque Félix, 2006. "Terror" en Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros (eds.), *Diccionario de la existencia*, Barcelona: Anthropos
- Eliade, Mircea, 1985 [1957]. *Lo sagrado y lo profano*, trad. Luis Gil, Barcelona: Labor.
- Furedi, Frank, 2002. *The Culture of Fear. Risk-Taking and the Morality of Low Expectation*, Nueva York: Continuum
- Giddens Anthony, 1995 [1992]. *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, Península.
- Gil Calvo Enrique, 2003. *El miedo es el mensaje*, Madrid: Taurus
- Glassner, Barry 1999, *The Culture of Fear: Why Americans Are Afraid of the Wrong Things*, Nueva York, Basic Books
- Godard, O. Henry, Cl. Lagadec P. y Michel-Kerjan E., 2002, *Traité des nouveaux risques*, París: Gallimard
- Gray John, 2003. *Al Qaeda y lo que significa ser moderno*, Barcelona: Paidós
- Habermas Jürgen y Derrida Jacques, 2003. *Philosophy in a Time of Terror*, G. Borradori (Editora), Chicago, University of Chicago Press. (Hay edición en español en editorial Trotta).
- Heidegger Martin, 1989 [1927]. *Ser y tiempo*, trad. José Gaos, México D. F.: FCE (1a. edic. en español, 1951)
- Hobbes, Thomas 1998 [1561]. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, trad. Manuel Sánchez Sarto México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Izquierdo Javier, 2004. "Apocalipsis Now en la Aldea Global" presentado en el V Encuentro de Teoría Sociológica, en el marco de la Federación Española de Sociología (junio), Valencia.
- Kant, Emmanuel, 1980. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, México D. F.: Porrúa.
- Kearney, Richard, 2003. *Strangers, Gods and Monsters. Interpreting Otherness*, Londres: Routledge.
- Kristeva, Julia, 2002. "Powers of Horror" en *The Portable Kristeva*, ed. Kelly Oliver, Nueva York: Columbia University Press, 225-280.
- Lang, Fritz, 1922. *Dr. Mabuse, der Spieler* [Dr. Mabuse, el jugador].
- Levinas, Emmanuel, 1988 [1982]. "Useless Suffering", en Robert Bernasconi y David Wood (eds.), *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*, Londres: Routledge, pp. 156-167.
- Lorenzi, Lorenzo 1999. *Devils in Art. From the Middle Ages to the Renaissance*, Cantro de la Edifirme S.R.L
- Luhmann Niklas, 1996. *Confianza*, Barcelona: Anthropos.
- Neiman, Susan 2002. *Evil in Modern Thought*, Princeton: Princeton University Press.
- Otto Rudolph, 1975 [1917]. *Lo santo*, Madrid: Alianza

- Perrow, Charles, 1999. *Normal Accidents. Living with High-Risk Technologies*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Ramos, Ramón, 2004. “*Incertidumbre y miedo. De Hobbes a Jonas*”, Valencia: V Encuentro de Teoría Sociológica (10 al 12 de junio).
- Ricoeur, Paul 1982 [1960]. “La simbólica del mal”, en *Finitud y culpabilidad*, Madrid: Taurus.
- Robin, Corey 2004, *Fear. The History of a Political Idea*, Nueva York: Oxford University Press.
- Schwartz, Regina, 1997. *The Curses of Cain: The Violence Legacy of Monotheism*, Chicago, Ill.: Chicago University Press.
- Simmel, Georg 1986 [1908]. *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, Vol. 2, Madrid: Alianza Editorial.
- Virilio, Paul, 2007 [2005]. *The Original Accident*, trad. Julie Rose, Cambridge GB y Malden, MA: Polity Press.
- , 1986. *Speed and Politics. An Essay in Dromology*, Nueva York, Columbia University Press (Hay edición en español, 1999. *Velocidad y Política*, Buenos Aires: Manantial)
- Voltaire, 1989. *Cándido o el optimismo*, México D.F.: SEP.
- there a Future for the Jewish People?”, *Jewish Quarterly*, vol. 40, núm. 2.



## CONCLUSIONES

### En torno a una ética de lo social

Zygmunt Bauman reposa su obra en una dimensión normativa de la vida social. Este, es su soporte original aun cuando aparentemente su énfasis una erosión de los asideros morales y las antiguas distinciones entre las cosas buenas y el mal como fuente de sufrimiento no se hallan más siendo manufacturadas desde las sedes centralizadoras de la vida moral en la sociedad. He comentado por este motivo cómo la crítica a la modernidad occidental se completa con necesidad de un cuarto elemento: la ética posible en la producción del vínculo social, o su destierro como latente amenaza de la convivencia ¿Pero qué tipo de imperativos a la acción social y al ser (pos) moderno se juega en su discurso? Lo que escribe no es una indagatoria especulativa ni una reflexión filosófica. El discurso sociológico acontece mientras siga indicando *lo que aún no es*.

Digamos en resumidas cuentas que en esta señal se cifra *la sociología crítica de Zygmunt Bauman*. Sin embargo, todo por-venir desde que se conoce el desplante letal de la violencia encarnizada, las guerras, la biopolítica, las conversiones del vecino en un próximo amenazante, la precarización de los espacios-mundo como horizontes de sentido y los incesantes caudales de destrucción humana retorna al sustento último de la existencia social, a las posibilidades de que la vida sea. Cabe no obstante advertir que el planteamiento del retorno en ningún instante transige con un regreso que no sea el de la textura de un “presente” social que no tenemos tiempo, ni derecho, de no apreciarlo en su cabal cualidad de existencia social que prioriza esa modalidad temporal.

Llegado el momento ineludible de brindar una conclusión al conjunto diverso de disquisiciones, acompañamientos e interpretaciones de los pasajes anteriores que hacen parte de dicha sociología, elegí un adicional *topos* baumaniano (uno que se integra en un horizonte de *topoi* de indeterminación, por tanto no solamente se refiere a un lugar concreto);<sup>277</sup> he reiterado en cambio, el sentido que aquí le he atribuido semejante al *khora* platónico. A la *khora* pertenece lo viviente y, aún más, siendo dentro de aquella acepción

---

<sup>277</sup> Estos conceptos son retomados de las definiciones brindadas en el capítulo introductorio donde se hizo hincapié la original paradoja de sentido que encierra su aparición en el *Timeo* de Platón: todo lo que es, es recibido, grabado en la *khora*, el “espacio eterno”, pero topológico; donde no sólo “prima la materia en sí”, también es el “teatro a todo lo que nace”; nodriza del mundo (Platón, 1991: 688).

también un escenario para lo naciente se hace comprensible una ética social –sociológica– en ZB: esa ética detenida en el inquietante advenimiento de la vida y en el suspenso de sus paradojas.

Huelga decir que la búsqueda del vínculo social cierra el compromiso sociológico de ZB, como hemos repetido, aun cuando sean la fugacidad y la insatisfacción de la satisfacción, las fuerzas propulsoras de la socialidad predominante; asimismo parecería que redundante decir nuevamente que la ausencia de dosel, de un albergue donde se sienta alojado el sujeto moderno, es una tesis complementaria por la que el sociológico, como muchos otros, vislumbra la consumación de una existencia social de la que se escapa continuamente. En esta línea de interpretación, la sociología baumaniana conserva el eco de la diagnosis moderna Geörgi Lukács –si nos apegamos a la expresión sintetizada por Peter Sloterdijk– en la que la *Zeitgeist* comprendida como una era en que falta un albergue metafísico, generaliza el hábito de la huida (Sloterdijk, [1998] 2001: 119), y termina convergiendo en un punto en el que se unen, se separan y chocan, las narrativas (individuales) escapistas que cada uno es susceptible de hacer y deshacer con la textura y tejidos de sociedades poliescapistas. Consideremos con esto el grado de problematización a la que es proclive una lectura de la huida desde la misma posicionalidad abierta a la ambivalencia.

### **La extra-vagancia levinasiana**

A mitad de camino entre la especulación y la filosofía, la textura de su pensamiento se tensa con las voces que proceden del lado extremo del ser expuesto. Emmanuel Levinas y Hans Jonas, ambos en su juventud discípulos de Martin Heidegger en Friburgo, “la ciudad de la fenomenología”, durante los años 1928 y 1929 cuando se trataba de “salvar el fenómeno” como un “indivisible de la vida concreta” y, ubicándonos en los años negros devastarían años después Europa, suena a ironía que haya sido la intencionalidad –el legado de Husserl– fuera “lo concreto” a partir del cual se podía comprender el mundo”<sup>278</sup> (Abensour, [1987] 2006: 17).

---

<sup>278</sup> Es de capital importancia sustraer del campo filosófico un conjunto de categorías derivadas de la “existencia” que permiten comprender algunas de las dimensiones que aperturan y cierran para sí la obra de Emmanuel Levinas y la de Hans Jonas. *Grosso modo* diremos que el análisis del ser-ahí (*Dasein*) concebido como preocupación por el mismo ser, Heidegger remite a las determinaciones de la existencia: a los existenciales o existencias. “(*Sorge*) es una determinación esencial de la existencia. Preocuparse por el

Sin embargo como intentaremos indicar, de Levinas proceden dos acentuaciones de una ética posible. Primero porque es el primero en desplazar ese “concreto filosófico” (como la intencionalidad) hacia la base de la intencionalidad política de una expresión en ascenso como “el hitlerismo”, instalado en la cimiento de la arquitectura del Estado. En un escrito temprano divulgado en 1934, recién consumada la dictadura, como *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, Levinas caracterizó al hitlerismo como un “despertar de los sentimientos elementales”, estos eran la clave del fenómeno. En dicha base primaria se expresaba una actitud frente a la realidad y su destino. Como analizó Miguel Abensour, el diagnóstico levinasiano perfilaba ya la sombra que cubriría la vida social y que abriría una fisura radical civilizatoria. Mediante una versión extrema del *ser encadenado*, el nacionalsocialismo remontó todas las valoraciones existenciales del ser humano dispuesto a la libertad. La base de elementalidad de esos sentimientos repitieron las circunstancias del topo en “La madriguera”, el cuento de Kafka<sup>279</sup> en el que un animal sin nombre sólo se ocupa de construir la guarida que poco a poco se convierte en una trampa sin salida. Dice Agamben que en 1966 cuando asistió al seminario de Heidegger en Thor, llegó a comentar, luego de contestarle que no había leído mucho del escritor judío, que el único relato que lo dejó impresionado era aquél (Agamben, 2001: 116).

Nada se puede desprender de aquél intercambio del discípulo y un maestro que no comporte la de un mensaje sobre la debacle de la construcción de las afanadas casas (llamadas *patrias*) por los Estados nacionales a partir de la Gran Guerra, cuando empezaron a mostrarse como trampas mortales. Y que sin duda, pudo guardar en el silencio Heidegger al morir sin decir algo sobre la extrema letalidad del régimen nazi. La heterogénea valoración del ser (del individuo) en su relación con el mundo en la exclusiva versión de un

---

propio ser en un mundo que es extraño al *Dasein* que lo habita, lleva a considerar a este ser en su condición de ser orillado a habitar el mundo. Es un ser arrojado a la existencia de una realidad insondable, que le despierta miedo (*Angst*, la angustia existencial), un verdadero vértigo...” El ser ahí arrojado a su propia existencia, al mundo es libre, puede escoger; es en sí un proyecto (*Entwurf*), y puede optar por dejarse arrastrar por los acontecimientos cotidianos, por el influjo de ese mundo en el cual se encuentra arrojado, o puede elegir lo que Heidegger entiende por existir verdadero. La existencia verdadera es aquella que puede llevar el *Dasein* consciente de su propia muerte, que reconoce su vida tal que limitada, finita: es el ser-para-la-muerte” (Giner Comín, 2003: 17 y np.17).

<sup>279</sup> Como es sabido el relato *Der Bau* se conoce también como “La construcción”, aunque se conoce según las traducciones existentes como como “La madriguera” o “La guarida”. Cuando me tocó exponer la tesis sobre la modernidad sólida me referí a dicho cuento de 1923-4 empleando el primer título.

*ser encadenado*<sup>280</sup>: el hombre atado a una existencia que quedó exenta del poder de la huída. O, en oposición apenas encubierta al filósofo, reconocer que la existencia se ejerce en múltiples direcciones y que por tanto la elección del ser supone también desmarcarse de lo que existe y admitir la alteridad del existente. Esta segunda vía es la que alimenta el pensamiento y la práctica de la “salida” desde una filosofía capaz de contrariar el comienzo de la política de las naciones modernas (desde la visión fundante de la razón política fundada en la situación de la guerra entre iguales) y capaz de conjeturar una vuelta a lo humano, que comienza más allá del “egoísmo tejido en el *conatus* del ser” (Abensour, [1998] 2007: 279)

La interpretación levinasiana empieza por dejar en suspenso esa hipótesis hobbesiana que se convirtió lógicamente en la posibilidad de construcción de la forma estatonacional moderna y un ser social *enmarcado* en ella: “¿No es [el ser en estos marcos] nada más que la marca de una civilización, instalada en el hecho consumado del ser, e incapaz de salir de él?” de anudar y desanudar los lazos sociales en los juegos de la interacción, la elección y alternancias del poder decir “no” y afirmar su contrario. La libertad de la vida pública. “Lejos del acuerdo de las voluntades libres en búsqueda de autonomía.... El lazo social se anuda en y a través de los datos que se imponen...en la ‘comunidad de sangre’” (Abensour, 2006: 26).

En la reunión de tales “sentimientos elementales” del hitlerismo estaba la clave del fenómeno. Esa clase de sentimientos “esconden una filosofía. Expresan la actitud primera del alma frente a lo real y su propio destino. Predeterminan o prefiguran el sentido de la

---

<sup>280</sup> Dada la original postura de Miguel Abensour en torno a pensar la vuelta de la política como “pensamiento de la indeterminada...configuración del nexo invisible que une a los hombres (donde) la libertad nace... de la intriga que se trama entre (ellos)”, parece ser el autor idóneo en la mediación que se pretendió signar a lo largo de esta serie de efectos Bauman. Quiero decir que de la misma manera como se interpreta esta tradición de Abensour para quien es indistinto el uso de “vínculo humano”, “vínculo político” o “vínculo social” para remitir a el nervio teórico de un concepto que alude a un mundo que es un “entre-dos”, mediación (Pinilla Cañadas y Riba, 2007: xvii) y un movimiento de acomodo constante en la constitución social. Las semejanzas en esta factura teórica que se posa sobre una *comunitas* teórica con las concepciones sociológicas de Bauman podrían desagregarse a partir del suelo nutricio (otra vez de W. Benjamin) que se siguen en el espacio común de la filosofía de Hannah Arendt y en la “hipótesis extravagante” de Emmanuel Levinas de explicar la comunidad política moderna (el Estado), soslayando la ontología Hobbsiana, y llegando a conjeturar la posibilidad de una socialidad para el otro, desde una parámetro de “lo humano” que no es simplemente lo que habita en el mundo pero que admite que “lo humano adquiere sentido en la relación con los demás” (Abensour, 2007: 280).

aventura que el alma correrá en el mundo”, así lo expresaba Levinas en ese texto de 1934, “Reflexiones sobre ...”(cit. por Abensour, 2006: 22) Un año después daría a conocer un segundo escrito “Sobre la evasión”. El título concentra la posición de Levinas: ¿”filosofía del hitlerismo”? ¿No era acaso un sinsentido entonces desplazar un saber hacia la base de intención de una política de Estado?, puntualiza Abensour.<sup>281</sup> En la fenomenología Levinas encontró la posibilidad de convertir un régimen de poder en objeto de comprensión. El eslabón consistió en dejar al descubierto el principio fundamental del régimen, su sustrato de intencionalidad. Para el caso, aquello que estuvo en su base práctica y en su proyección. A contrapelo de los diagnósticos errados entonces, que divagaron inclusive pronosticando una rápida caída del nacionalsocialismo,

Como quiebre radical civilizatorio el nacionalsocialismo cuestionó el fondo del humanismo ilustrado del occidente europeo lo mismo que la encrucijada de tradiciones religiosas y filosóficas que se asentaron en su geografía que afirmaban, de una u otra manera, la libertad como un valor máximo: el perdón en el judaísmo acaba con las ataduras irreversibles del tiempo; la salvación es un destino liberador para el cristianismo, y el liberalismo se erige como baluarte de la soberanía de la razón decisoria, mientras que para el marxismo la determinación de las necesidades materiales no obsta sino se concibe como el espacio de condiciones que cederán lugar al reino de las libertades y la autonomía (Abensour, 2006: 24).

En cambio el hitlerismo, instauró una heterogénea valoración del ser (del individuo) en relación con el mundo en la exclusiva versión de un *ser encadenado*: el hombre atado a una existencia que quedó exenta del poder de la huída. O, de excepción de anudar y desanudar los lazos sociales en los juegos de la interacción, la elección y alternancias del poder decir “no” y afirmar su contrario. La libertad de la vida pública. “Lejos del acuerdo de las voluntades libres en búsqueda de autonomía.... El lazo social se anuda en y a través de los datos que se imponen...en la ‘comunidad de sangre’” (Abensour, 2006: 26).

---

<sup>281</sup> En una exquisita y breve edición chilena se reeditaron tres de las conferencias que en el mes de marzo de 1987 se impartieron en el Colegio Internacional de Filosofía con motivo de las cuestiones abiertas en la obra de Heidegger. Los ponentes eran Derrida y Levinas, quienes terciaron con el filósofo político Miguel Abensour, entonces director de esa institución. Aquí doy particular atención al texto “Reencuentro, silencio” (Abensour, [1987] 2006: 15-29).

En 1947 Emmanuel Levinas creó la alegoría de la caricia. En 1992 Zygmunt Bauman afirma: la ética posmoderna –la del presente—es la ética de la caricia ([1992] 2005: 107), como paradigma de relación moral surgió antes de la premonición del espacio preontológico de la ética, y antes de la exploración (fenomenológica) de la proximidad y la articulación de la responsabilidad sin límites, las tesis de Levinas en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Levinas, [1972] 1987). Antes que la fórmula elemental se definiera en términos de “*ser-uno-para-el-otro*” como un momento de la significación más allá del ser, que es la noción clave con la cual Levinas se distancia de una relación del *ser con...* [*Mitsein*], o la simple dialógica “tú-yo”, en la que el uno no se trasciende, solamente se transporta a la esfera otra.

En este último aspecto, el del ser para el otro como un imposible en tanto que expresa forma abstracta de la imposibilidad real de una empatía real del vínculo dialógico, se circunscribe la proyección, o no, de una sociología ocupada de la construcción de una ética de lo social, según la ha venido preconizando ZB. El quid sociológico justamente deviene en una cuestión básica: ¿cómo se construye una base ética en la identidad si las personas hoy por hoy la constitución de éstas corresponde al mismo proceso del que resulta un palimpsesto? Quiere esto decir que, de no haber más un consenso ético, un horizonte valorativo común, las contingencias biográficas sólo responden a las necesidades inmediatas de un siempre presente; un presente por el cual no se filtran quizás los dilemas morales. Tal como se ha apuntado en varias ocasiones, la ética baumaniana comparte sus potencialidades y fragilidades del mismo comienzo fenomenológico levinasiano que le ha inspirado y que le hizo volver a una fuente presocial de la moral, en el que un comienzo ético como ‘el cuidado del otro’ se conduce como un mero *impulso moral*, que no llega a arraigar en una estructura de la intersubjetividad (Joas, 2005 [1998]: 225<sup>282</sup>; Kozlarek, 2006:232), un punto crítico que en mi opinión conduce hacia el terreno del metalenguaje relativo a la universalidad y la particularidad ética, que por ahora no ha sido objeto de mi atención.

---

<sup>282</sup> Las puntualizaciones críticas de Hans Joas proceden del discurso en honor a ZB en 1996. Puede consultarse una traducción del texto de Joas “Bauman en Alemania. La violencia moderna y los problemas de la autocomprensión alemana” (Joas, 2002: 147-158).

### **El límite de la sobrevivencia en Hans Jonas**

Por otra parte, Bauman abreva de la ética de Jonas, el filósofo que abandona Alemania en 1933, y refugiado en Gran Bretaña se suma a una brigada judía que combate en la armada británica entre los años 1940 a 1945. Signado por la guerra<sup>283</sup>, su pensamiento fue relanzado a reflexionar en torno a aquello más propio, como él afirmara en un elocuente ensayo “Ciencia como vivencia personal” ; “...estar físicamente expuesto, con lo que el destino del cuerpo se impone con fuerza, su mutilación se convierte en el temor fundamental...” (Jonas, 2001, cit. por Giner Comín, 2003: 16).

Después de su arribo en 1949 a los Estados Unidos, la reflexión sobre la vida, un fenómeno suspendido en las reflexiones de su maestro Heidegger, se convirtió en un programa filosófico que le llevó a publicar *El principio vida. Hacia una biología filosófica* en 1963 y, su obra capital *El principio de la responsabilidad* (1995). Esta segunda publicada en 1979, logró elaborar una ética novedosa al introducir la responsabilidad para con el futuro, en contraposición con una ética tradicional de imperativos a la acción originados en un orden contemporáneo de relaciones humanas. Jonas se planteó la posibilidad de un lugar en el que pudiera no haber seres humanos como resultado del progreso de la civilización tecnológica y tecnificada, o que estos vieran reducidas sus vidas a una condición indigna. Jonas no llega a modificar conceptos “... tradicionalmente asociados con lo moral, como el bien y el mal, lo permitido y lo prohibido, pero sí supone la irrupción de un nuevo criterio para el juicio moral: la temporalidad, los efectos en el futuro de decisiones que pueden tomarse *hic et nun*” (Giner Comín, 2003: 24).

La regla moral de acuerdo a la ética kantiana es designada por un deber (*ein Sollen*) que manifiesta una inclinación objetiva hacia la acción, lo que significa que si la razón determinase totalmente la voluntad, la acción ocurriría según la regla. En su *Crítica a la razón práctica* (§1 y §7), Kant identifica la acción con un deber, y “la acción adecuada con un deber de contenido universal”, que es el “imperativo categórico” (Giner Comín, 2003:

---

<sup>283</sup> Véase Jonas, Hans, 2005 [2003]. *Memorias*, Madrid: Losada. En esta se menciona por ejemplo la decepción tras el reencuentro con su maestro en 1969, de quien no percibió un gesto de arrepentimiento, Véase pp. 117-139 y 323-334, cit. por Giner, 2003: np:18)

np 35). La acción humana responsable entonces tiene un carácter necesario, y en sí misma dicha acción no requiere estar en relación objetiva con otro fin. Sin escindir el planto de la ética de estas dimensión postulada por Kant, la ética de la responsabilidad de Jonas concibe los fines fuera del presente con base en un “nuevo imperativo” de acuerdo a una máxima, y las distintas versiones de la misma. Como lo sintetiza Giner Comín, Jonas plantea:

Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra;

[que negativamente se expresaría como]

Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida;

[de manera simple se enunciaría:]

No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra;

[y, en forma positiva diría:]

Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre (Giner Comín, 2003: 34; Jonas, 1995: 40).

### **Viñetas concluyentes**

Llegado este punto quisiera reiterar a través de este tríptico de viñetas, justamente tres claves importantes en el inicio y término de esta exposición sobre la obra de Zygmunt Bauman.

#### **a) La sociología**

La sociología baumaniana está particularmente signada por el *movimiento*, la *dislocación* y la *celeridad* con que han transformado sus contenidos, el tipo de cuestionamientos y sus recursos terminológicos con que aborda el tema más caro a su discurso: la existencia social y las condiciones de la vida social. Una introspección a los marcos de situación en los que se realizan ciertos arreglos de interacción y relación social, a la manera de Bauman, siempre cuestionarán las tres dimensiones del vivir socialmente: la del ser, el pensar y el actuar, así por ejemplo un título que invoca la noción eliseana de la sociedad moderna hecha de individuos como *La sociedad individualizada* ([2000] 2001) reflexiona a partir de

los índices de un modo más o menos generalizado de pensar con base en tres rasgos: la erosión de la confianza en el progreso; la asunción de los pobres planetarios, los parias, como los signos de una identidad que se constituye como el espejo de infinidad de otros; el asedio a la ética del *ser para* el otro.

Dando continuidad a estas características endógenas, en el curso de la investigación nos apegamos a un enfoque tópico, o topológico, para incursionar en este particular discurso sociológico. Hemos seguido el recurso de las subdivisiones temporales de manera discontinua, y no en una secuencia lineal, mediante los cuales se acentuará la movilidad de la obra de ZB, pero específicamente intento analizar tal la complejización de su sociología de la modernidad moviéndonos a través de sus tres notorias “transiciones”: el de la errancia en la experiencia biográfica (1956 – 1968); el de la ambivalencia social (1989-1995) y el pasaje más reciente, que llamé el pasaje del imaginario sedentario al espacio de los flujos y la no-forma social (la modernidad líquida, a partir del año 2000 a la fecha).

### **b) La falla moderna**

Cada cultura operaba con credos distintos, la libertad individual en el hemisferio liberal democrático y la solidaridad y la moral comunitaria, en el colectivo socialista, por lo que las construcciones culturales –incluidos los objetos producidos en el campo académico, mostraban en distintos grados su deuda con las ilusiones, o imaginarios sociales predominantes. Más que esto, en nuestra opinión, los géneros borrosos –como Geertz empezó a llamar a los intercambios, traslados y confusiones discursivas en las otrora claros compartimentos de la literatura académica- prueban también que aquellos “credos” probaron su eficiencia práctica también cuando aparecen en esos formatos confusos, puesto que solo entonces son susceptibles de ser ‘señalados’ o ‘aislados’ como los dispositivos de saber (o los entramados de interpretación) que funcionaron en un campo académico históricamente específico.<sup>284</sup>

---

<sup>284</sup> Hago en parte eco, aunque la proporción guardada, a lo que en otra circunstancia se entendió como el acoplamiento cultura y poder que llevó a Foucault a comprender que componentes culturales tales como las creencias, ilusiones sociales, o mejor de imaginarios, probaban su eficiencia práctica por sus (con) fusiones en diversos dispositivos de poder que se ejercen en niveles diferentes de la sociedad, y en ámbitos y extensiones tan variados (Foucault, 2000: 26).

Lo que ha visto Bauman no ha sido el derrumbe de un programa de modernización colectivista o la emergencia de tensiones irresolubles en las esferas de la cultura liberal, lo que dio en llamarse “las contradicciones culturales del capitalismo” siguiendo el seminal diagnóstico de Daniel Bell acerca de la falta de sincronía entre una galopante individualismo y la erosión del sustrato ético protestante que originalmente permitía una orientación ante la pluralidad de valores modernos (Bell, 1976), tuvo que ver con una falla genérica del proyecto moderno. *La anomalía de la modernidad no depende de su proyección local*, por ponerlo en esos términos, o sea, de las condiciones históricas y geográficas en que se incubaron las fórmulas del espíritu moderno en determinados regímenes político institucionales (unos, anclados en la liberalidad del mercado y la individualización; otros, en la organización y la propiedad colectiva), sino con en el arreglo implícito en la dimensión de la antropología filosófica que hunde sus raíces profundas en la constitución cultural (y sus arreglos entre lo real, lo imaginario y lo simbólico).

Por esto los fenómenos fallidos, los fracasos, de la modernidad se alinean en Zygmunt Bauman con esa ancestral referencia cultural que ha hecho depender toda tarea humana por construir un orden social (o simplemente cultura) dejando fuera aquello que se identifica como lo amenazante o caótico, lo cual tiene su raigambre no sólo en el modo de normar un grupo sino en el pensamiento religioso. Fundamental en el análisis social de Bauman son los estudios antropológicos de Mary Douglas, especialmente desde su gran obra *Pureza y Peligro* ([1966] 2000), centrados en las respuestas humanas al desorden, en donde quedan englobadas la incertidumbre, la ambivalencia y el riesgo.

Otra tradición presente a la cual se dio primacía inevitablemente es de inspiración baumaniana desde que su obra también puede inscribirse en el marco de una “sociología ética”, sin ningún ambage. Es así que el lector podrá notar cómo en lugar de dar cuenta de los “tipos sociales” socorridos en sus ensayos desde la década de los 1990, que va del peregrino hasta el vagabundo, el turista, pasando por las figuras claves de la modernidad, el paria y el advenedizo hasta muy recientemente cuando su tipología guiña con el mártir del terrorismo global, el escapista, del mundo de la sociabilidad contemporánea, o el coleccionista. Frente a éstos sugeriré más bien ocuparme del paria social siendo hoy encarnados por las masas de “intocables”, los nuevos pobres de la tierra, y a quienes me referiré en distintos apartados de la tesis.

Una figura que, sin duda, remueve todas las categorizaciones estables es la que procede de la ambivalencia incrustada en “el vecino”, que no es un rival, o potencial enemigo, sino alguien que tiene un potencial dañino. Con él, los dilemas de antropología filosófica de Sigmund Freud, especialmente el de *El malestar en la cultura*, conducen a un orden de complejidades que se movilizan en las regiones límite de la vida y la muerte, y que pueden asumir aspectos inhumanos, monstruosos.

El precepto de debes amar a tu vecino como a ti mismo que era ya un mensaje socrático y su lugar en el Levítico (19:18) (su conexión con el mensaje en la Torah) se llega a un punto de inflexión con respecto a la antigüedad grecorromana para remitir a los lugares de enunciación de las éticas paganas que profesaron una ética de la templanza y la moderación como clave de la convivencia (feliz).

En el caso del imperativo socrático y su traducción en un fundus de las dos éticas monoteístas (cristiana y judía), la cuestión adicionalmente abonada por la filosofía fue justamente la disruptiva conexión entre la forma de la consigna y el contenido de la consigna expresado enigmáticamente en la interrogante: ¿cómo se puede mandar sobre los sentimientos? El amor no puede surgir del imperativo o de la necesidad, por lo que el enigma se transfiere a algo mayor, como el amor de Dios o la posibilidad de poder amar en otro la vida propia.

### **c) La indiferencia**

El tema de *la indiferencia* es, desde luego, la *cifra* con que se permite dar cuenta de que aquel horror fuera posible. Se trata de la negligencia, dirán algunos, requerida en el funcionamiento de las esferas de actividad moderna, pero también la que supone la anulación de la responsabilidad con el otro, que como relación social sobrepasa el ámbito de la lógica funcional de las organizaciones e instituciones modernas.

La advertencia sobre la que basó la elaboración del libro *Modernidad y Holocausto* que consagró a Zygmunt Bauman en el ámbito de la sociología continental, es la misma de la que se ocupó la teoría crítica principalmente con Walter Wiesenbrund Adorno, tal como lo suele recordar. El Holocausto es la cesura que rasgó la forma civilizatoria moderna, socavó

la confianza en su fines últimos, y colocó al progreso del lado de la destrucción. Cuando la modernidad se corresponde con la histórica discontinuidad de la sociedad producida y sus subproductos ambivalentes, no se presupone una dialéctica sino el movimiento incesante de la “destrucción creativa” (Douglas, 2000), lo que se convierte en un curso paradójico es la de que un grupo, comunidad o sociedad viene seguida de la radical separación de un “resto”, una parte relegada o excluida que no cabe más, o queda reducida a su invisibilidad. La bifrontalidad reemerge en cualquier frase baumaniana, y cubre su obra de manera distintiva. Jano posee dos caras; representa la anomalía y a su vez, la complementariedad. Una cara y su correlato, se desenvuelven en innumerables historias de máscaras. Jano es entonces la figura de la coexistencia.

### **Palabras finales**

Este ejercicio de exposición no concluye estrictamente en este apartado. Cada uno de ocho subtítulos que componen esta tesis, en el que incluyo el correspondiente a la introducción llamada “El efecto Bauman”, representan un tema desarrollado, apuntado, o quizás simplemente insinuado en la obra de Zygmunt Bauman. Cada uno puede ser visto como una glosa al autor, un espacio de conversación con Bauman, que no está, o el lugar de una cohabitación, de una proximidad que me orilló a mí a salir de mí, que me hizo extraviarme escribiendo, para contactar con ese extraño “que yo no he concebido ni alumbrado”. Este otro, completamente otro, que no encontró otro sitio, sino este, y este transitorio momento, para dejar ser tocado e inmediatamente alejarse. Fue un momento en el que ese otro enseñó cómo “eso me incumbe” (Levinas, 1987: 147 y 154), y también a muchos otros.

## Referencias

- Abensour, Miguel, 2007 [1998]. “La extravagante hipótesis”, *Para una filosofía política crítica. Ensayos*, trad., introd., y notas Scheherezade Pinilla Cañadas y Jordi Riba, Barcelona: Anthropos, pp. 277-311.
- , 2006 [1987]. “Reencuentro, silencio”, *Abensour, Levinas, Derrida, Tres textos sobre Heidegger*, trad., y presentación Alejandro Madrid, Santiago: Metales pesados.
- Bauman, Zygmunt, 2005 [1992]. *Ética posmoderna*, México D.F.: Siglo XXI
- 1995. “An Epilogue: Threats and Chances, Old and New”, *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Giner Comín, Illana, 2003. “Introducción a la edición española”, en Hans Jonas, *Poder o impotencia de la subjetividad*, trad. Illana Giner Comín, Barcelona: Paidós, pp. 13-70.
- Jacobsen, Michael Hviid y Keith Tester, 2007. “Sociology, Nostalgia, Utopia and Mortality: Conversations with Zygmunt Bauman”, *European Journal of Social Theory*, vol. 10, num. 2, pp. 305-325.
- Joas, Hans, 2005 [1998]. “La sociología después de Auschwitz. La obra de Zygmunt Bauman y la conciencia alemana”, trad. Bernardo Moreno, *Guerra y modernidad. Estudios sobre la historia de la violencia en el siglo XX*, Barcelona: Paidós, pp. 217-228. [También publicado como Joas, Hans, 2002. “Bauman en Alemania. La violencia moderna y los problemas de la autocomprensión alemana”, trad. Enrique Aguiluz, *Acta Sociológica*, núm. 35, mayo-agosto (México D.F. FCPyS-UNAM), pp.147-158].
- Jonas, Hans, 2003. *Poder o impotencia de la subjetividad*, trad., e introducción de Illana Giner Comín, Barcelona: Paidós.
- , 1995 [1984]. *El principio de la responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona: Herder.
- Kozlarek, Oliver, 2006. “Con la sociología en contra de la melancolía: las implicaciones éticas de la sociología de Zygmunt Bauman”, en Rosario Herrera Guido (coord.), *Hacia una nueva ética*, México D.F.: Siglo XXI editores/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, pp.224-234.
- Levinas, Emmanuel, 1987 [1972]. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, trad. Antonio Pintor-Ramos, Salamanca: Sígueme.
- Mate, Reyes, 1999 “Presentación” a J.B. Metz, *Por una cultura de la memoria*, Barcelona: Antrhpos.
- Metz, Johannes Baptist, 1999. *Por una cultura de la memoria*, Barcelona: Antrhpos.
- , “Razón anamnética. Anotaciones de un teólogo sobre la crisis de las ciencias del espíritu”, *Por una cultura de la memoria*, Barcelona: Anthropos, pp. 73-8

- Pinilla Cañadas, Scherezade y Jordi Riba, 2007. “Introducción. La irrupción de lo político”, Miguel Abensour, *Para una filosofía política crítica. Ensayos*, trad., introd., y notas Scheherezade Pinilla Cañadas y Jordi Riba, Barcelona: Anthropos, pp. ix-xxvi.
- Sloterdijk, Peter, 2001 [1998]. *Extrañamiento del mundo*, Valencia: Pre-textos.

## ANEXO

### **Bibliografía, hemerografía y webgrafía de y sobre Zygmunt Bauman. Selección, 1972-2007.**

No existe un estudio exhaustivo de la obra completa de Zygmunt Bauman (en adelante ZB), quizá no sea ya necesario dejar registro de ella bajo el sello de una sola autoría. El reemplazo operativo de las figuras modernas, sea la del ilusorio archivo de archivos o del memorioso Fúnes, por los extensos almacenes de la memoria digital dan también con casi toda la literatura de ZB, no así con su velada producción con alrededor de una docena de libros publicados, principalmente en polaco, y varios artículos en checo, y con menor frecuencia en serbio y hebreo que llegan a los primeros años sesenta, todavía inaccesibles. De este periodo dentro del paradigma marxista que inicia con un primer trabajo publicado, en 1957, sobre centralismo democrática da cuenta la bibliografía de mayor cobertura, hasta ahora, elaborada por Richard Kilminster y Ian Varcoe que incluye su producción hasta el año 1995 y un conjunto de ensayos en honor a ZB (Kilminster y Varcoe, 1996: 248-60); también se encuentran en la Web, una relación bibliográfica en la Web (Manson), acreditada como “interfaz” de la Universidad de Leeds; y varias entrevistas traducidas al español (véase <http://www.fce.com.ar/fsfondo.htm>); en forma impresa han circulado un par de bibliografías, con una relación de las publicaciones del autor, que dan cuenta de la vertiginosa carrera de traducciones al español iniciadas a mediados de la década 1990, con sellos editoriales españoles, mexicanos y argentinos (Véase Aguiluz, 2002; y, Aguiluz, 2005)

Tras esta primera publicación “alrededor” del autor, se siguieron varios estudios sistemáticos, testimoniales y biográficos (Smith, 2000; Bauman y Tester, 2000; Beilharz, 2000a; 2000b; Welzer, 2002; Tester, 2004; Tester y Jacobsen, 2005), que han dado a conocer el pasado inmediatamente anterior a su expulsión del círculo académico reconocido por el poder central de Varsovia en 1968. Para entonces sus escritos de la década de 1960 un cambio de mirada, de la propiamente bifocal y “socio-económica” referida a la situación social polaca (Bauman, 1962; 1963; 1966a) a otra de tipo estereoscópica que encara, poco a poco, la polidimensionalidad de la cultura (Bauman, 1966b; 1966c; 1967a; 1967b). Este pasaje, sin embargo, no fue evidente en los albores de 1970, aun cuando ZB empezó aquel decenio rompiendo el cerco geocultural con la

publicación de su *Lineamenti di una sociologia marxista*, con el cual ingresa al horizonte editorial italiano llegando también al subcontinente americano mediante su traducción al portugués (Bauman [1971]1975).

La presente bibliografía da relevancia a este doble comienzo, el de la reflexión-bisagra que une la visión del historiador –expresada en la historia social de *Between Class and Elite* (Bauman, 1972) y la diagnosis de la condición del estar-en-el mundo con las tradiciones críticas y deconstructivistas de la modernidad que señalan las replicantes asimetrías de la libertad humana (Bauman, [1988] 1991; [1998] 1999; 2004). Asimismo intenta dar cuenta de esa otra producción de segundo grado que ha canonizado la sociología de ZB dentro de la altamente ambigua definición de “teoría social posmoderna” (Cantel y Poder Pedersen, [1996] 2000: 422-25; también Tester y Jacobsen, 2007). Se trata de una selección de materiales, que se desliza entre la muestra de la obra antecedente hasta concentrar su atención en la literatura de los últimos treinta años (1972-2007).

## Referencias

- Bauman, Zygmunt, 1962. "Values and Standards of Success of the Warsaw Youth", *The Polish Sociological Bulletin*, vol. 2, núm. 1-2, pp. 77-90.
- , 1962. "Social Structure of the Party Organization in Industrial Works", *The Polish Sociological Bulletin*, vol. 2, núm. 3-4, pp. 50-64.
- , 1964. "Economic Growth, Social Structure, Elite Formation: The Case of Poland.", *International Social Science Journal*, vol. 16, núm. 2, pp. 203-216.
- , 1965. "Social Structure and Innovational Personality", *The Polish Sociological Bulletin*, vol. 5, núm. 1, pp. 54-59.
- , 1966a. "Toward socio-economic typology. Introductory methodological remarks", Ponencia, Evian, *IV World Congress of Sociology*,
- , 1966b. "Three Remarks on Contemporary Educational Problems", *The Polish Sociological Bulletin*, vol. 6, núm. 1, pp. 77-89.
- , 1966c. "Two Notes of Mass Culture", *The Polish Sociological Bulletin*, vol. 6, núm. 1, pp. 58-74.
- , 1966d. "The Limitations of Perfect Planning", *Co-existence*, vol. 3, núm. 2, pp. 145-162.
- , 1967a. "Image of Man in Modern Sociology", *The Polish Sociological Bulletin*, vol. 7, núm. 1, pp. 12-21.
- , 1967b. "Some Problems in Contemporary Education", *International Social Science Journal*, Vol. 19, núm. 3, pp. 325-337.
- , 1967c. "Modern Times, Modern Marxism", *Social Research*, vol. 34, núm. 3, pp. 399-415. [ Publicado también en 1969, en Peter Berger (ed.), *Marxism and Sociology: Views from Eastern Europe*, Nueva York: Appleton-Century-Crofts, pp.1-17, y en 2000 en Beilharz, Peter L., *The Bauman Reader*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd)
- , 1967d. "Polish Youth and Politics", *Polish Round Table*, vol. 1, pp. 69-77.
- , 1968a. "Semiotics and the Function of Culture", *Social Science Information*, vol. 7, núm. 3, pp. 19-34.
- , 1968b. "Marx and the Contemporary Theory of Culture", *Social Science Information*, vol. 7, núm. 3, pp. 69-80.
- , 1968c. "Macrosociology and Social Research in Contemporary Poland", *The Social Sciences: Problems and Orientations, Selected Studies* (New Babylon. Studies in the Behavioral Sciences). La Haya/París: Mouton/ UNESCO, s. 169-177.
- , 1969a. "Modern Times: Modern Marxism", en Peter Berger (ed.), *Marxism and Sociology: Views from Eastern Europe*, Nueva York: Appleton-Century-Crofts, pp.1-17.[Véase supra referencia 1967c y 2000]
- , 1969b. "Marxism and the Contemporary Theory and Culture", en *Marx and Contemporary Scientific Thought*, La Haya: Mouton, pp. 483-497.

I. LIBROS<sup>285</sup>

Bauman, Zygmunt, [1971]1975. *Fundamentos de sociología marxista*, trad. Benito Gómez, Madrid: A. Corazón. [Edición orig. en polaco, 1966. Edición en italiano, *Lineamenti di una sociologia marxista*, Roma: Editori Riuniti ].

-----, 1972. *Between Class and Elite*, Manchester: Manchester University Press.

-----, 1976. *Socialism: The Active Utopia*, Londres: Allen and Unwin

-----, [1976]1977. *Para una sociología crítica. Un ensayo sobre el sentido común y la emancipación*, trad. Enrique Butelman, Buenos Aires: Marymar. [Towards a Critical Sociology. An Essay. On Commonsense and Emancipation, Londres y Nueva York: Routledge & Kegan Paul]

-----, [1978] 2002. *La hermenéutica y las ciencias sociales*, trad. Victor Magno Boyé, Buenos Aires: Nueva Visión. [Edición en inglés: *Hermeneutics and Social Theory. Approaches to Understanding*, Londres/Nueva York: Hutchinson/Columbia University ].

-----, 1982. *Memories of Class. The Pre-history and After-Life of Class*, Londres y Nueva York: Routledge & Kegan Paul.

-----, [1978] 1990. *Pensando sociológicamente*, Buenos Aires: Nueva Visión.

-----, [1988] 1991. *Libertad*, Trad. Adriana Sandoval, México D.F.: Nueva Visión. [Freedom, Minneapolis-Markham: University of Minnesota Press/Fitzhenry & Whiteside Limited, Series Editor, Frank Parkin, Colec. Concepts in Social Thought ]

-----, [1987] 1993. *Legisladores e intérpretes. Sobre intelectuales, modernidad y postmodernidad*, México D.F.: Editorial Patria; también 1997. *Legisladores e intérpretes*, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes. [Edición en inglés, *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-Modernity and Intellectuals*, Oxford: Polity Press ]

-----, [1989] 1997. *Modernidad y Holocausto*, Madrid: Sequitur [Edición en inglés, *Modernity and the Holocaust*, Cambridge: Polity Press. ]

---

<sup>285</sup> En orden cronológico según su publicación original, o primera edición, en inglés entre corchetes.

- , 1991. *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*, Cambridge-Oxford: Polity Press/Blackwell Publishers. [Edición en inglés, 1992. *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*, Stanford: Stanford University Press]
- , 1992. *Intimations of Postmodernity*, Londres: Routledge.
- , 1995. *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*, Oxford: Blackwell.
- , N. Luhmann, A. Giddens y U. Beck, 1996. *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Josetxo Berian (comp.), Barcelona: Anthropos. Trad. de Celso Sánchez-Capdequí.
- , [1997] 2001. *La posmodernidad y sus descontentos*, Madrid: Akal. Trad. de Marta Malo de Molina Bodelón y Cristina Piña Aldao. [Edic. en inglés, 1997. *Postmodernity and its Discountents*. Oxford: Polity Press ]
- , [1998] 1999. *Globalización. Consecuencias humanas*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. Trad. Daniel Zadunaisky. [ Edic. en inglés, 1998. *Globalization. The Human Consequences*, Cambridge-Oxford: Polity Press/Blackwell Publishing Ltd. ]
- , [1998] 2000. *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Barcelona: Gedisa, Trad. Victoria de los Ángeles Boschirolí. [ Edic. en inglés, 1998. *Work, Consumerism and the New Poor*, Buckingham: Open University Press.
- , [1999] 2001. *En busca de la política*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. Trad. de Mirta Rosenberg. [ Edic. en inglés, 1999. *In Search of Politics*. Cambridge: Polity Press ].
- , [1999] 2002a. *La cultura como praxis*, Barcelona-México D.F.-Buenos Aires: Paidós. Trad. de Albert Roca Álvarez [ 2ª. Edición aumentada en inglés: 1999, *Culture as Praxis*, Londres: Sage Publications; 1a. edic. en inglés, 1973. *Culture as praxis*, Londres y Nueva York: Routledge & Paul Kegan ]
- , [2000] 2002b. *La sociedad individualizada*, Madrid: Cátedra. Trad. de María Condor.[ Edic. en inglés, 2000. *The Individualized Society*. Oxford: Polity Press ].
- y Tester, Keith, [2001] 2002. *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*, Barcelona: Paidós. Trad. de Albert Roca Álvarez. [Edic. en

- inglés, 2001. *Conversations with Zygmunt Bauman*, Cambridge-Oxford: Polity Press/Blackwell Publishing Ltd. ]
- , [ 1999 ] 2003a. *Modernidad Líquida*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. [ Edic. en inglés, 1999. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press ].
- , [ 2001 ] 2003b. *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Madrid: Siglo XXI de España Editores. Trad. de Jesús Alborés. [ Edic. en inglés, 2001. *Community. Seeking Safety in an Insecure World*, Cambridge: Polity Press ]
- , [ 2002 ] 2004. *Sociedad sitiada*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, [ Edic. en inglés, *Society under Siege*, Cambridge-Oxford: Polity Press/Blackwell Publishing Ltd.]
- , [2003]. 2004. *Amor Líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. [Edic. en inglés, 2003. *Liquid Love. On the Frailty of Human Bonds*, Cambridge-Oxford: Polity Press/Blackwell Publishing Ltd.]
- , [2004] 2005. *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, trad. Pablo Hermida Lazcano, Barcelona: Paidós.
- , [ 1991 ] 2005. *Modernidad y ambivalencia*, Barcelona: Anthropos, Universidad Central de Caracas, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-División de Estudios de Posgrado-FCPyS-UNAM. Trad. de Enrique Aguiluz y Maya Aguiluz. [Edic. en inglés, 1991. *Modernity and Ambivalence*, Oxford: Polity Press ]
- , [ 1993 ], 2005, *Ética posmoderna*, México D.F., Siglo XXI Editores. [ Edición en inglés, *Postmodern Ethics*, Oxford: Polity Press.
- , [2004] 2005. *Identidad*, trad. Daniel Sarasola, Buenos Aires: Losada.
- , 2005. *Liquid Life*, Cambridge-Oxford: Polity Press/Blackwell Publishing Ltd.
- , [2004]. 2006. *Europa. Una aventura intocable*, trad. Luis Álvares-Mayo, Buenos Aires: Losada.
- , [ 2005 ] 2006. *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros*, trad., Joseph Sempere y Enric Tudó, Barcelona: Arcadia [ Edición en italiano, *Fiducia e Paura nella città*, Milán: Paravia Bruno Mondadori ]

-----, [2006]2007. *Miedo líquido*, Barcelona: Paidós. [*Liquid Fears*, Cambridge GB y Malden, MA: Polity Press]

-----, 2007. *Liquid Times. Living in an Age of Uncertainty*, Cambridge GB y Malden, MA: Polity Press.

## II. Libros, revistas y artículos sobre ZB

*Acta Sociológica*, 2002. “En torno a Zygmunt Bauman”, Revista de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), núm. 35, mayo-agosto (México D.F.).

Aguiluz, Maya, 2005. “Impresiones de la pluralidad: las ventanas de Zygmunt Bauman”, *Revista Anthropos. Huellas del Conocimiento*, “Zygmunt Bauman. Teoría social y ambivlaneica. Una perspectiva crítica”, núm. 206, enero-marzo (Barcelona), pp. 52-64.

-----, 2002. “Bauman: hacia una agenda temática”, *Acta Sociológica*, núm. 35, mayo-agosto (México D.F., FCPyS-UNAM), pp.245-255.

Aguiluz, Maya y Zygmunt Bauman, 2005. “Del futuro como misterio a la cultura del desperdicio. Pasaje con Zygmunt Bauman” Entrevista, *Revista Anthropos. Huellas del Conocimiento*, “Zygmunt Bauman. Teoría social y ambivalencia. Una perspectiva crítica”, núm. 206, enero-marzo (Barcelona), pp. 27-30.

Aguiluz, Maya y Celso Sánchez-Capdequí, 2005. “Cronología de Zygmunt Bauman”, *Anthropos. Huellas del Conocimiento*, núm. 206, Zygmunt Bauman. Teoría social y ambivalencia, (Barcelona), enero-marzo, 2005, pp. 64-67.

Alonso, Luis Enrique, 2005. “Cultura y desigualdad: el concepto de consumismo en Zygmunt Bauman”, *Anthropos. Huellas del Conocimiento*, núm. 206, Zygmunt Bauman. Teoría social y ambivalencia, (Barcelona), enero-marzo, 2005, pp.

*Anthropos. Huellas del Conocimiento*, 2005. “Zygmunt Bauman. Teoría social y ambivalencia”, núm. 206, enero-marzo (Barcelona); también “Editorial. Z.B. Una lectura y escritura crítica e innovadora del pensamiento sociológico”, pp.

Beilharz, Peter, 2005a. “La modernidad de Bauman”, *Revista Anthropos. Huellas del Conocimiento*, “Zygmunt Bauman. Teoría social y ambivalencia. Una perspectiva crítica”, núm. 206, enero-marzo (Barcelona), pp.

----- 2005b. “Zygmunt Bauman” en George Ritzer, ed., *Encyclopedia of Social Theory*, Vol. I, Londres/Thousand Oaks y Nueva Delhi: Sage Publications. pp. 35-40.

-----, 2000. *Zygmunt Bauman-Dialectic of Modernity*, Londres: Sage.

-----, 2002a. “Leer a Zygmunt Bauman”, *Acta Sociológica*, núm. 35, mayo-agosto (México D.F. FCPyS-UNAM), pp.125-146. [Orig. en inglés, 2001. “Introduction.

- Reading Zygmunt Bauman", en Peter Beilharz (ed.), *The Bauman Reader*, Londres: Blackwell, 2000, pp. 1-17]
- , 2002. "Modernity and Communism: Zygmunt Bauman and the Other Totalitarianism", *Thesis Eleven. Critical Theory and Historical Sociology*, num. 70, (Londres/Thousand Oak y Nueva Delhi, agosto), pp. 88-99.
- Beilharz, Peter (ed.), 2000. *The Bauman Reader*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- (dir.) 2002a. *Zygmunt Bauman- Masters of Social Thought*, 4 vols., Londres: Sage Publications.
- Béjar, Helena, 2007. *Identidades borrosas. Sobre Zygmunt Bauman*, Madrid: Trotta.
- , 2005. "Ambivalencia y dualismo", *Revista Anthropos. Huellas del Conocimiento*, núm. 206, enero-marzo (Barcelona).
- Best, Sahaun. 1998. "Zygmunt Bauman", *British Journal of Sociology*, vol.49, núm.1.
- Bielefeld, Ulrich, 2002. "Conversation with Janina Bauman and Zygmunt Bauman", *Thesis Eleven. Critical Theory and Historical Sociology*, num. 70, (Londres/Thousand Oaks y Nueva Delhi), agosto, pp. 113-117.
- Blackshaw, Tony, 2005. *Zygmunt Bauman*, Londres: Taylor & Francis.
- Bokser, Judit, 2005. "El Holocausto: memoria, víctimas y moralidad. Un acercamiento a Zygmunt Bauman", *Revista Anthropos. Huellas del Conocimiento*, "Zygmunt Bauman. Teoría social y ambivalencia. Una perspectiva crítica", núm. 206, enero-marzo (Barcelona), pp.
- Bokser, Judit y Gilda Waldman, 2002. "Modernidad y Holocausto. Algunas reflexiones críticas en torno a Bauman", *Acta Sociológica*, núm. 35, mayo-agosto (México D.F. FCPyS-UNAM), pp.31-60.
- Cabrera, Daniel H., 2005 "Zygmunt Bauman y Cornelius Castoriadis: la teoría social como pensamiento crítico", *Revista Anthropos. Huellas del Conocimiento*, "Zygmunt Bauman. Teoría social y ambivalencia. Una perspectiva crítica", núm. 206, enero-marzo (Barcelona), pp.
- Cadena-Roa, Jorge, 2002. "La Globalización. Consecuencias humanas", Reseña bibliográfica, *Acta Sociológica*, núm. 35, mayo-agosto (México D.F. FCPyS-UNAM), pp. 273-278.
- Cantell, Timo; Poul Poder Pedersen y Zygmunt Bauman. 1992. "Modernity, Immortality and Other Life Strategies: An Interview with Zygmunt Bauman", *Telos*, núm. 93, pp. 133-44.
- Cristiano, Javier L., 2005. "El "imperio de nadie": sobre autoría y responsabilidad", *Revista Anthropos. Huellas del Conocimiento*, "Zygmunt Bauman. Teoría social y ambivalencia. Una perspectiva crítica", núm. 206, enero-marzo (Barcelona), pp.
- Croci, Paula, 2003. "Avatares de la modernidad", Reseña bibliográfica, *La Nación*, diario (Buenos Aires), 01 de junio, p. 12; también en <http://www.fce.com.ar/fsfondo.htm>

- Gandarilla-Salgado, José G., 2002. “Ética del trabajo: (dis) función social de la pobreza en la modernidad tardía, según Bauman”, *Acta Sociológica*, núm. 35, mayo-agosto (México D.F. FCPyS-UNAM), pp. 235-245.
- Hogan, Trevor, 2002 “The Spaces of Poverty: Zygmunt Bauman ‘After? Jeremy Seabrook”, *Thesis Eleven. Critical Theory and Historical Sociology*, num. 70, (Londres/Thousand Oak y Nueva Delhi, agosto), pp. 72-87.
- Jacobsen, Michael Hviid y Keith Tester, 2007. “Sociology, Nostalgia, Utopia and Mortality: Conversations with Zygmunt Bauman”, *European Journal of Social Theory*, vol. 10, num. 2, pp. 305-325.
- Joas, Hans, 2002. “Bauman en Alemania. La violencia moderna y los problemas de la autocomprensión alemana”, trad. Enrique Aguiluz, *Acta Sociológica*, núm. 35, mayo-agosto (México D.F. FCPyS-UNAM), pp.147-158.  
[Orig. en inglés, 1998. ““Bauman in Germany: Modern Violence and the Problems of German Self-Understanding”, *Theory, Culture & Society*, Vol. 15, núm 1, pp.47-56; también publicado en Joas, Hans 2005. “La sociología después de Auschwitz. La obra de Zygmunt Bauman y la conciencia alemana”, trad. Bernardo Moreno, *Guerra y modernidad. Estudios sobre la historia de la violencia en el siglo XX*, Barcelona: Paidós, pp. 217-228]
- Jokisch, Rodrigo, 2002. “La ambivalencia y la metodología de las distinciones”, *Acta Sociológica*, núm. 35, mayo-agosto (México D.F. FCPyS-UNAM), pp.15-30.
- Junge, Matthias, 2006. *Zygmunt Bauman: Soziologie zwischen Moderne und Flüchtiger Moderne. Eine Einführung*, Verlag: Lehrbuch.
- y Thomas Kron, eds., 2002. *Zygmunt Bauman*, Stuttgart, Leske y Budrich: Opladen.
- Kellner, Douglas, 1998. “Zygmunt Bauman’s Postmodern Turn”, *Theory, Culture & Society*, vol. 15, núm 1, pp.73-86.
- Kilminster, Richard e Ian Varcoe, 1998. “Three Appreciations of Zygmunt Bauman”, *Theory, Culture & Society*, vol. 15, núm 1, pp.23-29.
- Kilminster, Richard e Ian Varcoe (eds), 1996. *Culture, Modernity and Revolution: Essays in honour of Zygmunt Bauman*, Nueva York-Londres: Routledge.
- Kolakowski, Leszek, 1971. “A Pleading for Revolution: a Rejoinder to Z. Bauman”, *Archives Européennes de Sociologi*”, t. XII; núm. 1, (París), pp. 52-60.
- Kozlarek, Oliver, 2006. “Con la sociología en contra de la melancolía: las implicaciones éticas de la sociología de Zygmunt Bauman”, en Rosario Herrera Guido (coord.), *Hacia una nueva ética*, México D.F.: Siglo XXI editores/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, pp.224-234.
- , 2004. “Proyectos, ambivalencias e imposibilidades de la modernidad”, Cap. VII, *Crítica, acción y modernidad. Hacia una conciencia del mundo*, Morelia (México): Dríada y Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- , 2000. “¿Globalización posmoderna?”, Reseña bibliográfica, *Hoja por Hoja. Suplemento de libros* (México D.F., 8 de enero), pp.16-7.

- Lanceros, Patxi, 2005. "Liquidez y contrato. Consideraciones sobre la modernidad líquida", *Revista Anthropos. Huellas del Conocimiento*, "Zygmunt Bauman. Teoría social y ambivalencia. Una perspectiva crítica", núm. 206, enero-marzo (Barcelona), pp.
- Lash, Scott. 1996. "Postmodern Ethics -The Missing Ground", *Theory, Culture & Society*, vol.13, núm. 2.
- Lukin, Liliana, 2003. "Pensar contra la tradición", Reseña bibliográfica, El Clarín, diario (Buenos Aires), 22 de junio; también en <http://www.fce.com.ar/fsfondo.htm> (consulta, 15-07-2005)
- Marotta, Vince, 2002. "Zygmunt Bauman: Order, Strangerhood and Freedom", *Thesis Eleven. Critical Theory and Historical Sociology*, num. 70, (Londres/Thousand Oak y Nueva Delhi, agosto), pp. 36- 54.
- Manson, Niclas, 2000. *Zygmunt Bauman. Bibliography*. <http://www.leeds.ac.uk/sociology/people/baumanbibliog.htm> (Fecha de primera consulta, 21 de agosto, 2000)
- Morawski, Stefan, 1998. "Bauman's Way of Seeing the World", *Theory, Culture & Society*, Vol. 15, núm 1, pp.29-38.
- Pedersen, Paul Poder, [1996] 2000, "Our Present Posmodern", en Heine Andersen y Lars Bo Kaspersen (eds.), *Classical and Modern Social Theory*, Malden, Ma-Oxford: Blackwell Publishers Ltd. [Orig. en danés, 1996, *Klassik og Moderne Samfundsteori*, Copenhagen: Hans Reitzels Forlag.]
- Roitman, Deborah, 2003. "Múltiples formas de ser extranjero en la modernidad", en Mónica Guitián y Gina Zabudovsky (coord.), *Sociología y modernidad tardía: entre la tradición y los nuevos retos*, México D.F.: Juan Pablo/FCPyS-UNAM.
- Sánchez-Capdequí, Celso, 2005. "Los legisladores de ayer y los intérpretes de hoy: el sociólogo en nuestros días", *Revista Anthropos. Huellas del Conocimiento*, "Zygmunt Bauman. Teoría social y ambivalencia. Una perspectiva crítica", núm. 206, enero-marzo (Barcelona), pp.
- Santiago, Gustavo, 2003. "Modernidad y disolución", Reseña bibliográfica, *La Nación*, diario, 4 de mayo, (Buenos Aires); también en <http://www.fce.com.ar/fsfondo.htm>
- Smith, Dennis, 1998. "Zygmunt Bauman: How to be a Successful Outsider", *Theory, Culture & Society*, Vol. 15, núm 1, pp. 39-46.
- , 1999. *Zygmunt Bauman. Prophet of Postmodernity*, Cambridge: Polity Press.
- Tapia Mealla, Luis, 2005 "La búsqueda de la política", *Revista Anthropos. Huellas del Conocimiento*, "Zygmunt Bauman. Teoría social y ambivalencia. Una perspectiva crítica", núm. 206, enero-marzo (Barcelona), pp.
- Tester, Keith, 2004. *The Social Thought of Zygmunt Bauman*, Cambridge GB y Malden, MA: Polity Press.
- , 2002. "Paths in Zygmunt Bauman's Social Thought", *Thesis Eleven. Critical Theory and Historical Sociology*, núm. 70, (Londres/Thousand Oak y Nueva Delhi, agosto), pp. 55-71.

- Tester, Keith y Michael Hviid Jacobsen, 2005. *Bauman before Posmodernity*, Aalborg, Dinamarca: Aalborg University Press.
- Tester, Keith, Michael Hviid Jacobsen y Sophia Marshman, 2007. *Bauman after Posmodernity. Critical Appraisal, Conversations, and Annotated Bibliography 1989-2005*, Aalborg, Dinamarca: Aalborg University Press.
- Thesis Eleven. *Critical Theory and Historical Sociology*, 2002. núm. 70 (Londres/Thousand Oak y Nueva Delhi, agosto)
- Torevell, David. 1995. "The Terrorism of Reason in the Thought of Zygmunt Bauman", *New Blackfriars*, vol.76, núm. 891.
- Varcoe, Ian. 1998. "Identity and the Limits of Comparison: Bauman's Reception in Germany", *Theory, Culture & Society*, Vol. 15, núm. 1, pp.57-73.
- Vera, Héctor, 2002. "La cultura como praxis", Reseña bibliográfica, *Acta Sociológica*, núm. 35, mayo-agosto (México D.F., FCPyS-UNAM), pp. 279-285.
- Waldman, Gilda, 2005. "Modernidad(es) y figuras sociales. Encuentros y desencuentros de un viejo narrador (imaginario) con Zygmunt Bauman", *Revista Anthropos. Huellas del Conocimiento*, núm. 206, Zygmunt Bauman. Teoría social y ambivalencia. Una perspectiva crítica, (Barcelona), enero-marzo.
- Welzer, Harald, 2002. "On the Rationality of Evil: An Interview with Zygmunt Bauman", *Thesis Eleven. Critical Theory and Historical Sociology*, num. 70, (Londres/Thousand Oak y Nueva Delhi, agosto), pp.100-113.
- Welzer, Harald (ed.), 1999. *Auf den Trümmern der Geschichte. Gespräche mit Raul Hilberg, Hans Mommsen und Zygmunt Bauman*, Tübingen: Diskord.
- Zabludovsky, Gina, 2007. "Epílogo sobre Zygmunt Bauman", *Norbert Elias*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- , 2005. "Zygmunt Bauman y Norbert Elias", *Revista Anthropos. Huellas del Conocimiento*, núm. 206, Zygmunt Bauman. Teoría social y ambivalencia. Una perspectiva crítica, (Barcelona), enero-marzo.
- Zoli, Serena y Zygmunt Bauman. 2003, "La soledad del ciudadano global. Entrevista a Zygmunt Bauman", *La Nación*, diario (Buenos Aires), 4 de mayo; también en <http://www.fce.com.ar/fsfondo.htm> (consulta 17-06-2005)

### III. Capítulos y artículos de ZB (1990-2005)

- Bauman, Zygmunt, 1990. "Effacing the Face: On the Social Management of Moral Proximity", *Theory, Culture & Society*, vol. 7, núm. 1, pp. 5-38.
- , 1991a. "Critical Theory", en Henry Etzkowitz y Ronald M. Glassman (eds), *The Renaissance of Sociological Theory: Classical and Contemporary*, Itaca, NY: F.E.Peacock.
- , 1991b. "The Social Manipulation of Morality: Moralizing Actors, Adiaphorizing, Action", *Theory, Culture & Society*, vol. 8, núm. 1, pp. 137-51.

- , 1991c. "A Sociological Theory of Postmodernity", *Thesis Eleven. Critical Theory and Historical Sociology*, num. 29, (Londres/Thousand Oak y Nueva Delhi, junio), pp. 33-46.
- , 1992. "Soil, Blood and Identity", *Sociological Review*, Vol. 40, núm. 4, pp. 675-701.
- , 1993a "The Sweet Scent of Descomposition", en C. Rojek y B. Turner (eds.), *Forget Baudrillard?*, Londres: Routledge.
- , 1993b. "Racism, Anti-Racism and Moral Progress", *Arena Journal*, vol. 1, núm. 9, pp. 9-22.
- , 1994a. "Narrating Modernity", en J. Burnheim (ed.), *The Social Philosophy of Agnes Heller*, Amsterdam: Rodopi.
- , 1994b. *Alone Again: Ethics After Certainty*, Paper, núm. 9, Londres: Demos.
- , 1995a. "Dream of Purity", *Theoria*, octubre, pp. 49-60.
- , 1995b. "Searching for a Centre that Holds", en Mike Featherstone, S. Lash y R. Robertson (eds.), *Global Modernities*, Londres: Sage Publications.
- , 1996a. "From Pilgrim to Tourist", en Stuart Hall y Paul du Gay (eds.), *Questions of Cultural Identity*, Londres: Sage Publications.
- , 1996b "Assimilation into Exile: The Jew as a Polish Writer", en S. Suleiman (ed.), *Exile and Creativity-Signposts, Travellers, Outsiders, Backward Glances*, Durham, NC: Duke University Press.
- , 1997. "Giddens. In Defence of Sociology", *Thesis Eleven*, núm. 51.
- , 1998. "Allosemitism: Premodern, Modern, Postmodern", en B. Cheyette y I. Marcus (eds.), *Modernity, Culture and 'the Jew'*, Cambridge: Polity Press.
- , 1999a. "The Self in Consumer Society", *The Hedgehog Review*, vol. 1, núm. 1, otoño.
- , 1999b. "On Universal Morality and Moral Universalism" en Christina Lund (ed.), *Development and Rights: Negotiating Justice in Changing Societies*. Londres: Frank Cass, pp. 7-18.
- , 1999c. "Critique-Privatized and Disarmed", *Zeitschrift für Kritische Theorie*, vol. 5, no. 9, pp. 121-131.
- , 1999d. "The Burning of Popular Fear", *New Internationalist*, núm. 310, pp. 20-24.
- , 1999e. "The World Inhospitable to Lévinas", *Philosophy Today*, vol. 43, núm. 2, pp. 151-168.
- , 1999f. "Time and Space Reunited", *Framtider International*, vol. 9, pp. 9-13.
- , 1999g. "Urban Space Wars: On Destructive Order and Creative Chaos". *Citizenship Studies*, vol. 3, núm. 2, pp. 173-185.
- , 1999h. "Modern Adventures of Procrastination", *Parallax*, vol. 5, núm. 1, pp. 3-6.

- , 1999i. "Modernity as History of Time", *Concept of Transformation*, vol. 3, núm. 2, pp. 229-248.
- , 1999f. "Introduction", en *Culture as Praxis*, Londres: Sage, 2a. edic.(Aparece esta larga introducción en la segunda edición de su libro traducido al español en 2002, véase sección libros)
- , 2000a. "Ethics of Individuals", *Canadian Journal of Sociology*, vol. 25, núm. 1, pp. 83-96.
- , 2000b. "On Writing: On Writing Sociology", *Theory, Culture & Society*, vol. 17, núm.1, pp. 79-89.
- , 2000c. "From Our Critics: The Deficiencies of Community, The Responsive Community", *Rights and Responsibilities*, vol. 10, núm. 3.
- , 2000d. "Social Issues of Law and Order", *British Journal of Criminology*, núm.40, pp. 205-221.
- , 2000e. "Am I My Brothers Keeper?", *European Journal of Social Work*, vol. 3, núm. 1, pp. 5-11.
- , 2000f. "What it Means to be Excluded", en Peter Askonas y Angus Steward (eds), *Social Inclusion: Possibilities and Tensions*, Nueva York, St. Martin's Press.
- , 2000h. "Urban Battlefields of Time/Space Wars", *Politologiske studier*, núm. 7 .
- , 2000i. "Does Reading Have a Future?", <http://www.honco.net/100day/02/2000-0911>
- y Peter Beilharz, 2001. "The Journey Never Ends: Zygmunt Bauman Talks with Peter Beilharz", en Peter Beilharz (ed), *The Bauman Reader*, Londres: Blackwell, 2000, pp. 334 –344
- , 2001. "Modernity", en Joel Krieger (ed.), *The Oxford Companion to Politics of the World*, Oxford: Oxford University Press.(1ª edic.,1993).
- , 2002a. "Los nuevos intocables", *El País*, Madrid, 10 de febrero.
- , 2002b. "Para una teoría sociológica posmoderna", *Acta Sociológica*, núm. 35, mayo-agosto (México D.F. FCPyS-UNAM), pp. 159-180. [Edición en inglés, 1992. "A Sociological Theory of Postmodernity", *Intimations of Postmodernity*, Londres: Routledge.]
- , 2002c. ¿Existe una sociología posmoderna?, *Acta Sociológica*, núm. 35, mayo-agosto (México D.F. FCPyS-UNAM), pp. 181-203. [Edición en inglés, 1992. "Is There a Postmodern Sociology?", *Intimations of Postmodernity*, Londres: Routledge.]
- , 2002d."En busca de un centro", *Acta Sociológica*, núm. 35, mayo-agosto (México D.F., FCPyS-UNAM), pp. 205-228. [Edición en inglés, 1995. "Searching for a centre that holds", en Mike Featherstone, Scott Lash y Ronald Robertson (eds.), *Global Modernities*, Londres: Sage Publications.]
- , 2002e."The 20th Century: The End of a Beginning?", *Thesis Eleven*, núm. 70 (agosto), pp. 15-25.

- , 2002f. “Reiconnaissance Wars of Planetary Frontier Land”, en *Theory, Culture & Society*, vol. 19, núm. 4, pp. 81-90.
- , 2004a. ‘Violencia postmoderna’, inciso I de “El eterno retorno de la violencia”, trad. Antonio Elena, en Josetxo Beriain (ed.), *Modernidad y Violencia Colectiva*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), pp. 17-38. [Edic. orig., 1995. “Violence, postmodern”, *Life in Fragments*, Oxford: Blackwell, pp. 139-162.]
- , 2004b. ‘Viviendo y muriendo en el país-frontera planetario’, inciso II de “El eterno retorno de la violencia”, trad. Antonio Elena, en Josetxo Beriain (ed.), *Modernidad y Violencia Colectiva*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS). pp. 38-48. [Edic. orig., “Reiconnaissance Wars of the Planetary Frontier-Land”, *Theory, Culture & Society*, vol. 19, pp. 81-90].
- , 2005. “La ambivalencia revisitada. Algunas palabras para los lectores de lengua española”, trad. Enrique Aguiluz y Maya Aguiluz, prólogo a la edición en español, *Modernidad y ambivalencia*, Barcelona: Anthropos/CEIICH-Posgrado en Estudios Políticos y Sociales-UNAM-Universidad Central de Venezuela.
- , David Vital y Chaim Bermant, 1993. “At the Crossroad of History: Is there a Future for the Jewish People?”, *Jewish Quarterly*, vol. 40, núm. 2.