

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

**INDIGENCIA TRASHUMANTE O
LA BÚSQUEDA DEL SENTIDO. LA EXPERIENCIA
DE LA PERSONA EN LA SOCIEDAD ACTUAL**

**TESIS
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTORA EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
CON ORIENTACIÓN EN SOCIOLOGÍA**

PRESENTA

MARÍA REYNA CARRETERO RANGEL

TUTORA: DRA. EMMA LEÓN VEGA

SEPTIEMBRE, 2007



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.

**A mi madre, Alicia Rangel Vázquez
Con todo mi amor**

Agradecimientos

Este escrito es el fruto de un largo y sinuoso camino en mi búsqueda del conocimiento. Mis amorosos compañeros en este tránsito han sido, desde el inicio, mis comprensivos padres, mis hermanos y toda mi familia, quienes me han brindado toda la libertad y apoyo incondicionales, permitiéndome así, llegar a ser una persona sumamente feliz y agradecida.

Otros de mis compañeros han sido mis entrañables y generosos maestros. En especial, agradezco con todo mi cariño a mi tutora, la Dra. Emma León Vega, por abrir su corazón a mis inquietudes y volver tan gozoso este intenso tiempo compartido. Agradezco también a mi comité tutorial, formado por la Dra. Guadalupe Valencia García y el Dr. Pablo Fernández Christlieb. Con ellos y mi querida tutora he encontrado esa comunidad de conocimiento tan anhelada, basada en la amistad y la libertad.

Me siento afortunada de haber conocido a la Dra. Gilda Waldman Mitnick y descubrir que compartimos esta misma comunidad, y que nos acompaña en ella, el Dr. Alfredo Andrade Carreño y el Dr. Fernando Castañeda Sabido, quienes han sido para mí, durante toda mi formación de maestría y doctoral, tutores entrañables, una guía y un apoyo constante; agradezco con todo mi cariño su enorme generosidad. Mi agradecimiento al Dr. Rodolfo Uribe Iniesta y a la Dra. Pilar Calveiro Garrido por su lectura y comentarios a esta investigación.

Mi reconocimiento a la Dra. Judit Bokser Misses, por su valioso esfuerzo al frente del Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales, y mi agradecimiento cariñoso por todo este tiempo que hemos compartido.

Mi agradecimiento a CONACYT por la beca otorgada para realizar y llevar a buen término el Doctorado en Ciencias Políticas y Sociales.

Dedico esta tesis con todo mi amor a mi mamá, Alicia Rangel Vázquez, a mi papá, Ricardo Carretero López, a mis hermanas, Uba y Alicia, agradeciéndoles con todo cariño su ayuda y paciencia infinita; a mis hermanos: Ricardo (*In Memoriam*), Daniel y Jesús; a mis sobrinos: Sergio, Daniel, Karla y Rodrigo; a mi querida abuela Vicenta, a mi abuela María, a mis abuelos: Enrique, Eduardo, Rufino y Simeón; a mi tía Carmela, por todo su cuidado y cariño, a Tania y a Vicente; a mi tío Gonzalo y mi tía Amparo, por su preocupación y cuidado constante; a todos mis tíos, primos y sobrinos, y a mis vecinos de San Andrés Tetepilco, por todas sus atenciones durante mi crecimiento.

Se la dedico a mi amado esposo, César Ricardo García Razo, por su dulce y amorosa compañía, y a toda su querida familia: a su papá, Ricardo García Esparza, a su mamá, Elba Razo Robles, y a sus hermanos: Omar, Ulises y Dalila, así como a su querida abuela Guadalupe Esparza (*In Memoriam*), y a sus abuelos, Donaciano, Crescencio y María de la Luz.

La dedico a mis queridos compañeros del posgrado, en especial a Edith Kuri, a Carlos Castro y Olga Sabido por nuestra profunda identificación y amistad. Para Alejandra Flores y Rosa Arteaga, con mucho cariño por su ayuda y amistad en todos estos años. Para Alejandra Altamirano y Sergio Ortiz Leroux por nuestra amigable convivencia.

Lo dedico con todo mi corazón a Málíka, Abdul Malik y a Nadira, y a mis entrañables amigas: Shakura, Rajmani, Farah, Matina, Fajr, Farida, por su amorosa presencia en mi vida, y a toda nuestra bella comunidad.

Te la dedico a tí, amada Amina, por todo este tiempo de intensa unión, por tu luz y amor en mi vida; y en especial elevo toda mi gratitud y añoranza para tí, Iluminación infinita.

Gracias a todos ustedes por hacer gozoso y placentero mi camino, por hacerme brillar con su hermosa luz.

**INDIGENCIA TRASHUMANTE O
LA BÚSQUEDA DEL SENTIDO. LA EXPERIENCIA
DE LA PERSONA EN LA SOCIEDAD ACTUAL**

En cuanto llegue, te envío mi nueva dirección.
Ahora vivo en mis zapatos... es una vivienda
segura y maravillosa.

Rachid Nini, *Diario de un ilegal*

El plano interno de la ciudad se dibujaba solo. Las imágenes pasaban, se iban, se instalaban en mí o se desparramaban como arena, y todo se parecía a un paseo en la niebla o en los sueños (...) En mi mapa no había nada, absolutamente nada (...) Una ciudad que se parecía a un caracol, a una concha, una telaraña, a un laberinto, un encaje, a una novela repleta de ramales secretos, en mi plano interior se convertía en un espacio en blanco, un vacío, una omisión, un callejón sin salida. Mi plano interno era el resultado del esfuerzo de un amnésico por trazar sus coordenadas, el esfuerzo de un paseante por dejar su rastro en una plaza de arena. Mi plano era la guía de un soñador. Era poco lo que en él coincidía con la realidad.

Dubravka Ugresic, *El ministerio del dolor*

ÍNDICE

Prólogo	7
1. METRÓPOLIS ALEPH	40
<i>Del llano en llamas</i> hacia el infierno	49
Los habitáculos de <i>Fausto</i>	57
<i>Aleph</i> barroca	81
2. CRÓNICAS TRASHUMANTES	94
<i>Errancia sin fin</i>	96
<i>El ser sin lugar</i>	109
<i>Memoria peregrina</i>	114
<i>Poligeografía errante</i>	120
3. LOS INVISIBLES	137
<i>Abyección</i>	140
<i>Hedonismo fáustico</i>	147
<i>La falta fundante</i>	168
Epílogo	
Trashumancia sin indigencia	172
Bibliografía general	187
Hemerografía general	198
Filmografía general	200

Prólogo

Actualmente, la experiencia vital de millones de personas transcurre entre la pobreza material y los desplazamientos forzosos. Estas dos características se han convertido en la condición predominante del mundo contemporáneo. Estamos así ante la emergencia del fenómeno de los “flujos súbitos de migración forzada”¹, que hunde sus raíces en las “consecuencias perversas” de la economía excluyente, de las guerras por conflictos políticos, religiosos y raciales, así como de las persecuciones, invasiones y despojos territoriales por ambiciones públicas o privadas².

Las personas condenadas a esta situación de miseria viven en este “cuarto mundo” (por referencia extrema a la división de los sesentas en primer,

¹ Al respecto, Roberto Bergalli advierte sobre el “tratamiento prioritariamente criminalizador que le otorgan las mal llamadas ‘Leyes de extranjería’ a la inmigración no europea en España, por lo que es imprescindible asumir los denominados flujos migratorios como manifestaciones propias al sistema económico globalizado, tan pernicioso, dice él, para la natural y positiva tendencia de los seres humanos a las migraciones de siglos precedentes, removiendo cualquier consideración de control punitivo sobre ellos. La necesaria tarea debe comenzar por purificar y homogeneizar el lenguaje con que se discute sobre los flujos migratorios, sobre bases no criminalizantes”. Cfr. Roberto Bergalli (2006), *Flujos migratorios y su (des) control. Puntos de vista pluridisciplinarios*, Barcelona, Anthropos.

² En América Latina la pobreza afecta a más de 300 millones de personas, de las cuales 96 millones padecen la miseria extrema. En Estados Unidos alcanza a 36.5 millones de habitantes y en La Unión Europea a 57 millones. Si comparamos estos datos con los del grado de desnutrición y falta de alimentos en el mundo podemos observar la magnitud del fenómeno: más de 1,200 millones no disponen de agua potable; 1,000 millones no tienen casa; 840 millones de personas están desnutridas; de ellas, 200 millones son niños menores de cinco años; 2,000 millones padecen anemia y 900 millones están excluidas de cualquier servicio básico de salud. Ver reportes OCDE, FAO: 2005, 2006. Asimismo, la Red internacional de organizaciones ciudadanas contra la pobreza (Social Watch) en su informe del 2006 declaró que cada año mueren 6 millones de niños por insuficiencia alimentaria, situación que se agudiza con los desastres naturales, crisis económicas, desplazamientos forzosos y las guerras. Ver www.socialwatch.org

segundo y tercer mundo) la mayoría de ellas sin un hogar, con condiciones mínimas de calidad de vida y agrupadas generalmente en colectivos marginados, como por ejemplo: los reclusos, las familias numerosas de las clases pobres, los trabajadores temporales, los inmigrantes “sin papeles”, las familias monoparentales mayoritariamente a cargo de una mujer, los ancianos pobres y solitarios, y los niños de la calle.

El Cuarto Mundo es ese niño que ves cada mañana, cuando vas al trabajo, tocando el acordeón en el metro. Es aquella mujer gitana, envuelta en pañuelos de necesidad, que recorre las calles vendiendo mecheros y periódicos para alimentar a sus cuatro hijos (...) Es aquel hombre que vive a la intemperie, con tres perros, en una esquina del centro y, por la noche, duerme en el cajero cercano a tu casa. Es el niño inmigrante, expulsado de la tierra pobre, que ante la falta de futuro se ha convertido en atracador urbano (...) Ellos integran el Cuarto Mundo y están a tu lado (Busaniche; 2002, 21).

A la pobreza extrema se une el incremento del drama contemporáneo de la migración internacional como consecuencia de diversas formas de conflictos armados, cuyo ejemplos recientes proliferan: la invasión actual de Estados Unidos contra Irak, en la que miles de civiles han perdido la vida y otros tantos han escapado; los ataques armados de Israel contra Líbano en donde más de un millón de personas han sido despojadas de sus hogares y obligadas a buscar refugios temporales; la guerra civil en Afganistán donde el control del grupo talibán y la intromisión militar de Estados Unidos provocó la salida de miles de personas que buscaron refugio en Irán, Siria y otros países aledaños; la lucha en Argelia que enfrentó a musulmanes con un gobierno bajo control militar; la insurgencia kurda contra el gobierno turco que involucró a Alemania en los años noventa; o las matanzas étnicas en Bosnia y Kosovo. Además de las tragedias sufridas por pueblos de Centroamérica que engrosaron las filas de

refugiados en los territorios fronterizos de México por las cruentas batallas entre guerrillas y ejércitos estatales, o bien en África donde las matanzas interétnicas han poblado de muertos y exiliados enfermos los caminos de un éxodo infernal³.

Estos eventos y muchos otros están ligados a la problemática de vivir juntos en una sociedad conformada por grupos étnicos diversos, aunada a políticas económicas y sociales excluyentes y depredatorias⁴: “Millones de

³ Un ejemplo extremo de esta situación infernal acontece en África, en Sierra Leona, cerca de la región ecuatorial occidental donde, de acuerdo con María Pace “la guerra comenzó en 1991. Hasta los años sesenta, Sierra Leona era un país con un estándar de vida aceptable, la población vivía de la agricultura y sobre todo de las minas de bauxita, hierro y diamantes. Pero una progresiva y difundida corrupción en el gobierno y las luchas por el control de las minas, paralizaron la economía, arrastrando a la población hacia un abismo de atrocidades. Durante la retirada de las aldeas ocupadas, las tropas de los rebeldes del RUF (*Revolutionary United Front*) —un ejército de menores de edad, en su mayoría niños, armados por el ex cabo Foday Sankoh con el rédito del comercio de diamantes— masacró, violó y mutiló a más de 10,000 personas, en una operación macabramente denominada *no living thing* (...) Es una guerra infinita por el control de las minas de diamantes disputadas entre las elites militares del país, de la vecina Liberia, de las empresas británicas apoyadas por el gobierno de Blair, Nigeria —que se introdujo en el país con las fuerzas de paz interafricana del Ecomog— y grupos internacionales de mercenarios libaneses, ucranianos, ingleses y sudafricanos” (Pace; 2006, 27-28). Estos enfrentamientos han causado la masacre y mutilación de millares de personas, así como los desplazamientos forzados de aldeas enteras. En la región colindante con Nueva Guinea se encuentra asentado uno de los mayores campamentos de refugiados de África, con alrededor de un millón de personas que subsisten apenas con lo mínimo, a través de la “ayuda humanitaria” proporcionada por el *World Food Program* (WFP), así como de otras organizaciones de asistencia internacional como la de *Médicos sin fronteras*. Ver www.Médicos sin fronteras.com

⁴ En México, tan sólo entre el 2000 y el 2005 se perdieron en el campo 900 mil empleos, y en la industria 700 mil. “Esto ha propiciado un crecimiento de la economía informal, que ahora representa entre 40 y 60 por ciento de la población económicamente activa”. Al mismo tiempo, “México se ha convertido en el ‘campeón de la migración mundial’, de acuerdo a la Red Internacional de Migración y Desarrollo, superando a países como India, Filipinas, Marruecos y Turquía, con 11 millones de connacionales en Estados Unidos, y 28 millones de personas residentes de origen mexicano”, en Raúl Delgado, Conferencia internacional “Migración y desarrollo: una perspectiva integral desde el sur”, 14 febrero 2007. Asimismo, el Banco Mundial en su informe del 15 de abril de 2007, presentó a México como el “mayor expulsor de migrantes del planeta” al emigrar entre 2000 y 2005, 2 millones de personas para

personas buscan trabajo, un nuevo hogar o simplemente un lugar seguro donde vivir fuera de sus países de nacimiento” (Castles y Miller; 2004, 14). Las personas se mueven a ciudades donde las oportunidades de empleo son inadecuadas y se establecen en condiciones miserables. Aun en los países enriquecidos⁵ del norte de América y Europa, la urbanización masiva está por encima de la creación de empleos, propia de la industrialización temprana. La migración a estos países o a los recientemente industrializados del sur ha tomado el lugar de la migración tradicional del campo a la ciudad (*Ibidem*)⁶.

A lo anterior se añaden otros tipos de migración forzada dentro de los mismos países, debido a los proyectos de “desarrollo” (como presas, aeropuertos y áreas industriales), asentándose estas poblaciones en las periferias de las ciudades de forma totalmente inadecuada. Los reportes

buscar trabajo en Estados Unidos, en *La Jornada*, 16 de abril de 2007, p. 3. Ver www.bancomundial.org/datos

⁵ Consideramos que es mucho más adecuada esta definición que la de “desarrollados” o de “primer mundo”, nominaciones autorreferidas por estos mismos países, cuya mejor calidad de vida está basada en gran medida en el proceso de empobrecimiento y despojo incesante del resto de los países.

⁶ La OIM ignora la cantidad exacta de migrantes internacionales, a pesar de los reportes sobre migrantes legales que afirman el traslado de 150 millones entre el año 2000 y el 2002. La ONU reportó a 185 millones de personas que permanecieron fuera de su país de origen por al menos 12 meses. Pero las cifras de los inmigrantes ilegales son desconocidas. Los datos censales en EUA dan cifras aproximadas de nueve millones de migrantes ilegales en el 2000 y del ingreso anual de 200,000 a 300,000 migrantes. También en Europa ingresaron ilegalmente entre 250,000 y 300,000 personas en los últimos años. Se considera que existen 15 millones de refugiados y solicitantes de asilo. Simultáneamente, 535,000 solicitaron refugio en Europa occidental, Australia, Canadá y E.U, durante el 2000 (Castles y Miller; 2004, 15). En América Latina, Colombia es el país con mayores solicitantes de refugio, debido a la guerra interna, por lo que “más de 130 organizaciones colombianas e internacionales, incluyendo al ACNUR, (Alto comisionado de las Naciones Unidas para los refugiados) unieron fuerzas con las autoridades de este país para lanzar la campaña del 2007 como el año de los derechos de las personas desplazadas. La campaña apunta a llamar la atención sobre las 3 millones de personas desplazadas por el conflicto armado en Colombia y a promover sus derechos. Las personas desplazadas en Colombia constituyen cerca del 8% del total de la población y representan el mayor grupo individual de personas de preocupación para el ACNUR en todo el mundo”. Ver www.ACNUR.com

indican que más de 10 millones de personas son desplazadas de este modo anualmente y la mayoría de ellas continúan en la movilización hasta convertirse en migrantes internacionales (*Ibidem*, 16). El movimiento migratorio ilegal se manifiesta en los distintos empleos de las personas migrantes: como campesinos, obreros, empleados, o como parientes de migrantes previos. Muchos se establecen de manera definitiva, construyendo redes que vinculan las áreas de origen y destino, y creando cambios importantes en las dos, como es el caso tan actual de los mexicanos en Estados Unidos.

Si bien estos datos pueden impresionar, así como las estadísticas, documentales, películas y otros insumos artísticos que evidencian el problema⁷, el reto en este trabajo, consiste en hacer un uso particular de los mismos, con el fin de colocarnos en la experiencia de estas personas representadas estadísticamente. Nos proponemos recuperar a la persona como el continente soterrado; hacerla emerger de la Atlántida donde ha estado olvidada: “Todo el pensamiento del siglo veinte debió o debe todavía el del veintiuno, ajustar cuentas con la insatisfacción nacida de las teorías que nos explican a nosotros mismos, pero en el sentido del verbo inglés *explain away*, o a cambio de eliminar nuestro ser por medio de otro tipo de ser” (Monticelli: 2002, 111). Para lo cual hemos de partir de un problema central: la observación en sociología se ha realizado con lentes diseñados por lineamientos, construcciones semánticas o nominaciones convertidas en “verdades” que resultan insuficientes “cuando se trata de acercarnos al modo como cualquier persona o comunidad entra en contacto con otras formas de existencia que le son desconocidas (...), para

⁷ Véase *Babel*, película sobre los migrantes mexicanos y los conflictos bélicos entre Estados Unidos y Medio Oriente, o la futurista *Los Niños del hombre*, sobre refugiados de todo el mundo que padecen extrema miseria en Inglaterra, y *Diamantes de sangre*, que trata el conflicto en Sierra Leona. Revisar filmografía general.

comprender la historia de sufrimientos que somos capaces de infligirnos a nosotros mismos y a otros, en aras de descubrir y conocer lo que está inédito en nuestras vidas o de un incierto bienestar definido unilateralmente, desde una lógica de encierro y ansiedad” (León: 2005, 68) .

Es evidente que esta lógica discursiva requiere ser desmontada para ampliar nuestro horizonte de observación y mirar lo oculto entre lo que se muestra. Esto implica, entre otras cosas, el desarrollo de una discursividad que no escape al cuestionamiento ético sobre nuestra capacidad para semantizar el mundo, para otorgarle sentidos y significados velando o blanqueando el sentido ajeno de todos aquellos y aquellas que son objeto de nuestros estudios y análisis (León: 2005). Esto puede verse claramente en los diagnósticos de la sociedad contemporánea, trabajados bajo el cuño de la ultratecnificación, migraciones masivas, trasnacionalización de mercados, multiculturalización, mundialización. Tales fenómenos se han intentado explicar mediante distintos teorías –capitalismo tardío, sociedades posmodernas, posindustriales–, pero el discurso que ha prevalecido y que actualmente ocupa el espectro de los análisis es el de la globalización. Estas nominaciones, cuando se aplican en bloque, conllevan el riesgo de su “naturalización” o hipóstasis, es decir, de convertirse en eje regulador del debate sobre la sociedad, al asumir los rasgos que visualizan como una propiedad absoluta de las realidades actuales, uniforme y universal para todo mundo.

Y no sólo eso. Lo más grave es que tales lecturas privilegian una suerte de versión épica sobre los procesos y conflictos de los fenómenos que tipifican, de tal manera que el panorama contemporáneo sigue siendo, bajo su

perspectiva, (aunque acotada con algunas críticas) el depositario del espíritu vigoroso que tuvieron las representaciones sobre la modernidad, con sus utopías de desarrollo y cambio ascendente, de “flexibilidad”, “movilidad” y “fluidez”, (Augé, Bauman, Virilio), que disuelven en el aire toda realidad solidificada condenada a desaparecer, para retomar la metáfora de Marx, utilizada por Marshall Berman en su libro ampliamente citado (Berman, 2001).

Estas “naturalizaciones” discursivas, fácilmente constatables en la inmensa cantidad de textos actuales, nos obligan a cuestionar la relación entre el discurso teórico y las realidades heterogéneas que pueblan el planeta. Nos demandan, sobre todo, poner en el debate afirmaciones como la de Octavio Ianni, quien señala con cierto orgullo que: “Una vez más, las ciencias sociales se revelan como formas de autoconciencia científica de la realidad social”. Se requeriría, sin embargo, incluir con el mismo fervor, la cara “oscura” que contienen esos fenómenos “monumentales” y recordar que es necesario elaborar una visión más amplia sobre las contradicciones y paradojas que contiene toda observación de la realidad social, sea esta pretérita o presente. Esto es así porque coincidimos con Ianni en que siempre estamos ante “(...) una realidad social múltiple, desigual y contradictoria, o articulada y fragmentaria. Son muchos, innumerables, los estudios de todos los tipos, sobre todos los aspectos de la realidad social, producidos en todo el mundo, en todas las lenguas. Hay una verdadera biblioteca de Babel constituida con los libros y las revistas de ciencias sociales que se publican y que configuran una visión múltiple, polifónica, babélica o fantástica de las más variadas formas de

autoconciencia, comprensión, explicación, imaginación y fabulación, que intentan entender el presente, repensar el pasado e imaginar el futuro”⁸.

Si concordamos que la multiplicidad, desigualdad y fragmentación son algunos de los rasgos que se reconocen en el estudio de la vida social contemporánea, tendremos que asumir también los mismos criterios para las formas de apropiación y vivencia del mundo. Es decir, tendremos que aceptar cada explicación y sus valores como algo no atribuible a todas las formas de vida social, ni a todas las personas. No está lejos todavía el *boom* causado por Fukuyama con su *Fin de la historia*, que había dejado fuera de su lógica universal a posiblemente la mitad del planeta (Fukuyama; 2005), o como Paul Virilio quien “sugirió recientemente que si bien la declaración de Francis Fukuyama sobre el *fin de la historia* parece groseramente prematura, en cambio se podría empezar a hablar del fin de la geografía” (Bauman; 2001, 20)⁹.

Más allá de estas disputas, la intención de nuestra investigación no es analizar las sociedades contemporáneas desde la perspectiva de un discurso general en sí mismo, —globalización, hipermodernidad (Lipovetsky), sobremodernidad (Balandier, Augé), posmodernidad o posindustrialización (Lyotard), modernidad tardía (Giddens), modernidad segunda (Beck), Alta modernidad (Luhmann)—, o la tan actual modernidad líquida de Bauman¹⁰, ya

⁸ En Octavio Ianni (2003), “Las ciencias sociales en la época de la globalización, *Revista de Ciencias Sociales*, no. 7/8, Univ. Nacional de Quilmes, en <http://www.argiropolis.com.ar/documentos/investigacion/publicaciones/cs/7-8/1a.htm>, p. 4

⁹ Véase Paul Virilio, “Un monde surexposé: fin de l’histoire ou fin de la géographie?, *Le monde diplomatique*, agosto de 1997, p. 17., citado en Bauman ; 2001, 20, quien agrega: “Que yo sepa, el primero en postular el “fin de la geografía” fue Richard O’Brien (véase su *Global Financial Integration: The End of Geography*, Londres, Chatham House/Pinter, 1992)”.

¹⁰ Ver Zygmunt Bauman (2002), *Modernidad líquida*, Buenos Aires, FCE.

que, al igual que con cualquier visión unitaria, comenzando por la de modernidad, se corre el riesgo de encapsular la multiplicidad de sentidos implicados en las relaciones sociales. Esto es así, porque al dejar fuera el cuestionamiento ético y vivencial, tales enfoques y semánticas, funcionan como esquemas que suministran significados determinantes y hegemónicos, normalizando y neutralizando (en algunos casos, aún sin pretenderlo) aquellos fenómenos “inconvenientes” a su lógica discursiva. De esta manera, los efectos sociales indeseables se velan, quedando reducidos o simulados, como ya señalaba Herbert Marcuse, ya que el lenguaje inducido por la tecnología al volverse funcional, repele de la estructura y del movimiento de la palabra todos los elementos no conformes. Cada vez más, produce conceptos “ritualizados” cuya característica esencial es estar inmunizados contra la contradicción (Marcuse; 1995, 106-108).

Por ello es que nuestro interés de abordar los desplazamientos humanos no obedece a la nueva moda intelectual de mirar al mundo bajo el sino del vértigo o de los viajes “virtuales” ofrecidos por la “velocidad” de las telecomunicaciones y la informática. Optamos por acentuar otras condiciones que hacen posible el fenómeno y que están incardinados en la propia vida de los afectados, tal y como serían, repetimos: la pobreza extrema, las guerras por conflictos políticos, religiosos y raciales, así como las invasiones territoriales por proyectos privados o gubernamentales. Con este énfasis creemos que es más factible arribar a una forma particular de lectura y escritura que pueda incluir, aunque sea de manera tentativa, un cuestionamiento ético que ha sido excluido de las discursividades generalizadoras cuyas capacidades para

interpretar las circunstancias actuales de muchas personas no son, por otra parte, tan abarcadoras como se supone¹¹.

Insistimos, por lo tanto, en que el ejercicio que pretendemos hacer está ubicado en el terreno concreto de las experiencias sociales, tal y como son vividas por las personas y grupos, dentro de la gestión de su vida cotidiana; independientemente que sean incluidas dentro de los marcos explicativos generales antes mencionados. El contexto específico donde se coloca nuestra lectura es aquel caracterizado por las movilizaciones y tránsitos de las ciudades contemporáneas y de otros fenómenos como las migraciones, los desplazamientos por guerras, el empobrecimiento masivo, entre otros. Los cuales están atravesados por toda clase de dificultades y sufrimientos, de rompimiento de las identidades colectivas, de remisión de los lazos sociales y otros aspectos que conforman una nueva experiencia de apropiación del mundo, para todos aquellos que los padecen. Tratamos, como señala García Canclini de “incluir el papel de las personas” y hacemos cargo del “drama, la responsabilidad y la posibilidad de reorientar el itinerario”. Porque es evidente que no se trata sólo de “movimientos de capitales, bienes y mensajes” sino sobre todo del “desarraigo de los migrantes, el dolor de los exiliados, la tensión entre los bienes que se tienen y lo que prometen los mensajes que los publicitan; en suma, las escisiones dramáticas de la gente que no vive donde nació” (García Canclini; 1999, 63-64).

¹¹ Por ejemplo, el discurso de la globalización tiene un nivel de análisis basado en la dinámica de “redes impersonales”, que toman como marco de referencia a las sociedades europeas y norteamericanas u otros contextos altamente industrializados, como el de Asia Oriental. Con ello se ignoran las particularidades del resto del mundo y hasta de los propios espacios que supuestamente contemplan, ya que ignoran las múltiples contradicciones implícitas en cualquier espacio social.

Con esto no pretendemos privilegiar la posición del dolor criticada por Maffesoli, debido a una “gesticulación humanitaria”, que presenta lo miserable del mundo como proyección de la propia miseria o como “moralina”¹². Pero observamos que las sociedades “demasiado asépticas” de las que él habla no las encontramos ni en la misma Europa, donde se supone que posa su mirada, aunado a que la experiencia de la mayoría de migrantes procedentes de América Latina, Asia y África es ajena a la representación que hace del migrante como el “(...) bárbaro que inyecta sangre nueva a un cuerpo social lánguido y demasiado ablandado por el bienestar y la seguridad que se programaron verticalmente” (Maffesoli; 2004, 20-21); además de que ignora la vivencia constante del temor debido a la persecución y abuso tanto de las autoridades legales como de los grupos ilegales que lucran con su condición de vulnerabilidad e ilegalidad, mezclada con la pérdida de referentes espaciales y temporales, en el plano externo, pero sobre todo interno¹³. Al respecto, concordamos con Bauman en su crítica de la aplicación indiscriminada del término de moda “nómada”, ya que su uso no toma en cuenta que la experiencia del turista es profundamente distinta a la del vagabundo, de ahí

¹² Maffesoli, de forma poco sensible, en nuestra opinión, señala que “el teatro del mundo, simultáneamente a los juegos circenses y otras diversiones de la misma índole, presenta poco a poco, día a día, las diversas crueldades, epidemias, catástrofes y otras tragedias que sufre la naturaleza humana. En suma, cuando no es el hambre, es el aburrimiento o la desesperanza lo que nos mata. Es frecuente lamentarse ante tal situación. El coro de las plañideras no cesa, por cierto, de crecer. Independientemente de todas las tendencias, el moralismo se ostenta sin ambages. Y puede suponerse que eso que Nietzsche llamaba la ‘moralina’, vivirá todavía muchos años felices”, en Maffesoli; 2004, 19.

¹³ En el sur de México, por ejemplo, un promedio de 700 migrantes abordan cada tercer día el tren de carga de la línea Chiapas-Mayab. Sólo 10 por ciento llega a su destino, el resto es detenido, asaltado o resulta accidentado: “Viajar en tren es más peligroso, pero es gratis. Te pueden asaltar los *maras*, detener los polis o secuestrar las bandas (...) Algunos se quedan dormidos y caen del tren, pierden las piernas, los brazos, otros mueren”, dijo José Óscar Gómez, de Honduras. Los que tienen mayores recursos viajan en autos, autobús e inclusive en avión, “pero hay que esquivar retenes, pagar pasajes, el acompañamiento del *coyote* y lo que van pidiendo los policías”, en Ángeles Mariscal, “Redada contra indocumentados de CA en la frontera sur: 100 detenidos”, en *La Jornada*, Domingo 11 febrero 2007, p. 31.

que no pueda pensarse ni de lejos en una similitud entre ambos (Bauman; 2001, 116).

Este “mundo al revés” es el que nos obliga evidentemente a hablar de un modo distinto al expresado por Maffesoli, y, sin embargo, compartir su opinión sobre cierto sentido lúdico, erótico, que entraña el nómada, el “ser errante”, “como resistencia a las estructuras surgidas del sedentarismo, del “confinamiento domiciliario”, como “jugarreta de lo imaginario” que burla los muros del sistema. La circulación, nos dice Maffesoli, “(...) real o imaginaria, nunca ha sido más importante que en este momento en que la tecnoestructura cree haber fijado todo, gobernado todo, previsto todo. ‘Jugarreta de lo imaginario’, ya que lo imaginario se vale del desarrollo tecnológico para cruzar las fronteras, transgredir la moral establecida, recorrer el vasto mundo con el fin de experimentar su múltiple potencialidad” (Maffesoli: 2004, 29).

Por desgracia, las condiciones reales de la gente que engrosa la movilidad masiva no son las de la rebeldía ni el ludismo “imaginario”, aunque existan dosis de ello, sino la necesidad urgente (por extrema pobreza o violencia física) de abandonar el lugar de origen para aumentar, a su llegada, la inmensa población urbana en condiciones igualmente miserables.

Es multitudinaria la invasión de los brazos provenientes de las zonas más pobres de cada país; las ciudades excitan y defraudan las expectativas de trabajo de familias enteras atraídas por la esperanza de elevar su nivel de vida y conseguirse un sitio en el gran circo mágico de la civilización urbana. Una escalera mecánica es la revelación del Paraíso, pero el deslumbramiento no se come: la ciudad hace aún más pobres a los pobres, porque cruelmente les exhibe espejismos de riquezas a las que nunca tendrán acceso, automóviles, mansiones, máquinas poderosas como Dios y como el diablo, y en cambio les

niega una ocupación segura y un techo decente bajo el cual cobijarse, platos llenos en la mesa para cada mediodía (Galeano; 2003, 414).

Con estas advertencias de enfoque rescatamos la observación de Maffesoli de que la vida errante y el nomadismo son un hecho cada vez más evidente y predominante, pero la colocamos en el marco de ciertas condiciones sociales que acompañan y permiten la emergencia de un tipo de experiencia humana y social, lejos de las nuevas épicas del desarrollo globalizante; un tipo de experiencia a la que le hemos dado el nombre de *indigencia trashumante*.

Para abordar esta experiencia hemos diseñado una propuesta cognoscitiva que nos permita observar, desde perspectivas alternas, el problema de la pobreza unido al de la migración o desplazamiento. Así, como construir al mismo tiempo semánticas conducentes a evidenciar la profundidad y consecuencias de estos fenómenos. Es decir, el cruzamiento entre los fenómenos contextuales de la migración y la pobreza con los de la experiencia interior de las personas que los viven es también, en el caso del presente trabajo, un ejercicio de enunciación que pretende articular los aspectos existenciales que se involucran con las experiencias sociales. Buscamos construir ese documento o expresión adecuada que narre, tal como propone Edward Said, “(...) la turbulencia indocumentada de los exiliados, los inmigrantes, las poblaciones itinerantes o cautivas sin tierra ni hogar, para quienes todavía no existe un documento o expresión adecuada que tome en cuenta lo que deben experimentar”. Nos proponemos “(...) excavar los silencios, el universo de la memoria de los grupos itinerantes, que apenas

sobreviven, los lugares de exclusión e invisibilidad, la clase de testimonio que no aparece en los informes” (Said; 2004, 81)¹⁴.

Intentamos ensayar así una semántica que dé cuenta de la intensidad emocional, en esta condición trashumante, de los procesos íntimos del “silencio, de la memoria”. Para tal fin ha sido necesario trabajar en las fronteras del pensamiento y el discurso disciplinario para mirar de manera integral procesos tan amplios y antiguos como la migración y la pobreza; los que, al mezclarse con la explosión demográfica y los avances tecnológicos actuales, adoptan características muy específicas, entre las más evidentes: la extrema polarización económica con concentraciones escandalosas de la riqueza en manos de unos cuantos; la utilización legal e ilegal de toda clase de medios de transporte; la familiaridad (pero el acceso restringido) a nuevas tecnologías, la vivencia de nuevas formas de explotación de mano de obra barata o bajo formas de nuevo esclavismo¹⁵; la extensión de redes dedicadas al

¹⁴ Edward Said (2004), *Humanism and Democratic Criticism*, Nueva York, citado en Bhabha y Mitchell (comps.); 2006, 25-26.

¹⁵ El documental *La pesadilla de Darwin* del director Hubert Sauper (2004), denuncia “la desgarradora situación de 25 millones de personas que viven en los alrededores del lago Victoria, más de la mitad de las cuales se encuentra en situación de desnutrición. Mientras en un bar de pescadores la televisión recuenta los sacos de harina y arroz de donaciones de ayuda internacional que aterrizan para combatir las hambrunas que azotan el país, la exportación anual de perca entre los tres países que se reparten el lago Victoria (Uganda 43%, Tanzania 51% y Kenya 6%) asciende a los 72 millones de Kg. (datos del 2002). La comunidad local no se puede permitir ni tan siquiera comprar el pescado que ellos mismos han pescado o que han ayudado a procesar. Se limitan a consumir los desperdicios de la industria procesadora y las espinas (...) El director argumenta que ‘es increíble que allí donde una materia prima es descubierta, los habitantes de las comunidades locales mueren en la miseria, sus hijos se convierten en soldados y sus hijas en sirvientas o prostitutas. Escuchar y ver una y otra vez las mismas historias me pone enfermo. Después de centenares de años de esclavitud y colonialismo en África, la globalización de los mercados africanos es la tercera y más aniquiladora forma de humillación para la gente de este continente. La arrogancia de los países ricos hacia el Tercer mundo (que representan 3/4 partes de la humanidad) está creando inconmesurables peligros futuros para todos’ (...) Saupert afirma que este documental podría haberse realizado en Sierra Leona sólo sustituyendo los peces por

desplazamiento migratorio; el surgimiento o fortalecimiento de agencias y políticas nacionales e internacionales, dedicadas a la denuncia o a la capitalización de la violencia, así como el maltrato físico, social y cultural que sufren estas enormes capas de población desplazadas por goteo o en corrientes migratorias amplias, entre otras cosas¹⁶.

Es evidente que ante la multiplicidad, fragmentación y contradicción de estos fenómenos, ninguna disciplina por sí sola es suficiente. Pero más aún, nos percatamos que incluso haciendo uso de los avances en las ciencias sociales en general, queda el enorme vacío de la descripción de la experiencia interior de las personas que posibilitan estos procesos. Este espacio se revela aún más difícil de llenar debido a la ausencia de una semántica acorde con esta exigencia.

diamantes, en Honduras con las bananas, o en Libia, Nigeria o Angola con el petróleo”, en *La pesadilla de Darwin. Testimonio dramático de los desastres de la globalización*, en www.terra.org/articulos/art01230.html. Revisar filmografía general.

¹⁶ Como ejemplo están las cárceles para migrantes en EU que se han convertido en negocio de unos cuantos como denuncia el periodista italiano Matteo Dean: “El negocio de la detención de extranjeros en Estados Unidos actualmente ya no es cuestión de seguridad nacional, como se obstinan en declarar los funcionarios gubernamentales del vecino país del norte. Es acerca de los cuerpos de miles de personas que cada año intentan cruzar la frontera. Cada cuerpo representa una cifra de un negocio que tiene actualmente una tasa de crecimiento de 35 por ciento anual. Si ese cuerpo logra internarse al país sin antes ser alcanzado por los disparos de otros privados ‘colaboradores’ de la Patrulla Fronteriza, cae en la red represiva que los encarcela y sólo con este hecho puede cobrar factura”, en “Cárceles para migrantes en EU, negocio de unos cuantos”, en *La Jornada*, 10 de marzo de 2007, p. 23.

Asimismo, en México, la Secretaría de Gobernación declaró en febrero del 2007, que “establecerá castigos más severos a los detenidos en las estaciones migratorias, como negarles su derecho a recibir visitas hasta por 20 días o aislarlos del resto de los internos por un periodo similar. Las causas para aplicar tales acciones quedarán a discreción del jefe de cada estación migratoria. Con estas medidas, el gobierno mexicano tratará a los indocumentados, principalmente centroamericanos, como delincuentes, y facilitará la comisión de violaciones a sus derechos humanos y la impunidad de los agresores”, declararon los representantes de la Comisión Episcopal de la Movilidad Humana y de la Red Mexicana Todos los Derechos para Todos, en Alejandro Torres, “ONG: México dará trato de delincuentes a migrantes”, *El Universal*, 5 de febrero de 2007, p. A11.

Esto lo podemos ver en teorías predominantes de la sociología actual, como por ejemplo, las de Habermas y Luhmann y sus derivaciones (Guiddens, Beck), donde se ha dejado fuera a la experiencia interna de la persona concreta, para privilegiar el plano de la normatividad ya sea en forma de acción comunicativa o funcionalidad sistémica. Los proyectos de sociedad que se vislumbran en estas teorías ciertamente pueden contener un fuerte componente ético: circulación de redes de sentido, conciencia del riesgo, entre otros. Sin embargo, su supeditación a lógicas genéricas y de modelación abstracta conduce a un “deber ser” más útil para la disputa académica que para inocular un sentido de responsabilidad por aquellas personas borradas a nombre de las que se habla.

Este rasgo teórico se vincula con uno de los problemas centrales de la reflexión intelectual, a saber: la forma como se plantea la articulación tiempo-espacio de lo social como requisito básico para entender las coordenadas heterogéneas en que se desenvuelven las personas pertenecientes a distintos marcos culturales. Así, por ejemplo, Habermas (como otros garantes del modelo de la modernidad) mira al mundo y sus complejidades desde la idea de un tiempo lineal, progresivo y ético, herencia de la ilustración; mientras que Luhmann parece pensar con un tiempo circular, recursivo, reflejado en la autorreproducción sistémica, sin un sentido ético. Con ello, la realidad donde ambos se colocan es la de un espacio y temporalidad molar o el de las

comunicaciones, desde donde resulta imposible mirar directamente a las personas¹⁷.

Por el contrario, el plano donde nos colocamos es el de (en palabras de Simmel) los movimientos microscópicos moleculares de la vida diaria¹⁸; ese plano siempre presente que articula la experiencia de una persona con el tejido de intercambios entre individuos y grupos que forman el verdadero acontecer de la vida social. Un presente de la experiencia que, por lo tanto, se posiciona en contra de cualquier trascendencia precedente o futura, ya sea de carácter filosófico a la manera de esencia o categorías apriorísticas o en términos de una religiosidad entendida como trascendencia en el más allá. Si es que hemos de hablar de una trascendencia que habita el presente de la experiencia (imposible de desatender cuando se plantea su movimiento interno), la única posible es aquella de la persona en su existir dentro de circunstancias determinadas. Con ello partimos de considerar a la persona como un fin en sí misma, como unidad, como integralidad en tiempo presente. “Ya no nos basta con vincular la inmanencia a lo trascendente, queremos concebir la trascendencia dentro de lo inmanente, y es de la inmanencia de donde esperamos una ruptura” (Deleuze y Guattari; 1992, 50).

Conceptos trashumantes

¹⁷ Cfr. Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I y II*, Madrid, Taurus, 2000, y Niklas Luhmann, *Introducción a la Teoría de Sistemas*, México, Anthropos/UIA-ITESO, 2002 y *La Ciencia de la Sociedad*, México, Anthropos/UIA-ITESO, 1996.

¹⁸ Procesos y microdinámicas que se desenvuelven en la generación de la pluralidad de los lazos sociales y que forman el verdadero acontecer de personas y grupos. Recordemos que para Simmel estas realidades, base de las formas y contenidos de la socialidad humana, no están asentados en organismos supraindividuales, sino que en ellos la sociedad se manifiesta en *status nascens*, no en su origen primero, sino en aquel que trae consigo cada día y cada hora. Cfr. George Simmel (1986), *Sociología I. Estudios de las formas de socialización*, Tomos I y II, Madrid, Alianza Universidad.

Los conceptos emergentes para ubicarnos en este cruce presente de condiciones sociales y planos internos han sido aquellos que nos han permitido asir la experiencia personal, emulando el vaivén de las olas múltiples que suben y bajan: un movimiento de quien los despliega, enrollándolos y desenrollándolos. Como señala Deleuze en relación con la construcción conceptualizante y discursiva: “El problema del pensamiento es la velocidad infinita, pero ésta necesita un medio que se mueva en sí mismo infinitamente, el plano, el vacío, el horizonte. Es necesaria la elasticidad del concepto, pero también la fluidez del medio” (Deleuze y Guattari; 1992, 42).

Es evidente que cuando hablamos de trashumancia, el horizonte sobre el que trabajamos está en movimiento. Esta es la característica *per se* del problema en que hemos enfocado nuestra atención: su movilidad, su vaivén infinito; “imagen y materia, pensamiento y naturaleza, *Physis* y *Nous* (Leibnitz) que impulsa a su vez movimientos infinitos entrelazados unos dentro de los otros plegados unos dentro de los otros. Volverse hacia ellos implica no sólo volverse sino afrontar, dar media vuelta, extraviarse, desvanecerse” (Deleuze y Guattari; 1992, 29).

Así, para elaborar una semántica de la trashumancia nos enfrentamos a la tarea de utilizar conceptos y rescatar metáforas que permitan abordar tal mezcla intrínseca de movimientos; los que puedan conformar aproximaciones con carácter fractal, con espacios cóncavos y convexos, que conviertan a la realidad en cuestión en un *planómeno* infinito en constante cambio¹⁹. Los

¹⁹ Deleuze y Guattari refieren el *planómeno* como el todo unificado donde los conceptos filosóficos que son todos fragmentarios encuentran un lugar de resonancia, de congruencia. El

movimientos ejercidos en dicho planómeno infinito constituyen sus elementos diagramáticos, fractales, y los conceptos y términos referidos a ellos son los órdenes intensivos de estos movimientos, superficies o volúmenes siempre fragmentarios: “Los primeros son intuiciones, los segundos intensidades” (Deleuze y Guattari; 1992, 44).

En consecuencia, a este plano del presente de la experiencia, que hemos denominado *Indigencia trashumante*, corresponde una semántica que recupere al ser en movimiento, el siendo, el existiendo del ser, la intensidad del ser, vertida en conceptos fluidos, como propone Bergson, para describirlo en su movilidad continua, en su transformación incesante²⁰. Pensamos en un ser ubicado en un espacio y tiempo simultáneo, para quien los conceptos estáticos e inertes se le resbalan; cuando los mencionamos, él ya se ha ido. Como señala Maffesoli: “El término mismo de existencia invoca movimiento, ruptura, la partida, lo lejano. Existir es salir de sí mismo, es abrirse al Otro, aún transgrediendo (...) La existencia se muestra como destino, *Ge-schick*. El ser no es fundamento, principio, es *Ge-schick*, envío, devenir, transitoriedad, cambio continuo” (Maffesoli; 2004, 31 y 156).

Pero nos cuidamos de entender el presente de una experiencia trashumante como la de un ser solitario y encerrado en su propia subjetividad. Menos aún cuando se trata de un ser marcado por la necesidad y el agobio de

planómeno es “una mesa, una planicie, una sección. Es un plano de consistencia o, más exactamente, el plano de inmanencia de los conceptos”, en Deleuze y Guattari; 1992, 39.

²⁰ “Nuestro espíritu puede (...) instalarse en la realidad móvil, adoptar su dirección siempre cambiante, en fin, asirla intuitivamente. Para ello es preciso que el espíritu se viole, que invierta el sentido de la operación con la que habitualmente pensamos, que trastrueque o, mejor refunda continuamente sus categorías. Para llegar así a conceptos fluidos, capaces de seguir la realidad en todas sus sinuosidades y de adoptar el movimiento propio de la vida interior de las cosas”, en Bergson; 1986, 23.

sus circunstancias de vida. Este presente implica un movimiento que también es responsabilidad por el Otro, ese Otro cuya existencia no es sólo compañía dentro de circunstancias de partida, transitoriedad y cambio continuo. El Otro, prójimo o “Tercero” (“prójimo del prójimo”), como diría Levinas, es una presencia y una ausencia que ratifica la implacabilidad de ese destino en el plano colectivo y cuya dimensión infinita de posibilidades entrelazadas no puede asirse a un determinado “contenido” de conocimiento que sólo es la sombra de una presa (Levinas; 2006, 9). Por ello, los conceptos y nominaciones propuestos para abordar la experiencia actual de la trashumancia son también señalamientos éticos que nos permiten recordar que el rostro de la persona es “la desnudez —y el desnudamiento— del pobre, de la viuda, del huérfano, del extranjero”, cuya función consiste en romper “el englobamiento clausurante —totalizante y totalitario— de la mirada teórica. Ella se abre, a modo de responsabilidad, sobre el otro hombre —sobre el inenglobable—: ella va hacia lo infinito” (*Idem*).

Lo dramático de este enfoque consiste en comprobar que esta dinámica móvil y simultánea que compromete el destino colectivo de muchos “Otros” ha sido constante en la historia de la humanidad y no una realidad característica del mundo contemporáneo²¹. Por otro lado, los problemas y fenómenos que

²¹ Por ejemplo, Morris Berman, defensor del retorno del nomadismo rebelde de forma parecida a Maffesoli, señala que “nosotros como especie, pertenecemos a culturas errantes durante el 99% de nuestra historia: ¿es de extrañar que la civilización —la represión de nuestra herencia genética móvil— empezara lentamente a generar nuevos modos de vida basados en el movimiento, hasta que estos finalmente cristalizaron en el nomadismo guerrero, es decir, en *anti-civilización?*”, en Morris Berman; 2004, 227.

Es así que la ilusión temporal de la época moderna, con su discurso de seguridad y progreso, ha obnubilado a las ciencias sociales para dirigir buena parte de su energía a construir los discursos que atiendan la cuestión. Se ha preferido enfocar la atención en la configuración de una etapa precisa de la trayectoria social, por ejemplo la de los Estados-Nación, con sus fenómenos asociados de democracia, socialismo, o sociedad de mercado. Todos ellos

acarrea tal dinamismo se manifiestan de forma tan abrumadora que imposibilitan la estación en un sólo pensamiento, sea este sociológico, filosófico, antropológico o etnológico. La elasticidad de los conceptos, propuesta por Deleuze y Guattari, nos obliga a recurrir a todos los campos que sea posible atender y, si es necesario salir a buscar otros, como el literario, para dar cuenta de un panorama que desborda las lógicas estáticas, fijas. Éstas son las dificultades a que nos enfrenta la construcción de una semántica trashumante para una realidad trashumante, es decir, una realidad móvil y simultánea. Como señala Bachelard:

En verdad estábamos ante un problema de la imaginación, se trataba precisamente de soñar en una sustancia profunda para el fuego tan vivo y tan brillante; se trataba de inmovilizar, ante un agua huidiza, la sustancia de esa fluidez; en fin, era menester, ante todos los consejos de ligereza que nos dan las brisas y los vuelos, imaginar en nosotros la sustancia misma de esa ligereza, la propia sustancia de la libertad aérea (Bachelard; 2003).

Es así que intentaremos hablar del horizonte trashumante a través de un ejercicio semántico particular: el de vincular el plano contextual que compartimos todos —estemos en condición de indigencia trashumante o no—, con el de la modalidad concreta que alude a la indigencia trashumante, en su condición material, social e interna. Este juego de relaciones múltiples pone en movimiento dimensiones espacio temporales también diversas y “polifónicas”, que nos obligan a rastrear y ejercitar conceptos que, como mencionamos antes,

pretendidos garantes del desarrollo y plenitud del ser. Por desgracia esta visión cerrada a la cara “oscura” del fenómeno, no ha permitido salirle al paso a problemas tales como la completa inseguridad que sufren amplísimas capas de la población mundial en los órdenes más básicos: alimentación, salud, vivienda, empleo, educación, y la imposibilidad de acceder al disfrute pleno de los nuevos e infinitos hallazgos de la tecnología. En una síntesis dramática, pero corroborada en los datos oficiales antes presentados, se constata la miseria generalizada inmersa en una lucha y una competencia despiadada y encarnizada por sobrevivir y ascender en la espiral social a costa de la pérdida de fraternidad y responsabilidad hacia el Otro.

“rescaten metáforas que permitan abordar tal mezcla intrínseca de movimientos, que puedan conformar aproximaciones con carácter fractal, con espacios cóncavos y convexos, que convierten a la realidad en cuestión, en un planómeno infinito en constante cambio”²², en las que “hay algo de fuga, una especie de arreglo polifónico”, donde “(...) cada elemento excesivo cumple igual papel en la recuperación de la memoria y la reconstrucción de una historia fragmentada” (Bhabha; 2006, 29).

Polifonía de múltiples voces, a través de la cual intentamos recuperar esa identidad múltiple, ese concierto disonante y simultáneo, que recuerda al *aleph* borgiano y que aquí ponemos en el tapete como una de las primeras metáforas para abrirnos a estas relaciones múltiples y dimensiones espacio-temporales:

En ese instante gigantesco, he visto millones de actos deleitables o atroces; ninguno me asombró como el hecho de que todos ocuparan el mismo punto, sin superposición y sin transparencia. Lo que vieron mis ojos fue simultáneo: lo que transcribiré, sucesivo, porque el lenguaje lo es. Algo, sin embargo, recogeré (Borges: 1997, 208).

Con base en esta figura evocativa del *aleph*, la gestión del tiempo, por ejemplo, es entendida como *simultaneidad*, la cual permite pensar el cruce de todas las realidades posibles en un mismo punto del presente. El tiempo, en este caso, es ése del cual sólo es posible hablar desdoblándolo de manera

²² La transformación de las nociones de tiempo y espacio en la sociedad actual han sido ampliamente abordadas por especialistas del campo de la vida cotidiana y su espacio-temporalidad como Emma León Vega, Guadalupe Valencia García, Alicia Lindón Villoria, Henry Lefebvre y también por investigadores del cambio cultural como Pablo Fernández Christlieb, David Harvey y Scott Lash, entre los trabajos más sobresalientes. (Ver Bibliografía general). Este trabajo se abordará con un tratamiento muy específico de estas categorías con el fin de que sirvan de herramientas conceptuales y no se conviertan en el centro de la exposición.

artificial, ya que la experiencia original permanece en esa simultaneidad inasible para nuestro lenguaje secuencial.

El espacio, por su parte, proponemos abordarlo en términos de su figuración²³ barroca, de “desoquedad”²⁴, como *exceso*, ya que las características generales a que alude dicha forma nos permiten incorporar en la simultaneidad del tiempo a la acumulación, los contrastes, las yuxtaposiciones y los sentidos del movimiento con que se configuran las realidades sociales de nuestro tiempo: “(...) es el espacio de la alegoría, del manejo de fragmentos que dicen ‘lo otro’ en el ágora del texto”. Burlando así la vana ambición de aprehender el absoluto, puesto que “(...) rechaza la totalidad: su estructura de excesos y proliferaciones no permite ‘formar’ la imagen global” (Chiampi; 2001, 94).

Se trata de un exceso que ha llevado a entender al hombre contemporáneo como *Homo barocchos*, en términos de su polifonía, irregularidad y contraste; pero sobre todo como un sujeto inmerso en “(...) una red de conexiones, de sucesivas filigranas, cuya expresión gráfica no sería lineal, bidimensional, plana, sino en volumen espacial y dinámica” (Sarduy; 1972, 175)²⁵.

²³ Tomamos aquí la idea de figuración de Norbert Elías, para aludir a los fenómenos de configuración o composición, (otra forma de traducir su propuesta) mezclada de realidades. Cfr. Norbert Elías (2006), *Sociología Fundamental*, Barcelona, Gedisa.

²⁴ Pablo Fernández Christlieb, autor del término “Desoquedad” señala que éste “se refiere al miedo a los huecos (...) Las primeras tentativas históricas contra la oquedad consistieron en poner murallas a las ciudades para no ver el vacío de afuera, y adentro levantar muros para sólo descubrir que con cada pared aparecía otro cuarto, como timbiriche, que habría que llenar, ahora con muebles, y estos con cosas, y así fractalmente, hasta llegar al siglo XX”, en Pablo Fernández Christlieb (2005), “La Desoquedad”, en *La velocidad de las bicicletas y otros ensayos de cultura cotidiana*, México, Vila Editores, p. 37.

²⁵ Para Sarduy el “Barroco no es un estilo epocal o un *éon* atemporal, sino es el modo de dinamizar estéticamente el amontonamiento inútil de los saberes acumulados. Barroco como

Si como dice Duvignaud²⁶ y otros, lo barroco es un movimiento cultural que expresa el dolor del hombre en busca de anclajes sólidos, su inclusión en este ensayo nos sirve para ver el espacio como lugar de tránsito, como movilidad, como lugar que se transforma en *no lugar* ya que no se permanece en él, no se habita, es un lugar de paso. El espacio “es al lugar, lo que la palabra se convierte al ser hablada, tránsito, ambigüedad, transformación” (de Certau)²⁷.

La Estación Central se hallaba al lado de mi casa. Me sorprendía a mí misma yendo cada vez más a menudo al vestíbulo de la estación a mirar el horario de los trenes, como si en la pantalla fuera a encontrar la solución a mi pesadumbre (...) En los trenes, en las estaciones de ferrocarril, aprendí a dominar el idioma de la soledad humana. Yo, que vagaba sin saber a dónde iba ni por qué, con el tiempo descubrí que no era la única. (Ugresic; 2006, 41-42)

En el ámbito de la experiencia interna de la condición de *indigencia trashumante*, estas dos coordenadas de sentido: el tiempo como *simultaneidad* y el espacio como *exceso*, se mezclan y confunden en un prisma de múltiples facetas. Evocamos aquí, en especial, las de la memoria y el olvido, como anhelo y pérdida de referencias temporales y espaciales.

Mi propia biografía me parecía vacía como un piso vacío. Y no era capaz de decir si alguien se había llevado los muebles mientras yo no estaba o sí desde siempre había estado así. Al enfrentarnos a un pasado reciente nos invadía el malestar, un malestar que nos intimidaba ante un futuro incierto. ¿De qué futuro hablábamos por lo demás? ¿Del de allá, del de aquí o del que nos esperaba en otra parte? (Ugresic; 2006, 35).

reciclaje de formas y que tuvo su primer momento de evidencia como hecho cultural en el siglo XVII”, en Chiampi; 2001, 93.

²⁶ Ver Jean Duvignaud (1982), *El juego del juego*, México, FCE, Breviarios.

²⁷ Citado en Augé; 2004.

La pérdida de la brújula y el desdibujamiento del mapa interno en la trashumancia, nos introduce así a un laberinto “(...) por el que erramos largamente, sin una clara noción del sitio al que vamos ni para qué, ni qué es lo que vamos a encontrar en el centro o en alguna de sus numerosas encrucijadas imprevisibles” (Umberto Eco; 2002, 14).

El plano interno de la ciudad se dibujaba solo. Las imágenes pasaban, se iban, se instalaban en mí o se desparramaban como arena, y todo se parecía a un paseo en la niebla o en los sueños. En mi mapa no había nada, absolutamente nada (...) Una ciudad que se parecía a un caracol, a una concha, una telaraña, a un laberinto, un encaje, a una novela repleta de ramales secretos, en mi plano interior se convertía en un espacio en blanco, un vacío, una omisión, un callejón sin salida. Mi plano interno era el resultado del esfuerzo de un amnésico por trazar sus coordenadas, el esfuerzo de un paseante por dejar su rastro en una plaza de arena. Mi plano era la guía de un soñador. Era poco lo que en él coincidía con la realidad (Ugresic; 2006, 45).

Con esta constelación de conceptos, metáforas, figuras y evocaciones —*aleph*, simultaneidad, barroquismo, memoria, olvido, laberinto, entre otros— ensayamos un tipo de semántica sobre los fenómenos arriba aludidos, narrados en términos de una travesía donde “hay una lentitud, un aplazamiento, en esta narrativa de una vida interior donde los barrocos elementos del exceso apenas disimulan el temor a la repetición, la posibilidad de que la evacuación y el exilio puedan volver a ocurrir (Bhabha; 2006, 28).

Primer momento. Metrópolis *Aleph*

En este inicio del itinerario intentamos una narrativa de las condiciones contextuales del mundo actual. Para ello hemos privilegiado a la metrópoli contemporánea, como ese *aleph* donde se tensan de manera catártica y extrema, los múltiples problemas sociales y la experiencia interior de las personas; donde la volatilidad y velocidad de los eventos, provocan vértigo

más que permitir una descripción condensada de esta realidad. Ensayamos una serie de metáforas y analogías que tienen como corona a las Metrópolis *Aleph*, las cuales desdoblan sus facetas y movimientos en varias direcciones, pero conservando siempre el espíritu de los *habitáculos fáusticos*, con su lógica de *ciudades dolientes* que atraviesa los *círculos dantescos* y *naves del infierno* en que transitan los indigentes trashumantes, en su contraste con los *nichos paradisiacos* que se les yuxtaponen en un juego de luces y sombras, por demás dramáticas y excesivas.

Para intentar esta clase de semántica advertimos que, aún cuando hacemos uso de algunos insumos analíticos, el propósito es esbozar mapas evocativos sobre la sociedad contemporánea, que sirvan, sobre todo, para sacar del fondo plano las experiencias personales, que generalmente quedan borradas o consideradas como datos secundarios y anecdóticos. Concordamos en que aún “(...) en aquellos esfuerzos por denunciar las tendencias de subordinación humana a ciertos patrones de lectura, si no desmantelan y relativizan sus alcances, se vuelven a reificar las visiones homogeneizantes y monolíticas. Esto se debe en parte a la poca atención que se presta a las prácticas, espacios, fronteras y contradicciones que conforman “la pequeña voz de la historia” (León: 2005, 23). Una voz que es ejercida por la amplia variedad de mundos y personas excluidas de la palabra, el pensamiento y la experiencia hegemónicos.

Pretendemos así que este ejercicio semántico entre en resonancia con el sonido de algunas de esas voces excluidas presentadas en cada capítulo. Esto con el fin de matizar sus alcances y recuperar las “experiencias cotidianas de personas y comunidades singulares que realizan sus vidas al margen, en los

intersticios, o a contracorriente de los circuitos que pretenden imponerse y que las tratan de representar dentro de explicaciones moldeadas” (León: 2005, 23).

Ya que no hay duda que la vida de la persona actual en estas metrópolis *Aleph*, así como los basamentos internos e íntimos de su experiencia están condicionados y cruzados por una serie de factores contextuales que la modelan, en especial: la migración masiva, ya sea por guerras, esclavismo, catástrofes naturales, hambrunas y desempleo o, dirán otros, por el retorno de los valores dionisiacos, nómadas, opuestos al sedentarismo moderno²⁸. Con ello, en palabras de Bataille “(...) la oposición de la plétora del ser, desgarrándose y perdiéndose en la continuidad, y de la voluntad de duración del hombre aislado se reencuentra a través de los cambios” (1992, 94).

Este condicionamiento contextual vulnera, de manera profunda la interioridad y la intimidad de la persona; su tiempo y espacio se trastocan, difuminándose los criterios y directrices portadores de sentido: “Iraqúes, marroquíes, argelinos, curdos, paquistaníes, gitanos, indios. Infinitas razas recorren este viejo continente buscando una salida. Cada uno tiene su propia historia. Historias que son auténticas películas. Cuando un curdo te cuenta cómo huyó desde el norte de Irak después de que unos aviones destruyeran su aldea; o un argelino cómo sirvió en el ejército durante dos años en el Sáhara, disparando sin estar seguro de si a quien disparaba era realmente su enemigo, se te olvida tu historia personal” (Nini: 2002, 62).

Así, la pérdida de brújula y el desgarramiento del horizonte cotidiano se convierten en las condiciones de emergencia de una experiencia de

²⁸ Cfr. Maffesoli, Attali, Morris Berman, Daniel Bell, entre otros. Ver Bibliografía general.

trashumancia que en la mayoría de los casos se vive en su connotación negativa, con sufrimiento corporal, separación de los seres queridos, pérdidas materiales; y sólo excepcionalmente, como gozo, como experiencia ambulatoria y lúdica. Tal como señala Bauman, los trashumantes son esas “(...) oscuras lunas errantes que reflejan el resplandor de los soles turistas y siguen, sumisos, la órbita del planeta; mutantes de la evolución posmoderna, monstruosos marginados de la nueva especie feliz” (Bauman; 2001, 121).

Segundo momento. Crónicas trashumantes

En este segundo momento de la travesía tratamos de plasmar el movimiento existencial de ese tipo de experiencia, cuyos márgenes quedan enmarcados en el contexto fáustico de tiempos y espacios simultáneos, móviles y barrocos. Para ello esbozamos una especie de cartografía hecha de tránsitos y pasajes que permitan aludir a esa articulación del desplazamiento físico y el mundo interior de la persona desde su partida hasta su arribo a una metrópoli *Aleph*.

Después de semanas de peregrinaje, llegó a costa de Marfil y se dirigió a la sede de la ONU, que lo llevó a uno de sus campos de refugiados en Nigeria. Ya no corría riesgo de muerte, pero era vida de pájaro enjaulado. Ebar resistió dos años, luego escapó y atravesó el Sahara, escondido en un camión, para llegar hasta Argel. Allí encontró un marinero a quien le contó su historia. Era un buen hombre y lo ayudó a embarcarse como clandestino en un barco que se dirigía a Estambul. No tenía un centavo ni conocía a nadie (Pace; 2006, 28).

No cabe duda de que se trata de una forma de exilio que, sin caer necesariamente dentro de las categorías estudiadas, comparte todo el drama de aquella persona y grupo, desarraigados de sus lugares de origen por circunstancias que pueden explicarse de muchas maneras pero manteniendo siempre el criterio temporal y espacial de un no-lugar forzoso y precario.

Como figuras de un pesebre urbano, habitan los parques o las ruinas romana, como si hubiesen sido hechos a propósito, para servir de cuevas, los túneles, las bóvedas, los grandes espacios vacíos y cubiertos (Pace; 2006, 69).

Como el título indica, se trata de una especie de *collage* de crónicas trashumantes que intenta “excavar entre el silencio” (Said), y registrar esos diálogos internos, donde la oscilación pendular de la memoria y el olvido juega su papel en el manejo liminar de realidades ausentes y presentes; en movimientos también simultáneos que combinan paraísos perdidos y horizontes de expectativas, dentro de una errancia que parece no tener fin.

No logro pensar en ellos cuando sean viejos, ni menos aún muertos, como si su manera de vivir, incierta y dispersa, eternamente en tránsito, los preservase de consumirse, y la mezcla de impotencia y tenacidad que los empuja a avanzar incautos hacia el borde del abismo fuese un corazón indestructible de vitalidad, una fuente de energía perenne, un inagotable deseo de disolver los lazos del hábito apenas atados, en suma, la aspiración de todos nosotros a una existencia que siempre vuelve a comenzar, mientras salta de un inicio a otro, a la espera de que debute la vida, la verdadera (Pace; 2006,167)

Tercer momento. Los *Invisibles*

La pérdida de sentido y el desarraigo del horizonte cotidiano, así como la disolución de ritmos temporales y contornos espaciales, nos obliga a un cuestionamiento ético sobre tales condiciones de vida. Éste es un plano de la *indigencia trashumante* que abordaremos en el tercer y último momento de este ejercicio. Aquí, tanto el *hedonismo fáustico* de las clases privilegiadas y medias, como el olvido e indiferencia ante esta condición de miseria, devienen en ausencia de responsabilidad frente al Otro: un Otro olvidado en los discursos, pero sobretodo en la experiencia de quienes los miran pasar con su carga de esfuerzos a la espalda. Nuestro interés se dirige a estas consecuencias éticas de

la vulneración de la interioridad de la persona, inmersa en un panorama de “invisibilización” o borramiento: ¿Qué pasa con los lazos colectivos que ligan a las personas con los lugares que habitan en su constante tránsito?, ¿Se pueden detectar ciertas consecuencias de este tipo de ensimismamiento móvil con las responsabilidades que contiene el sólo hecho de vivir en sociedad, de compartir, aunque no se quiera, con Otros que no son más que nuestros prójimos?

Cuando se plantea la falta de responsabilidad y la indiferencia humana no estamos hablando aquí solamente de la ética minimalista de Lipovetsky, que parece más acorde a esos nichos paradisiacos, ocupados por sectores minoritarios y acomodados de la sociedad, desatendidos de su participación política y comunitaria por elección propia²⁹. Hablamos también de la ausencia de ética y la abyección en el terreno de la indigencia trashumante, donde no hay siquiera posibilidad de elegir entre ser ético o no, ya que la existencia transcurre en el filo de la navaja. La competencia por la sobrevivencia es tan dramática que determina la vida o la muerte. Difícilmente se abren espacios para la fraternidad, para la consideración por el Otro.

Y como *Epílogo*

²⁹ Para Gilles Lypovetsky la esfera ética se ha convertido en el espejo privilegiado donde se descifra el “nuevo espíritu de la época”. En sus propias palabras: “la noción de ética minimalista refiere a una ética del ‘tercer tipo’, que no encuentra ya su modelo ni en las morales religiosas tradicionales ni en las modernas, del deber laico, rigorista y categórica. Las democracias han oscilado en el más allá del deber, se acomodan no ‘sin fe ni ley’ sino según una ética débil y mínima, ‘sin obligación ni sanción’, la marcha de la historia moderna ha hecho eclosionar una formación de un tipo inédito: las sociedades *posmoralistas*”, en Lipovetsky; 2005, 9.

Por ello, es que inmersos en esta dinámica de contrastes, de excesos nihilistas que descansan sobre el despojo y la ausencia del más mínimo sentido de socialidad y solidaridad, hemos querido terminar nuestro ejercicio confrontando una ética vigilante, erótica y barroca ante la lógica fáustica de la abyección, como compromiso obligado con esas miles de historias dispersas, vivenciadas día con día en esas calles del anonimato citadino, en esos recintos de lágrimas (cárceles, hospitales y albergues de beneficencia), pérdidas en las páginas de los diarios y en registros orales que son captados a través de diversos medios. Por ello más que hacer una teorización general sobre ética, hemos optado por tener en la cabeza, la mirada y el oído, esas imágenes y voces para traer a cuenta algunas reflexiones provenientes de la filosofía de la alteridad, como las de Levinas, Kristeva, Bataille, Xirau, Blanchot, que ponen el acento precisamente en ese rostro borrado del Otro; un borramiento doble en tanto alude, por una parte a ese rostro trashumante cuya indigencia olvidan los discursos hegemónicos, pero que también refiere, por la otra, al vaciamiento de humanidad que, en el orden de la vida colectiva, se produce por efectos de someterse a condiciones existenciales sin sentido, y lo cual ya no es privativo solamente de un cierto campo del saber y del discurso, sino del panorama general de las sociedades contemporáneas.

Por último queremos decir que no es posible plasmar en extenso la legión de experiencias registradas en crónicas, diarios, historias o relatos. Ante ello, desde el inicio hasta el final, incluimos solamente pinceladas, “flashasos” de las mismas, como contrapunto necesario de nuestras reflexiones para incorporar, en la medida de lo posible, a la persona de carne y hueso, con nombre y apellido, con hogares y destierros concretos.

Como sostiene Renato Rosaldo³⁰ en su crítica al quehacer antropológico (que hacemos extensiva a todas las ciencias sociales): no dice nada un discurso que hace de las experiencias vitales, como la muerte, un listado de descripciones neutras, por más densas que ellas sean en la identificación de sus significados simbólicos, y por más rigurosas que sean con respecto a un formulario de recetas teóricas, metodológicas o técnicas. La muerte es más que eso: está cargada de una intensidad emocional sólo compartida por las personas que experimentan en carne propia la pérdida de algún ser querido. Recuerda la insuficiencia de tratar de entender el mundo en que vivimos y sus modos de organización social, si no impregnamos este quehacer con las tonalidades experienciales de las personas bajo estudio, tal y como son vivenciadas por ellas.

Así, las pinceladas incluidas son algo más que meros ejemplos. Son la “carne y alma” de las disertaciones elaboradas, para hacer de semántica y experiencia vivida un conjunto de opciones de lectura que tengan pertinencia cercana a las realidades de nuestro tiempo, nos consideremos o no seres trashumantes e indigentes de sentido; podamos referir a dicha experiencia de manera imaginativa, como en las novelas, o vivirla en carne propia; seamos conscientes del problema o personas que erramos, desamparados por el mundo sin tener la menor idea de nuestra condición. Nos proponemos reconstruir como señala Beatriz Sarlo: “La textura de la vida a través de la rememoración de la experiencia, la revaloración de la primera persona como punto de vista, la reivindicación de una dimensión subjetiva. La historia oral y el testimonio han devuelto la confianza a esa primera persona que narra su vida (privada, pública, afectiva, política), para conservar el recuerdo o para reparar una

³⁰ Ver Renato Rosaldo, *Cultura y Verdad*, México, Conaculta.

identidad lastimada. El sujeto no sólo tiene experiencia sino que puede comunicarla, construir su sentido y, al hacerlo, afirmarse como sujeto. La memoria y los relatos de memoria serían una “cura” de la alienación y la cosificación” (Sarlo: 2006, 51).

El uso de partes de estos diarios y crónicas tiene la función de develar matices, detalles y sinuosidades en distintos niveles y situaciones, de una indigencia trashumante que es también proceso de descubrimiento, de soledad, búsqueda, encuentro, huída o evasión. Una errancia sin fin que un trashumante, Rachid Nini (2002), nos comparte desde su propia voz:

Cuando tengo ganas de tomar un café con alguien me pido uno y le escribo una carta. Así lo invito a un café y a una conversación rápida. En cuanto llegue, te envío mi nueva dirección. Ahora vivo en mis zapatos... es una vivienda segura y maravillosa (174).

Cuando eres un inmigrante ilegal, sin trabajo, sin dinero, te conviertes en un loro. Tienes que aprender muchas lenguas. En este continente los débiles se deshacen de sus lenguas maternas. Tienes que hablar la lengua de los fuertes. Es lo único que garantiza el pan (28).

Viajar te enseña a mirar el globo terráqueo como si fuera una agenda de bolsillo con muchas direcciones. Cada ciudad queda reducida a una calle con un número (178).

Una sensación de tristeza me envuelve mientras voy por la calle. Puedes estar todo el día caminando sin saludar a nadie. Para venirte aquí tienes que haber decidido vivir desarraigado. Como una planta arrancada y transplantada a otra tierra (64).

1. METRÓPOLIS ALEPH

Medina

*Invasión de relojes que dirigen tus pasos,
Ahora lentos, hora veloces.
Compremos estrellas y lunas matutinas
Para iluminar esta ceguera eterna,
Que imiten la risa en mi boca,
Que encandilen mi alma.
Brújulas efímeras, mapas evanescentes,
Murallas de Sésamo, que abren y cierran
Para indigentes trashumantes.
Carretero; 2006*

Es preciso iniciar afirmando que algunas características del actual panorama social no son tan inéditas. Puede decirse que ya existían en las metrópolis antiguas, con su propia especificidad, procesos tales como la presencia de múltiples eventos simultáneos, la movilidad frenética, el intercambio tecnológico, la confluencia de extranjeros, lenguas, costumbres e identidades. Un ejemplo precioso nos lo ofrece Baltasar Porcel en su texto *Viajes expectantes*:

Naturalmente, Djerba es África. Pero más aún es el Mediterráneo, ese viejo conglomerado de pululaciones, de paisaje solar, de relativismo. ¿Cuántas razas se habrán fundido en Djerba? La pequeña isla ha sido dominada por griegos, por fenicios, por romanos, por árabes, por turcos, por catalanes, por españoles, por franceses. O esta referencia a Marrakech: “eje de la llanura de Haouz, polo de atracción de toda esta zona de Atlas, múltiple y laberíntico y pululante mercado, ha sido siempre el punto de partida de esas frenéticas familias bereberes, destruyéndose y sucediéndose mutuamente (Porcel: 1994, 29, 35).

Lo mismo puede verse en otros lugares del Mediterráneo, Medio Oriente y el Lejano Oriente, para no mencionar las grandes capitales de la América precolombina, como Tenochtitlán, que impresionó tanto a los conquistadores por sus infinitas mercancías y vitalidad social³¹. Actualmente sería incontable el número de ciudades que comparten tales características o que rápidamente se van transformando en ese sentido. Así, se amplía la gama de las tradicionales urbes del llamado “mundo desarrollado” (Nueva York, París, Roma, Berlín, Tokio, entre otras), para incorporar a los nuevos polos mundiales (Beijing, por ejemplo), y las ciudades de los países “en desarrollo” (Ciudad de México, Brasilia, Bombay, Lagos). En cualquiera de los casos se hace patente la re-actualización de una serie de fenómenos que, en su propio tiempo y con su propia particularidad, modifican la faz de la organización del tiempo y del espacio social y, por tanto, la forma de vida de sus habitantes.

La vieja Bombay ya no existía, y no la había matado la decadencia y el estancamiento sino la asfixiante urbanización (...), ahora estaba el universo socialmente amorfo de la megaciudad, laxamente extendida entre su extremo rico y su extremo pobre (...) Diferentes historias viven unas junto a otras, todas mezcladas, oponiéndose a ser representadas como un paso fluido del cosmopolitismo al nativismo y el comunalismo (Gyan Prakash; 2006, 212-216)³².

Sin embargo, no es nuestra intención llevar a cabo una descripción de ciudades antiguas o del desarrollo de las urbes en los últimos siglos. Tampoco entraremos a hacer una comparación entre las ciudades antiguas y las

³¹ Dice Bernal Díaz de Castillo: “Quedamos admirados de la multitud de gente y mercaderías que en ella había y del concierto y regimiento que en todo tenían (...) cada género de mercaderías estaban por sí, y tenían situados y señalados sus asientos (...) comencemos por los mercaderes de oro y plata y piedras ricas, plumas y mantos y cosas labradas, y otras mercaderías de indios, esclavos y esclavas, en Eduardo Matos Moctezuma (2006), *Tenochtitlán*, México, FCE, p. 112.

³² Gyan Prakash, “Edward Said en Bombay”, en Bhabha y Mitchel (comps.); 2006.

contemporáneas. El señalamiento con el que iniciamos este apartado tiene el propósito de no caer en la fantasía de creer que sólo es privativo de las sociedades actuales ciertas formas de apropiación y uso del espacio, particularmente en aquellas que son focos de gravitación para resolver necesidades de sobrevivencia o que se supone, tienen condiciones para la expresión personal o colectiva. Sin duda las ciudades y metrópolis, grandes o pequeñas han sido las mejores representaciones de este tipo de formas de vida que se despliegan en situaciones y contextos mezclados, volátiles, móviles y en muchos casos como espacios del anonimato (Augé: 2004). Un anonimato que es necesario hacer legible; anonimato aparente, ya que existen nombres depositados en vidas concretas.

Partimos del siguiente cuestionamiento: Si ciertas características principales entre las urbes antiguas y las actuales son parecidas, ¿Qué es lo que ha cambiado? Existen diversas respuestas. Una de ellas se encuentra en la velocidad del tiempo que, se dice, ha impuesto un tiempo mundial que sustituye al tiempo local o regional y que Virilio ha descrito como consecuencia de la revolución del transporte de masas en el siglo diecinueve y de las transmisiones en el veinte: una “mutación y conmutación que afectan tanto al espacio público y al espacio doméstico, al punto de dejarnos en la incertidumbre en cuanto a su realidad misma, puesto que a la urbanización del espacio real, suceden, en este momento, las primicias de una urbanización del tiempo real, con las tecnologías de la “teleacción” y ya no sólo con las de la clásica televisión” (Virilio; 1997, 22).

Pero la explicación sobre la transformación del ritmo temporal, basada en las consecuencias del cada vez más sofisticado desarrollo tecnológico, no es

suficiente para dar cuenta del vínculo entre el cambio de la medida del tiempo y el cambio social, sino que se requiere, como propone Attali, reconocer la función del tiempo como indicador y ordenador de los límites, de constructor de sentido: “Medir el tiempo permite separarlo en espacios, poner límites a los actos, sincronizar los comportamientos, reemplazar lo irreversible insensato con un reversible tranquilizador, circunscribir las cortaduras ahí donde pueda —y deba— proliferar la violencia, con el fin de eliminar el pasado y reanudar el ciclo” (Attali; 1985, 32).

Por ello, a la extrema velocidad se suma el amontonamiento y el barroquismo temporal y espacial. En el caso del primero se trata de un *exceso de tiempo* que, paradójicamente, se vive de manera simultánea con la ausencia de tiempo libre o falta de tiempo a secas, para dar cuenta de la vertiginosa presencia de las cosas. Este barroquismo, alude, en palabras de Fernández Christlieb, a un impulso “llenalotodo”, de “desoquedad”, donde los espacios libres (y nosotros diremos también que el tiempo) son experimentados como ausencias dolorosas que hay que ocupar y obturar; aunque tal saturación sea “un hueco al revés que se siente dentro de uno mismo” (Fernández Christlieb; 2005, 39). Tal compulsión saturante “es el rescate de la superabundancia de acontecimientos que corresponden a una situación que podríamos llamar de “sobremodernidad” para dar cuenta de su modalidad esencial: el exceso” (Augé; 2004, 36).

Unos dirán que dicha proliferación moviente es expresión de una cierta actitud del hombre ante la vida³³; un “delirio” que “da al hombre un lugar

³³ Ver Eugenio D’ors (1964), *Lo Barroco*, Madrid, Aguilar.

distinto que ocupaba en la jerarquía de los seres”, en tanto es ruptura de las formas de vida en donde se trata de “realizar una tarea infinita, cuya intencionalidad se halla vacía” (Duvignaud; 1982, 108, 126).

Esto es así porque el exceso, las yuxtaposiciones, la multiplicación de elementos cuyo movimiento se extiende por el espacio y el tiempo no permiten más que sentimientos interiores de inmediatez, donde la gente “(...) siente un vacío por el rumbo del corazón, un hastío, un sin sentido, como si algo le faltara.” (Fernández Christlieb; *Idem*), en tanto, “su estructura de excesos y proliferaciones no permite ‘formar’ la imagen global” (Chiampi; 2001, 94).

Ésta es la configuración temporal y espacial del nuevo *Homo barocchos*, cuya vida en las metrópolis contemporáneas corre “como una red de conexiones, de sucesivas filigranas, cuya expresión gráfica no sería lineal, bidimensional, plana, sino en volumen espacial y dinámica (Sarduy; 1972, 175)³⁴. Ya que como señala Jameson, la persona actual no puede ser otra cosa más que “montones de fragmentos” aleatorios y azarosos ante su imposibilidad de “extender activamente sus pro-tensiones y sus re-tensiones en las diversas dimensiones temporales y de organizar su pasado y su futuro en forma de experiencia coherente” (Jameson; 1984)³⁵.

Pero en este panorama de las metrópolis *Aleph* también es necesario recuperar un componente fundamental y muchas veces olvidado: el poder de la gestión del tiempo y del espacio para catalizar la “violencia física que

³⁴ Para Sarduy el Barroco no es un estilo epocal o un *eón* atemporal, sino el modo de dinamizar estéticamente el amontonamiento inútil de los saberes acumulados: “Barroco como reciclaje de formas y que tuvo su primer momento de evidencia como hecho cultural en el siglo XVII”, en Chiampi; 2001, 93.

³⁵ Frederic Jameson “postmodernism, or the cultural logic of the late capitalism”, *New Left Review*, núm. 146, Londres, julio-agosto de 1984. Cita de la traducción publicada en *Casa de la Américas*, Núm. 155-156, marzo-junio de 1986, año XXVI, p. 156. Citado en *Ibid*, 32.

pueden ejercitar los individuos unos contra otros”; una catalización que es más bien domesticación de la violencia mediante su canalización y sublimación en prácticas y rituales cotidianos (Kurnitzky; 2000, 9).

Cabe, por lo tanto, preguntarnos por las formas actuales de esa canalización de la violencia directa, social y simbólica que ejercen unos seres humanos sobre otros; en tanto ésta ha salido de su circunscripción y limitación ritualizada, rompiendo los límites temporales y espaciales que en otros momentos la contenía. Recordamos a Melucci quien, para sus reflexiones temáticas habla de que un límite “representa confinación, frontera, separación, por tanto también significa reconocimiento del otro, el diferente, el irreductible. El encuentro con la alteridad es una experiencia que nos somete a una prueba: de ella nace la tentación de reducir la diferencia por medio de la fuerza, pero también puede generar el desafío de la comunicación como emprendimiento siempre renovado” (Melucci; 1966, 129)³⁶.

Con esta definición puede decirse que la gestión de la violencia se presenta, dentro de estos rasgos temporales y espaciales arriba esbozados, en términos de una *transgresión liminar*, es decir, atravesando fronteras y límites aparentemente fluidos y accesibles a todo mundo, pero afectando de manera selectiva a quienes están adentro o marginados del reino de los excesos y acumulación de objetos y con una especial forma de experimentar la velocidad del tiempo. De ahí que las metrópolis actuales, definidas como *Metrópolis Aleph* sean, además de la proliferación de realidades simultáneas, una “narración de la desmesura, del sin límite, de lo impensable, de lo insostenible, de lo que no puede simbolizarse, pero en términos de una realidad exorbitante “(...) al punto

³⁶ Citado en Bauman; 2001, 18.

que, en el relato, sólo la narración de la *infamia* podría captar su poder” (Kristeva; 2006a, 35)³⁷.

Hablaríamos así, —junto con el Lefebvre de los estudios de la modernidad— de la fragmentación y ruptura del tiempo y espacio cotidiano que “cobra el aspecto aterrador (...) de prácticas fragmentadas, parceladas, locales, homogeneizadas y dominadas por sistemas de relaciones de equivalencias, el mercado, los contratos, la legalidad, el discurso. Tanto el espacio, como el tiempo, la vivencia y lo concebido se presentan con el aspecto homogéneo-roto. Cada fragmento remite a todos los demás”. Puesto que, como nos dice en otro momento “(...) en semejante mundo, donde ya no hay (donde jamás hubo realmente) asiento ni cimientos, donde el lenguaje mismo (en el cual se creyó ver en Occidente una substancia) se sustrae, donde el suelo se estremece (los referentes se derrumban, las capacidades y potencias autonomizadas se afirman cada una en sí, para sí), lo que se llama “anormalidad”, “diferencia psíquica”, o “neurosis” se vuelve normal (Lefebvre; 2006, 223, 284).

El tiempo y el espacio no son, entonces, una propiedad objetiva e independiente de las cosas. Dependen de las maneras como los hombres elaboran su experiencia de apropiación del mundo y, por tanto, de la percepción y conciencia que se tiene de ellos. Para el caso concreto de nuestra reflexión evocamos a Morris Berman para quien dicha percepción y conciencia cambian según se tenga un estilo de vida sedentario o nómada. En este sentido el habitante de las megalópolis es un nuevo tipo de nómada en un “mundo flotante”, reflejo dialéctico donde conviven la vida errante y el sedentarismo. Tal como señala Berman, que “(...) en condiciones de movimiento, autonomía y

³⁷ La violencia como *abyección* en relación con la ética será abordada extensamente en el último apartado de este trabajo. Por el momento se menciona como un elemento fundamental para comprender el cambio entre las ciudades antiguas y actuales.

equidad subyace una percepción del mundo que es a la vez natural y admirable, una percepción que fue la norma durante la mayor parte de la existencia del hombre en el mundo. *Estar paradójicamente presente en él*. La zona de flujo o movimiento o legado ambivalente. Los nómadas resultan ser agentes de la certeza y de la paradoja, al acoger la incertidumbre como sentido de vida” (Morris Berman; 2004, 236) y (Michel Maffesoli; 2004)³⁸.

Esta característica anterior, resultado del ascenso del nomadismo y la vida errante como un hecho cada vez más evidente y predominante, refleja la esencia de lo social, que no sólo es actual, sino su constante: la fluidez, la circulación, el perpetuo devenir, como ya vislumbraba Simmel en sus estudios sobre la modernidad³⁹. Por otro lado, la constatación de la vida diaria nos confirma que el nomadismo no está determinado únicamente por la necesidad económica o la funcionalidad. Es una “pulsión migratoria” que lleva a cambiar de lugar, de hábitos, de pareja, para alcanzar plenamente las diversas facetas de su personalidad: “Las reacciones humanas, en último lugar, precipitan el movimiento: la angustia precipita el movimiento y lo hace al mismo tiempo más sensible. El hombre se irritó por no poder seguir el movimiento que le arrebató, pero no pudo, de esa manera, más que precipitarlo, más que hacer que la rapidez sea vertiginosa” (Bataille; 1992, 87).

Sin embargo, la pulsión al movimiento y la gestión del tiempo y del espacio han entrado a una vertiente actual donde parece que en el seno del

³⁸ Es muy interesante la perspectiva afín sobre el nomadismo que ambos autores sostienen, a pesar de que el texto de Morris Berman es mucho más abarcador y detallado. El texto original en Francés de Maffesoli apareció en 1997 y el original en Inglés de Berman se publicó en el 2000. (Para los textos en español ver Bibliografía).

³⁹ Ver George Simmel (1986), *Sociología*, 2 vols., Madrid, Alianza Editorial, y George Simmel (2003), *Filosofía del dinero*, Granada, Comares.

sedentarismo de los pueblos se ha desarrollado un nomadismo social muy peculiar. Ya no implica el desplazamiento entre esquemas espaciales “estáticos” (tal y como significa originalmente el término de trashumancia)⁴⁰, sino que son las fronteras espaciales, sociales y simbólicas —e incluso las geográficas— las que cambian, se desplazan, desaparecen, se interceptan o trasmutan con personas y experiencias en constante tránsito⁴¹.

Con esta versión panorámica sobre las transformaciones en los mecanismos de estructuración social (simultaneidad, movilidad, velocidad y barroquismo, entre otros) nos proponemos desdoblar algunas caras de las *Metrópolis Aleph* dentro de un hilo conductor que no deje afuera la violencia que se ejerce en un mundo de contrastes, como por ejemplo el de la opulencia frente a la miseria. Este hilo conductor, en términos de la indigencia trashumante, nos lo ofrece la metáfora de Ciudades Fáusticas, entendida como la “(...) *repetición incansable* de una pulsión que, propulsada por una pérdida inicial, no cesa de errar insatisfecha, engañada, desvirtuada, antes de encontrar su único objeto estable, la muerte” (Kristeva; 2006a, 35)

⁴⁰ La trashumancia o transhumancia se ha definido originalmente como el paso del ganado y sus pastores de las dehesas de verano a las de invierno, o viceversa. Aunque no se trate de esta actividad ni de pensar los desplazamientos humanos en términos de rebaños, la clave del término alude a pasar de un lugar fijo a otro, de manera alterna y constante.

⁴¹ Como señala Emma León: “Sería inabarcable el recuento de acontecimientos que se despliegan ante la atónita mirada de personas, colectivos y culturas, sin embargo lo que atraviesa este espíritu epocal es la transmutación de las cosmovisiones, saberes y otras formas de apropiación y con ello los perfiles de sentido para estar y hacer en el mundo sin que ello signifique necesariamente claridad para enfrentar los problemas más acuciantes que padecemos”, en León: 2001, 9.

Del llano en llamas hacia el infierno

El plano interno de la ciudad se dibujaba solo. Las imágenes pasaban, se iban, se instalaban en mí o se desparramaban como arena, y todo se parecía a un paseo en la niebla o en los sueños (...) En mi mapa no había nada, absolutamente nada (...) Una ciudad que se parecía a un caracol, a una concha, una telaraña, a un laberinto, un encaje, a una novela repleta de ramales secretos, en mi plano interior se convertía en un espacio en blanco, un vacío, una omisión, un callejón sin salida. Mi plano interno era el resultado del esfuerzo de un amnésico por trazar sus coordenadas, el esfuerzo de un paseante por dejar su rastro en una plaza de arena. Mi plano era la guía de un soñador. Era poco lo que en él coincidía con la realidad.

(Ugresic; 2006, 45)

Las ciudades, tal como las conocemos hoy, se han alimentado de la huida de millones de personas del “llano en llamas”⁴²: imagen del escape de comunidades enteras en condiciones de oprobio y miseria, cuyas vidas

⁴² Metáfora basada en la obra de Juan Rulfo (2005), *El llano en llamas* y *Pedro Páramo*, para aludir a las condiciones infernales que han renovado las grandes emigraciones rurales. El “llano en llamas” contemporáneo está representado en aquellos espacios de violencia, donde los operativos de acoso y asesinato de nativos y campesinos han sido constantes, como lo ha documentado ampliamente Carlos Montemayor, quien señala, a propósito de la represión militar en Atenco, México, en mayo del 2006: “Me extendí en estos aspectos de los *operativos* de cateo porque los he estudiado en diversas épocas y sociedades del mundo contemporáneo y porque ofrecen para el México de hoy un importante aviso: he descrito ampliamente estos *operativos*, con todas sus secuelas, en mi novela *Guerra en el paraíso*. Quiero decir que fueron las tácticas militares donde se originaron las desapariciones forzosas y los asesinatos de centenares de campesinos en el estado de Guerrero durante la *guerra sucia* de los años 70. La *guerra sucia* en Sudáfrica, Argentina, Uruguay, Chile, Vietnam, Guatemala, en cualquier país, en México mismo, hubiera sido imposible sin estos *operativos* que en las primeras horas del amanecer ensangrentaron aldeas y barrios enteros. Es el gozne que ha abierto las puertas a los corredores de tortura, muerte y prisión ilegal”, en Carlos Montemayor, “Atenco y la *guerra sucia*”, en *La Jornada*, sábado 13 de mayo de 2006.

impiden seguir pensando en el campo como ese lugar idílico y bucólico, donde encontraríamos la paz y tranquilidad que la vida urbana nos arrebató. Por el contrario, lo que reflejan estas nuevas formas migratorias es que el exceso contemporáneo ha trasminado todos los espacios, destruyendo, como decía Marx, los “pequeños mundos” de la Margarita del Fausto de Goethe. Este aliento del espíritu fáustico es un proceso dinámico que incluye todas las formas de la experiencia humana, tanto la alegría como la desgracia, asimiladas al crecimiento infinito de su personalidad; hasta “la autodestrucción será parte integrante de su desarrollo” (Marshall Berman; 2001, 31)⁴³.

Lo interesante de la metáfora fáustica es que la erosión comenzó por la incursión en estos pequeños mundos de personalidades como las de Fausto y Mefisto: “(...) figuras marginales explosivas venidas de fuera, rebosantes de dinero, sexualidad e ideas, los clásicos ‘agitadores’ venidos de fuera” (Marshall Berman; *Idem*). En los siglos que separan los tiempos de Margarita de los nuestros, la agitación no ha llegado sólo del exterior para perturbar un orden tradicional más o menos estable, sino que se ha incubado en el corazón mismo de la vida social; como si la erosión se estuviera larvando y reproduciendo desde las propias entrañas violentadas, para vaciar miles de “pequeños mundos”, y encaminar a mujeres y hombres de todas las edades hacia las ciudades, hacia las fronteras cada vez más cerradas, en busca no sólo de libertad para pensar, amar, crecer, sino, sobre todo, de la necesidad de existir y

⁴³ Por ello, es que podemos tomar de imagen emblemática a la modernidad y el capitalismo, ya que en sus versiones tradicionales como en sus posteriores refundaciones se mantiene el poder de este espíritu sobre el ser humano y sus circunstancias, como señala Bolívar Echeverría: “El fundamento de la modernidad parece encontrarse en la consolidación indetenible —primero lenta, en la Edad Media, después acelerada, a partir del siglo dieciséis, e incluso explosiva, de la Revolución Industrial hasta nuestros días— de un cambio tecnológico que afecta a la raíz misma de las múltiples ‘civilizaciones materiales’ del ser humano a todo lo ancho del planeta”, en Echeverría; 2000, 144.

sobrevivir. Por ello es que se llega a afirmar, como Marshall Berman, que “la modernización de la ciudad inspira e impone a la vez la modernización de las almas de sus ciudadanos” (Marshall Berman; 2001, 51, 146).

En estos desplazamientos los pequeños mundos son convertidos en “llanos en llamas”, metamorfoseados por esa avidez fáustica que es la “(...) política (cotidiana) de los deseos determinados por el resentimiento, y el poder y la posesión, más que fines, se convierten en medios para alcanzar estos deseos. Pero al mismo tiempo, este proceso significa la perversión y desnaturalización de los mismos deseos que, de esta manera, nunca llegan a cumplirse, ni siquiera para quienes operan la violencia (...) pero que constituye sujetos ‘quebrados’ a partir de hechos de violencia fundantes (el despojo, el ‘quiebre’) que determinan sus acciones y guían sus deseos” (Uribe; 2005, 77)⁴⁴.

Entonces vemos que aquí se ha conservado la vida, pero a un precio más caro que el valor de la vida misma, porque la fuerza para defenderse y sostenerse se ha tomado de las generaciones futuras, que han nacido endeudadas y lastradas. En esa lucha ha sobrevivido el instinto imperioso de defender la vida, mientras que la vida en sí ha perdido tanto que no le ha quedado mucho más que el propio nombre. Lo que hay y perdura está mutilado o torcido, y lo que nace y empieza ya en el embrión está envenenado y quebrantado. Las ideas y las palabras de estas personas jamás llegan a terminar porque nacen cortadas de raíz (Ivo Andric, en Ugresic; 2006, 46).

⁴⁴ Tahar Ben Jelloun en su obra *El hombre quebrado* da cuenta de la vida de Mourad, un funcionario inmerso en el mundo de la burocracia, que lucha por mantenerse libre de las tentaciones de la corrupción, hasta que su situación de miseria lo llevan a aceptarlas, iniciándose así en el juego abyecto del chantaje y el acoso: “(...) Ya en el límite, debió empujarme a probar el dinero fácil, nada más para que supiera de lo que me perdía y de lo que le había hecho perder. ¡Que perversidad! ¡Qué sadismo! Además si me detienen, él tomará mi puesto. Es un complot muy bien montado. Todos son cómplices: el corruptor, mi ayudante, los agentes de la casa de cambio y quizás algunos policías. Agregue a eso Hlima y su madre y el círculo se cierra”, en Ben Jelloun; 1995, 125.

Pequeños mundos que recrean de manera particular la presión que ejercen los excesos de la Metropolis *Aleph*: “Este Aleph es exorbitante al punto que, en el relato, sólo la narración de la infamia podría captar su poder. Es decir la narración de la desmesura, del sin límite, de lo impensable, de lo insostenible, de lo insimbolizable” (Kristeva; 2006a, 35). De ahí que esos mundos reflejen a modo de espejo el exceso del monstruo urbano insaciable; compartiendo así la lógica fáustica del “deseo” que inspira el espíritu epocal actual, donde el poder y la violencia se entremezclan en un juego; donde “la posesión de objetos, el poder económico, el control de las vidas, y el poder político, en su nivel más primario, no son finalidades en sí mismos, sino sólo medios para el cumplimiento de los deseos” (Uribe; 2005, 88).

La figura rulfiana de “Pedro Páramo” es emblemática de lo dicho. Si tomamos de nueva cuenta a Rodolfo Uribe, vemos que dicho personaje más que ser la imagen del cacique o el poder central y dominante, representa la apetencia fáustica, en la que el poder es una malla, una red, donde circulan las personas para ejercerlo o padecerlo⁴⁵; “El éxito de Pedro Páramo es imponer en todo Comala un solo deseo. ‘Esperé a tenerlo todo. No solamente algo, sino todo lo que se pudiera conseguir de modo que no nos quedara ningún deseo, sólo el deseo tuyo, el deseo de ti’.” (Uribe; *Idem*). Ésta es la avidez insaciable que proporciona Mefisto a Fausto: “El destino le dotó de un espíritu incapaz de

⁴⁵ Contrario a la perspectiva del poder como un objeto ubicado en un lugar jerárquico, que se ocupa o no se ocupa, se recupera aquí la visión de Foucault, para quien “(...) el poder no es algo que se divide entre los que lo detentan como propiedad exclusiva y los que no lo tienen y lo sufren. El poder es, y debe ser analizado, como algo que circula y funciona —por así decirlo— en cadena. Nunca está localizado aquí o allí, nunca está en las manos de alguien, nunca es apropiado como una riqueza o un bien. El poder funciona y se ejerce a través de una organización reticular. Y en sus mallas los individuos no sólo circulan, sino que están puestos en la condición de sufrirlo o ejercerlo; nunca son el blanco inerte o cómplice del poder, son siempre sus elementos de recomposición” (Foucault; 1993, 27). Citado en Uribe; 2005, 82.

contenerse en su desenfrenado camino; en alas de su aspiración ardiente ha pasado ya por todos los placeres de la tierra; permítaseme ahora arrastrarle por los desiertos de la vida a través de una medianía insignificante, donde forcejeará agitado en su lucha infatigable” (Goethe; 2003, 78).

Mire usted —me dice el arriero, deteniéndose—. ¿Ve aquella loma que parece vejiga de puerco? Pues detrasito de ella está la Media Luna. Ahora voltié para allá. ¿Ve la ceja de aquel cerro? Véala. Y ahora voltié para ese otro rumbo. ¿Ve la otra ceja que casi no se ve de lo lejos que está? Bueno, eso es la Media Luna de punto a cabo. Como quien dice toda la tierra que se puede abarcar con la mirada. Y es de él todo ese terrenal. El caso es que nuestras madres nos malparieron en un petate aunque éramos hijos de Pedro Páramo. Y lo más chistoso es que él nos llevó a bautizar (Rulfo; 2005, 12).

Un juego de deseos sin fin: “El deseo no desea satisfacción. Al contrario, el deseo desea deseo” (Bauman; 2001, 110). Por ello es que, nos dice Uribe, toda la historia “puede leerse en clave de sobreposición de deseos: existe una política y una economía de los deseos (puede ser éste el contenido o sentido de la inmanencia), en la que el cumplimiento de los deseos de unos, despojan a otros de la posibilidad de cumplirlos” (Uribe, *Idem*). Juego abyecto, entonces, de dominación, cuya reproducción requiere del “quiebre” de la persona, de su “atadura” a una cadena de “acciones-reacciones”, donde su ser es un “ser determinado” que buscará su mejor colocación en esta apuesta perversa, proceso de perversión y abyección o rechazo del Otro que nos permite comprender que “hay existencias que no se sostienen con un deseo, siendo el deseo, deseo de objeto. Esas existencias se fundan en la exclusión”, puesto que “lo abyecto está emparentado con la perversión. Lo abyecto es perverso ya que no abandona ni asume una interdicción, una regla o una ley, sino que la desvía, la descamina, la corrompe. Y se sirve de todo ello para denegarlos. Mata en nombre de la vida: es el déspota progresista, vive al servicio de la muerte: es el

traficante genético: realimenta el sufrimiento del otro para su propio bien: es el cínico. Su rostro más conocido, más evidente, es la corrupción. Es la figura socializada de lo abyecto" (Kristeva; 2006a, 14, 25).

El abuso y la codicia, por un lado, la humillación y el despojo, por el otro, son parte de un juego de abyección que abre el espacio para el resentimiento, para el ajuste de cuentas frente al agravio: "Pedro Páramo es un rencor vivo, pero el resto de sus personajes son puros resentimientos. En un universo de resentidos tienen que existir causas primeras. Todos comparten la característica de tener un agravio u ofensa primigenia que funciona como explicación o motivación de su actuar" (Uribe; 2005, 87). Pero la rebeldía, el coraje, desde la condición de los "quebrados", de los humillados, no se transforma en un vuelco de esta condición, sino que la frustración, el desgarró, la tensión, se recrea sin cesar, pero no así la conformidad: "Hablan desde la muerte, desde una muerte insidiosa y sutil que no lleva al silencio negativo, el silencio de la nada; sino que es 'la vida' del silencio de los murmullos, pura resistencia" (Uribe, *Idem*). Y también, agregaríamos, frustración, impotencia frente a la violencia del exceso, del deseo descontrolado; que en una especie de festín carnavalesco y barroco, circula y transita por todos los espacios como oleaje creciente, arrastrando todo a su paso.

Un puro vagabundear de gente que murió sin perdón y que no lo conseguirá de ningún modo (...) (Rulfo, 55) "¿No ve el pecado? ¿No ve esas manchas como de jote que me llenan de arriba abajo? Y eso es por fuera; por dentro estoy hecha un mar de lodo (...)" (54) "Y qué crees que es la vida, Justina, sino un pecado ¿no oyes? ¿no oyes como rechina la tierra?" (108).

La huída de esta violencia toma varios derroteros. Unos emigran a otros pequeños mundos o a refugios provisionales⁴⁶: “Hay multitud de caminos. Hay uno que va para Contla; otro que viene de allá. Otro más que enfila derecho a la sierra. Ése que se mira desde aquí, que no sé para dónde irá (...) Este otro de por acá, que pasa por la Media Luna. Y hay otro más, que atraviesa toda la tierra y es el que va más lejos (Rulfo; 2005, 53)⁴⁷.

La mayoría, sin embargo, busca entrar a las Metrópolis *Aleph*, sin saber que su huida y desarraigo no tiene, en la mayoría de los casos, un destino de liberación y plenitud. Por el contrario, los nómadas rurales se suman al enorme ejército de esos “olvidados”⁴⁸ que sólo viven las ciudades como ciudad doliente: esa faceta donde la “propagación global de la forma de vida moderna

⁴⁶ Por ejemplo, en Chechenia e Ingusetia, regiones pertenecientes a la ex-Unión Soviética, los conflictos separatistas de la Rusia actual, llevaron al desplazamiento de cientos de miles de personas. Actualmente se estima que todavía quedan unos 100,000 desplazados. Muchos de ellos viven en asentamientos espontáneos o *kompaktniki*. A menudo son espacios subdivididos en almacenes, antiguas fábricas o destartalados contenedores de madera, que se encuentran en penosas condiciones. Las personas se hacinan en habitaciones que parecen cajas: con frecuencia, una familia de seis o siete miembros comparte un espacio de cuatro metros cuadrados. La mayoría de niños que juegan entre los edificios derruidos y trozos de maquinaria vieja y oxidada no han conocido ningún otro tipo de vida, en www.Médicos sin fronteras.com, 2006.

⁴⁷ Aunque uno de los principales estudios sobre la movilidad, el de Gaudemar, esté ubicado en el contexto europeo; en América Latina y el resto del mundo el proceso ha sido el mismo. A este respecto, Gaudemar señala que hacia finales del siglo diecinueve y a principios del siglo veinte, los flujos migratorios del campo a la ciudad se incrementaron en Europa, principalmente por tres causas: necesidades de la industria ligadas al declive de la agricultura y además la “necesidad de seguridad” o la “necesidad de sociabilidad” de los campesinos. La movilidad, así, se desplaza del espacio rural y agrícola al urbano, industrial. “Los nómadas de los campos serán ampliamente utilizados como nómadas industriales.” Paulatinamente, la población rural emigra a los burgos, ciudades pequeñas y centros de fábricas textiles, donde se contratan como albañiles y destajistas en la construcción. Es éste el proceso que permite la emergencia de la clase obrera que desplaza la mano de obra agrícola y que da paso a la “segunda revolución industrial”, en Gaudemar; 1981, 28, 46.

⁴⁸ Recordamos a *Los olvidados* de Luis Buñuel (1950) donde se describen las condiciones de miseria en que se establecen los emigrantes rurales en los espacios marginales de la Ciudad de México en los años cincuenta, pero bien puede tratarse de cualquier otra ciudad del mundo en la actualidad. Ver filmografía general.

liberó y puso en movimiento cantidades ingentes, y en constante aumento, de seres humanos despojados de sus hasta ahora adecuados modos y medios de supervivencia, tanto en el sentido biológico, como sociocultural del término (...) una 'cadena de montaje' de residuos humanos o seres humanos residuales" (Bauman; 2005a, 17).

El espejismo de liberación idealizada por el nómada rural se enfrenta a la vida cotidiana de la ciudad faustica, la ciudad móvil que se encuentra "allá, sofocante, aunque no sin halagos, cambiando, confirmándose lentamente y seguramente como cotidianidad bajo los destellos, sorprendentes o fascinantes, de la modernidad; afirmando su trivialidad, su capacidad de consolidar en lo movedizo, su profundidad huidiza" (Lefebvre: 1978, 9)⁴⁹.

Es multitudinaria la invasión de los brazos provenientes de las zonas más pobres de cada país; las ciudades excitan y defraudan las expectativas de trabajo de familias enteras atraídas por la esperanza de elevar su nivel de vida y conseguirse un sitio en el gran circo mágico de la civilización urbana. Una escalera mecánica es la revelación del Paraíso, pero el deslumbramiento no se come: la ciudad hace aún más pobres a los pobres, porque cruelmente les exhibe espejismos de riquezas a las que nunca tendrán acceso, automóviles, mansiones, máquinas poderosas como Dios y como el Diablo, y en cambio les niega una ocupación segura y un techo decente bajo el cual cobijarse, platos llenos en la mesa para cada mediodía" (Galeano; 2003, 414).

⁴⁹ El panorama en América Latina también se ve invadido por este tipo de lógicas contradictorias, acrecentadas por generarse en contextos de países empobrecidos. En la actualidad, parece completarse la pérdida de la visión bucólica del campo como un espacio paradisíaco habitable y con sentido. Por el contrario, cada vez existe menos población residente en el campo. De esta manera, nos dice Fernando Carrión "el éxodo de la población rural se revela como un proceso finito, que ha cerrado el ciclo de la migración masiva del campo a la ciudad, impulsada por el proceso de urbanización basada en la periferización y la metropolización. Sin embargo, reforzó al extremo, otro ciclo ya presente en esas décadas: la migración hacia el extranjero, donde existen escasas oportunidades de establecimiento, imponiéndose así la mezcla de pobreza y migración; (...) con la migración internacional se ha regresado al *nomadismo*", en Carrión; 2005, 89.

Los habitáculos de Fausto

Lo urbano parece fuente inagotable de reflexión.
En estos tiempos de errancia
donde las palabras claves que circulan
son fronteras, pluralidad cultural, mestizaje,
no-lugares, muerte del yo, etc.,
es decir discursos que enfatizan la errancia,
hemos de volver a situarnos,
sobre todo las culturas mediterráneas,
latinoamericanas e islámicas,
en el eje de lo local.
(González Alcantud: 2005, 11)

Como en otras épocas, las ciudades actuales se visualizan invadidas de extranjeros, de centros de comercio e intercambio, llenas de actividad, y plenas de sobrevivientes, de los siempre presentes vagabundos y errantes miserables. Sin embargo, algo esencial ha cambiado en tanto la ciudad ha llevado al extremo sus principales anhelos: “La mágica extensión del radio de la acción humana por medio del dinero” en comparsa con el cuerpo y el alma para sacar el mayor beneficio en "experiencia, intensidad, sentimiento vital, acción y creatividad” (Marshall Berman; 2001, 40).

Por ello es que en las metrópolis *Aleph* actuales sigue flotando ese espíritu fáustico capturado por Marshall Berman. Pero también hay otras expresiones que directamente absorbieron el espíritu de este vertiginoso cambio, convirtiéndose en componente consustancial de la vida de las personas. Baudelaire, por ejemplo, ya reflejaba en su tiempo, esa prosa del mundo actual, “(...) musical sin ritmo y sin rima, lo suficientemente ágil y lo suficientemente áspera como para adaptarse a los impulsos líricos del alma, las

ondulaciones del ensueño, los saltos y sobresaltos de conciencia” (*Ibid*, 147)⁵⁰. En el *spleen* de París, revela la imposición de la modernización de la ciudad como modeladora de las almas de los ciudadanos. Para ello, recurre a la escena primaria de “los ojos de los pobres”, en la cual una pareja de enamorados que visitan un café en la esquina del nuevo bulevar, mirándose felices a los ojos, se enfrentan a los ojos de una familia pobre, vestida con harapos: el padre, su joven hijo y un niño, miran arrobados el deslumbrante interior de la nueva cafetería: “Las tres caras estaban extraordinariamente serias, y esos seis ojos contemplaban el nuevo café fijamente con la misma admiración, que sólo sus edades hacía diferente. Cuando el enamorado voltea hacia la mujer, ella dice: ¡Esas gentes, con sus ojos como platillos, son insoportables! ¿No puedes ir a decirle al administrador que los eche de aquí?” (Baudelaire; 2002, 97).

Lo primero que resalta es que el espacio relacional, de encuentro y conciencia de la coexistencia colectiva es el contexto urbano donde el nuevo bulevar de París deviene en “la innovación urbanística más espectacular del siglo diecinueve y el paso decisivo hacia la modernización de la ciudad tradicional” (Marshall Berman; 2001, 149)⁵¹. Pero lo más importante es que el

⁵⁰ Habrá que recordar que estas “escenas modernas primarias” de Baudelaire, emergen en la vida cotidiana del París de Bonaparte y Haussmann, que se conformarán como arquetipos de la vida moderna de las ciudades, trascendiendo su tiempo y espacio. Ver Marshall Berman; 2001, 147-154.

⁵¹ La fascinación del bulevar reside en las posibilidades que abrió: el establecimiento de tiendas en esas grandes avenidas, y en particular, los cafés, espacios de descanso y discusión, entre el ajetreo citadino. Nos cuenta Pablo Fernández Christlieb que “en algo así como el siglo XVII, el centro de la vida se corre del domicilio privado a la casa pública: *public house* en inglés: *pub* a fin de cuentas (...) Pintores, poetas, aristócratas, criados, científicos, funcionarios, todos tienen un pretexto para salir de su casa: café, té, chocolate; y todos tienen un objetivo: conversar, intercambiar puntos de vista, entrecruzar perspectivas (...) En el territorio de las casas públicas, el café es el teatro de las ideas, y el teatro es el café de las emociones”, en Fernández Christlieb; 1994, 370-371. Ver también Antoni Martí Monterde, *Poética del Café. Un espacio de la modernidad literaria europea*, Barcelona, Anagrama, 2007.

espíritu fáustico ya no trata de marcar solamente la barrera entre lo nuevo y la caducidad de formas de vida tradicionales, sino su verdadera y sempiterna cara: la delimitación entre el paraíso del placer de los sentidos con su horizonte abierto a posibilidades, y el infierno de la pobreza con su cierre de opciones de vida.

La ciudad “engaña”. De forma simultánea conviven lo “nuevo”, lo “novedoso”, lo diferente, el “espectáculo” (Lipovetsky; 1987), con la miseria de siempre, la antigua y la nueva, la indígena, y la cosmopolita. Estos centros luminosos de las ciudades son sitiados internamente y en sus periferias por zonas de la miseria, habitados por emigrantes; donde los servicios básicos son inexistentes y sus pobladores salen a trabajar, día a día, con la ilusión de tener una casa, algo propio, que los resarza de las pérdidas anteriores y los coloque de nuevo en la sociedad⁵². En la *ciudad fáustica* los ojos de quienes viven el paraíso de la abundancia coexisten en el mismo espacio y en los mismos momentos (por tanto simultáneamente), con los que han sido enviados al infierno de la miseria.

Se ha dicho que el último cuarto de siglo puede describirse como la “Gran guerra de independencia del espacio” (Bauman) cuya característica principal es el cambio de la dimensión espacial. En esta sacudida, posibilitada por el desarrollo del transporte y las telecomunicaciones, los más beneficiados han sido aquellos sectores sociales que han hecho de tal característica un factor

⁵² La casa propia, cuando se tiene “representa una forma de resarcimiento respecto a anteriores carencias”. Pero lo que domina es la población imposibilitada para acceder a un espacio propio. Aquella que vaga en la metrópolis, sin un punto de anclaje, sin lugar de referencia, y que es convertida en un nómada indigente que vive “(...) como ocupante de cuartos transitorios, se es alojado por conocidos o por la parentela, se renta en condiciones muy precarias o, incluso, se habita en el lugar de trabajo o en las calles”, en Lindón; 2005, 151.

para el desarrollo de su economía, nivel cultural y social. Por ejemplo, los propietarios “absentistas” que montan y desmontan sus empresas, de acuerdo a criterios de “menor costo”, desatendiéndose de las condiciones de incertidumbre en que dejan a sus empleados⁵³.

Es cierto que el desarrollo tecnológico inunda de manera vertical y horizontal a muchos más sectores de la población que los arriba referidos. Pero lo que queremos enfatizar aquí es la desigualdad en la apropiación y uso de estos recursos. Por ejemplo, en un gradiente de menor privilegio se encuentran aquéllos que pueden detectar aberturas para transitar por distintos reinos institucionales que les permiten acceder, aunque sea con mayor esfuerzo, con menores recursos y en más bajos peldaños de la estratificación social, a otros canales de circulación de bienes materiales y simbólicos⁵⁴. Como señala Moisés Naim sobre las muchas transformaciones que el mundo experimentó en los años 90, en los que se el auge tecnológico y los cambios políticos rompieron las

⁵³ Esta movilidad *in extremis* de los propietarios, recuerda a los latifundistas de los viejos tiempos, pero con una diferencia importante: no tienen que enfrentar a sus perjudicados, quienes podrían reivindicar sus derechos y oponer resistencia a los abusos: “Cuando el enfrentamiento con la “alteridad” requiere una costosa aplicación de la fuerza o bien fatigosas negociaciones, el capital siempre puede partir en busca de lugares más pacíficos. ¿Para qué enfrentar lo que puede evitar?” (Bauman; 2001, 20). En el mismo sentido, en 1812, María Edgeworth, en su obra *El absentista*, exhibía la extravagante vida en Londres que llevaban los terratenientes lejos de Irlanda, “de su hogar, de sus negocios, de sus deberes y de su hacienda”, en María Edgeworth (2000), Barcelona, Alba Editorial.

⁵⁴ Una muestra de estas disparidades ha sido ampliamente señalada por Bourdieu, en su ya clásica obra sobre las bases sociales del gusto y sus criterios de distinción económica, social y cultural, *La Distinción*. Dicho autor nos deja muy claro que los procesos de enclausamiento, basados en los distintos campos de *hábitus*, refieren sobre todo a los modos y recursos para colocarse en y apropiarse del mundo; y que la diada de la estética por placer y por necesidad es precisamente eso: el contraste entre nichos paradisíacos e infernales, grandes, medianos y pequeños, con que se entraman las sociedades abyectas de nuestro tiempo. Cfr. Pierre Bourdieu (1984), *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, México, Taurus.

barreras con las que los gobiernos controlaban tradicionalmente el tráfico de personas, bienes y dinero a través de sus fronteras, y dieron más poder a quienes se dedicaban al comercio internacional de mercancías ilícitas —ya fueran narcóticos, personas, armas o falsificaciones de artículos de lujo— al tiempo que debilitaban a los organismos oficiales encargados de contener ese negocio: “Las nuevas tecnologías posibilitan asimismo el comercio internacional de productos que en el pasado resultaban difíciles o imposibles de transportar o de ‘inventariar’, como, por ejemplo, riñones humanos” (Naím; 2006, 18-19).

Así, bajo la metáfora de la ciudad fáustica, los ejemplos de paraísos grandes y medianos pueden verse evocando los *hábitus* de Bourdieu, relacionados con el tiempo libre de profesionales o académicos (caminatas en parques urbanos) en contraste con los de las altas burguesías (viajes trasatlánticos o en sus yates) (Bourdieu; 1984). En su listado original caben muchas otras categorías, pero lo que sí queda claro es que los que no pueden beneficiarse de la independencia espacial y sólo la sufren, quedan en calidad de verdaderas manchas urbanas que se mueven sin reposo de colonias dormitorio a lugares de trabajo o estudio; con el día feriado o las fechas de vacaciones legitimadas como único horizonte de llegada para recuperar las fuerzas requeridas y reiniciar la incesante marcha. En el extremo se encuentran los seres humanos que, como los “intocables” de la India, ni siquiera caben en el listado de las categorías de la composición “normal” de una sociedad, a menos que sea a título de parias, indigentes o desechos humanos para los que solamente cabe la ayuda humanitaria en tiempos de excepción.

De mil maneras, paraísos e infiernos coexisten en las ciudades fáusticas con base en ese espíritu incesante del movimiento y el cambio, que en una de sus caras más problemáticas tiene a los desplazamientos y migraciones humanas como divisa de cambio. Como señala Bauman la “combinación actual de la anulación de visas de ingreso y el refuerzo de los controles de inmigración tiene un profundo significado simbólico; podría considerarse la metáfora de una nueva estratificación emergente. Pone al desnudo el hecho de que el acceso a la ‘movilidad global’ se ha convertido en el más elevado de todos los factores de estratificación” (Bauman; 2001, 115).

Esas formas graduadas de acceder a la “independencia del espacio” también se reflejan en las reflexiones de Attali cuando señala que el auge tecnológico ha dado lugar a tres grupos sociales que tienen formas particulares de ambular por el mundo actual y que, por lo tanto, pueden considerarse como ejemplos de experiencias trashumantes: el de la *hiperclase*, poseedores de todos los medios de conexión y creación, generadores y manipuladores de la información a través de los *mass media*. La segunda clase, los *nómadas desamparados* son los que están en el último escalón social, no obtienen beneficio alguno de la tecnología, y son obligados a desplazarse continuamente para buscar trabajo o para sobrevivir, son los *underclass*. El tercer grupo es la clase media que vive esperanzada en formar parte de la hiperclase y con miedo de volverse proletarios nómadas. Viven en el mundo del espectáculo de los *mass media*, a través de los cuales “se mercantilizan las formas de entretenimiento que permiten mantener el orden social: juegos, ocio, festividades, deportes, religiones, proliferación de sectas, viajes espaciales, viajes provocados por las drogas” (Attali; 2002, 481).

Estas y otras formas de clasificación humana y social, con sus variados *campus de hábitus* (Bourdieu), tienen en común mantener vivo el espíritu *fáustico* que los constituye. Se trata de “(...) una complicidad objetiva que subyace en todos los antagonismos y por eso el hecho de intervenir en la lucha contribuye a la reproducción del juego mediante la creencia en el valor de este juego” (Bourdieu, 1984:, 115). Es una complicidad, entonces, para mantener, a pesar de su barroquismo, una red de conexiones sociales donde queden claros los clásicos límites de quien queda adentro y quien queda afuera del juego. Así, nos dice Canclini “los incluidos son los que están conectados y son otros los excluidos, quienes ven rotos sus vínculos al quedarse sin trabajo, sin casa, sin conexión. Estar marginado es estar ‘desconectado’.” La independencia del espacio, entonces, significa muchas cosas más que el mero desplazamiento físico. Representa un principio de autonomía que no necesariamente pasa por un criterio de libre voluntad y decisión, ya que ahora el mundo “se presenta dividido entre quienes tienen domicilio fijo, documentos de identidad y de crédito, acceso a la información y el dinero, y por otro lado, los que carecen de tales conexiones (García Canclini; 2006, 74⁵⁵).

⁵⁵ En América Latina, señala García Canclini “(...) aunque no sólo aquí, es particularmente notable la desconexión escenificada en los ámbitos de la informalidad, donde se puede tener trabajo, pero sin derechos sociales, ni estabilidad, se logra vender pero en la calle, conducir taxis sin licencia, producir y comerciar discos y vídeos piratas, pertenecer a redes ilegales, como las del narcotráfico y los de otras mafias que emplean a desocupados en tareas discriminadas y descalificadas (recolección de basura, contrabando, etc.)” (*Idem*). Con relación a las “redes” y de acuerdo con el antropólogo alemán Ulf Hannerz, éstas posibilitan una observación de orden formal que corresponde al tejido de relaciones en el que se inscribe un individuo o una familia. Colocan en primer plano una combinación de relaciones sociales, a partir de la cual se describen ramificaciones o trayectorias socio-profesionales de una unidad social activa, ya sea individual, ya sea colectiva. Asimismo, presentan una observación de *orden dinámico* de la persona obligada a movilizar sus recursos en un ambiente de contingencias, de emergencias y de competición: “Una red se define entonces como el conjunto de las líneas de movilización que permite a actores, cuyos intereses estratégicos son fluctuantes, contar con los recursos relacionales que se les ofrecen en la sociedad civil”, en Joseph; 1984, 132.

Ciudad doliente, círculos dantescos y naves del infierno

Para los negros de Benín,
el Infierno estaba en el mar:
desde el mar arribaban a Benín
los navíos de los negreros⁵⁶.

Para seguir desplegando la metáfora de la ciudad *fáustica*, en su polifonía y contrastes, nos resulta muy útil tomar ahora los tres ámbitos de la *Divina Comedia* de Dante Aligheri: el infierno, el purgatorio y el paraíso⁵⁷. Esto porque los consideramos las mejores imágenes para lidiar con las facetas simultáneas que conviven en las metrópolis *Aleph*; también porque nos permiten viajar por sus dominios a través de una forma especial de vivir, marcadas por el agobio y el esfuerzo sin descanso. Hacemos alusión a esta forma de vivir con otra figura de Dante denominada *la ciudad doliente*, cuya expresión habla por sí misma:

*Por mí se llega a la ciudad doliente:
Por mí se llega hasta el dolor eterno.
Por mí se va entre la perdida gente.
Movió justicia a mi hacedor supremo,
hiciéronme divinas potestades.
No fue cosa creada, de mí antes,
sino lo eterno, y yo eterno perduto:
¡Dejad toda esperanza, los que entráis!
Estas palabras de color oscuro
en el dintel ví escritas de una puerta;
y dije: "Maestro, su sentido es duro".
Y aquel a mí, como persona experta:
"conviene aquí dejar todo recelo;
todo temor conviene que aquí muera.
Al lugar que te he dicho venido hemos,
donde verás las gentes dolorosas,
que perdieron el bien del intelecto".
(Canto XXX, vv. 1-18)*

⁵⁶ *Dictionnaire de la conversation et de la lecture* (1873), en Borges y Bioy Casares; 1999, 36.

⁵⁷ Es bien conocida la discusión existente sobre la influencia en el origen de la *Divina Comedia* de Dante (1321) de la experiencia del *mi'raj* (asunción) o travesía nocturna (*isrâ*) del profeta del Islam Muhamed, iniciada por Miguel Asín Palacios, en 1919. Cfr. Miguel Asín Palacios (1984), *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Hiperión, Madrid, y Fernando Cisneros (1998), *El libro del viaje nocturno y la ascensión del profeta*, México, El Colegio de México.

La *ciudad doliente* de la que nos habla Dante puede ser vivida en las metrópolis contemporáneas dentro de todos los ámbitos mencionados (paraíso, purgatorio e infierno), sin embargo, aquí nos concentramos y comenzamos con el averno, en tanto, recordemos, Fausto (de quien se toma la alegoría general) es el Señor de este reino y desde su tradicional papel bíblico, hasta en la figura literaria de Goethe, llevará al hombre a enfrentarlo con sus deseos y potencialidades. El infierno es así el lugar, donde millones de personas deambulan de un lado a otro, para ir a sus trabajos mal pagados, cuando lo tienen, o como es el caso que nos ocupa para vagar en busca de un lugar de refugio que les permita sobrevivir, donde “la estrategia de supervivencia de último recurso involucra una amplia gama de actividades ilegales, que van desde las apuestas y los “asaltos”, el tráfico callejero y la venta de mercadería robada (“caliente”), hasta los atracos, el robo a mano armada, la prostitución y el tráfico de drogas (Wacquant; 2001, 64).

Para comenzar recordemos que el *infierno* de Dante comprende nueve círculos, compuestos a su vez de otros tantos recintos, fosas y pozos donde moran entre muchos otros los no católicos, los rufianes, los suicidas, los hipócritas. Queda claro que, guardando las distancias, este lugar nos habla de los excluidos, apestados, no integrables ni aceptables bajo una ley que dicta el parámetro del bien y del mal, de aquellos obligados a “trampear, vender drogas, cualquier cosa (...) cualquier cosa y de todo”. Como confiesa uno de ellos: “Yo misma vendí marihuana. No soy una narco, pero sólo trato de poder vivir. (...) Trato de llevar pan a la mesa: tengo dos criaturas (Wacquant; 2001, 64-65).

Por eso es que podemos colocar en sus nichos y naves actuales a la persona y grupo que se encuentra en calidad de indigente trashumante. Con la diferencia de que su carácter “endemoniado” (Dostoievski)⁵⁸ no tiene que ver con la degradación absoluta —a la que alude Dostoievsky y el propio Dante—, por haber rechazado un límite (moral, social, religioso, familiar, individual) de manera voluntaria dentro de un campo libre de opciones sociales, económicas y existenciales. Todo lo contrario, el indigente trashumante es empujado a transitar por estos círculos infernales como víctima de una lógica de la abyección que no sólo rige en los lugares de expulsión. Este tipo de juegos perversos es el que anima realmente a las metrópolis de destino, como podemos constatar con Kristeva, quien describe así lo abyecto: “(...) lo que perturba una identidad, un sistema, un orden. Aquello que no respeta los límites, los lugares, las reglas. La complicidad, lo ambiguo, lo mixto. El traidor, el mentiroso, el criminal con la conciencia limpia, el violador desvergonzado, el asesino que pretende salvar (...) La abyección es inmoral, tenebrosa, amiga de rodeos, turbia: un terror que disimula, un odio que sonrío, una pasión por un cuerpo cuando lo comercia en lugar de abrazarlo, un deudor que estafa, un amigo que nos clava un puñal por la espalda (Kristeva; 2006a, 11).

¿Quién, mejor que el Mefistófeles de *Fausto*, para representarnos el espíritu abyecto de nuestra época? Que sin ser exclusivo de la modernidad, se ha fortalecido a niveles inimaginables, barrocos, a tal grado de “naturalizar” la deshumanización y crueldad que lleva en su seno ese espíritu vigoroso del cambio y del tránsito continuo: quitarles su carácter extraordinario y poco

⁵⁸ En Dostoievsky, “lo abyecto es el ‘objeto de los endemoniados’, es la meta y el móvil de una experiencia cuyo sentido se pierde en la degradación absoluta por haber rechazado absolutamente el límite (moral, social, religioso, familiar, individual) como absoluto, Dios”, en Dostoievsky (1973), *Los endemoniados*, Barcelona, Bruguera. Citado en Kristeva; 2006a, 28-29.

usual para convertirlos en el aliento que anima el paisaje familiar de la vida social en su gestión cotidiana.

Cuando Dios, por razones que conozco, nos arrojó de las altas regiones a los abismos, donde se consumía la llama eterna, estuvimos apartados unos contra otros con gran incomodidad; empezaron a toser y estornudar todos los diablos, al respirar el azufre y los ácidos, gas misterioso que no bastaba a contener los infiernos, pues poco después explotó la unida corteza de la tierra con espantoso estruendo. Ahora hemos dispuesto las cosas de otra forma; lo que era antes un abismo es hoy una alta cumbre, gracias a la doctrina de encumbrar lo bajo y de rebajar lo alto; por ello fuimos de la esclavitud sofocante del abismo a la dominación del aire libre, misterio evidente bien resguardado, que no se revelará a los pueblos hasta muy tarde (Goethe; 2003, 237).

Pero no sólo en el *infierno* la abyección impone sus dominios. Hay escalas y círculos intermedios donde también cobra sus presas. Por ejemplo, en la nata suspendida del *limbo*⁵⁹ pululan, sin el bautizo social que les garantiza una comunidad de pertenencia, los niños robados o vendidos—incluso por sus propios padres o familiares—, dentro de lo que se ha denominado tráfico de menores. Ya sea para darlos en adopción de manera ilegal, para que sean sustraídos algunos de sus órganos (riñones, corneas, entre los más solicitados), y venderlos en el mercado negro o también para integrarlos en las redes de

⁵⁹ Limbo, en el catolicismo “describe el estado temporal de las almas de las personas buenas que han muerto antes de la resurrección de Jesús, y el estado permanente de los no bautizados que mueren a corta edad sin haber cometido ningún pecado personal, pero sin haberse visto librados del Pecado Original por el bautismo. El significado de *limbo* es ‘frontera’. Aunque popularmente se entiende como un sitio ‘al que las almas van’, desde el punto de vista teológico el concepto nunca estuvo completamente definido. Era lo que en teología se conoce como ‘teologúmeno’. El limbo nunca formó parte de la doctrina oficial de la Iglesia (como lo forma el Purgatorio). Tradicionalmente se decía que cuando un alma no merece ir al Infierno pero tampoco puede seguir el camino revelado por Dios para acceder al Cielo, su destino es desconocido para nosotros. Finalmente, el 20 de abril de 2007, el Papa Benedicto XVI eliminó el limbo como parte de la teología y la doctrina católica, diciendo que los niños que mueren sin bautizarse van al cielo; pues no habiendo cometido pecados personales, ni habiendo conocido y luego rechazado a la Iglesia católica, al no tener aun uso de razón, no hay razón para negarles la entrada al Cielo”, en <http://es.wikipedia.org>

prostitución de menores y otras redes de explotación y trabajos esclavizantes: vender dulces en la calle, pedir limosna, o como “maquiladores de ropa y zapatos”⁶⁰.

Por otro lado, el *purgatorio*, en las ciudades fáusticas ya no conserva ese contenido clásico de los pecados capitales con que Dante formó esta escala intermedia⁶¹. Su carácter doliente, además de los esfuerzos físicos, ha encontrado en el *sonambulismo* su mejor expresión: ese estado de desconexión que baña el límite entre la vigilia y el sueño, entre la realidad y la irrealidad; donde cualquier “pecado capital” también se desconecta para ubicarse en la opacidad de un panorama borroso (Virilio señala que la velocidad y el vértigo hacen perder los contornos del paisaje por donde se transita). Como si lo que viviera una persona le estuviera pasando a otra: a esa sombra diligente que actúa mientras el cuerpo se sumerge en el sopor del metro, los transportes colectivos, la calle interminable⁶².

⁶⁰ Ver Martín, J. M. Medem (1994), *Niños de repuesto. Tráfico de menores y comercio de órganos*, Madrid, Ed. Complutense; Moisés Naím (2006), *Ilícito*, México, Debate; David Dusster (2006), *Esclavos modernos, las víctimas de la globalización*, Barcelona, Tendencias. Como abunda Moisés Naím: Traficantes, contrabandistas y piratas están cambiando el mundo. De todos los comercios ilícitos que florecen en la actualidad, el de los seres humanos es sin duda, el más repugnante desde el punto de vista moral. Pero al mismo tiempo se haya profundamente arraigado y relacionado con los flujos migratorios globales, cada vez más complejos (...) el tráfico ilegal de personas desbancó al de las armas. Las ganancias anuales rondan los 32 mil millones de dólares, en Naím; 2006.

⁶¹ El *purgatorio* en los círculos dantescos tiene siete cornisas o peldaños que corresponden a la soberbia, la envidia, la ira, la pereza, la avaricia, la gula, la lujuria, en Dante, *op. cit.*

⁶² “No es gratuito que el término de sonambulismo comparta su raíz con ‘sombie’, para evocar a los muertos vivientes que, sin ser dueños de su voluntad, se desplazan para que sus cuerpos realicen actos por demás abominables, o al menos antinaturales. Los primeros *zombies* del cine eran diferentes a los actuales seres devoradores de tripas y comedores de cerebro que se encuentran en las películas actuales. En vez de una necesidad inherente de matar ni bien salen de sus tumbas; los primeros muertos vivientes eran usualmente resucitados con el propósito específico que tenía su amo: un hombre loco que buscaba ‘mano de obra barata’ o un científico esperando ayudar a los militares con el refuerzo de ejércitos invencibles (...) La palabra “sonámbulo” se usó en la película *El gabinete del Doctor Caligari*, para describir el

*Sonámbulo, dormido y despierto a la vez,
en silencio recorro la ciudad sumergida.
¡Y dudo! Y no me atrevo a preguntarme si es
el despertar de un sueño o es un sueño mi vida.
(Villaurrutia; Estancias nocturnas)*

Limbo y purgatorio se entremezclan en las estaciones primarias y medias del *infierno*, para ser morada de seres que vagan por la ciudad, entre calles y estaciones abiertas a la nada, subiendo y bajando transportes de todo tipo, con la mirada perdida y depositada en un cansancio que nunca acaba. Los más “privilegiados” de entre ellos ofrecen tarjetas telefónicas, juguetes, refacciones de coches, discos piratas; le siguen los que han logrado “apropiarse” de una calle para “cuidar coches”. Pero sin duda, en las *estaciones terminales*⁶³ se ubican los más desprotegidos: los indigentes trastornados que vagan recogiendo basura y durmiendo en las aceras y en los parques⁶⁴; los limpiacoches, payasos, tragafuegos; jóvenes, que bajo el efecto de una droga barata (*tinor* o *resistol*) emulan a los faquires enterrándose vidrios en la espalda; niños muy pequeños que se arrastran para “limpiar” los zapatos de los usuarios del metro, bajo la mirada lánguida de sus padres.

estado de caminante dormido de Cesare, una famélica, criatura bajo el control del insano hipnotista Doctor Caligari”, en www.galeon.com/labovedadelmiedo.

⁶³ Título de un extracto de *El Catecismo de la Doctrina Cristiana explicado o explicaciones del Astete que convienen también al Ripalda* de D. Santiago José García Mazo, en Borges y Bioy Casares; 1999, 47.

⁶⁴ En Culiacán, México, desde septiembre del 2006, los indigentes “callejeros” han “sufrido diversas agresiones; seis han sido quemados, al menos 20 golpeados con bates y palos, y uno fue tomado de tiro al blanco por los agresores, quienes le dieron muerte de tres balazos. Según versiones de los afectados, los responsables de los ataques son unos 10 ó 15 jóvenes que operan entre una y tres de la mañana y se transportan en tres vehículos: una camioneta Chevrolet, un automóvil compacto y una camioneta Lobo, color verde o Hummer blanca”, en Javier Valdez Cárdenas, “Grupo de *narcojuniors* siembra el miedo en indigentes de Culiacán”, *La Jornada*, 23 de noviembre de 2006, p. 37.

Todas estas formas “límbicas” y “penitenciales” conviven en la ciudad fáustica, con sus espacios domésticos, laborales y de esparcimiento, separados y distinguidos por el nivel y calidad del consumo. Pero cuya presencia se junta, cruza y separa en las calles mediante el constante movimiento de aquellos que se trasladan a pie o en transporte público, con aquellos que lo hacen en auto viejo, en una gran camioneta o automóvil último modelo, manejados por sí mismos o por chofer y cuando es posible con escolta de seguridad. ¡Los signos de distinción también tienen que ver con el lugar desde donde se mira el paisaje urbano! No es lo mismo vivenciarlo como pasajero de una nave infernal, en sus distintas modalidades y nichos (peatonal, metro o microbús) que desde los ámbitos paradisiacos y sus círculos jerarquizados en los distintos niveles de acceso a los recursos sociales y económicos.

En el colmo de lo sorprendente, impresiona la frivolidad de ciertos habitantes de estos nichos paradisiacos y sus estrategias para vivir distintas emociones al “tope”, dando lugar al nuevo “turismo del terror” demandado por aquellos “(...) triunfadores, individuos de apariencia normal, de clase media alta, estudios universitarios o superiores, con responsabilidad en su empresa o con negocio propio” (Leguineche; 2001, 171), que a través de los *reality tours* a los círculos infernales “disfrutan” de viajes a la miseria y a la opresión.

(...) No tardarían en llegar, atraídos como moscas a la sangre (...) Viajes organizados a la tragedia, a Pristina, a Osijek, al Esplanade de Zagreb, a Sarajevo, a Kigali en Ruanda, al Gran de Prisitna. Los hemos visto llegar, solos ante el peligro, a Beirut o a cualquiera de esos lugares que aparecen por malos motivos en primera página de los diarios y en las cabeceras de los informativos de televisión. “¿Deseoso de emociones fuertes?, leí en el cartel colgado del escaparate de una atípica agencia de viajes de Londres. “¿Por qué no un viaje al corazón de las tinieblas, allí donde el peligro late en estado puro? (...) El *tourist*

terror es un nuevo tipo de viajero. Aparecieron en Líbano, en Bosnia, en Chechenia o en Ruanda. Para ellos no existían fronteras (...) La patología del aventurero del horror es parecida a la del protagonista del cuento *Juan sin miedo*, quien deseaba vivir una experiencia de pánico verdadero, de excursión al borde del abismo, que compensara lo tedioso de la vida cotidiana (Leguineche; 2001, 168-169).

Desde estas naves más o menos privilegiadas, bendecidas por el Dios presente del mercado y sus estelas de vida estratégicas, las naves del infierno son miradas en su existencia simultánea a buen resguardo de sus lógicas dolientes. La mirada las capta en sus trazos e imágenes terribles para reafirmar, de manera “juiciosa”, crítica o generalmente imputadora de los vicios y maldades observadas; que se pertenece a otro reino, a otro mundo, a otra ciudad: *la ciudad Paraíso*, desde donde es

(...) imposible describir las caras de los réprobos, si bien es cierto que las de aquellos que pertenecen a una misma sociedad infernal son bastante parecidas. En general son espantosas y carecen de vida, como las que vemos en los cadáveres; pero algunas son negras y otras refulgen como antorchas; otras abundan en granos, en fístulas, en úlceras; muchos condenados, en vez de cara, tienen una excrecencia peluda, u ósea; de otros, sólo se ven los dientes. También los cuerpos son monstruosos. La fiereza y la crueldad de sus mentes modelan su expresión; pero cuando otros condenados los elogian, los veneran y los adoran, sus caras se componen y dulcifican por obra de la complacencia. Debe entenderse, sin embargo, que tal es la apariencia de los réprobos vistos a la luz del cielo, pero que entre ellos se ven como hombres; pues así lo dispone la misericordia divina para que no se vean tan aborrecibles como los ven los ángeles. No me ha sido otorgado ver la forma universal del Infierno, pero me han dicho que de igual manera que el Cielo tiene, en conjunto, la figura del hombre, así el Infierno tiene la figura del Diablo (Swedenborg; 1758, párrafo 553)⁶⁵.

⁶⁵ Swedenborg, Emanuel (1758). *De coelo et inferno*, párrafo 553, citado en Borges y Bioy Casares; 1999, 57.

Nichos *paradisiacos*

Es muy significativo que el *paraíso* de Dante aluda a una serie de dones materiales, sociales y simbólicos que pueden encontrar sin mucho esfuerzo sus referentes actuales. Habrá que recordar que en *La divina comedia* este ámbito o reino superior está compuesto por: los cuatro elementos naturales que sostienen la vida (tierra, agua, aire, fuego); los recursos cognitivos expresados en la época por las artes liberales (gramática, dialéctica, retórica, aritmética, música, geometría, astrología), la filosofía (las ciencias naturales, morales y divinas) y por las nueve órdenes de ángeles, arcángeles y serafines que giran alrededor de Dios⁶⁶.

*Y ví una luz en forma de rivera
fúlgida de fulgor entre dos ribas
pintadas de admirable primavera.
De tal río salían chispas vivas,
y por doquier metíanse en las flores,
cual rubíes que el oro circunscribe,
cual embriagadas luego en los olores,
se refundían en el río de luces (...)
“El alto afán que ya te inflama y urge
de haber noticia de esto que tú observas,
me place tanto más, cuanto más ruge;
mas de esta agua conviene que tú bebas
antes que de sed tanta quedés sacio”.*
(Canto XXX, vv. 61-68, 70-74).

⁶⁶ De acuerdo con Jean Delumeau, Dante “construyó su *paraíso* de manera deslumbrante a partir de *La jerarquía celestial* de Pseudo Dionisio, el Areopagita, quien parece haber sido un sirio que escribía a finales del siglo V o a principios del siglo VI. Aparentemente, era un neoplatónico convertido al cristianismo. Dante tomó de él, que los siete cielos plantearios y, por encima de ellos, el cielo de las estrellas fijas y el del *primum mobile* (rodeado por el empíreo) son habitados por los nueve coros angélicos y que las diferentes categorías de espíritus celestiales sirven de mediadoras para hacer descender de arriba hacia abajo la fuerza divina que mueve los astros”, en Delumeau; 2003, 55-61.

Lo mismo que con los otros recintos no puede forzarse una correspondencia mecánica entre los contenidos mencionados y las realidades que en la actualidad consideramos predominantes, tampoco se puede aludir al *paraíso* como un bloque homogéneo⁶⁷, sino en términos de una metáfora también desplegable, diagramática, fragmentaria y elástica⁶⁸. Con ella se hace alusión a nichos paradisiacos: grandes, medianos y chiquitos, con combinaciones contradictorias, envueltos en formas de trashumancia e indigencia que, no siendo necesariamente materiales, hacen coexistir quebrantos y placeres, convirtiendo a las ciudades fáusticas en ciudades dolientes.

Así, parece sostenerse un sorprendente paralelismo del *paraíso* de Dante con la vida de aquellas personas, grupos y sectores que tienen acceso en abundancia a los dones que sostienen la vida orgánica y demás componentes, para una calidad de vida personal y social (puede haber aumentado la lista pero, en la actualidad, se mantiene como valor superior al conocimiento y la educación, al acceso a los desarrollos tecnológicos y científicos, y al poder de “picaporte” con los poderes temporales, si no celestiales)⁶⁹.

⁶⁷ Toda clase de pensadores sociales ya han dado cuenta del quiebre de cualquier pretensión de homogeneidad y universalidad.

⁶⁸ Para recordar los elementos tomados de Deleuze y Guattari (1992) en aras de ejercer conceptos pertinentes a nuestra temática.

⁶⁹ “(...) Paul Getty, el industrial y coleccionista de arte norteamericano, que se hizo de oro con el petróleo. Con veintiún años había construido un imperio y a los veintitrés atesoraba ya un millón de dólares. Guardo un artículo suyo de los años sesenta titulado ‘La desgracia de ser millonario’. El considerado por entonces como el hombre más rico del mundo escribía que ‘la gente rica vivía en otros tiempos en un mundo aparte; hoy, la única diferencia entre el multimillonario y el hombre de situación desahogada es que el millonario trabaja mucho más, descansa muchos menos, gravitan mayores responsabilidades sobre sus hombros y está expuesto a los focos de la publicidad”, en Leguineche; 2001, 302.

Ciertamente, en los habitáculos infernales e intermedios esos dones pueden no estar ausentes del todo. Pero en la lógica del exceso contrastante, el criterio de lo necesario deviene en *barroquismo* abyecto. Es decir, no se trata solamente de tener una casa o jardín ordenado⁷⁰ y alimentado con los elementos naturales del agua, tierra, fuego y aire. Habitar el paraíso es tener en posesión tales dones y otros objetos con lujo, ostentación, abundancia exagerada⁷¹.

La abyección barroca, para decir lo mismo con otra figura, tampoco referirá a una llana partición entre conocimiento y no conocimiento, educación y no-educación⁷². Alude a la desmesura en las infraestructuras y condiciones educativas, cuya acumulación suntuaria contrasta con el despojo, la negación o la limosna educativa. Refiere al exceso volcado en la bondad de los medios de desplazamiento terrestre y aéreo, físico y virtual que, en su calidad de jardines ambulantes, hacen mirar la vida desde esta perspectiva optimista, sin fronteras, lúdica y conquistable con la que la hiperclase (Attali) y sus pensadores vivencian y diagnostican al presente y al futuro del mundo; esos seres que han alcanzado los dones divinos de la ubicuidad espacial a través de los canales teledirigidos y ultraveloces de la tecnología cibernética; los que se deslizan a

⁷⁰ La palabra "paraíso" procede del persa, *pairidaeza* "cercado", que es un compuesto de *pairi-*, alrededor y *diz*, crear, hacer. Su significado hace referencia a un jardín extenso y bien arreglado, que se presenta como un lugar bello y agradable. En *La Biblia*, paraíso y edén se usan como sinónimos y describen el lugar donde Dios habría colocado a Adán y Eva. En *El Corán*, el libro sagrado musulmán, del paraíso Alláh dice: "Ésta es la semblanza del Jardín prometido a los temerosos: Ríos de agua de inalterable olor, ríos de leche siempre del mismo sabor, ríos de vino, dulzor para los que beba, y ríos de miel pura", en Sura 47; v. 15.

⁷¹ Rasgos todos del arte, vida y cultura barroca. Delumeau recrea las imágenes del paraíso en las cúpulas de la etapa barroca: "El tema de la Virgen con el niño había inducido a realizar magníficas escenificaciones que asociaban a la reina de los cielos, ricamente vestida y sentada en un trono, con las orquestas de ángeles, y todo esto en jardines de ensueño", en Delumeau; 2003, 443-444.

⁷² Es más que sabido que en la generalidad del mundo, al menos de manera demagógica, se establece como un derecho humano universal para la población infantil el acceso a la educación.

través de las ciudades fáusticas y dolientes como ángeles “flexibles”, “móviles” y “fluidos” que giran alrededor del dios del mercado y del capitalismo salvaje.

En su camino olvidarán que esa misma flexibilidad, movilidad y fluidez, que les ha catapultado a la superficie, ha dejado en el fondo esclavos humanos anónimos. En algún villorio sombrío la gente trabajará por unas monedas fabricando cosas para los magnates de la industria occidental, sobreviviendo a duras penas, hurgando en los cubos de basura en busca de un desperdicio comestible. Se emborracharán, engendrarán hijos sin techo, que a su vez engendrarán otros hijos sin techo(s). En el mercado negro mundial de órganos humanos, esta gente venderá sus riñones, su esperma, sus entrañas (Ugresic; 2006, 267-268).

Se trata de un *paraíso*, entonces, que es paradójicamente alimentado por la abyección para construir, transformar y dominar esa ciudad ideal imaginada por San Agustín, y realizable por Fausto bajo el aliento de Mefisto que lo insufla con la promesa de poder consumir todo: el tiempo, el espacio, los objetos, la vida misma. Los nichos paradisiacos de las Metrópolis *Aleph* significan, para los trashumantes de la hiperclase, el cumplimiento terrenal de esa promesa ofrecida por San Agustín en su “ciudad celeste”⁷³, cuya culminación “(...) de la imaginación proyectiva del hombre sería la construcción de la utopía, la construcción de una ciudad cuya capacidad de perfección nos oponga a la muerte y nos aisle de ella” (Argullol: 2000, 140-142).

⁷³ Delumeau señala que “en el último capítulo de *La ciudad de Dios*, San Agustín rehabilitó el cuerpo, liberado en el Cielo de todas las manchas del pecado original. Los elegidos volverán a encontrar ‘la armonía corporal’, y en sus movimientos, sus actitudes, su aspecto, todo será lleno de gracia” (San Agustín, XVII) (...) el *Apocalipsis* y *La ciudad de Dios* se respaldaron mutuamente para proporcionar a los lectores un conjunto de imágenes paradisiacas, susceptibles de múltiples enriquecimientos y variaciones (...) La importancia de *La ciudad de Dios* en la cultura occidental fue tal que se puede descubrir la influencia de esa obra maestra en otras obras aunque no remitan a ella de manera explícita”, en Delumeau; 2003, 53-54.

La actual “ciudad celeste” (como referencia a otra acepción de paraíso), en su configuración barroca, se ve abarrotada por toda clase de paraísos artificiales⁷⁴ (*malls* o plazas comerciales) que han sustituido a las plazas públicas o centros locales. En ellos los visitantes sufren un vértigo de novedades que estimulan el consumo real y virtual desenfrenado. Por lo mismo, inhiben la posibilidad de hablar, entablar conversaciones y otras formas de socialidad. En su lugar el sujeto aislado deambula ante la sensación de estar ante grandes espacios, sumido en otra forma de sonambulismo y opacidad contrastada con el colorido de aparadores⁷⁵. De hecho, para reducir el tiempo en la sociedad de consumo, Bauman señala que se requiere que “(...) los consumidores no puedan fijar su atención, ni concentrar su deseo en un objeto durante mucho tiempo; que sean impacientes, impulsivos, inquietos; que su interés se despierte fácilmente y se pierda con la misma facilidad. La cultura de la sociedad de consumo no es de aprendizaje, sino principalmente de olvido” (Bauman; 2001, 109)⁷⁶.

Pero la oferta de deseos no necesariamente se engarza con la capacidad real para satisfacerlos. En todo caso disparan una demanda de mirones que, como los niños de la escena primaria del *Spleen* de Baudelaire, ven con los ojos

⁷⁴ Que no refieren al término de Baudelaire para aludir a los estados alterados de conciencia, provocados por el *cannabis* y otras drogas, sino a los alimentados y producidos por el exceso y yuxtaposición de estímulos, la sensación de vértigo y demás mecanismos de “embocharramiento” por la acumulación de formas y excesos de superposición sensorial. Cfr., Charles Baudelaire (2000), *Los paraísos artificiales*, Madrid, Akal.

⁷⁵ Curiosamente para Fernández Christlieb, estos grandes centros comerciales son los verdaderos templos de la posmodernidad: “Ahí la gente encuentra la paz del espíritu, porque están llenos, y todo aquel que entra, sale con una reliquia, aunque sea un frasco de mayonesa, porque recordó con susto y culpa, que todavía cabe y, por lo tanto, lo necesita. Los lugares desocupados son como ‘faltas cometidas’.” en Fernández Christlieb; 2005, 39.

⁷⁶ En una cultura “superrepleta de cosas, hiperretacada de objetos los denominados ‘adornos’. Son tales porque “(...) nunca nadie se ha detenido a verlos y, por ende, no importa de qué se traten. La función actual de los objetos es tapar oquedades, aunque parezca que sirven para algo más. Los objetos de la desoquedad se llaman ‘inutensilios”, en Fernández Christlieb; *Idem*.

de plato lo que no pueden tener. La frustración puede ocultarse ante el sólo hecho de poder contemplar esos bienes inalcanzables (imaginarse con una ropa de modelo talla 0, o con una lámpara que bien le podría ir a la sala de muestrario) ya que, como dirá Bourdieu la atracción de la gran tienda descansa en que es “la galería de arte del pobre”; (Bourdieu; 2002)⁷⁷. Otra es la situación, sin embargo, en estos “jardines extensos y bien arreglados” para los empleados (habitantes de algunos nichos del purgatorio) que lavan, riegan jardineras, barren, limpian vidrios, entre otros quehaceres mal pagados. Estas personas se vuelven transparentes, como parte del paisaje, como los ganchos, pisos o estantes donde se presentan los objetos.

Tales paraísos artificiales y otros nichos de la ciudad celeste comparten ciertas características espaciales. Nos referimos al criterio de lo “prohibitorio”: lugares pensados para rechazar a los que no tienen permiso de usarlos. Entre ellos están los que Bauman llama “espacios resbaladizos”, sin acceso aparente, porque se construyeron con esa idea. (Por ejemplo, en la ciudad de México encontramos la zonas nuevas de Santa Fe y Tecamachalco); también el espacio “espinoso” basado en la implementación de artefactos que evitan a la gente permanecer más de lo necesario (poniendo regaderas en las paredes que funcionan en intervalos para alejar a los morosos, picos en las jardineras, para evitar que la gente se siente); y, por último, el espacio “aprensivo”, vigilado constantemente por patrullas y cámaras de vigilancia. Los espacios prohibitorios “convierten la extraterritorialidad social de la nueva elite supralocal en aislamiento físico, corporal de la localidad” (Bauman; 2001, 31).

⁷⁷ Citado en García Canclini; 2006, 65, quien añade “Bourdieu describe las prácticas culturales de los sectores medios recurriendo a metáforas”.

La mirada de la familia pobre de la escena de Baudelaire se actualiza en todas estas barreras levantadas como parte de los signos de dicha extraterritorialidad. Las fronteras del individualismo extremo entre las elites supralocales, su falta de comunicación y su aislamiento corporal devienen en desprecio, rechazo y exclusión social con respecto de aquellas otras personas “que están fuera de su lugar” (las que se atreven a pisar esos territorios por curiosidad o por la creencia mal entendida de que también tienen derecho a ellos); o de indiferencia hacia aquellas cuyo lugar es el de empleado, que como en las tiendas comerciales, tienen el mismo estatuto infraestructural de los objetos dedicados al servicio⁷⁸.

La extraterritorialidad, producto del cercamiento⁷⁹ físico, social y simbólico, con que se delimitan estas modalidades espaciales se ve acosada por la intrusión real o imaginaria de aquellos que transitan su vida en naves del infierno ya que la relación forzada con ellos puede provocar verdaderas “cadenas cismogénicas, en el cual la rivalidad entre ambos bandos crece y puede provocar finalmente el derrumbe del sistema en su totalidad” (Bateson)⁸⁰. Esto ha dado lugar a que las ciudades fáusticas, con sus nichos, círculos y naves de tránsito puedan ser consideradas también como *sociedades de la desconfianza*, para emplear el término del etólogo social Eibl-Eibesfeldt⁸¹, donde la percepción de amenaza provocada por intrusos al habitáculo de

⁷⁸ Esta es una herencia de los procesos de civilización, analizados por Norbert Elías, donde el pudor y la vergüenza sólo es ejercida entre las elites medievales y cortesanas de su relato. En este contexto, la servidumbre se hace tan transparente y parte de los objetos de servicio que la “patrona” puede desnudarse sin ningún reparo ante la criada porque ésta última no tiene valor social alguno, “desaparece” en su condición humana y por tanto, el desnudarse ante este tipo de personas es como hacerlo en la soledad más íntima y privada. Cfr. Norbert Elias (1997), *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, FCE.

⁷⁹ El cercamiento, como vimos, es otra característica de la definición de paraíso.

⁸⁰ Citado en Bauman; 2001, 34.

⁸¹ Cfr. Irenäus Eibl-Eibesfeldt (1996), *La sociedad de la desconfianza*, Barcelona, Herder.

pertenencia da lugar a una lucha territorial. Este sentimiento de amenaza, y sus consecuencias en rechazo y hostilidad, descansa en la vivencia de un espacio ocupado con límites finitos y recursos limitados.

Dicho autor pone un ejemplo con los problemas de inmigración a Europa occidental por parte de turcos y habitantes más pobres del área mediterránea. Nos dice que a pesar de las iniciales muestras de solidaridad humana y de la conveniencia por obtener mano de obra barata, las poblaciones de recepción ven que a la larga los inmigrantes se harán de uno de los recursos más valiosos que puede tener un pueblo (la tierra): “Si un pueblo permite a otro la creación de minorías en su propio país, en la práctica está cediendo territorio y se sobrecarga con las competencias (...) dentro de sus propias fronteras” (Eibl-Eibesfeldt; 1996, 123).

Es más, la defensa espacial es de hecho una lucha de asimetría demográfica que puede tener, de base, prácticas reproductivas contrapuestas (con tendencia descendente por parte de los grupos receptores, locales o habitantes legítimos del espacio en cuestión y ascendente por parte de los externos, migrantes y ajenos). Esto conlleva la amenaza de una dominación demográfica expansiva de los extraños o ajenos que pone en desventaja a los grupos asentados en su propio espacio. En estos términos la contracción del espacio ocupado por los grupos locales, debido a la expansión espacial de los externos tienen la lógica de las “invasiones bárbaras”, que convierte a los nativos en minorías expuestas a la “aplanadora” migrante⁸². Las consecuencias de ello son verdaderas luchas territoriales, asociadas con las luchas por los

⁸² La guerra “sin fin” entre israelíes y palestinos ilustra esta situación. Véase la película *El paraíso ahora* (2005), que retrata los extremos de la lucha de los nativos por defenderse de la “aplanadora” israelí. Ver filmografía general.

recursos (empleos, salarios, condiciones de vida, etc.), el endurecimiento de las señales físicas, sociales y simbólicas de los grupos locales y la exposición de la hostilidad recíproca. No importa que los paraísos amenazados sean para una u otra parte grandes o pequeños, exultantes de excesos o de carencias. La batalla infernal, o celestial según sea el caso, es impedir la ocupación de ese lugar “donde puso Dios al hombre para que lo labrara y lo guardase”⁸³.

Como vemos, esta percepción y gestión del espacio, que puede conjugar designios divinos y evolución natural, tienen su buen gradiente de infierno (como realidad presente o como horizonte de futuro no tan lejano) para los que, siendo parte o no de las elites, pertenecen a los grupos locales, “de origen” o nativos. Sin embargo, adquiere una intensidad dramática en los excluidos de cualquiera de estos grupos y clasificaciones que abarrotan las topologías metropolitanas: esos “pobres diablos” que son el excedente, el desperdicio del movimiento endógeno de la sociedad local de recepción, o bien, el resultado de la miseria trasladada de otro espacio social igual, cuyas personas trashumantes luchan por tener un lugar peleado por otros miserables, dentro de su nuevo contexto que ejercita las viejas formas de exclusión social.

⁸³ “Y Dios plantó un huerto en el Edén, al oriente; y puso allí al hombre que había formado”, *Génesis 2:8*. No importa en nuestro caso que el hombre haya sido formado con el polvo de la tierra o con las maravillas del poder político, social y económico. “Tomó pues, Dios al hombre, y lo puso en el huerto del edén, para que lo labrara y lo guardase”, *Génesis 2:15*, en *Nueva Biblia de Jerusalén* (1999), Bilbao, Desclée.

Aleph Barroca

*Déjame caminar desnudo por el polvo de tus calles.
Déjame caer bajo tu negro sol.
Escucharé tu música de ruido,
Me aplastarán tus pasos sin fin,
Me perderé en tu concéntrico laberinto.*

*No te quedes muda, Medina,
Háblame, dime cómo llegar a mí,
Cómo se llega a ti,
Levántame y ofréceme de nuevo tus luces ámbar,
Tus espejos infinitos,
Eres mía,
Sólo por un momento,
Después, me volveré a caer.
Carretero: 2006*

En los habitáculos de la ciudad fáustica cada movimiento se despliega de manera simultánea a otros tantos, en medio de un espacio abarrotado que ha devenido en carnaval continuo, en festín, en prisa, ansiedad y densidad, en “la marcha de los locos”. En excrescencia y proliferación de objetos y personas-objeto, buscando espacios, entradas y salidas, en medio del laberinto urbano, del “nódulo geológico, construcción móvil y fangosa, de barro, pauta de la deducción o perla, de esa aglutinación, de esa proliferación incontrolada de significantes” (Sarduy; 2000, 167)⁸⁴.

Hablamos, entonces de metrópolis *Aleph* con tiempos y espacios churrigüescos, hiperbólicos, simultáneos. Como nos dice Borges: “En ese instante gigantesco, he visto millones de actos deleitables o atroces; ninguno

⁸⁴ El sentido se desmorona debido a la sobreoferta de significantes, nos dice Scott Lash: “habida cuenta del constante bombardeo de imágenes y sonidos. El sentido sólo se alcanza por la conexión de significados con significantes, si sólo circula un número finito de significados, entonces habrá grandes cantidades de significantes que se quedarán sin sentidos adheridos y que serán experimentados literalmente como sin sentido” en Lash; 1997, 67.

me asombró como el hecho de que todos ocuparan el mismo punto, sin superposición y sin transparencia. Lo que vieron mis ojos fue simultáneo: lo que transcribiré, sucesivo, porque el lenguaje lo es. Algo, sin embargo, recogeré (Borges: 1997, 208).

Por ello es que podemos hablar de un *Aleph barroco* cuyo “regodeo, voluptuosidad, desmesura, juego, pérdida y desperdicio”, ha “acelerado” el tiempo, a través de los hallazgos tecnológicos, para cumplir en un instante el deseo de poseerlo todo: toda la información, todas las imágenes, todo el tiempo, todo el espacio. Es esta la voracidad de Fausto, cuyo trayecto enloquecido “(...) busca un objeto que sabe perdido, un fin que se le escapa, ‘o mejor, que este trayecto está dividido por esa misma ausencia alrededor de la cual se desplaza (...) reflejo necesariamente pulverizado de un saber que sabe que ya no está apaciblemente ‘cerrado sobre sí mismo’.” (Sarduy; 2000, 182, 183).

Pensé en un laberinto de laberintos, en un sinuoso laberinto creciente que abarcara el pasado y el porvenir y que implicara de algún modo los astros. Absorto en esas ilusorias imágenes, olvidé mi destino de perseguido (Borges; 1978; 107).

Velocidad temporal que no sólo está relacionada con la rapidez y facilidad, sino, que permite la ubicuidad, la presencia virtual y real aglomerada, la posibilidad de “una polifonía en la que el entrecruzamiento virtualmente infinito de los destinos, de los actos, de los pensamientos puede

reposar sobre un bajo continuo que emita las horas del día terrestre y que marque el lugar que en ella ocupaba” (Augé; 2004, 81)⁸⁵.

Pero como dijimos antes, tal abanico de posibilidades es engañoso porque también tiene que ver con un distribución jerárquica y desigual: de un tipo para aquellos que pueden convertirlo en vivencia y de otro —que deviene en expectativa frustrada, de las aspiraciones impulsadas por los modelos, valores y necesidades de los discursos hegemónicos—, para aquellos que no tienen los recursos y medios para alcanzarlos, tal y como son los habitantes de los nichos y naves infernales.

Por ello es que el exceso de realidades y el horizonte de opciones es un artificio. Ya se dice que esta “superabundancia espacial funciona como un engaño, pero un engaño cuyo manipulador sería muy difícil de identificar (no hay nadie detrás del espejismo)” (Augé; 2004, 39). Así, la “hiperconcentración megapolitana” (Virilio), no sólo es el resultado de la ubicuidad telediferida y del achicamiento del espacio, producto de un impulso vital del hombre por moverse. Es también el resultado de la expulsión de los pequeños mundos convertidos en “llanos en llamas” hacia esas calderas verdaderamente infernales. Los huyentes alimentan así al monstruo insaciable, al *Aleph barroco*

⁸⁵ Se trata de realidades que hacen convivir dos espacios en un mismo tiempo (ubicuidad espacial) como, por ejemplo, cuando por medio de la teleinformática se está en la Ciudad de México viendo los juegos olímpicos en Australia, una catástrofe en África y la Guerra del Golfo; lo cual implica a su vez una ubicuidad temporal, en tanto esos eventos pueden realizarse en la tarde o en la noche y uno presenciarlos en la mañana. Se presencian así tiempos distintos de los del observador, y esto sin contar las temporalidades sociales, históricas, comunitarias o personales del observador y de aquellas otras personas, pueblos o países observados: “En la intimidad de nuestras viviendas, imágenes de todas clases, recogidas por los satélites y captadas por las antenas erigidas sobre los techos del más recóndito de los pueblos, pueden darnos una visión instantánea y a veces simultánea de un acontecimiento que está produciéndose en el otro extremo del planeta”, en Augé; 2004, 38.

“destinado, desde su nacimiento, a la ambigüedad, a la difusión semántica (...), quizá la excrescencia, el quiste, lo que prolifera, al mismo tiempo libre y lítico, tumoral, verrugoso” (Sarduy, *Idem*); *Aleph* fáustico que lleva al descenso y abismo de los círculos dantescos, con sus escasos nichos paradisiacos.

Es el *Aleph* que aparece, en su verdad de transfinito, en ocasión de un descenso digno de *Igitur* en los sótanos de una casa natal por definición condenada. La literatura que se atreve a relatar los abismos de este descenso no es más que el escarnio mediocre de una memoria arcaica que el lenguaje prepara tanto como traiciona. Este *Aleph* es exorbitante al punto que, en el relato, sólo la narración de la infamia podría captar su poder. Es decir la narración de la desmesura, del sin límite, de lo impensable, de lo insostenible, de lo insimbolizable. Pero ¿qué es? sino la repetición incansable de una ilusión que, propulsada por una pérdida inicial, no cesa de errar insatisfecha, engañada, desvirtuada, antes de encontrar su único objeto estable, la muerte. Manipular esa repetición, ponerla en escena, explotarla hasta que se entregue, más allá de su eterno retorno, su destino sublime de ser una lucha con la muerte (Kristeva; 2006a, 35).

Al *Aleph Barroco* lo caracteriza, entonces, la simultaneidad, la movilidad y trashumancia perenne. Sin embargo, por un lado la persona móvil es motor de cambio y desarrollo, pero por el otro, la movilidad humana desata sentidos de riesgo y de rechazo cuando no puede someterse a mecanismos de control y contención. Esto puede verse claramente en la figura del vagabundo, la cual a diferencia del campesino nómada y obrero industrial, reviste un carácter ético negativo, al menos en Occidente⁸⁶.

⁸⁶ Pero no así en todas las culturas. En la historia de la India, por el contrario, el vagabundeo está ligado con la búsqueda del conocimiento. Así los “*samanas o bikus*”, o seres errantes que se cualifican de monjes en distintas prácticas religiosas, tienen en el vagabundeo, la pobreza y la petición de limosna un lugar tan especial que, incluso, se considera un derecho adquirido por las personas, mayoritariamente hombres, para renunciar a la vida sedentaria y sus obligaciones, una vez que han cumplido con las tareas básicas relacionadas con la formación de una familia, su mantenimiento y la crianza de los hijos. Este modelo milenario sigue hasta la actualidad y pueden verse por los caminos despoblados y en las ciudades multitudinarias, legiones de ancianos, “*sadhus*” o santones expresando con su vagabundeo la más alta aspiración a que puede anhelar un ser humano: la liberación.

Circulando entre los habitáculos del diablo (incluyendo, en ellos, por supuesto a los nichos paradisíacos) el vagabundo, el campesino nómada y el obrero industrial hacen de la movilidad y la fijación un juego cruel en la vivencia del espacio. Por ejemplo, en la última figura (la del obrero industrial) el infierno se manifiesta bajo el régimen del espacio cerrado o cercado, fijo, localizable, mecánico y asfixiante de la industria capitalista, como genialmente denunció Chaplin en su película *Tiempos modernos*⁸⁷. En el caso del campesino nómada, por otra parte, su trashumancia está revestida de lógica doliente a manos de sus empleadores en sus lugares de destino. Por último, en el vagabundo su movilidad y “libertad espacial” es signo de una indigencia amenazadora porque los vagabundos “son personas sin juramento de fidelidad”, imputación de un atributo del ser móvil y pobre, que reconoce su estatuto legal desde la época del derecho feudal europeo⁸⁸.

Según el Diccionario de la Real Academia, “vagar” significa “estar ocioso; andar por varias partes sin determinación a sitio o lugar, sin especial detención en ninguno; andar por un sitio sin hallar camino o lo que se busca; andar libre y suelta una cosa, o sin el orden y disposición que regularmente debe tener” (Delgado; 2007, 66). No hay dudas que esta representación alimenta tanto la concepción medieval del vagabundo, como la del *flaneur*, colocada en el terreno de la resistencia, como “elemento de un arte popular de la revuelta”, como “el arte de la fuga” (Benjamin).

⁸⁷ Charles Chaplin, *Tiempos modernos*. Largometraje de 1936, dirigido, escrito y protagonizado por el célebre actor Charles Chaplin. Charlot, el personaje principal, trabaja como obrero en una gran fábrica. Debido a una crisis nerviosa ocasionada por el encierro y el mecanicismo es despedido y lanzado a buscarse la vida por las calles. Ver filmografía general.

⁸⁸ La ausencia del juramento, implica el no reconocimiento de un señor, de un soberano, un patrón, sin intención de fijarse en algún lugar y sin pretender ser protegido, en Gaudemar; 1981.

En las ciudades fáusticas contemporáneas se ha dado un vuelco a la valoración positiva de esta última errancia contestataria, y el vagabundeo ya no es el síntoma de todo aquel o aquella que rehuye la inserción en centros laborales establecidos en un lugar determinado. Con “la des-territorialización de los mercados, la ausencia de garantías para la estabilidad laboral, la rotación masiva de mano de obra y el encarecimiento de las oportunidades de trabajo” (Bauman, 2001, 103), entre otras cosas, la movilidad y el vagabundeo se han convertido en el signo de los buscadores de empleo y en la forma de vida de aquellos que ya lo tienen. El que permanece arraigado a ciertos lugares, puede ser visto, bajo esta inversión de valores, como alguien falto de motivación de logro o como signo de su incapacidad (sobre todo material) para ponerse a tono con las exigencias de la época. No es extraño escuchar decir que “hay que ir a donde está el trabajo” o como reza un refrán argelino: “Donde está mi pan, está mi tierra”⁸⁹, o como abunda Bauman: “En la actualidad, todos vivimos en movimiento. Muchos cambiamos de lugar: nos mudamos de casa o viajamos entre lugares que no son nuestro hogar. Algunos no necesitamos viajar: podemos disparar, correr o revolotear por la *web*, recibir y mezclar en la pantalla los mensajes que vienen de rincones opuestos del globo. Pero la mayoría estamos en movimiento aunque físicamente permanezcamos en reposo (*Idem*).

El sedentarismo y la congregación en espacios fijos, entonces, se mezclan en una ecología social contemporánea que nos enfrenta “(...) ante una especie de *clivaje* del conocimiento del ser en el mundo: por una parte, el nómada de

⁸⁹ Según una investigación del Banco de México (Banamex), en México, seis de cada diez mexicanos que emigran, tenían trabajo en su país. Sin embargo, salen buscando mejores condiciones de pago y de vida en general (acceso a casa, automóvil, salud y escolaridad entre los principales), en *El Universal*, 13 febrero 2007.

los orígenes para el que dominan el *trayecto*, la trayectoria del ser. Por la otra, el sedentario para el que prevalecen el sujeto y el objeto, movimiento hacia lo inmueble, lo inerte, que caracteriza al 'civil' sedentario y urbano, opuesto al 'guerrero nómada'." (Virilio; 1997, 41). Estas dos modalidades entran en contradicción con el espíritu fáustico de riquezas y privaciones contrastantes, hasta llegar a un punto en que ambas se abarrotan pero dejando claro que en "(...) un mundo desasosegado, el turismo es la única forma humana, aceptable, de desasosiego" (Bauman; 2001, 124).

Es cierto que el que no se mueve está "muerto" social, cultural y económicamente, sin embargo se mantiene la añeja discriminación y distinción entre quienes deambulan movidos por el placer (turistas) y los que lo hacen por necesidad, pobreza y cualquier otra forma de exclusión social (vagabundos), en la que, nos dice Bauman: "el vagabundo es el *otro yo* del turista". Es un admirador del turista y ansía tener las mismas experiencias porque desconoce los inconvenientes que conllevan. Los vagabundos no tienen una alternativa de la "buena vida" distinta a la del turista, así como tampoco expectativas políticas rebeldes o de recompensación, "su única aspiración es que se les permita ser turistas" (Bauman; 2001, 123-124).

Ésta es una lógica de la abyección en la cual el inagotable despliegue móvil, reflejo de un deseo siempre insatisfecho, es disfrazado de exceso que esconde la carencia. Los indigentes trashumantes son los errantes que, a diferencia de los *flaneurs* (Benjamin), no deambulan buscando nuevas experiencias, sino que lo hacen buscando asideros, arraigo que le permitan reencontrarse, "volver en sí" dentro del laberinto del *Aleph fáustico*. El propio término "errar" nos habla de estas contradicciones ya que ha significado, al

mismo tiempo, vagar y equivocarse. A partir de entonces, como nos dice Delgado, "(...) el lenguaje nos va a obligar a que proclamemos que todo *errar* es un error (...) Porque esa ciudad que es hoyo y sitio cercado existe sólo en relación y como relación con todo lo diferente, que sus murallas no pueden dejar de ser franqueadas en ningún momento, puesto que la ciudad se nutre de lo que la niega y que está a su alrededor o, dentro de ella, recorriéndola (...) *como un gusano*" (Delgado; 2007, 64-65).

Inmerso en la movilidad incesante, el *Aleph barroco*, al igual que la Medina amurallada, integra a los indigentes trashumantes al "circo" cotidiano. En tropel salen, cada mañana, a buscar el sustento, a "ganarse el pan"; a ser insultados, abusados, humillados. Aprenderán, muy rápido, a pelear las calles, las aceras; a sobrevivir, muchas veces también, abusando e insultando: "La mayoría de los argelinos se dedican a robar, porque consideran que trabajar es una tontería. Los gitanos andan pidiendo por bares y restaurantes. Tocan la guitarra, cantan flamenco y engañan a los turistas con juegos de azar. La policía está todo el día echándolos. Pero ellos se esconden en el momento preciso" (Nini; 2002, 63).

En este festín trágico el *indigente trashumante* es la sombra, el "invisible" "el borrado", el ser humano "residual"; su vida es la del laberinto que se retuerce entre la repetición incesante y veloz de signos y formas que, como "volutas, de arabescos y máscaras, de confitados sombreros y espejeantes sedas, atraen y repelen como apoteosis del artificio y la ironía" (Sarduy; 2000, 168). Es el ser errante que desaparece del "(...) espacio de la alegoría, del manejo de fragmentos que dicen 'lo otro' en el ágora del texto" (Chiampi; 2001, 94). Es el que busca un lugar que lo acoja, alimentando los *nichos infernales*, los

círculos “límbicos” y los purgatorios, con sus riesgos y puertas falsas que lo devuelven siempre al mismo sitio, o mejor dicho, al mismo comienzo.

El laberinto al irse torciendo e irse angostando hasta espesores mínimos las calles, corredores y demás subdivisiones, al variar su dirección en el momento menos esperado, el espacio laberíntico va produciendo necesariamente recovecos, vericuetos, escaleras, nichos, y junto con ellos, va creando sombras, fluidos, humedades, silencios, ratas, escondites y secretos, cargados todos ellos de usos, imaginaciones y sensaciones cuyo sentido y cuya descripción se pierde en el dédalo mismo, aunque no obstante se van desarrollando y fraguando en el Espíritu de la Época (Fernández Christlieb; 1994, 350).

Circulante y fragmentado el indigente trashumante se escurre a través de ese camino sinuoso sin brújula ni destino; “(...) sin una clara noción del sitio al que vamos ni para qué, ni qué es lo que vamos a encontrar en el centro o en alguna de sus numerosas encrucijadas imprevisibles” (Umberto Eco; 2002, 14)⁹⁰. Así, persona, espacio y tiempo se confunden como los callejones caracoleados de los viejos barrios y colonias, como las antiguas medinas árabes.

Estambul, que desde su fundación en la confluencia de tres mares, se extiende, crece y se descompone al ritmo de su crecimiento, ¡sólo tiene callejones! Se trazaron amplias avenidas, los jardines de los viejos palacios de madera se convirtieron en plazas (...) Sí, mientras Estambul fue la capital de dos imperios, fue un pueblo grandioso. Las calles eran estrechas y fangosas. Los salteadores de caminos se apostaban en las encrucijadas, y perros vagabundos poblaban los solares vacíos. Los mendigos vivían en los escombros de las murallas y en los patios de las mezquitas (Gürsel; 1989, 43-44)

⁹⁰ De acuerdo con Umberto Eco: “A estas alturas podemos afirmar que todo el pensamiento de la Razón, desde Grecia hasta la ciencia decimonónica, se propuso como pensamiento de una Ley o de un Orden que debía reducir la complejidad del laberinto. Mientras al laberinto lo evocaba la imaginación, el pensamiento de la Razón procuraba eliminarlo. Por un lado la racionalidad, que pretendía reducir la complejidad del laberinto, por otro la llamada Sabiduría, que pretendía conservar intacta la complejidad de lo irracional”, en Eco; 2002, 16.

Aunque se ha intentado aplanar el espacio y alisar el tiempo a través de líneas y comunicaciones directas, verticales y horizontales, reflejadas en las urbes contemporáneas. El laberinto, sin embargo, persiste, se filtra entre las avenidas planas y lineales, entre los desiertos de concreto; se manifiesta en cada *indigente trashumante* que transporta en sí mismo el empaste y el barroquismo, centellea a través del relámpago que exhala el “tragafuegos”, de la espalda herida del “faquir”, de las madres y padres con sus pequeños “limosneros” o de los millones de hambrientos, sin dirección fija o atrapados en los trabajos esclavizantes⁹¹.

Es el *Aleph barroco* de los lugares de tránsito, del anonimato, del *no-touch*, del no tocarse; de “(...) un mundo así prometido a la individualidad solitaria, a lo provisional y a lo efímero, al pasaje” (Certau). Es el *Aleph* de los “no-lugares” (las habitaciones de hoteles, los cajeros automáticos, las terminales de los aeropuertos, los hipermercados, las autopistas) que se oponen a esos lugares de memoria y de identidad, que implican una ausencia histórica, una ausencia nominal (Augé; 2004), que obliga a recordar con nostalgia al Tlön borgiano: “Es clásico el ejemplo de un umbral que perduró mientras lo visitaba un mendigo y que se perdió de vista a su muerte. A veces unos pájaros, un caballo, han salvado las ruinas de un anfiteatro” (Borges; 1978, 30).

⁹¹ Fernández Christlieb define al laberinto como “plasticidad del espacio vivido” (...) El mundo de meandros donde la mirada siempre tiene algo más que ver, algo nuevo que descubrir y que nunca llega al fin, porque aunque se hayan recorrido todos los metros de su longitud, se vuelve a empezar con otra versión del mismo espacio. El espíritu es aquí, por cierto *gótico*, un adjetivo que los habitantes del renacimiento, utilizarán para desdeñar esta “irracional” exuberancia de los muros, obra de los godos, es decir, todavía de *bárbaros*”, en Fernández Christlieb; 1994, 349.

La ciudad que verdaderamente permanece (...) es la que va componiendo los acaeceres furtivos, las pasiones azarosas, los avatares infinitos que obedecen a una lógica desperdigada y sonámbula, cuyos protagonistas son un magma de desconocidos que viven toda su vida cruzándose unos con otros y, de vez en cuando —y hasta sin querer, unos a otros. Mero transcurrir, puro tiempo (Delgado; 2007, 64).

Se trata, entonces de metrópolis cuyos lugares barrocos son no-lugares para la mayoría, en especial para el *indigente trashumante*, víctima de los excesos de la ciudad fáustica, cuya superabundancia y desperdicio deviene en tuértanos, meandros; en búsqueda, escondite, y pérdida de la brújula, en la saturación sin límites, la proliferación ahogante, el *horror vacui*. Son metrópolis que, como en la ciudad “Leonia” de Italo Calvino, acumulan “(...) una fortaleza de desperdicios indestructibles (...) la domina por todos lados como un circo de montañas” (Calvino; 1998, 125-126). Reflejan el exceso de avidez de Fausto: exceso de tiempo, representado en la simultaneidad de acontecimientos; exceso de espacio como ubicuidad y desoquedad, y exceso del ego, reflejado en el narcisismo o individualismo exacerbado (Augé; 2004).

Haz, pues, que queden satisfechas mis ardientes pasiones, que cada día se preparen para mí nuevos encantos bajo el impenetrable velo de la magia; que se me permita sumergirme en el torbellino del tiempo en los pliegues más secretos del futuro, para que el dolor y el goce, la gloria y la pena se den en mí confundidos. Preciso le es al hombre vivir en una actividad eterna (...) Quiero consagrarme todo entero al vértigo, a los placeres más terribles, al amor que está junto al odio, al desaliento que eleva. Mi corazón, curado de la fiebre del saber, no estará en adelante cerrado a ningún dolor; en cambio, también deseo sentir en lo más profundo de mí todos los goces permitidos a la humanidad, saber lo que hay de más sublime y profundo en ellos, acumular en mi todo el bien y todo el mal, que es su patrimonio exclusivo, hacer extensivo mi propio mal hasta el suyo y acabar por morir como la raza humana (Goethe; 2003, 76).

En estas metrópolis los *indigentes trashumantes* circulan perdidos en la errancia entrópica del laberinto-rizoma, como “red infinita donde cada punto puede conectarse en todos los restantes puntos y la sucesión de las conexiones no tiene término, dado que ya no hay un exterior o un interior: en otras palabras, el rizoma puede extenderse al infinito” (Eco; 2002, 16). Son las metrópolis de los mil y un nombres; *fáustica, doliente, barroca, abyecta, simultánea*, en suma, *Aleph*: “correlato de la ruta, entidad que es circulación y circuito, definida por entradas y salidas por las que los flujos circulan de dentro afuera y al contrario” (Deleuze y Guattari; 2005a, 440-441).

El viaje comienza con la observación de su ir y venir corriendo de un coche hacia otro: en una mano un mechero polvoriento y en la otra una botella con jabón como armas de trabajo que se ofrecen para limpiar los parabrisas de los indiferentes o molestos automovilistas. Lo que llama mi atención es su sonrisa al ofrecer su servicio, a pesar de las reiteradas negaciones. Después de media hora sólo tres automovilistas le ofrecieron una moneda.

Me acerco e inicio el encuentro, le pregunto si puedo hacerle unas preguntas, que no le quitaré mucho tiempo, acepta al instante, con una gran sonrisa me dice: de todas maneras ya me cansé. Le pregunto primero por su nombre, Julio César, luego por su territorio, por su enclave: nació en la Col. Guerrero, conoce a su mamá pero no a su papá, tiene una hermana mayor. Hace mucho tiempo que no las ve. Salió de su casa desde los ocho años: “nunca había comida”, ahora tiene 23. Su casa, desde entonces, ha sido la calle y cuando le ha ido mejor, un hotel de paso. Hace algunos años, se estableció en Valle de Chalco, con la familia de un amigo. Ahí conoció a Silvia, con quien tiene dos hijos pequeños. Diariamente se traslada de Chalco al cruce de Río Tiber y Reforma. El traslado le lleva cuatro horas de su tiempo diario más las nueve horas de trabajo que comienzan generalmente en la tarde y terminan en la madrugada, por lo que muchas veces no regresa a su casa y duerme en la calle.

Cuando contesta, mira directo a mis ojos. No tiene deseos de irse a Estados Unidos, otro Estado o lugar a trabajar: “La ‘pizca’ en E.U. no es diferente de la que hago limpiando coches”. En su horizonte futuro, no hay planes: “vivo el día de hoy”, “no puedo pensar en mí”, “tengo que pensar en mis dos hijos, sólo yo doy dinero en la casa”. Su red familiar se limita a Silvia y sus hijos. La familia de Silvia lo rechaza y la relación con ella es frágil: “No la entiendo y no

me sabe decir las cosas, lo que quiere o lo que hago mal. Me desespero y le grito, después me arrepiento". La red de transacción en la que está inmerso le ha permitido "conquistar" el crucero donde trabaja. Sus "amigos" son los policías, los otros limpiaparabrisas, los mimos, los payasos, con quienes establece alianzas temporales. Trabaja muy duro pero lo prefiere a reincidir en el robo a casas-habitación, delito que lo llevó a una estancia de dos años en la cárcel: "No quiero regresar". Ha probado casi todas las drogas, sin hacerse adicto, ahora sólo fuma. Le gustaría cambiar su forma de ser: "soy voluble, berrinchudo como un niño"; "muchas veces la riego pero Dios me ayuda y salgo adelante". "No soy católico, pero tengo a Dios"⁹².

⁹² Entrevista realizada el día 22 de mayo de 2005 en el cruce de Río Tiber y Reforma en la Ciudad de México, a las 15:00 hrs.

2. CRÓNICAS TRASHUMANTES

En cuanto llegue, te envío mi nueva dirección.
Ahora vivo en mis zapatos... es una vivienda
segura y maravillosa.

Rachid Nini, *Diario de un ilegal*

Deambulando sin descanso, devorado por la incertidumbre y teniendo como expectativa sólo un horizonte hostil, el indigente trashumante recorre la tierra en calidad de expulsado, de desterrado. Parece recrear en su trashumancia sin fin, la maldición eterna del “judío errante”⁹³, esa figura de la mitología judeo-cristiana, destinada a “vagar sin cesar”, a “recorrer el mundo sin esperanza de descansar en paz, y a deambular en un:

*...pasadizo de espejos que repiten
los ojos del sediento, pasado
que vuelve siempre al punto de partida...
(Paz, Piedra de sol)*

Por ello es que este tipo de trashumancia desborda la definición etimológica de “poner tierra de por medio”, que alude a un tipo de

⁹³ El origen de la figura del “judío errante” se encuentra en la mitología cristiana que narra la leyenda del zapatero que “echó de un empujón a Cristo del quicio de su puerta, cuando se detuvo allí a descansar camino del Calvario, diciéndole: “Sal cuanto antes; ¿por qué te detienes”. Cristo le respondió: “Yo descansaré luego, pero tú andarás sin cesar hasta que yo vuelva”. La leyenda se extendió de tal modo, que el “judío errante” ha sido el protagonista de cuentos, novelas y películas, tomando distintos nombres. Entre los más famosos, están “El judío errante” de Eugenio Sue, y “El inmortal” de Jorge Luis Borges. Existe otra versión hebrea que otorga el origen a Samer o Samar, judío condenado a vagar por haber fundido el becerro de oro en tiempo de Moisés. También existe otra leyenda muy famosa de marineros llamada *El holandés errante*, donde el protagonista Bernard Fokke es condenado por sus pecados a vagar eternamente en su barco desde el cabo de Buena Esperanza hasta el extremo sur de América. Esta leyenda inspiró de igual manera novelas y óperas como la de Wagner: *Der Fliegende Holländer*.

desplazamiento que mantiene los criterios de sentido, tanto en los lugares de partida como de recepción. Esta trashumancia deviene en una *errancia sin fin*, que evoca un movimiento “sin regreso, ni partida” claros; una especie de “migración que va más allá de las tierras conocidas; un tipo de “empuje y aspiración” (Bachelard) que busca, sin necesariamente encontrar sentidos, referentes de identidad en un mundo cargado de múltiples y cambiantes realidades y significados (García Ponce: 1981).

Nos enfrentamos así al surgimiento de un tipo de errancia que nos sumerge en una zona donde “el lenguaje se quiebra, donde un silencio, un espacio y una interrogación se abren en su interior, emerge una nueva dimensión de nuestra morada en el lenguaje (...) En todo este movimiento hay un momento en el cual nos encontramos con la enorme vastedad de las posibilidades cognitivas: guerra, muerte, nuestro corazón de las tinieblas, lo indecible, el terror al vacío: ‘El horror, el horror’.” (Chambers; 1995, 66).

Los suicidios habían llegado con la guerra (...) Habíamos oído historias de ésas a montones en Berlín. Una bosniaca se había ahorcado en el hospital psiquiátrico un día antes de que le dieran el alta. Otro bosniaco había asfixiado con una almohada a su mujer, a su hijo de dos años y luego se había ahorcado en uno de los centros de refugiados de Berlín. Aquí en Amsterdam, en uno de los centros de asilados, una croata había dejado escapar el gas y se había prendido fuego. Se mataban por la humillación, por la desesperación, por el miedo, la soledad, la vergüenza. Todas eran muertes calladas y anónimas, víctimas de guerra que nadie incluía en las estadísticas de guerra ni en las de víctimas (Ugresic; 2006, 147).

Frente a este horizonte del horror, ¿cómo pensar a la persona que ha tenido que escapar a otro lugar, o a la muerte, o más aún, aquella que no ha tenido un “lugar que olvidar” porque fue desenraizada desde su nacimiento, que no conoció a sus padres porque fue vendido o robado, que no tiene ni

desea un espacio que añorar porque en él, sólo experimentó rechazo, que ha nacido y percibido su vida como “pasajera”, como *desespacio* y *destiempo* (citando a Eugenio Montejo); una vida que en sí misma es un “no lugar”, una *pura errancia sin fin*.

Lejos del país, en la “oscura claridad del exilio, hasta el mismo concepto de accidente geográfico se vuelve impreciso. Si Geografía significa dibujo de la Tierra, en tierra sin dibujo ¿qué será lo que se accidente? **Sepamos que hay quien se enfrenta con extensiones sin estructura en la que no sólo no sabe orientarse sino en las que debería volverse a pensar que puede ser lo que orientación significa.** Una palabra simétrica a la de *destiempo* de Wittelin fue a este respecto propuesta por Eugenio Montejo: *desespacio*⁹⁴.

Errancia sin fin

Con la errancia, sucede lo mismo que con el tema de la ciudad. Ambas se presentan, de forma paradójica, tan antiguas, tan actuales; y sin embargo comparten esa misma cara oscura de la desolación, que narra Eugenio Sue en el deambular de su “judío errante”:

(...) muchas villas, muchas ciudades, muchas aldeas, muchas comarcas inmensas, han visto, como este valle, apagados y desiertos sus hogares. Han visto, como este valle, reemplazar el duelo a la alegría, el doble de los muertos reemplazar al ruido de las fiestas. Han, como este valle, llorado muchos muertos el mismo día y les han enterrado por la noche, a la siniestra luz de las antorchas (Sue; 2002, 125).

La errancia del indigente trashumante es aquella larvada en las entrañas de la lógica fáustica; muy diferente, por ejemplo, a la experiencia de expansión

⁹⁴ Eugenio Montejo en conferencia sobre *Antropología del exilio*, dictada en el Departamento de Salud Mental de la Universidad de Valencia, 17 de noviembre de 1986, citado en Solanes; 1993, 133.

espiritual de los antiguos “derviches”, en medio oriente, o de los “samanas o bikus” en la India, en la que la errancia es la más alta aspiración que puede anhelar un ser humano: la liberación. Y es también distinta de aquellas vagancias lúdicas y estéticas, ya tan famosas, del *flaneur* de Benjamin. En la *errancia sin fin*, la disolución del sentido, conjugada con la indigencia, como pérdida de bienes fundamentales para la vida, es la combinación que se integra bajo la idea de indigencia trashumante, la cual, paradójicamente, se gesta y deambula en las metrópolis *Aleph*, con sus espíritus fáusticos, abyecciones, excesos y simultaneidades.

La indigencia alude a miseria, estrechez, necesidad, pobreza materiales que, trasladadas al plano de los valores, se asocia con carencia de valor, a una incapacidad de ser gente, de decencia. Sin embargo, la indigencia en términos filosóficos y literarios puede ser considerada como un estado potencial de todos los seres, que no se circunscribe necesariamente a un contexto precario de exclusión o privación de bienes materiales mínimos o de pobreza extrema. Este vocablo alude a la llana condición humana de “incompletud” y necesidad de búsqueda de sentido que cada amanecer nos acosa⁹⁵. Y que sólo termina con la muerte, tal y como se nos ofrece en la figura y obra de Villaurrutia donde:

*La muerte es todo esto y más que nos circunda,
y nos une y separa alternativamente,
que nos deja confusos, atónitos, suspensos,
con una herida que no mana sangre
(Villaurrutia; Nocturno de la alcoba)*

⁹⁵ (...) *Cala tu miseria / sondéala, conoce sus más escondidas cavernas./ Aceita los engranajes de tu miseria,/ ponla en tu camino, ábrete paso con ella / y en cada puerta golpea /con los blancos cartílagos de tu miseria (...)* (Álvaro Mutis; *Grieta matinal*)

Se trata entonces, del reconocimiento de nuestra condición integral de necesidad, *de falta fundante*, original, que como nos dice Levinas, descubre una verdadera vida que es aspiración del otro cuyo deseo “no es como el pan que como, como el paisaje que contemplo, yo mismo y mí mismo, este yo, este otro. El deseo metafísico tiende hacia lo totalmente otro, hacia lo absolutamente otro. En el fondo del deseo comúnmente interpretado, se encontraría la necesidad, *el deseo señalaría un ser indigente e incompleto o despojado de su grandeza pasada*. Coincidiría con la conciencia de lo perdido (Levinas, 2006, 57)⁹⁶.

La indigencia al igual que la errancia, tienen en el caso de la cultura hindú y musulmana, una connotación positiva. Por ejemplo, cuando se asocia con *faqir*, significa completa dependencia de Dios.

De esta idea no se deduce una actitud pesimista o pasiva. El *faqir* sabe que nada es suyo, que no posee nada, que no es dueño ni de sí mismo, es el que no es poseído por nada. Pudiera poseer todas las riquezas imaginables, pero en su corazón siempre es *faqir*. Las alternancias de la fortuna no le afectan, ni el poder le seduce. Así pues, el *Faqir* tiene un principio y un final, un aspecto exterior y uno interior. Su principio es la humildad y su final, el orgullo en Dios. Su exterioridad es ausencia, necesidad, interiormente es riqueza y opulencia (González, Ali; 2004).

Al contrario de esta acepción positiva, la indigencia a que nos referimos sí conjunta la privación de bienes necesarios para la vida (considerando al espacio mismo como uno de ellos) con, precisamente, esa pérdida de *faqir* que se expresa en el derrumbe de la interioridad humana; en un extravío de *ser-en-el*

⁹⁶ La noción de *Falta fundante*, la abordaremos con mayor amplitud en el tercer momento. Aquí adelantamos que alude a la experiencia de la persona a la que se le ha develado que todos sus objetos de deseo están basados en “la pérdida inaugural fundante de su propio ser” (Kristeva; 2006, 12), cuya abyección constitutiva refiere a una indigencia original que sólo se trasciende, como asegura Levinas, con la apertura a la existencia del Otro y por el Otro.

mundo, en el exceso de estímulos visuales y sensoriales de pantallas líquidas, desplegando cantidades ingentes de imágenes e información, ruidos mecánicos interminables, multitud de móviles y en medio: las personas, preguntándonos como el moderno Fausto:

¿A dónde se supone, que vamos en última instancia? El momento en que Fausto hace el trato, siente que lo crucial es seguir el movimiento (...) se solaza ante la posibilidad de “zambullirse en el remolino del tiempo, en el torrente de los acontecimientos” (...) Y, sin embargo, pocos momentos más tarde, está preocupado por la clase de hombre que va a probar ser. Debe haber algún tipo de finalidad última para la vida humana. ¡Oh, desdicha! ¿Qué soy yo si no puedo alcanzar la corona de la humanidad que meramente se burla del anhelo de nuestros sentidos, como una estrella. Mefisto le responde de manera típicamente críptica y equívoca ‘Eres, finalmente, lo que eres’ (Marshall Berman; 2001, 42).

En este escenario discurre la errancia del indigente trashumante con su “andar sin rumbo en medio de la hostilidad”, en medio de esa “nueva forma de desierto humano donde la soledad es total” (González Alcantud: 2005, 21); como lo refleja esa imagen del “llano en llamas” de Rulfo, donde el llano es un desierto donde la muerte toma el lugar principal, y donde, a diferencia de esas otras travesías, incluso diletantes “(...) la errancia es un concepto que no conduce a ninguna espera, sólo a hallar azarosamente la iluminación en los intersticios de la significación, donde reside la autoctonía” (*Idem*).

Se trata de una trashumancia que impulsa tanto al que tiene un lugar desde donde puede “poner tierra de por medio”:

Cada vez con más frecuencia me sorprendía a mí misma cogiendo el bolso, echándome la gabardina sobre los hombros y saliendo a toda prisa del piso sin saber a donde iba (Ugresic; 2006, 40).

Como para aquel donde no hay adentro ni afuera, sino un *sin-lugar* sin punto de partida ni puerto de llegada:

Una sensación de tristeza me envuelve mientras voy por la calle. Puedes estar todo el día caminando sin saludar a nadie. Para venirte aquí tienes que haber decidido vivir desarraigado. Como una planta arrancada y transplantada a otra tierra (Nini; 2002, 64).

La indigencia trashumante se muestra así como el rostro de la exclusión extrema que, como espejo, refleja la condición generalizada de muchas personas en las metrópolis fáusticas. Dicha condición comparte los rasgos comunes a una experiencia de exilio: desarraigo y pérdida de horizontes temporales y espaciales, así como la transformación o anulación de expectativas laborales o de relaciones personales, búsqueda de memoria y olvido, entre otros. Sin embargo, como el exilio, no es experimentada de igual manera por todos los que la sufren. El destino que a uno le espera en “tierra extraña”, muchas veces está determinado por ese desarraigo que ya se padecía antes en el lugar de origen. Así no es igual la experiencia de un exiliado político “tras el derrocamiento de un gobierno que el profesional que sale de su país a la búsqueda de un espacio vital; ni es lo mismo quien huye hastiado de la violencia bélica que quien tiene que escapar para salvar su vida, taloneado por los escuadrones de la muerte” (Martín-Baró; 1988, 3).

Queda claro que los nombres de las experiencias del exilio y la indigencia trashumante tienen que ver con la manera como se organizan la temporalidad y espacialidad internas. Podemos adelantar que la propia memoria toma sentidos distintos en cada una de tales configuraciones. Se trata entonces de una geografía cualitativa, en la que el espacio y el tiempo es “heterogéneo y no se vive como simple prolongación de lo anteriormente vivido. Para describir el

espacio de ese mundo inesperado habría que considerar sus límites, su contenido, su sentido. ¿Cómo se lo representa, cómo nos lo presentan los exiliados? Como frialdad, oscuridad, inanidad y en contradicción, como amontonamiento, congestión, vacío” (Solanes; 1993; 99), como:

*...Voz del exilio, voz de pozo cegado,
voz huérfana, gran voz que se levanta
como hierba furiosa o pezuña de bestia,
voz sorda del exilio,
hoy ha brotado como una espesa sangre
reclamando mansamente su lugar
en algún sitio del mundo...
(Álvaro Mutis, Exilio)*

Por ello el *desest tiempo* y el *desespacio* de las distintas formas de trashumancia cobran múltiples caras, como las marcas que deja un objeto en un material blando como la cera o la arena: “Cuando la cera que se tiene en el alma, es profunda, grande en cantidad, bien unida y bien preparada, los objetos que entran por los sentidos y se graban en este corazón del alma, como le ha llamado Homero, dejan allí huellas distintas de una profundidad suficiente, y que se conservan largo tiempo” (Platón: 2003, 473).

De ahí que a cada experiencia corresponda una geografía cualitativa interior distinta, que expresa, a su vez, una forma de la memoria que recoge esa condición de exilio nombrada de distintos modos, pero que refleja un mismo rasgo presente en distintos lugares y épocas. Nos referimos, entonces, a ese tipo de rechazo social y humano que expulsa a las personas hacia un horizonte incierto, al generar una verdadera disrupción en su orientación temporal y espacial, fundamental para organizar la experiencia de instalación y

apropiación del mundo. Esta geografía cualitativa, a la manera de un fractal, toma múltiples formas y distintos nombres:

El rasgo más distintivo de la socialidad humana no es, sin embargo, la amplitud alcanzada en ella por el repertorio de rechazos, ni tampoco el refinamiento que se ha sabido encontrar para sancionarlos. Hay una forma de rechazo, el *exilio*, que, muy curiosamente, es visto como especialmente significativo de la condición humana tanto por aquellos que rechazan como por los rechazados. El exiliado es el paradigma del hombre (...) ¿No debería hacerse comenzar toda antropología por un estudio sobre el exilio? (Solanes; 1993, 18).

La modulación del “poner tierra de por medio” puede aplicarse a la propia etimología del exilio. Su definición derivada del latín *exsiliare*, saltar afuera, ha sido primordialmente referida a la dimensión espacial, pero también al tiempo en términos de “ausencia prolongada del propio país, impuesta por la fuerza de autoridad” (Solanes; 1993, 54). Con base en ello podemos ver que la pérdida de coordenadas temporales y espaciales adquiere diversos nombres y contenidos, según las lenguas, los puntos de vista y los momentos históricos. Pero lo cierto es que ninguna nominación puede abarcar en su totalidad el sentimiento de transformación que “el afectado no puede dejar de reconocer pero que se resiste a sufrir pasivamente (...) ¿Cómo entonces llamar a este ausente por la ausencia arrastrado hasta tan cerca de la muerte? (Solanes; 1993, 54).

*...Y es entonces cuando peso mi exilio
y mido la irrescatable soledad de lo perdido
por lo que de anticipada muerte me corresponde
en cada hora, en cada día de ausencia
que lleno con asuntos y con seres
cuya extranjera condición me empuja
hacia la cal definitiva
de un sueño que roerá sus propias vestiduras,
hechas de una corteza de materias
desterrada por los años y el olvido.
(Álvaro Mutis, Exilio)*

Por otro lado, tradicionalmente, muchas de las distintas formas del desarraigo han sido abordadas bajo la modalidad principal del exilio político y la condición exiliar hebrea. En el primero, la partida forzosa y el regreso indeterminado evoca esa referencia antigua del terrorismo de Estado que marcó la vida y obra de Ovidio y que continúa hasta nuestros días. Ovidio, perseguido por el emperador romano Augusto, fue obligado a permanecer en el “Ponto siniestro”, como le llama el perseguido al lugar de su destierro, aludiendo con ello a la orilla izquierda del mar Negro, donde Tomis se hallaba:

Voy obligado a las costas salvajes del Ponto siniestro, y me pregunto porque tan tardo exilio sufrí. Rumbo a Tomis, que ignoro en que parte del mundo se encuentra, pide mi propia oración hasta el destierro llegar” (Ovidio; 2002, 35).

De esta u otras referencias antiguas y modernas, el exilio político ha tenido muchas caras en diferentes culturas y grupos humanos. Sin embargo, todas tienen en común el que, para cada perseguido, la experiencia de exilio del que forma parte es la más importante, a la vez de que cada “emigración del pasado tiene sus dolientes actuales” (Solanes: 1993, 27, 34)⁹⁷.

La errancia judía, por su lado, al menos en sus arquetipos más antiguos, es el prototipo de un tipo de exilio basado en una búsqueda de una “tierra

⁹⁷ La historia de la persecución política es tan larga como para dar cuenta aquí de ella. Los exilios políticos del siglo pasado, producto del auge de las dictaduras en todo el mundo, representan un ejemplo. Entre las dictaduras más violentas y cercanas a nosotros se encuentran la de Franco en España, la de Argentina con el derrocamiento de Perón por Videla en 1976 y la de Chile con el golpe de Estado de Pinochet al gobierno de Salvador Allende en 1973. También las “guerrillas civiles” en Nicaragua y el Salvador, y en México, la “guerra sucia” iniciada por Gustavo Díaz Ordaz, a partir de la matanza de 1968. Ver, entre otros, Pilar Calveiro (1998), *Poder y desaparición; los campos de concentración en Argentina*, Buenos Aires, Colihue.

prometida”, de un “lugar”. Pero, y he aquí lo importante, que es habitable por constituirse con base en valores éticos fundamentales para la coexistencia humana y la vida en comunidad⁹⁸. También es bastante sabido que dentro de su errancia uno de esos valores es la instauración de la perspectiva histórica⁹⁹, al ofrecer un destino común y un sentido personal que no es más que la recuperación en vida de ese lugar perdido; de apego a una tierra, a un lugar específico, a unas raíces. En esta tradición exiliar el “saltar fuera” no es atribuible del todo a la responsabilidad y culpabilidad externos. Se trata también de una prueba para refrendar esa alianza primaria que funda el origen y hace realizable la promesa del destino común¹⁰⁰. En esta lógica ningún judío sería errante por voluntad, sino por necesidad constitutiva impuesta desde la lógica de un designio divino o desde la arbitrariedad temporal ejercida por las fuerzas humanas y sociales¹⁰¹.

⁹⁸ Fue en Jarán, nos dice Thomas Cahill, donde una voz le habló a Abraham para decirle: “*Vete de tu tierra/ y de tu patria/ y de la casa de tu padre/ a la tierra que yo te mostraré./ De ti haré una nación grande y te bendeciré./ Engrandeceré tu nombre./ y sé tú una bendición./ Bendeciré a quienes te bendigan/ y maldeciré a quienes te maldigan. Por ti se beneficiarán todos los linajes de la tierra*”, citado en Cahill; 1999, 64.

⁹⁹ Se “(...) reemplaza la generalizada predecibilidad del mundo antiguo por la posibilidad de un triunfo o un fracaso reales (...) es decir, por un auténtico viaje cuya conclusión se desconoce. El relato de Abraham es historia verdadera e irreversible (...) Abraham ‘marchó’; marchó de veras. La religión cíclica no va a ninguna parte porque dentro de su visión no existe el futuro (...) Puesto que el tiempo ya no es cíclico sino unidireccional e irreversible, ahora es posible la historia personal y la vida individual puede tener valor”, en *Idem*, 92.

¹⁰⁰ La alianza con Dios que proviene desde Abraham implica un vínculo indestructible, sellada con la sangre del patriarca y de “todos vuestros varones (...) En virtud de este pacto, los hijos de Abraham serían incapaces de olvidar al dios que nunca los olvida (...) ‘la alianza en la carne’ tiene el perfecto sentido de un recordatorio permanente”, en *Idem*, 75.

¹⁰¹ A pesar de que Walter Benjamin comparte el *ethos* judío de la Escuela de Frankfurt, puede decirse que su connotación de errancia sale de las coordenadas del exilio hebreo mencionadas rápidamente antes, para colocarla como nueva lógica de diseño social. Por ejemplo, bajo la inspiración de la errancia o *flanerie* de Baudelaire, proclamó que “la ciudad era y sería el campo de acción del viajero contemporáneo; el territorio que sus pasos irían reconociendo día tras día para constituir un mapa móvil en perpetua evolución, que se superpondría al de los antiguos exploradores”, en Montiel Figueiras; 2005, 13.

A diferencia de estas formas de exilio otra cosa será la “cartografía personal del nómada moderno, paradójico sedentario de toda gran urbe” (Montiel Figueiras; 2005, 13). Su figura, bien ejemplificada en la *flanerie* de Baudelaire, recuperada por Benjamin¹⁰², proyecta los deseos del descubrimiento constante. El nomadismo, en este sentido, es la mejor de las expectativas ya que se abren a la conciencia y a la sensibilidad nuevas e infinitas posibilidades: conforma “(...) modos del comportamiento tal y como convienen al tempo de la gran ciudad. Coge las cosas al vuelo; y se sueña cercano al artista” (Benjamin, 1993)¹⁰³.

Para nosotros este último sentido de la errancia es el que ha sido asociado al nomadismo lúdico y contestatario de los diagnósticos contemporáneos. Dentro de esta visión los “flujos masivos migratorios” se idealizan bajo la forma de “vagabundeo iniciático”, o como ritual trascendente de las configuraciones espaciales rígidas y clausuradas. Para algunos el resurgimiento del nomadismo como “impulso de la vida errante” (Maffesoli), es la recuperación del mito dionisiaco, la revigorización de la ciudad fundada por el bárbaro. Para otros implica una forma social ancestral basada en la circulación (movilidad) que regresa de manera inconsciente, como fenómeno silencioso (Berman; 2004 y Maffesoli; 2004). Pero como nos aclara Ibn Jaldun, desde su condición de bárbaro moderno, no hay tal vagabundeo ni ludismo en la trashumancia indigente sino la dura experiencia de la subsistencia.

¹⁰² La figura del *flaneur* fue condensada en el ensayo de Benjamin: “París, capital del siglo XIX” que forma parte del segundo tomo de *Iluminaciones*, cuyo subtítulo es *Poesía y capitalismo*, y donde esta imagen, nos dice Beatriz Sarlo, del “paseante urbano, consumidor, neurasténico y un poco dandi, sintetizaba una idea: la del anonimato en la ciudad moderna y en el mercado, espacios donde se imponen nuevas condiciones de experiencia (...) La difuminación de las huellas de cada uno en la multitud de la gran ciudad”, en Sarlo; 2006, 47.

¹⁰³ Walter Benjamin (1993), “París, capital del siglo XIX” en *Poesía y capitalismo*, *Iluminaciones II*, Madrid Taurus. Citado en Montiel Figueiras; 2005, 13.

La vida del “(...) campo ha existido antes que la de las ciudades y las poblaciones y que éstas les ha dado origen; fenómeno debido a que la existencia de los centros urbanos es en virtud de los hábitos del lujo y de la molicie, y estos hábitos aparecen siempre después de las costumbres que impone la necesidad primaria de la simple subsistencia (Ibn Jaldun, 1977)¹⁰⁴.

En oposición a esta experiencia relatada por Ibn Jaldun, el “saltar fuera”, y “poner tierra de por medio” es, desde la perspectiva lúdica y contestataria, un espíritu de época inasible que aporta un valor social ejemplar, ya que expresa una relación fraterna con la *Otredad*, lúdica y al mismo tiempo, dramática; constata lo efímero de los seres y sus relaciones que conlleva a un hedonismo relativo y a una intensidad social e individual, en la que el nomadismo se presenta como “una respuesta a los males de la civilización. Los nómadas son agentes libres y es también ésta la imagen que ellos tienen de sí mismos” (Morris Berman; 2004, 197).

Así, la *poligeografía* del nómada presenta el impulso de buscar el “punto de quiebre” del “espacio suave y liso” (Deleuze y Guattari; 2005) y convertir la “paradoja” en una forma de sentido que desplaza a la civilización sedentaria que causa estragos a nivel social, psicológico e incluso fisiológico. “El nomadismo busca la totalidad e integridad que teníamos antes de la aparición de la constelación formada por el narcisismo y la dependencia, amparados a su vez por la jerarquía política y el complejo de autoridad sagrada” (Morris Berman; 2004, 199).

Por ello es que el nómada se ha convertido en la encarnación por excelencia de la errancia contemporánea, puesto que su vida y su percepción,

¹⁰⁴ Ibn Jaldún (1977), *Introducción a la historia universal, Al-muqaddimah*, México, FCE. Citado en Morris Berman; 2004, 205.

en vez de encadenarse a un lugar fijo, están regidas por un itinerario donde “el camino está siempre haciéndose” bajo el estímulo central del movimiento. A los nómadas les gusta alardear de su diferencia con los habitantes urbanos o de las aldeas, puesto que éstos son para ellos, “dóciles sirvientes que han vendido sus almas a cambio de una estabilidad ilusoria” (Morris Berman: 2004, pp. 208-209).

El nomadismo, más que una forma de exilio y trashumancia marcada por la expulsión, es en sí una expresión de rechazo hacia cualquier tipo de establecimiento, de sedentarismo, de arraigo. De ahí que se hable de una errancia rebelde y contestataria, imposible de enmarcar en una perspectiva teleológica: “Cuando las personas no están constreñidas por lealtades grupales sino sólo por normas de transacción recíproca, tienden a no enmarcar la realidad en términos trascendentes; a no separar mente y materia reverenciando a una y despreciando a la otras. Su visión es realmente secular” (Berman: 2004, 212).

A nuestro juicio no puede entenderse de otra manera el nomadismo ya que (a diferencia de las experiencias de expulsión) hace del desarraigo su principio constitutivo. Para el nómada moderno el arraigo a la tierra o a orientaciones políticas y religiosas “(...) invistiéndolas de significación y su fundamento en una realidad más grande, trascendente, es en gran parte producto de la dependencia y el sedentarismo (...) ¿Si el significado de la migración fuera solo... migración. No debería suponerse que una sociedad que no necesita hacer explícita su representación de sí misma es un tipo especial de sociedad?” (Morris Berman: 2004, 212).

Como se deja ver, la errancia del indigente trashumante comparte y también difiere de las formas de exilio y nomadismo antes reseñadas: la persecución política puede ser uno de los motivos para “saltar afuera”, pero no el único. El desarraigo le es constitutivo pero no hay fundamentos ni leyes trascendentes que la antecedan y guíen; y por último, aunque una de sus características sea la del nomadismo, ésta no es expresión de un rechazo consciente a lo establecido y la partida no tiende a una expansión reflexiva y libertaria. Por el contrario, el padecimiento más abrumador es la constante exclusión que inicia, por lo regular (aunque no en todos los casos) desde el nacimiento y continúa en todo lugar, deviene así en el *ser sin lugar*, como la imagen que vio Said en el naufrago de Conrad:

(...) Una imagen de absoluto abatimiento (...) A diferencia de la masa de los desposeídos, no posee una inagotable reserva de resentimiento que lo provea de la voluntad y la energía necesarias para luchar en busca de una salida. Su infortunio es enteramente suyo (Guha; 2006, 103)¹⁰⁵.

¹⁰⁵ Guha, Ranajit (2006), “El giro”, en Homi Bhabha; 2006.

El ser sin lugar

Escondido en el espacio "vacío",
el ser sin lugar,
habita lo inhabitable.
El lugar codiciado, el refugio anhelado,
Ahí no está él,
huye para no ser visto.
Fuga continua en su tiempo laberíntico,
en su laberinto de tiempo.
¿Cuándo llegaré? ¿A dónde llegaré?
Carretero, 2006

La condición de indigencia trashumante puede abrir una discusión ética de varios tipos pero no pueden dejarse de lado, algunos alcances provenientes de la filosofía académica. En estos términos y de manera muy acotada recordamos que cualquier hombre puede considerarse como aquella "totalidad" concreta de la que nos hablaba Heidegger (*El ser y el tiempo*)¹⁰⁶. Sin embargo, el indigente trashumante no responde más al famoso *Dasein*, el "ser ahí" que se "encuentra "a sí mismo" en lo que hace, usa, espera o evita en aquellas cosas que están a su alcance, y que le conciernen. No, las condiciones concretas de su vida y de sus variadas formas de exilio lo han convertido en un *ser sin lugar*¹⁰⁷; en ese *Invisible* que no queremos ver, pero que aparece como sombra de nuestros temores y aprensiones: "Es la víctima directa de las crisis económicas o políticas olvidadas, de las epidemias, de los conflictos armados" (*Médicos sin fronteras*; 2006).

¹⁰⁶ Cfr. Heidegger, Martin (2007), *El ser y el tiempo*, México, FCE, p. 204.

¹⁰⁷ A pesar de que en el discurso de las ciencias sociales ha casi desaparecido el tema del *ser*, lo cierto es que tanto el énfasis en las formas culturales de constitución de la existencia humana como las transformaciones actuales en las formas de vivir obligan a una revisión sobre su pertinencia. Como hemos querido dejar claro desde el principio se trata, sobre todo, de algunos aspectos de la vida contemporánea y sus variadas maneras de constituir la experiencia. Por lo que en este trabajo no hablamos del ser ontológico, sino del ser humano concreto; de la persona de "carne y hueso" (Unamuno; 1983, 25). Cfr. Ramón Xirau; 2003.

Como figuras de un pesebre urbano, habitan los parques o las ruinas romanas, como si hubiesen sido hechos a propósito, para servir de cuevas, los túneles, las bóvedas, los grandes espacios vacíos y cubiertos (Pace; 2006, 69).

Para ver esta diferencia recordamos que el *ser ahí*, alude a la tarea de vivir en un contexto concreto al que somos arrojados y el cual, junto a nuestras decisiones, compone nuestro “ser en el mundo”: un mundo “dado” como totalidad significativa colectiva. Como nos recuerda Guignon, en nuestras vidas cotidianas, “(...) nuestras tareas rutinarias siguen las normas y convenciones que nos ha fijado el mundo social en que vivimos. Hacemos las cosas como ‘cualquier otro’ las haría en ese contexto, y así, en la ‘cotidianidad’ nosotros somos el ‘Cualquier otro’ (*Das Man*)” (Guignon; 1996, 250).

Esta condición de seres arrojados a un mundo que nos llena de sentido es diferente a la de la indigencia trashumante, ya que ésta se alimenta precisamente de la expulsión como norma y, por tanto, de la disolución de la misma condición existencial de “estar” en algún lugar (aquí, allí, allá), que ratificará su presencia en el cosmos (para parafrasear la clásica imagen de Scheler)¹⁰⁸. Por lo que esta forma de convertir al hombre en nadie, dentro de todos (*Das Man*)¹⁰⁹, rehuye el mirarlo y mirarnos como somos de veras, “de carne y hueso” (Unamuno), como “seres-en-el-tiempo”. La experiencia del indigente trashumante nos devuelve a la conciencia de nuestra condición de “seres para la muerte” (Heidegger; 2007, 258-291)¹¹⁰, pero no como una

¹⁰⁸ Nos referimos a *El puesto del hombre en el cosmos*, con que tituló su libro en 1938. Ver Scheler; 2004.

¹⁰⁹ Nos dice Ramón Xirau, “el *Das Man*, (de Heidegger) todos y nadie, es pura irresponsabilidad y pura forma de evitar vernos como somos de veras; en esencia, se trata de no considerarnos mortales “uno se muere pero por lo pronto yo no”, en (Xirau; 2003, 58-59).

¹¹⁰ Levinas recupera “el ser para la muerte” de Heidegger, para decir que lo relevante de este reconocimiento está en el fin de ser para quien está después de mí “(...) Ser *para* un tiempo que sería sin mí, *para* un tiempo después de mi tiempo, más allá del famoso ‘ser-para la

cuestión de mera exquisitez de filosofía abstracta y solipsista como denunciaban Levinas, Buber y Xirau. Se trata de una pura realidad que es condición de vida y de muerte para ese ser sin lugar e invisibilizado en el espejo de las alteridades que componen el sentido del mundo y de la vida social:

Barrios y barrios de casuchas amontonadas unas sobre otras en las laderas de las montañas, atronándose con su música, envenenándose de amor al prójimo, compitiendo las ansias de matar con la furia reproductora (...) A los doce años un niño de las comunas es como quien dice un viejo: le queda tan poquito de vida (...) Ya habrá matado a alguno y lo van a matar (Vallejo; 2006, 40).

Por ello, no nos cansaremos de repetir que tal imposibilidad de “estar” no se funda en la emergencia de un sentido alterno de rebeldía o resistencia; o de un ser **arrojado al** mundo para encontrar su lugar vital y cotidiano¹¹¹. Se funda en un ser **arrojado del** mundo que representa una suerte de doble expulsión. Es decir, se es arrojado a un mundo dado, del cual, ya sea inmediata o posteriormente, será uno también desalojado, excluido. El “ser ahí” deja de serlo para convertirse en un *ser sin lugar*, sin morada, y en donde, como lo haría “cualquier otro”, se vive y actúa en el aislamiento de un “ser para la muerte”¹¹²:

muerte’ —no se trata de un pensar trivial que extrapola mi propia duración, sino el pasaje al tiempo del Otro. ¿Es necesario llamar *eternidad* a lo que hace posible tal pasaje” (Levinas; 2006b, 52).

¹¹¹ Esta condición es diferente a la “negación de toda orilla” de Maqroll, *El Gaviero* de la novela de Álvaro Mutis, cuyo rasgo principal es la errancia, porque no siente pertenecer a ningún lugar. En este caso, comparte con el indigente trashumante la *errancia sin fin* como búsqueda de sentido, pero no así la condición de expulsado y arrojado, en Mutis; 1990.

¹¹² En el sufismo (la dimensión mística del Islam) y el hinduismo, el “sin lugar”, al igual que la errancia e indigencia tienen una connotación positiva. El poeta sufí Mevlana Yelaludin Rumi (1207, Afganistán) habla del “lugar sin lugar” como una práctica espiritual de habitar el espacio sin límites, y que va unido a la acción de desaparecer fundiéndose con el no espacio y el no tiempo que es la eternidad, la trascendencia. Asimismo, cuando hablamos aquí del ser invisibilizado, como indiferencia y exclusión; para el sufismo, por el contrario, volverse invisible es una aspiración espiritual: desaparecer, como parte del “morir antes de morir”. Al

en la inmediatez, sin tiempo ni espacio para reflexionar en otras posibilidades, en otros sentidos, que no sea la búsqueda misma, la huída sin fin.

El indigente trashumante ya no se interroga sobre su ser (¿Quién soy?), sino sobre su lugar (¿Dónde estoy?). Ya que su principal preocupación como *arrojado* y excluido es el espacio que ya no es más “homogéneo ni totalizable”, sino que ha devenido “divisible, plegable, catastrófico”. Por ello nunca termina de delimitar su universo: construye territorios, lenguas y obras con linderos fluidos que incesantemente le cuestionan la solidez del lugar. Su interminable tarea de colocación lo hace un *extraviado* permanente, “un viajero en una noche de huidizo fin. Tiene el sentido del peligro, de la pérdida que representa el pseudo-objeto que lo atrae, pero no puede dejar de arriesgarse en el mismo momento en que toma distancia de aquél” (Kristeva; 2006a, 16)¹¹³.

Es así que en la indigencia trashumante los adjetivos de **arrojado** y **extraviado** desplazan ese lugar principal del sujeto y el verbo que conecta a una persona como ser que se apropia del mundo y de sí mismo. Emerge, por el contrario, un *ser sin lugar*, sin brújula ni territorio donde colocarse. Como nos relata una crónica, “Yo no elegí nada, no tenía la más mínima idea de dónde iba a parar. Un lugar u otro era lo mismo. ¡Lo importante era salvar la vida! (Pace; 2006, 76).

respecto Rumi nos dice: “... *Vuerto vino hasta que me convierta en un errante de mí mismo, pues en la personalidad y la existencia sólo he sentido fatiga...*”, en Yelal Al-Din Rumi (1997), *Poemas Sufíes*, Madrid, Hiperión, p. 48.

¹¹³ Aunque Kristeva se refiere en esta cita al ser humano en general, quien es arrojado al mundo desde su nacimiento, desde el inicio, lo que ella llama *falta fundante*, la cual referiremos en el siguiente momento; consideramos que ilustra de manera magnífica la experiencia del indigente trashumante, del *ser sin lugar*.

Después de semanas de peregrinaje, llegó a Costa de Marfil y se dirigió a la sede de la ONU, que lo llevó a uno de sus campos de refugiados en Nigeria. Ya no corría riesgo de muerte, pero llevaba vida de pájaro enjaulado. Ebar resistió dos años, luego escapó y atravesó el Sahara, escondido en un camión, para llegar hasta Argel. Allí encontró un marinero a quien le contó su historia. Era un buen hombre y lo ayudó a embarcarse como clandestino en un barco que se dirigía a Estambul. No tenía un centavo ni conocía a nadie. Se la arreglaba para sobrevivir, cuando un día, mientras caminaba por un mercado, entre los puestos de carne, encontró un grupo de muchachos africanos que le propusieron partir con ellos a Italia (Pace; 2006, 28).

El no habitar, es el rasgo primordial del indigente trashumante. Pero no tener una habitación, no habitar es no sólo no poder quedarse, “vivir en”; sino también es no poder cuidar libremente el terruño. “El rasgo fundamental de esta habitación es este cuidado o cultivo (...) Habitar la tierra implica no solamente la tierra sino también el cielo, a los mortales y a los inmortales (...) Nuestra permanencia es una ‘habitación’, presencia cultivadora de tierras y de tierras vigilante. ‘Soy; más, estoy, respiro’.” (Xirau; 1993, 88-89)¹¹⁴. De ahí que la imposibilidad de vivir, habitar, cultivar la propia experiencia signifique un extravío sólo compensado con la “idea de que existe otro lugar alcanzable, donde el futuro posible ya ocurre (Pace; 2006, 46-47).

La imposibilidad del indigente trashumante es “quedarse” “permanecer”, ni siquiera para sí mismo. Es una imposibilidad de lo que Ramón Xirau, llama “estar”, y que se expresa en “estar en ‘presencia’ constante hacia nosotros mismos —y los otros, y el mundo” (Xirau; 1993, 88). Su vida y su experiencia interna devienen en un peregrinaje sin paraderos de descanso ni puertas abiertas a una morada, más que la que internamente se va desdibujando, con sus parajes abandonados; un peregrinaje lleno de señales

¹¹⁴ En esta definición de “habitar”, Xirau se basa en el texto *Construir, habitar, pensar* (1981) de Heidegger, en Xirau; 1993, 88.

que sólo marcan salidas, rutas de evacuación inciertas para las que sólo queda emigrar, viajar, caminar, recorrer, andar.

Memoria peregrina

La experiencia de la indigencia trashumante se configura como errancia sin fin, como ambulante por el *Aleph* laberíntico que deviene así en espacio y movimiento interior de las personas afectadas. En ella se entrelazan la memoria y el olvido, combinando en su vaivén realidades ausentes y presentes, paraísos perdidos y horizontes de expectativas. La memoria y el olvido en tales términos son formas de un despliegue de la experiencia que puede ser laberíntico y recargado.

El rito que celebra la memoria, ese viaje al centro de ella misma, implica un largo peregrinar por un camino sinuoso que acechan múltiples peligros. El camino es el del laberinto. Está lleno de relieves y recovecos, de salidas falsas, de Minotauros. Es un rodeo por las palabras durante el ritual, durante ese primigenio acto de la creación de un mundo que se ha extinguido, que ya no existe como Principio y que, tal vez, no fue como ahora deseáramos recordarlo (Margarita León: 2004, 17).

La memoria y su movimiento interno devienen también en olvido paulatino, en derrumbe de la interioridad cuando ella ha llegado a un punto sin retorno, sin descanso, que agranda las distancias con respecto a una vida anterior que ha dejado de vivirse:

Recordar no sólo es, como reza el proverbio “un volver a vivir” sino también un volver a morir, diluirse, desaparecer. Recordar y recordarse es —de diversos modos— ejercer una vigilancia sobre sí mismo, observarse a través del ojo del otro, un “desmenuzarse” y no siempre el resultado de ello es positivo (*Ibidem*; 14).

La memoria como un conjunto de huellas de ausencias, traen a la presencia, al presente, lo pasado. Realiza el juego paradójico y enigmático de revivir y desaparecer contenidos significativos de la vida. Esto es paradójico “porque hay recuerdo del olvido, enigmático porque no se sabe si es un impedimento para evocar el tiempo perdido o un desgaste de las huellas de los tiempos pasados (...) No se trata de una ausencia completa de recuerdo, sino de un olvido a medias, que supone que algo del pasado emerge en el presente, aunque sea como un vacío, como un sustituto o un síntoma” (Ricoeur: 2000, 51).

*...Hoy, algo se ha detenido dentro de mí,
un espeso remanso hace girar,
de pronto, lenta, dulcemente,
rescatadas en la superficie agitadas de sus aguas,
ciertos días, ciertas horas del pasado,
a los que se aferra furiosamente
la materia más secreta y eficaz de mi vida...
(Álvaro Mutis, Exilio)*

Evocamos en este juego de ausencias y presencias al célebre caso de *Funes el memorioso*. Borges nos relata que era “(...) el solitario y lúcido espectador de un mundo multiforme, instantáneo y casi intolerablemente preciso (...) Le era muy difícil dormir. Dormir es distraerse del mundo (...) Había aprendido sin esfuerzo el inglés, el francés, el portugués, el latín. Sospecho, sin embargo, que no era capaz de pensar. *Pensar es olvidar diferencias, es generalizar, abstraer*” (Borges: 1978, 131).

Nos servimos de este personaje para afirmar que no sólo el “presentizar” realidades a través de la memoria dota de sentido las acciones vitales que realiza el hombre. Como nos recuerda Nietzsche, el olvido también es necesario para actuar ya que “(...) del mismo modo que para la vida de todo ser

orgánico se requiere no solamente de la luz, sino también de la oscuridad” (Nietzsche: 2002, 122), quitar de la experiencia la presencia de una cosa, no implica el vacío sino un sentido positivo, aunque silencioso.

*...A su rabia me uno a su miseria
y olvido así quién soy, de dónde vengo,
hasta cuando una noche
comienza el golpeteo de la lluvia
y corre el agua por las calles en silencio
y un olor húmedo y cierto
me regresa a las grandes noches del Tolima
en donde un vasto desorden de aguas
grita hasta el alba su vocerío vegetal;
(Álvaro Mutis, Exilio)*

Entre la memoria y el olvido, aparece la *rememoración* como búsqueda de un sentido amenazado por el tiempo; es un esfuerzo “(...) que ofrece la ocasión más importante para hacer ‘memoria del olvido’ (...) La búsqueda del recuerdo muestra efectivamente una de las finalidades principales del acto de la memoria: luchar contra el olvido, arrancar algunas migajas del recuerdo a la rapacidad del tiempo, a la ‘sepultura’ en el olvido” (Ricoeur: 2000, 50).

La rememoración, entonces, es condición que ata al hombre a su humanidad en el concierto de toda clase de existencias y alteridades. Sin embargo su realización, como acto selectivo, sólo toca aquellas notas que nos son significativas: los olores y sabores de la primera casa, los primeros juguetes y vestidos, las caricias, golpes y gritos, la cercanía con los otros. Padres y hermanos, los primeros pudores y vergüenzas, las primeras palabras y letras. El descubrimiento de los otros lugares: la tienda, escuela, iglesia, parque, cine, balneario, hospitales; las primeras fiestas, amores y tristezas, las otras casas. Nuestros “rincones del mundo” (Bachelard; 2002) donde habita nuestra

memoria, lugar poco visitado en vigilia y frecuentado muchas veces en los sueños.

Habitar el lugar de nuestra memoria deviene así en existencia, que no es limitada a la ocupación de un espacio sino al “eco y fundamento de la más radical forma de existir. Habitar y existencia se suponen, se necesitan, se recrean y se justifican. Espacio y tiempo configuran la apropiación de ‘mi lugar’, del ser-en-el mundo; de un espacio existencial (como función, interés o preocupación) indisociado del espacio circundante, que es el lugar del involucramiento cotidiano. Ser entonces es habitar, tener morada, tener refugio, es el lugar del arraigo existencial” (Del Acebo: 2000, 199). No hay mejor metáfora de esta morada que la del hogar, la casa, porque, como nos dice Bachelard, contiene uno de “(...) los mayores poderes de integración para los pensamientos, los recuerdos y los sueños del hombre”; porque en ella el pasado, el presente y el porvenir se entrecruzan, no para dispersar el ensueño, sino para darle forma y continuidad a las contingencias, para sostenerlo “a través de las tormentas del cielo y de las tormentas de la vida. Es cuerpo y alma. Es el primer mundo del ser humano. Antes de ser ‘lanzado al mundo’, como dicen los metafísicos rápidos, el hombre es depositado en la cuna de la casa” (Bachelard: 2002, 36).

Pero si esto es así para cualquiera ¿qué pasa cuando esa casa, esa morada se ha perdido? ¿Cuándo se ha convertido en un punto tan atrás de esa errancia sin fin que no tiene punto de llegada? ¿Cuando no hay posibilidad alguna de apropiarse de “mi lugar” y ser un ser-en-el mundo?

*...No hay nada en mí sino una larga herida,
una oquedad que ya nadie recorre,
presente sin ventanas, pensamiento
que vuelve, se repite, se refleja
y se pierde en su misma transparencia...*
(Octavio Paz, *Piedra de sol*)

El péndulo de la memoria que en todos oscila entre el recuerdo y el olvido, y que transcurre en un ritmo más o menos ondulante, en la indigencia trashumante pierde cualquier armonía, deviene en vértigo trepidante y en punza cortante. En el recuerdo, la casa se conforma como la rememoración de ese lugar cálido y hospitalario; ese lugar que puede devenir en el punto de “comienzo”, como señalaba Said: “Los comienzos son provisorios; acciones, decisiones y elecciones históricamente situadas, no cosificadas, momentos intemporales previos a la agencia humana (...) Los comienzos también se relacionan con actos de continuación (o de giro y desvío) y no con una suerte o necesidad predestinada” (Mitchel; 2006, 161)¹¹⁵, desde donde somos arrojados al mundo:

Llevábamos meses muy largos lejos de nuestra casa y de nuestra ciudad, pero el olfato y el paladar, de la comida que nos enviaban, nos daban el mismo consuelo que una carta (Muñoz Molina: 2002, 13).

A su vez, el olvido deviene en una condición de sobrevivencia para allanar el camino, alisar las sinuosidades de una vida que se vuelve una carga; para habitar el nuevo espacio, la nueva morada. Así, el lugar del comienzo, el hogar, se difumina, se va olvidando al proyectar la mirada hacia delante, hacia un horizonte lleno de peligros pero también de promesas. Otra vez, la vivencia del *ser sin lugar* puede ser recreada por la voz del poeta:

¹¹⁵ W, J. T. Mitchell, “Adivinación secular: el humanismo de Edward Said”, en Bhabha y W. J.T. Mitchell (comps.); 2006.

*...No hay nada frente a mí, sólo un instante
rescatado esta noche, contra un sueño
de ayuntadas imágenes soñado,
duramente esculpido contra el sueño,
arrancado a la nada de esta noche,
a pulso levantado letra a letra,
mientras afuera el tiempo se desboca
y golpea las puertas de mi alma
el mundo con su horario carnicero...
(Octavio Paz, Piedra de sol)*

Por otro lado, no hay duda que en muchas ocasiones el indigente trashumante se integra al nuevo contexto para probar otros puntos de comienzo. Sin embargo, en otras, el arrastre desorganizado de este espacio anterior, su presentización simultánea con la nueva morada, convoca una intersección de caminos sin señales: alimentación de *destiempos* y *desespacios* para los que no hay brújula ni ritmo temporal. Se pierden así los sentidos profundos: rostro indigente de la experiencia interna que no tiene referente alguno para recoger las huellas y con ello volver a recrear una morada, una casa habitable. Es quedar disperso y perdido en el laberinto, como nos lo transmite el lamento proveniente de una vida cotidiana que sólo quiere asentar su condición.

Vivir en él, en el pasado, qué más quisiera yo. Pero ya no sabe uno dónde vive, ni en qué ciudad ni en qué tiempo, ni siquiera está uno seguro de que sea la suya esa casa a la que vuelve al final de la tarde con la sensación de estar importunando, aunque se haya marchado muy temprano, sin saber tampoco muy bien adónde, o para qué, en busca de qué tarea que le permita creerse de nuevo ocupado en algo útil, necesario (Muñoz Molina: 2002, 21).

Con estos entrelazamientos de voces que nos habitan con ausencias y presencias podemos ver, entonces que la memoria también es el vaivén del silencio y de la palabra, de lo que se dice y se calla. Es recuperar y perder la

escena primaria, el verbo: “Sarah, Sarah, ¿Con qué comienza el mundo? ¿Con la palabra? ¿Con la mirada?” (Jabés)¹¹⁶.

Poligeografía errante

La señal más flagrante de la indigencia trashumante es la pérdida de la palabra, silenciar su voz. Es “el tiempo infinito de callar” sólo recuperable para unos cuantos, ya que para la mayoría de estos seres sin lugar y sin morada predomina el “discurso ausente o el silencio significante” que los vuelve invisibles ante una mirada atónita y perdida en el vértigo de los cambios. Los indigentes trashumantes, al igual que otros seres desterrados de la historia y del discurso están “siempre pobres, descalzos, inermes y silenciosos” (Margarita León; 2004, 296).

La indigencia significa perder el lugar de la palabra, del discurso propio. Ésta se hunde y pierde en el caos de los tiempos y espacios mezclados, encontrados y extraviados. En este sentido Margarita León recuerda que para los indios (otro modo de ser indigente y muchas veces trashumante) “es el tiempo infinito de callar (...) Pero el silencio de los indios no significa necesariamente que no tengan conciencia y un discurso propios, sino que, o muy pocas veces son escuchados o, (...) las palabras que les ponen en la boca pertenecen al bagaje lingüístico de otros” (*Idem*). Por ello es que el tránsito y el penar de un trashumante en esta condición de indigencia sólo deviene relato,

¹¹⁶ Edmond Jabés (1989), citado en Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, p. 95.

diario o crónica de ocasión, en los raros casos en que ha recuperado su palabra¹¹⁷.

A pesar de este silencio velado y de permitirnos a todo lo largo de este trabajo, incluir palabras que no les pertenecen, continuamos recuperando algunas de sus voces para seguir recreando en lo posible el movimiento pendular de la memoria y del olvido, los esfuerzos de rememoración y los derrumbes de la interioridad, el extravío y la búsqueda de sentido. Esas “instantáneas de crónicas trashumantes” han sido, desde el inicio, la resonancia de esa carne y hueso que hace de semántica y experiencia vivida, un conjunto de opciones de lectura con pertinencia cercana a las realidades de nuestro tiempo, nos consideremos o no seres trashumantes e indigentes de sentido; podamos referir a dicha experiencia de manera imaginativa como en la literatura, o vivirla en carne propia; seamos conscientes del problema, o personas que erramos, desamparados por el mundo sin tener la menor idea de nuestra condición.

Con todo el conjunto de estas voces hemos querido reconstruir “(...) la textura de la vida a través de la rememoración de la experiencia, la revaloración de la primera persona como punto de vista, la reivindicación de

¹¹⁷ En este trabajo, incluimos relatos del Marroquí Rachid Nini, que cuenta su experiencia como indigente trashumante en su texto *Diario de un ilegal*, ya en su calidad de periodista residente en España, o el de Dubravka Ugresic, exiliada croata, quien desde su residencia en Holanda y en su calidad de escritora narra su tránsito. Existen otros relatos de indigencia trashumante, como *La historia de Marta. Vida de una mujer indígena por los largos caminos de la Mixteca a California*. Sin embargo es una narración del pasaje trashumante de Marta realizado por la investigadora social María Dolores París. Lo mismo sucede en las entrevistas hechas a quienes consideramos están en esta condición: sus respuestas están ceñidas o acotadas por el bagaje lingüístico del entrevistador. Esta escasez de relatos directos realizados por quien los experimenta en carne viva, da cuenta de la pérdida de la palabra en la condición de indigencia trashumante.

una dimensión subjetiva (...) La historia oral y el testimonio han devuelto la confianza a esa primera persona que narra su vida (privada, pública, afectiva, política), para conservar el recuerdo o para reparar una identidad lastimada (...) El sujeto no sólo tiene experiencia sino que puede comunicarla, construir su sentido y, al hacerlo, afirmarse como sujeto” (Sarlo: 2006A, p. 51).

Así, esos “corredores sin fin de la memoria” (Paz), convertidos en relatos, pueden ser una cura ante la alienación y la cosificación (Sarlo). Con algunos de sus fragmentos nos proponemos develar matices, detalles y sinuosidades, en distintos niveles y situaciones, de una especie de geografía cualitativa que es también proceso de descubrimiento, de soledad, de búsqueda, huída o evasión; de una errancia sin fin que un trashumante, Rachid Nini (2002), nos comparte desde su propia voz:

Viajar te enseña a mirar el globo terráqueo como si fuera una agenda de bolsillo con muchas direcciones. Cada ciudad queda reducida a una calle con un número (178).

La nostalgia es el enemigo del emigrante. La nostalgia combate con furia a todo aquel que se resiste a ella (197).

Cuando entré en ese continente frío no sabía exactamente qué quería hacer. Ni dónde me podía establecer. Por eso dejé que mi destino me guiara, como un barco de papel abandonado en un pequeño arroyo, sin rumbo. A ver si al final del túnel aparecía un puerto. Siempre pensé así. Había que dejar que las cosas fluyeran. Porque en medio del desorden y el sentimiento de dispersión, en algún lugar hay un camino oculto en cuyo interior se ordenan las dificultades poniendo rumbo hacia la solución. Aunque parezca que este camino es lento, seguro que termina en algún lugar (205).

La geografía cualitativa de esta experiencia interna se asemeja a ese peregrinar por el laberinto, donde los *desestiempos* y *desespacios* lo colocan ante

“múltiples peligros” y “salidas falsas”; un laberinto por el que, como ya dijimos antes, se deambula “(...) largamente, sin una clara noción del sitio al que vamos ni para qué, ni qué es lo que vamos a encontrar” (Eco; 2002, 15). Con las palabras de estas instantáneas esbozaremos ahora una cartografía de la experiencia del indigente trashumante cuya *errancia sin fin* no permanece en estado puro, sino que se mezcla en una suerte de juego barroco, como alegoría de la miseria, como fractal de una realidad que rechaza la totalidad con su estructura de excesos y proliferaciones¹¹⁸.

En esta condición que no implica el punto cero del sentido ni la orientación, la experiencia de la persona transcurre en un presente siempre inmediato, sin raíces bien configuradas con respecto al pasado y al futuro. Se trata de un presente que no es “paradójico”, a la manera de Morris Berman, porque esto requeriría un nivel de auto-objetivación que es imposible en la sobrevivencia del momento, y en donde el hambre, la violencia y el temor constante, obnubilan y sabotean el mínimo nivel de sofisticación subjetiva, sea esta espiritual o lúdica, como en el nomadismo rebelde.

Mi propia biografía me parecía vacía como un piso vacío. Y no era capaz de decir si alguien se había llevado los muebles mientras yo no estaba o si desde siempre había estado así. Al enfrentarnos a un pasado reciente nos invadía el malestar, un malestar que nos intimidaba ante un futuro incierto. (Del de allá, del de aquí o del que nos esperaba en otra parte) (Ugresic; 2006, 35).

Hablamos de un vacío en un tipo de exilio congénito, marcado por la expulsión de esos lugares que representan el hogar que se ha habitado y

¹¹⁸ Tal y como dice Chiampi cuando alude al barroco literario: “(...) en el *ágora* del texto (...) rechaza la totalidad: su estructura de excesos y proliferaciones no permite “formar” la imagen global” (Chiampi; 2001, 94).

perdido; ese lugar donde la historia de los antepasados y los coetáneos lejanos y próximos se reconoce en los parajes conocidos y familiares; donde reposan los muertos y se ratifica la posibilidad de futuro en el nacimiento de cada niño, de cada “ritual de paso”, como diría Turner (1999). Ese lugar que refrenda la continuidad de los ciclos de la vida; o donde se ha creído realizar el destino común de las continuas generaciones en el que se quiere terminar junto a la presencia de los que le han acompañado.

Es un tipo de experiencia donde la orientación temporal y espacial establecida se fracturan ante el desmoronamiento de las posibilidades vitales que suceden ante los ojos propios, como el amnésico que ya no puede reconocer los signos y significados del contexto en que, le dicen, siempre ha vivido. Aquí, es cuando hablamos de una *poligeografía errante* que es resultado de la pérdida de algo que se tenía como seguro, aunque fuera precario; es la transformación de un orden de coordenadas al reino de variados puntos cardinales que obedecen a *politopías* y *politempos* que se perciben como contradictorios, paradójicos y hasta aberrantes porque la persona no se ha formado en ellos, no le pertenecen. Esta *poligeografía errante* siempre se encuentra en estado liminar, en tanto, ambigüedad del límite que conecta dos realidades, ya que está dotado de muy pocos o ningún atributo de ambas.

Tanto en el desarraigo de nacimiento o en el impuesto por las circunstancias, el exilio es forzoso y no el resultado de una decisión o elección personal en un mundo liberalizado de la fijeza e inmovilidad. No se trata, entonces, de una errancia movida por los mitos del individualismo, de una mentalidad y cosmovisión que ha dejado atrás la *monogeografía* como resultado de un progreso que hace concientes a los seres humanos de sus infinitas

posibilidades de emancipación. Se trata del reino de la necesidad que desenmascara esa libertad en la que todavía sueñan los sonámbulos de las ciudades fáusticas.

Los *desespacios* y los *destiempos* impulsan a la experiencia de la persona errante o trashumante por caminos que pueden ser distintos en los dos tipos de exilio: en el caso del exilio de origen no hay proyección hacia un pasado personal que señale ese punto de partida, de reposo y de seguridad que fue borrado; y su futuro no contiene más que el anhelo de algo que nunca se ha tenido, pero que sin embargo se necesita. En tanto que en el desarraigo posterior al nacimiento, el mismo anhelo de futuro prevalece, pero ahora como proyección hacia atrás: utopía hecha memoria, pero en términos de un pasado perdido que se proyecta ahora como futuro inalcanzable, como voz adolorida que canta:

*Dónde está mi corazón que se fue tras la esperanza/tengo miedo que la noche me deje también sin alma/ Cuando se abandona el pago y se empieza a repechar/ tira el caballo adelante y el ama tira pa'tras/ tira el caballo adelante y el alma tira pa'tras ("La añera")*¹¹⁹.

Estos juegos de tiempos y espacios, de pasados y futuros, de *destiempos* y *desespacios* son juegos de la experiencia del exilio poblados de anhelos y nostalgias, de memorias y olvidos, de fantasmas desconocidos que laceran o provocan continuar en el camino de esa noche que se vuelve interminable. Bajo este marco del exilio y la errancia sin fin podemos abordar esa experiencia de

¹¹⁹ "La añera", título de una samba argentina, cantada por los exiliados que abandonaron su país ante la persecución de los regímenes militares, es junto con el tango "Caminito" uno de los exponentes de las famosas canciones de la "añoranza". Al respecto nos dice José Solanes que "(...) todos los países tienen su música de la nostalgia, canciones cien veces oídas que hacen verter lágrimas igualmente a los emigrantes verdaderos, a los simples viajeros y aun a sedentarios ciudadanos", en Solanes; 1993, 94.

indigencia trashumante. Como es inabarcable incluir la enorme variedad de testimonios que circulan por los caminos de la vida contemporánea, se propone un tipo de mapa general que pueda permitirnos seguir la huella de los miles de personas que caen en esta condición.

Dicho mapa no es un tipo ideal o modelo abstracto, y sus funciones tampoco son analíticas. Como su nombre indica, representa un recurso geográfico para seguir trayectorias que pueden iniciar en cualquier lugar del mundo, pero que reflejan el mismo escenario, los mismos recorridos, la misma experiencia. “Este mapa «rizomático»¹²⁰ puede abrirse para conectar otras facetas de la misma experiencia, como también otras situaciones que pueden continuar o romper con ella; sus características desmontables y adaptables a distintos montajes y lenguajes lo hacen susceptible de ser dibujado en una pared, concebirse como una obra de arte, construirse como una acción política o como una meditación” (Deleuze y Guattari; 2005, 29), y se va delineando en distintos momentos, estaciones de paso o pasaje, que “acompañan a cualquier tipo de cambio de lugar, de posición social, de estado o de edad” (Turner; 1999, 204)¹²¹.

¹²⁰ La imagen del rizoma está relacionada con la conexión y heterogeneidad: “cualquier punto del rizoma, puede ser conectado con cualquier otro, y debe serlo. Eso no sucede en el árbol, ni en la raíz, que siempre ocupan un punto un orden (...) El rizoma está relacionado con los movimientos de *desterritorialización* y *reterritorialización*: un rizoma puede ser roto, interrumpido en cualquier parte, pero siempre recomienza según ésta o aquella de sus líneas y según otra” (Deleuze y Guattari; 2005, 20-22).

¹²¹ En esta perspectiva de los pasajes de la indigencia trashumante retomamos la perspectiva de Victor Turner que reconoce tres momentos de los “ritos de paso”: primero, la separación de un conjunto de condiciones culturales; después el estado ambiguo, falto de atributos del estado pasado y por último: el venidero, donde ha alcanzado un nuevo estado “a través del rito, adquiere derechos y obligaciones de tipo “estructural” claramente definido, esperándose de él que se comporte de acuerdo con ciertas normas de uso y patrones éticos” (Turner; 1999, 104). Hemos adaptado estas tres fases: *separación*, *margen* (o *limen*) y *agregación* con los cuatro momentos o estaciones del viaje. Advertimos, sin embargo, que la comunidad estructurada

Separación

La experiencia de separación e indigencia trashumante puede comenzar en la casa como **lugar habitable**, pero también como **no lugar** del que huye la persona.

Abandonábamos el país como las ratas el barco cuando se hundió. Estábamos en todas partes. Unos se movían dentro de las fronteras de la antigua patria, escondiéndose por un tiempo, pensando que la guerra terminaría pronto, como si fuera un temporal y no una guerra (...) En medio de la confusión general, la única brújula para unos cuantos eran los rumores. A dónde se podía ir sin papeles y a dónde no, dónde era mejor y dónde peor, dónde eran bienvenidos y dónde no. Algunos se hallaron en países a los que jamás habían imaginado llegar (Ugresic; 2006, 24, 26).

Este primer momento arbitrario alude a una estación de entrada *monogeográfica* pero que también puede ser *poligeográfica*: donde la experiencia interna se baña de emociones de separación, de partida, de anhelos y expectativas mezcladas de angustia o frustración, de un presente que en el mismo instante de partir se vuelve pasado que se desea olvidar o recuperar, y de un espacio que deja de ser para devenir en viaje, vagabundeo, errancia.

Uno habita todos los días de su vida en la misma casa en la que ha nacido y en la que el cobijo cálido de sus padres y sus dos hermanas mayores le parece que ha existido siempre y que va a durar siempre inmutable, igual que las fotografías y los cuadros en las paredes y los juguetes y los libros de su dormitorio, y de golpe un día, en una hora, todo eso ha desaparecido para siempre y no deja rastro (...) los milicianos se habían llevado a nuestra familia (Muñoz Molina; 2001, 128).

donde Turner ubica sus ritos de paso ha desaparecido en las *Metrópolis Aleph*, en su lugar sólo queda la fragmentación de la ciudad fáustica.

El primer viaje o partida suceden así, no por el deseo de aventura, al modo de Ulises, de búsqueda de nuevas experiencias y conocimientos, que pueden incluir dolor o placer. En la indigencia trashumante, la partida acontece de modo completamente involuntario: por amenazas de muerte, por acoso bélico, por hambre y sed. “Enterré a mi marido y a tres de mis hijos y salí corriendo con los que me habían quedado” (Restrepo; 2001, 32). Para muchos, “su tiempo”, se detiene en ese momento en que salieron de su tierra, de su casa, de su “morada”. A partir de ahí, su tiempo interior se inmoviliza, se adormece, si se reanima y acaso sale, es a buscar ese punto donde “se pertenece”: el punto de auto-reconocimiento.

*Vámonos inmóviles de viaje
para ver la tarde de siempre
Con otra mirada
para ver la morada de siempre
con distinta tarde.
(Xavier Villaurrutia; Lugares (1))*

Límen... Margen y ambigüedad, imprecisión, latencia.... fuera, vacío, flotación.

El segundo momento alude al **viaje** mismo, al margen, donde puede verse con mayor claridad esa condición de ambigüedad total de la experiencia, de estar fuera del tiempo y del espacio donde no se está ni en el antes de la partida ni en el después de la llegada; donde las emociones de salida comienzan a convertirse en una cierta nostalgia opacada por la expectativa y el anhelo del arribo a esa tierra que no es más que tierra prometida; donde los contornos de las cosas y seres abandonados todavía están frescos: no han dejado su actualidad fenomenológica pero comienzan a ser deformados por coordenadas

espaciales y temporales diferentes, incluyendo ese estado de suspensión que es el mismo viaje.

En los trenes, en las estaciones de ferrocarril, aprendí a dominar el idioma de la soledad humana. Yo, que vagaba sin saber a dónde iba ni por qué, con el tiempo descubrí que no era la única (Ugresic; 2006, 42)

Se trata entonces de una *poligeografía* que comienza a adquirir forma con las correspondientes pérdidas de sentido inscrito en la persona, como segundo pasaje ambiguo de turbación, de desarraigo, combinado con esperanzas de lugar habitable.

(...) Al viajar siento que no peso, que me vuelvo invisible, que no soy nadie y puedo ser cualquiera, y esa ligereza de espíritu se trasluce en los movimientos de mi cuerpo, y voy más rápido, más desenvuelto, sin la pesadumbre de todo lo que soy, con los ojos abiertos a las incitaciones de la ciudad o de un paisaje, de una lengua que disfruto comprendiendo y hablando, ahora más hermosa porque no es la mía (Muñoz Molina; 2001, 36).

Es la prolongación o estado del viaje, de la “marcha”, y también de la búsqueda, de la sobrevivencia que los envuelve en la misma violencia que han padecido, donde se convierten de víctimas a victimarios; muchos roban, amenazan y destruyen a su paso:

Éramos víctimas, pero también verdugos (...) Huíamos de la violencia, sí, pero a nuestro paso la esparcíamos también. Asaltábamos haciendas, asolábamos sementeras y establos; robábamos para comer; metíamos miedo con nuestro estrépito; nos mostrábamos inclementes cada vez que nos cruzábamos con el otro bando (Restrepo; 2001, 35).

En este tránsito se protagoniza la historia móvil y escurridiza de los que emprenden la huida, desconociendo qué buscan y qué persiguen. Para algunos

todavía persiste la esperanza de que algún día “la guerra amaine”: “¿Cuándo será ese cuándo? Ya pasó medio siglo desde aquel entonces y todavía nada; la guerra, que no cesa, cambia de cara no más” (*Ibidem*, 36).

En este pasaje se refleja el deseo de alcanzar un lugar de reposo, de descanso, donde apearse, donde reencontrarse, donde la oscuridad, la noche termine para amanecer, se tiene hambre y sed de amanecer: “¡Volver en mí! (...) Como si supusiera un espacio y una persona que deambulaba por ese espacio buscando el camino de vuelta ‘a casa’, de vuelta a sí misma” (Ugresic; 2006, 36). La poesía, otra vez, nos permite imaginar el estado interno de una persona para la cual la promesa de llegada se hace eterna:

*Tengo sed
¿De qué agua?
¿Agua de sueño? No.
De amanecer
(Xavier Villaurrutia; Agua)*

Perplejidad y arribo

En un tercer momento se alude a esa **estación de arribo** que en el caso de la indigencia trashumante no es más que otro pasaje, otro no lugar, donde la *liminaridad* del presente cambia de contenido en la experiencia: los contornos nuevos van tomando forma y actualidad, mientras que los del pasado se van volviendo borrosos, sólo aprehensibles a través de la memoria.

Los hombres eran los que más se quejaban; se quejaban eternamente. Del tiempo, del clima, del destino, de la guerra, de las injusticias que habían cometido con ellos; se lamentaban de las condiciones en los campos de refugiados, si es que estaban alojados en alguno, y si no lo estaban, se

lamentaban también (...) Como si la vida misma fuera un castigo, todo les escocía, les picaba, todo los ahogaba, nada les bastaba (...) Las mujeres, a diferencia de los hombres, eran invisibles. Ellas, desde la trastienda, empujaban la vida hacia delante. Remendaban los agujeros para que la vida no se derramara, ejercían la vida como el quehacer de cada día. Los hombres como si no tuvieran ninguna tarea, vivían el exilio como si los aquejara una grave invalidez (Ugresic; 2006, 30)¹²².

Es el momento de las emociones de arribo y de esa promesa que no es sólo de futuro, sino de no olvidar de donde se ha venido, no olvidar a quien se ha dejado y esperar en ese tiempo que siendo pasado, todavía es presente en la experiencia. Es también el instante de la perplejidad y la desorientación extremas ante la aparición del rostro de las *metrópolis aleph* de recepción: verdadero encuentro fenomenológico con el rostro de las ciudades fáusticas que da por resultado la pérdida de sentido y su incesante búsqueda.

No era capaz de decir qué era lo que provocaba el vértigo. A veces me sorprendía a mí misma en medio de la calle sin saber a donde iba (...) Quizá mi confusión la suscitaba el hecho de que en verdad daba igual a dónde fuera, que mi estancia en aquella ciudad era casual, que del mismo modo podía pararme en las calle de cualquier otro lugar, porque, en un momento, todo se había convertido en cuestión de azar. Muchos de nosotros nos habíamos encontrado en lugares en los que jamás soñamos aparecer. Como si hubiera sucedido de la noche a la mañana. Como si todos nos hubiéramos acostado en una vida y despertado en otra (Ugresic; 2006, 197).

El indigente trashumante llega a una tierra extraña, extranjera, porque nadie lo espera; por el contrario, se le rechaza, por lo que se convierte en un lugar "sin descanso", un pasaje "intermedio", donde se permanece en la tiranía de la búsqueda, en el *limbo*, con la esperanza de encontrar a "sus" sobrevivientes, de reunirse con sus hijos, sus padres, sus esposos y esposas.

¹²² Una derivación importante de nuestro tema reside en las distintas formas en que hombres y mujeres experimentan la condición de indigencia trashumante.

Me ha dicho que le duele el aire, que la sangre quema sus venas y que su cama es de alfileres, porque perdió a la mujer que ama en alguna de las vueltas del camino y no hay mapa que le diga dónde hallarla. La busca por la corteza de la geografía sin concederse un minuto de tregua ni de perdón, y sin darse cuenta de que no es afuera donde está sino que la lleva adentro, metida en su fiebre, presente en los objetos que toca, asomada a los ojos de cada desconocido que se le acerca (...) Sucede que él también, como aquella mujer que persigue, habita en los entresueños del limbo y se acopla, como ella, a la nebulosa condición intermedia (Restrepo; 2001, 13-14).

La búsqueda se convierte así, además de la miseria, en su principal tiranía. La errancia en pos de unas sombras los llevan a permanecer en ese Limbo, “donde habitan los que no están ni vivos ni muertos” (*Idem*), y donde el arraigo, como consumación a esta búsqueda, significa su fuente de sentido.

*...Sonámbulo, dormido y despierto a la vez,
en silencio recorro la ciudad sumergida.
¡Y dudo! Y no me atrevo a preguntarme si es
el despertar de un sueño o es un sueño mi vida...
(Xavier Villaurrutia; Estancias nocturnas)*

Agregación sin lugar

La cuarta y última estación de este mapa trata de evocar la condición paradójica de la indigencia trashumante en **los tiempos y espacios de la residencia**. Decimos que la situación es paradójica porque se trata de una “residencia” trashumante e indigente que transita por los infiernos y los paraísos simultáneos y móviles de las metrópolis *aleph*, cuya cara fáustica corresponde a una geografía distinta pero con la misma lógica caótica e inaprensible de esas otras urbes de donde se ha partido; o diferente también a la de ese hogar de origen, familiar y predecible, de ese lugar que no ha podido retener a nadie.

En mis paseos por la ciudad atravesaba zonas de olores infectos; el hedor de la orina se alternaba con el del moho que rozaba mis fosas nasales al escapar de algún portal; el olor a podrido sucedía al del aceite quemado que se propagaba desde los puestos de comida barata y se prendía en el pelo; el olor pesado y pegajoso del hachís reemplazaba al olor del sudor humano que me rozaba al pasar. Esa corporeidad siempre presente que rodeaba está desprovista de emoción; como también está desprovisto de emoción el chiflado decrepito en la Leidseplein que montaba números circenses caminando por la cuerda floja completamente desnudo. Sin ropa y viejo, el cuerpo humano que se balanceaba en la cuerda era un ejemplo grotesco de incongruencia semántica (Ugresic; 2006, 92-93).

Este último pasaje del mapa representa una doble condición de exilio: la de partida y la de llegada a ese otro no-lugar que siempre señala que no se es bien recibido y que la única promesa factible es la de continuar errando a otros lugares y parajes, con otras expectativas y horizontes, donde la memoria se desdibuja y se vuelve olvido: olvido de donde comenzó todo y donde puede terminar; olvido como alivio de una carga de pasado que sin él se vuelve insoportable; presente sin pasado y sin futuro; presente sin sentido, trashumancia como puro sinsentido del sentido.

Somos durmientes (*sleepers*). Las personas de nuestra tribu llevan en la frente el estigma invisible del error de Colón. Nosotros viajamos al oeste y siempre llegamos al este, y cuanto más al oeste penetramos más al este llegamos. Nuestra tribu está maldita. El regreso al país del que hemos venido es nuestra muerte, quedarnos en los países a los que hemos llegado es nuestra derrota. Por eso, en nuestros sueños, hacemos pasar un sinfín de veces la secuencia repetida de nuestra marcha. Porque el momento de la marcha es nuestro único triunfo. (...) Recogemos las tiendas de campaña, nos ponemos a la espalda el equipaje. De pronto, se levanta un viento fuerte que arrastra la arena del desierto. Nuestras siluetas se pierden gradualmente y nos desvanecemos en una espesa cortina de arena (Ugresic; 2006, 259).

Estación del desarraigo, paradójica estancia de viaje y residencia. La nostalgia ha cedido su lugar a la clausura interna, al encallecimiento, a la dureza emocional. “Apenas la mano se acostumbra, la dureza se vuelve callosa.

Lo mismo le ocurre al corazón. Le basta con romperse unas cuantas veces para encallecer y no latir por nadie. Siento que mi corazón está cerrado con pesados cerrojos. Nada puede llegar hasta él. Todas las cosas que había en su interior se han quedado ahí para siempre. En aguas estancadas” (Nini; 2002, 22).

Puse mucho empeño, compré un jarrón, una lámpara, un poster en blanco y negro, pero la presencia de estos objetos no hacía más que aumentar la ausencia angustiosa. ¿La ausencia de qué? No tenía respuesta para esa pregunta. Indagaba en mi interior tratando de saber si me sentiría mejor en otro sitio. Pero tampoco estaba muy segura de ello. Por la noche, envuelta en la oscuridad y en una manta de lana, solía sentarme en un sillón junto a la ventana y mirar a través de las rejas, vigilando los ruidos y las voces, esperando el paso de unos zapatos o la carrera de un gato. Definitivamente el espacio no era el mío. Pero yo tampoco era mía (Ugresic; 2006, 39).

Es el tiempo del fin de las esperanzas de encontrar a los “suyos”, una acumulación de la melancolía, que lleva, a pesar de la pérdida sin fe a una errancia sin fin, a buscar ya sin saber qué, ni a quién: “Pero, ¿hacia donde te vas, si éste es el propio fin de la tierra? ¿Hasta cuándo crees que puedes echar a caminar, si aquí terminan todos los caminos?” (Restrepo; 2001, 104).

*Volver a una patria lejana,
volver a una patria olvidada,
oscuramente deformada
por el destierro en esta tierra.
¡Salir del aire que me encierra!
Y anclar otra vez en la nada.
La noche es mi madre y mi hermana,
la nada es mi patria lejana,
la nada llena de silencio,
la nada llena de vacío,
la nada sin tiempo ni frío,
la nada en que no pasa nada
(Xavier Villaurrutia; Volver)*

Podríamos continuar deambulando sin parar recogiendo otros comienzos, otros pasajes, otros arribos que son puntos de intersección que dan cuenta de otras vidas, de otras crónicas de indigentes trashumantes. Sin embargo, consideramos que este mapa tan pequeño en sus alcances refleja la vida de una persona que, como fractal, nos muestra la experiencia de millones que cargan sus vidas en la misma condición. Los caminos esbozados aquí toman distintos nombres, orígenes y destinos, pero puede decirse que rehacen la misma cartografía de un ser humano que no tiene más lugar que a sí mismo y el cual siempre está en riesgo de perder. Es necesario repetir que este mapa interior también se desarrolla en la vida de las personas que ya están “asentadas” en las grandes urbes, y cuyas características son trágicamente extremas en la condición de indigencia trashumante.

Así, la *poligeografía errante* recogida en este mapa es para nosotros una especie de “monohistoria múltiple” porque en una sola reconstrucción se intenta reflejar la forma de vida de muchos, disparada por esa dinámica contemporánea de la que todos somos partícipes activos. La mera suposición de que esto sucede y golpea sólo a los más desprotegidos es uno más de los espejismos resultantes del sonambulismo actual y de la autocomplacencia que se desarrolla al interior de ciertas islas o espacios que se han hecho inmunes a las diversas formas de violencia derivadas de la miseria.

Pero lo que prima, como hemos visto, es precisamente el drama de una trashumancia generalizada para la que, repitiendo a Said, no hay todavía una enunciación capaz de transmitir el dolor y el derrumbe de la interioridad que se larva en el seno mismo de sus condiciones extremas de expulsión y exilio social para las cuales no hay voces abarcadoras. En esta misma situación de

indigencia semántica, no nos cabe más que recurrir nuevamente a la expresión poética para coronar “el fin sin fin” de estas crónicas trashumantes:

*...Seguir
No. Basta ya
Seguir cargado de mundos de países de ciudades
Muchedumbres aullidos
Cubierto de climas hemisferios ideas recuerdos
Entre telarañas de sepulcros y planetas conscientes
Seguir del dolor al dolor del enigma al enigma
Del dolor de la piedra al dolor de la planta
Porque todo es dolor
Dolor de batalla y miedo de no ser
... Me duelen los pies como ríos de piedra
¿Qué has hecho de mis pies?
¿Qué has hecho de esta bestia universal
De este **animal errante**?
Esta rata en delirio que trepa las montañas
Sobre un himno boreal o alarido de tierra
Sucio de tierra y llanto
de tierra y sangre
Azotado de espinas y los ojos en cruz...
(Vicente Huidobro; Altazor)*

3. LOS INVISIBLES

Comienza otra experiencia, una prueba:
la soledad en el tiempo de la ausencia,
el laberinto también pero que ya no es atravesado
por la vía regia y recta del conocimiento.
(Lefebvre; 2006, 12)

¿Qué sentido puede tener la ética del “límite”?
Y sin sentido, no hay manera de que se le acabe el impulso
a la rueda mágica de la tentación y el deseo.
(Bauman; 2001,105)

El indigente trashumante es, al igual que cualquier ser humano, el “hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere —sobre todo muere— el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano” (Unamuno; 1983, 25). En los términos con que hemos narrado su contexto y su experiencia, podemos decir que es la víctima de la lógica fáustica; su rostro “invisible”, “clandestino”, “ilegal”¹²³¹²⁴.

“Esperamos la llegada de clandestinos” me había dicho secamente el militar, como si evocara la aparición de figuras mágicas que es permitido ver sólo a pocas personas, una población numinosa y secreta que emerge del mar nocturno de improviso como un fenómeno natural, desafiando cualquier ley náutica (Pace; 2006, 15).

¹²³ *Invisibles* es un documental que retrata cinco historias sobre cinco crisis olvidadas: dos epidemias mudas y tres conflictos armados que no reciben la atención mediática que les corresponde; la enfermedad del Chagas, la enfermedad del sueño, los niños “soldado” de Uganda, la violencia sexual contra civiles en el Congo y los campesinos desplazados de Colombia. Así también la película *All the invisible children* alude a través de siete historias a la situación de invisibilidad de los niños en la condición de indigencia trashumante. Ambas películas muestran ejemplos extremos de las migraciones forzadas que suceden en todo el mundo. Ver filmografía general.

¹²⁴

La errancia del indigente trashumante, como hemos señalado hasta ahora, es, sobre todo, búsqueda de un tiempo, de un espacio perdido, cuando sus coordenadas se han hecho añicos, cuando a fuerza de sufrimiento se le “quiebra”, se le “tritura”. Nos damos bien cuenta que nuestras palabras no alcanzan a describir este dolor, que permanecemos en el umbral de la “línea de sombra”¹²⁵, que

(...) hay una ciudad como Beirut, Bagdad o Sarajevo, que puede convertirse en la zona del horror tangible, en el corazón oscuro de lo indecible y lo indescifrable. Cuando el pensamiento se organiza a partir del dislocamiento de diferencias y no de la lógica niveladora del racionalismo, nos vemos arrancados del refugio de las supuestas resoluciones, para viajar por los vastos cielos de una inquietante complejidad. Es una manera de pensar que contempla el presente como una miríada de conflictos de los cuales ninguno puede ser eliminado, en el que las fronteras no son obstáculos sino puertas de acceso, lugares de tránsito, de movimiento. Si uno tuviera que definir al sujeto moderno, sería como un sujeto de frontera. El lenguaje clásico de la política y de la filosofía no tiene la capacidad de describir ni disolver esta zona de sombras y horrores (Rella; 1990)¹²⁶.

De ahí que insistamos, desde ahora, en que no se trata de abordar la condición del indigente trashumante, desde una posición cómoda de máximas morales y “deber ser”, sino que esta condición nos descoloca, nos incomoda, nos disloca en el cruce de esa “línea de sombra”, que nos obliga a mirarnos y, sobre todo, a mirar al Otro. A ese “rostro de llamas, rostro devorado” (Paz)

¹²⁵ Para nosotros, la “línea de sombra” es ese limen o frontera donde acontece la condición de la indigencia trashumante y que parafraseamos del título de la obra de Joseph Conrad (2005) donde alude a ese umbral que se cruza en la adolescencia al entrar en la madurez. Existe otro texto, el de Lorenzo Silva, que retoma este mismo título, donde evoca “otro umbral inquietante: el que traspasa el criminal al situarse al margen de la ley”, en Javier Sánchez Zapatero, *www.Europolar*.

¹²⁶ Franco Rella “Nella zona dell’orrore”, *Il Manifesto*, Italia, 9 de septiembre de 1990, p. 34, citado en Ian Chambers; 1995, 68.

cuyo nombre es el de muchos nombres, de muchos rostros que se nos esconden.

Por ello no damos por concluida esta especie de crónica general, con la sola constatación de una forma de vida que se ha vuelto característica de nuestro tiempo. Ya se sabe que los diagnósticos van y vienen, y que el mundo puede seguir rodando sin que la mirada impertinente de algunos de ellos mueva el actual estado de cosas. No importa. Como se ha querido dejar claro, la tragedia que representan estos indigentes trashumantes no puede reducirse a un dato más del conocimiento. Nos obliga a todos a detenernos un poco para calibrar si es que hay en ello algo que sirva para tomar conciencia de nuestras circunstancias, y de aquellos seres que, queramos o no, son parte de las mismas. Nos obliga, recordando a Said, a decidir “con que sí y con que no” estamos dispuestos a lidiar; a saber qué tamaño de estómago tenemos para catalizar, negar, o aceptar al menos “(...) los significados de la violencia y los contornos de dolor en las arenas cotidianas” (Levinas; 2000, 91)¹²⁷.

El ejercicio semántico aquí vertido no tiene en su haber ser un divertimento del lenguaje (aunque se use el metafórico, poético o filosófico). Su propósito ha sido el de fabricar un espejo para ver en él la condición de una de las alteridades humanas y sociales que constituyen, por referencia a nosotros el sentido del mundo. Si la imagen que este espejo nos regresa es el de la abyección inhumana más flagrante, ¿podemos, en nuestro caso, decir que así son las cosas y punto?

¹²⁷ Citado en Emma León; 2005, 23.

Desde el lugar en que estamos colocados, este punto es precisamente donde el dato, el diagnóstico y el conocimiento se adentran en el plano de la ética de la responsabilidad, porque no sabemos de otra que incorpore el sentido del mundo en que vivimos. De aquí que tomemos un último camino de tránsito donde podamos verter esa obligación por el indigente trashumante, objeto de nuestra ocupación. Para ello nos valemos de voces que claman por dar existencia, realidad y palabra a su rostro que se asoma, aunque miremos para otro lado, en el espejo de la vida de cada persona: sea viajero de una nave paradisíaca, intermedia o infernal; sea sedentario que habita un nicho particular o nómada moderno que se desplaza entre los vericuetos de un contexto abarrotado y laberíntico. Con esta obligación y responsabilidad que también es por nuestro propio discurso terminamos con una serie de consideraciones éticas más precisas para “adquirir los medios de pensar lo innoble, lo perverso” (Finkielkraut; 1999).

Abyección

Como hemos visto, la experiencia de la indigencia trashumante está invadida, casi siempre desde su inicio por la huída o el escape de una situación de miseria, violencia o terror. En estas continuas expulsiones las personas pueden colocarse en los extremos de víctimas y victimarios de un mal que ya no responde a la moral establecida, sino a las necesidades que dicta la sobrevivencia. Este mal quizá tenga que ver con ese “mal radical” que, como dejó ver Kant¹²⁸ en su particular modo de ver el problema, no alude a “algún

¹²⁸ Bernstein nos dice que “desde que Kant usara la expresión ‘mal radical’ (*radikal Böse*) en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1969), Madrid, Alianza, ésta ha sido una fuente

tipo de mal en especial” sino a la propensión (*hang*) de hacer otra cosa diferente a las reglas que una cultura o época definen como válidas según un principio moral dado. Es una propensión que nos recuerda la lógica con que Maffessoli reivindica la subversión de la violencia, también impulsada por el diablo, que quiere ser sometida por la “violencia totalitaria” de un moralismo hipócrita con pretensiones de trascendencia. Sin embargo, a diferencia de este último autor, el mal y su violencia asociada, no es para el indigente trashumante una respuesta a instituciones osificadas, como en las rebeldías juveniles, ni el inicio de un orden renovadamente dinámico y gozoso (Maffessoli; 2005). El “principio de realidad”¹²⁹ que se mueve aquí, alude a esa abyección cruel que se incardina en la vida de los despojados ante valores generales, que tienen como característica la transitoriedad y la vieja lógica del poder del más fuerte.

¿Cómo puede matar uno o hacerse matar por unos tenis? preguntará usted que es extranjero. No es por los tenis: es por un principio de Justicia en el que todos creemos. Aquel a quien se los van a robar cree que es injusto que se los quiten puesto que él los pagó; y aquel que se los va a robar cree que es más injusto no tenerlos (Vallejo; 2006, 84).

Esta propensión al “mal radical”; a que el Diablo —nuestro Mefisto de las ciudades fáusticas—, cobre su tajada, cultiva sus abusos (como dicen

de fascinación y perplejidad para muchos pensadores, especialmente para Hanna Arendt”, en Bernstein; 2006, 28.

¹²⁹ De acuerdo con Sigmund Freud, “el *Realitätsprinzip* es el que rige el funcionamiento del *yo* consciente, sobre la base del reconocimiento de la diferencia entre deseo y percepción. Pero como de todos modos lo que el *yo* busca es la identidad de lo percibido con lo deseado, utilizando para lograrlo el pensamiento, el principio de realidad surge como necesidad de dominar el proceso primario que rige el principio del placer, llevándolo a la acción transformadora que es capaz de satisfacer de verdad algunos de los deseos humanos (...) el de realidad es una prolongación del principio del placer”, en Mariano Rodríguez González, “Introducción”, en Freud; 2005, 138-139.

muchos: modernos y posmodernos, apolíneos, trágicos, malditos y dionisiacos) en el exceso mismo de una época larvada y sostenida en el “(...) desajuste de todos los sentidos. Todas las formas de amor, sufrimiento, de locura; busca por sí solo, agota en sí mismo todos los venenos”¹³⁰. Una época abarrotada de contrastes, que hemos leído a través de las facetas del *Aleph*, el barroquismo y el laberinto, donde el “(...) mal como exceso sugiere inicialmente un exceso de su intensidad cuantitativa, de un grado que ‘se pasa de medida’. Y bajo el cual, contexto y experiencia se unen para convertir al mal en su esencia misma” (Levinas; 1983, 158)¹³¹. Y no porque el mal deba al sufrimiento terrible e insoportable su cualidad excesiva, sino porque rompe “(...) con lo normal y lo normativo, con el orden, con la síntesis, con el mundo, constituye por sí sola su esencia cualitativa” (*Idem*).

Esta presencia del mal y la violencia, —sin tonalidades de moralina— es, repetimos, la que hemos querido expresar en la lógica de la abyección que inunda la organización de la vida social en sus frecuencias más cotidianas, ya que al encandilar al hombre contemporáneo (libertad espacial, acceso ilimitado), “se pasa de medida” al tratar de hacer invisibles a esos indigentes trashumantes de los que tomamos los chicles, la tarjeta telefónica, la limpieza del parabrisas. Esas personas de las que provienen —bajo su atención y cuidado— la brillantez, colorido y texturas de los alimentos que nos ofrecen; las costumbres, parajes o historia de pueblos remotos; la limpieza de las letrinas elegantes de esos santuarios comerciales; o bien, que se comen los desperdicios de hoteles y restaurantes, que se visten y calzan con los despojos

¹³⁰ Tomado del “poeta maldito de la modernidad”, Rimbaud y citado por Maffesoli; 2005, 46.

¹³¹ En Emmanuel Levinas (1983), “Transcendence & Evil”, en A. Tymieniecka (comp.), *The Phenomenology of Man and of the Human Condition*, Analecta Husserliana 14, Dordrecht, D. Reidel. Citado en Bernstein; 2006, 258.

contenidos en “pacas” de ropa usada en mercados pobres o llegadas a sus manos como beneficencia cuando la catástrofe ha arrasado sus hogares, y que sobreviven inmersas en condiciones inconmensurables de inhumanidad, creadas y provocadas por toda clase de conflictos fratricidas.

La oleada de refugiados de guerra se calculaba en cientos de miles. Cientos de miles que podían contarse porque habían obtenido el estatuto legal de refugiados. El número de ilegales se desconocía. Estábamos en todas partes. Y ninguna historia era lo bastante personal ni lo bastante conmovedora, porque la muerte ya no conmovía a nadie. Había habido demasiadas muertes (Ugresic; 2006, 27).

No creemos exagerar en las metáforas e imágenes utilizadas, pero he aquí que el “(...) repertorio del mal nunca fue tan vasto. Y, sin embargo, nuestras respuestas, nunca fueron tan débiles” (Delbanco; 1995, 3)¹³². La invisibilidad y deshumanización que engrandece la épica del desarrollo hace que el indigente trashumante sea en las sociedades contemporáneas ese retrato escondido que refleja toda la miseria ética y avidez voluptuosa del *Dorian Gray* de Oscar Wilde. En esta obra el espíritu fáustico de nuestro relato se asemeja a la figura de ese “dandy” quien, obsesionado por su propia belleza, oculta su verdadero rostro. Un rostro que, como presencia y huella, refleja los excesos y crueldades de su voracidad pasional, su capacidad de destrucción y despojo sobre todo aquel que se le cruce¹³³.

¹³² En A. Delbanco (1995), *The Death of Sathan*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, p. 3. Citado en Bernstein; 2006, 16.

¹³³ Nos dice Wilde: “Sí lo recordaba muy bien. Había manifestado un apasionado anhelo de permanecer siempre joven y de que el retrato envejeciera; de que su propia hermosura no quedara mancillada nunca; y de que la faz de aquel paño resistiese el peso de sus pasiones y de sus pecados; que la figura pintada pudiera verse estigmatizada con las arrugas de los dolores y de los pensamientos, y pudiese él perpetuar, mientras tanto, la delicada frescura y garbo de su hasta entonces apenas consciente adolescencia. ¿Indudablemente su deseo no había sido atendido? Esas cosas eran imposibles. Pensar en ellas parecía grotesco. Empero, el retrato estaba frente a él, con aquel toque de crueldad en la boca”, en Wilde; 2006, 85.

Es precisamente tal doble juego de posiciones, la de Fausto y su “retrato escondido”, el que no puede escapar de una ética de la responsabilidad que incluya en la épica del desarrollo el gradiente de dolor, desarraigo y pérdida de sentido de millones de personas que sirven de carne de cañón para dinamizar determinados modelos sociales; la violencia, el agravio, el despojo, la exclusión (no su represión o sublimación mediante objetos transicionales o actos rituales). En una palabra, no puede escapar de la ética de la responsabilidad, la abyección abierta y palpable de la bajeza y vileza de las prácticas generalizadas del rechazo y la exclusión, que es parte constitutiva del planómeno social donde acontece la existencia nuestra y, por lo tanto, nos compete a todos.

Lo abyecto está emparentado con la perversión. Lo abyecto es perverso ya que no abandona ni asume una interdicción, una regla o una ley, sino que la desvía, la descamina, la corrompe. Y se sirve de todo ello para denegarlos. Mata en nombre de la vida: es el déspota progresista, vive al servicio de la muerte: es el traficante genético: realimenta el sufrimiento del otro para su propio bien: es el cínico. Su rostro más conocido, más evidente, es la corrupción. Es la figura socializada de lo abyecto (Kristeva; 2006a, 25).

Estamos convencidos que hay que desmontar la idea de que el rechazo al Otro, el acto de hacerlo invisible es marginal, que sólo sucede en determinadas circunstancias. Por el contrario, su borramiento u ocultamiento, como basura ajena y no propia, es un rasgo de nuestra época que deja para después la responsabilidad por cualquier otro ser que no sea el cultivado por nuestra autocomplacencia y narcisismo. Kristeva coloca en el marco de la mínima socialidad el papel negativo de la abyección cuando señala que es “en suma, el reverso de los códigos religiosos, morales, ideológicos, sobre los

cuales se funda el reposo de los individuos y las treguas de las sociedades (Kristeva; 2006, 279).

De hecho, el mismo Mefistófeles de nuestra crónica, y usado para nuestro relato (curiosamente también ocultado por las buenas conciencias del discurso contemporáneo) ya se quejaba ante Dios de esta abyección originaria.

“Viviría un poco mejor si no hubieras dado tú el reflejo de la luz celeste a la que el nombre de Razón y sólo le sirve para ser más bestia que la bestia”. Sin embargo, le contesta Dios que Fausto es la excepción entre la bestialidad generalizada. “Pobre loco”, le refuta Mefisto: “¡No sabe alimentarse de cosas terrenas! La angustia que le devora le lanza hacia los espacios y conoce a medias su demencia; quiere las estrellas más bellas del firmamento, él halaga toda la sublime voluptuosidad de la tierra y ni de lejos de ni cerca, nada podría saciar las inmensas aspiraciones de su corazón”. Mefisto, entonces, apuesta con su Señor la perdición de la virtud de Fausto. “Apostemos a que lo perdemos aún, si me permites atraerle poco a poco a mi camino” (Goethe; 2003, 38-39).

Mefisto gana la apuesta. Fausto anhelante acepta su invitación de liberarlo de su “terrible” angustia y gozar de las delicias que su arte aporta y darle “lo que ningún hombre ha llegado a vislumbrar siquiera”.

Haz, pues, que queden satisfechas mis ardientes pasiones, que cada día se preparen para mí nuevos encantos bajo el impenetrable velo de la magia; que se me permita sumergirme en el torbellino del tiempo en los pliegues más secretos del futuro, para que el dolor y el goce, la gloria y la pena se den en mí confundidos. Preciso le es al hombre vivir en una actividad eterna (...) Quiero consagrarme todo entero al vértigo, a los placeres más terribles, al amor que está junto al odio, al desaliento que eleva. Mi corazón, curado de la fiebre del saber, no estará en adelante cerrado a ningún dolor; en cambio, también deseo sentir en lo más profundo de mí todos los goces permitidos a la humanidad, saber lo que hay de más sublime y profundo en ellos, acumular en mi todo el bien y todo el mal, que es su patrimonio exclusivo, hacer extensivo mi propio mal hasta el suyo y acabar por morir como la raza humana (Goethe; 2003, 76).

Tal es el grito de las optimistas conciencias que imploran la experiencia de todos los placeres sin importar, o más bien disimulando, los dolores que estos conllevan y que ilustra de manera asombrosa los balances actuales del cambio social que han sido catalogados, entre otros diagnósticos, como sobremodernidad (Augé) o hipermodernidad (Lipovetsky). Las palabras pueden cambiar, pero siempre se coincide en un punto: el *exceso*. Exceso de tiempo representado en la simultaneidad de acontecimientos, de espacio como ubicuidad y exceso del *ego* reflejado en el narcisismo o individualismo exacerbado. Por lo mismo, también se trata del exceso de silencios, de miradas disimuladas ante la abyección más tangible, de palabras calladas por inconvenientes, de borramiento, olvido, sonambulismo; de mejor ver “aquí en mi lugar” que pensar siquiera en ese ser que desaparece durante el vértigo cotidiano. Porque el exceso junto a la velocidad que nos arrastra, impide instalarnos y poseer (en tanto acto de apropiación del mundo) el sentido de la vida, incluyendo la propia. Como denuncia Eduardo Nicol, el papel de la prisa en la constitución de la experiencia cotidiana radica en acelerar su movimiento hasta tal punto que destruye su carácter reclusivo, necesario para la elaboración de su sentido:

La prisa no es posesión, sino atropello. Y la víctima es el propio apresurado (...) El que se atropella decimos que va con prisa loca. Estar loco es estar enajenado, o sea dominado por lo ajeno, por lo que no es uno mismo (...) La prisa no nos deja ver nada, ni a nosotros mismos (...) después de tanto no ver (...) ya no encontramos el sentido de lo que hacemos (...) Y así resulta que tenemos una prisa sin *para*; vamos de prisa para nada, porque sí, impedidos por la prisa misma, completamente vaciados en ella, arrastrados y condenados por la prisa (...) es la prisa de la fuga (...) de la persecución (...) como si persiguiéramos al tiempo; como si al llenarlo con muchos actos pudieran estos alcanzar una densidad mayor (...) Por lo contrario, resulta que violamos todo lo que cae en nuestras manos, incapaces ya de ninguna delicadeza (Nicol, 1989, 128-129).

Qué razón tiene Virilio cuando nos dice que la aceleración y el vértigo nos hacen perder el paisaje pero, agregaríamos, no de un paisaje cualquiera sino de ese, —invocando a Levinas y Buber otra vez—, que se funda en personas encarnadas y cuya alteridad excepcional es el criterio básico para nuestra inserción en el mundo. Nos hace resbalar “(...) superficialmente sobre estas situaciones, disminuir o anular por la prisa nuestra experiencia de ellas, equivale a debilitar las articulaciones de nuestra existencia” (Nicol; 1989, 129).

Hedonismo fáustico

Hemos hablado de una vida urbana donde convergen los habitáculos infernales y los nichos paradisiacos, como expresión del exceso, del deseo hecho voluptuosidad, excrecencia, barroquismo. Pueden decirse muchas cosas a favor de ello. De hecho, nada de lo dicho es una defensa puritana que huye del placer, por el placer mismo. Sino que en su extremo negativo la *libido sentiendi* (Maffesoli) de la avidez fáustica alimenta ese “mundo sádico” referido por Maurice Blanchot, ya que la exigencia de soberanía para hacer lo que nos plazca se afirma a partir de una inmensa negación. Es decir, hemos hecho del mundo contemporáneo una loa a la libertad desenfrenada en el que la posibilidad de realidades responde a la aspiración más fuerte y olvida las aspiraciones clasificadas de secundarias (Blanchot; 1949)¹³⁴. Para tener más clara esta crítica recordemos que en Sade, el “ser soberano”, y la soberanía se alcanza a través de la negación de los demás. Es ese “soberano” quien accede al disfrute más fuerte (promesa fáustica de origen). Así, para “(...) el hombre integral, que es el todo del hombre, no hay mal posible. Si hace daño a los demás, ¡qué voluptuosidad! Si los demás le hacen daño, ¡qué disfrute!... Así, el

¹³⁴ En *Lautréamont et Sade*, Ed. de Minuit, p. 220-221. Citado en Bataille; 1992, 232.

negador está en el universo como extrema negación de todo el resto, y esa negación no puede dejarle a él mismo al abrigo. Sin duda la fuerza de negar otorga, mientras dura, un privilegio, pero la acción negativa que ejerce es la única protección contra la intensidad de una negación inmensa” (Blanchot; 1949)¹³⁵.

El exceso es aquello por lo cual el ser está ante todo fuera de todos los límites... el exceso es la excepción, lo maravilloso, el milagro...; y el exceso determina la fascinación —la fascinación si no el horror de todo lo que es *más que lo que es*, pero su imposibilidad ya va implícita en ella; de tal modo que jamás me vinculo; jamás me someto (Bataille; 1992, 236).

Es por ello, que en las metrópolis del exceso, las *Aleph*, están rotos los límites; el paisaje (Virilio) y la presencia de la alteridad se encuentran abarrotados por estímulos sensoriales, sobre todo, visuales y auditivos que en su presencia vertiginosa conectan realidades simultáneas. Miles de imágenes se despliegan ante nuestros ojos a cada segundo, a través de las pantallas de televisión, ubicadas en casi todos los espacios públicos y privados: calle, metro, bancos, restaurantes, no se diga en las casas, donde ocupa un lugar primordial. Las personas no llegan a nuestro encuentro, la fugacidad de su presencia lo hace imposible. Siempre tenemos prisa, prácticamente no hay espacio para el silencio y para nuestros cuerpos. Pero además muchos no lo desean: impera ese espíritu de “desoquedad”, de *horror vacui*, de miedo al vacío (Fernández Christlieb, *op cit.*) que, paradójicamente nos vacía.

¹³⁵ Bataille afirma que “el estudio de Blanchot no es solamente la primera exposición coherente del pensamiento de Sade: según la expresión del autor, ese pensamiento ayuda al hombre a comprenderse a sí mismo, ayudándole a modificar las condiciones de cualquier comprensión”, en Bataille; 1992, 237.

No hay espacio ni tiempo para la espera, sólo para la satisfacción de esa economía de los deseos en menos tiempo. Las dimensiones espacio-temporales se aceleran, desfondando con ello el sentido de cada experiencia que no puede convertir en objeto suyo la radical singularidad de los seres y las cosas. Ninfomanía¹³⁶ y gula existencial de una *libido sentiendi* que no se satisface nunca consumiendo experiencias tras experiencias. Esta insatisfacción significa, como dice Bauman, la búsqueda de una felicidad que no puede encontrarse, más que en su promesa. No se trata, entonces, de obtener y acumular bienes materiales y simbólicos sino de la “(...) emoción de una sensación nueva e inédita”. La tan proclamada *libido sentiendi* es en este marco, la lógica de acumulación de sensaciones. Coleccionar cosas es un aspecto secundario, un “(...) subproducto de lo anterior. El deseo no desea satisfacción. Al contrario, el deseo desea deseo” (Bauman; 2001, 110).

Independientemente de la opinión que merezca esta adopción de una forma de vivir, no cabe duda que el acceso y disfrute del deseo exacerbado es opción real de muy pocos. No nos engañemos, para la mayoría de las personas, atrapadas en esta economía de los deseos, representa la pura frustración provocada por la exclusión del reino del deseo y sus excesos, tal y como pretendimos dejar claro con la metáfora del *Llano en llamas*, donde se ablandan las fronteras entre víctimas y victimarios. Ambos sentidos, avidez nunca satisfecha y frustración son caras de la misma abyección que transgrede cualquier límite. Son formas de violencia que provienen de la misma

¹³⁶ Esta ninfomanía existencial es la del desasosiego de “Los amorosos” que ya describía Jaime Sabines: (...) *Los amorosos buscan, / los amorosos son los que abandonan, / son los que cambian, los que olvidan, / su corazón les dice que nunca han de encontrar, / no encuentran, buscan. / Los amorosos andan como locos / porque están solos, solos, solos, entregándose, dándose a cada rato, / llorando porque no salvan al amor (...)* (Jaime Sabines, *Los amorosos*).

oscuridad cruel de Dionisios¹³⁷, de ese espíritu libidinal que nos seduce con sus voces de sirena. Por eso es que muchas veces “(...) el crimen a sangre fría importa más que la lujuria; el crimen ‘cometido es el endurecimiento de la parte sensitiva’, crimen oscuro y secreto, importa más que nada, porque es el acto de un alma que, habiéndolo destruido todo en ella, acumuló una fuerza inmensa, que se identifica completamente con el movimiento de destrucción total que prepara” (Bataille; 1992, 238).

Desde las terrazas de mi apartamento oí los tiros: ta-ta-ta-ta-tá. Dos minutos de ráfagas de metralleta y ya, listo, don Pablo se desplomó con su mito. Lo tumbaron en un tejado huyendo, como a un gato en desgracia (...) Muerto el gran contratador de sicarios, mi pobre Alexis se quedó sin trabajo. Fue entonces cuando lo conocí. Por eso los acontecimientos nacionales están ligados a los personales, y las pobres, ramplonas vidas de los humildes tramadas con las de los grandes (Vallejo; 2006, 87-88).

Ya lo han dicho muchos: las manifestaciones de la exclusión no son pasivas y sólo de forma marginal se traducen en resistencias con un sentido contra-normativo mentado (para poner juntos a Weber y a Moscovici)¹³⁸. Lo más común es que los excluidos del acceso al exceso presionen los límites impuestos para transitar hacia los paraísos ofrecidos. Pero recordemos otra vez, que un límite tiene funciones mayores que las de la asfixia. Efectivamente representa confinación pero también, como vimos antes “(...) frontera, separación; por tanto, también significa reconocimiento del otro, el diferente, el irreductible” (Melucci)¹³⁹.

¹³⁷ De acuerdo con la mitología griega, Dionisios, es el dios de la vid y de la yedra, del delirio, del entusiasmo, del éxtasis, de la danza, de la tragedia y de las fiestas. Dionisios era también conocido como Baco (en griego Βακχος *Bakkhos*), nombre con el que fue asimilado en la mitología romana, anulando y confundiéndose con el antiguo dios itálico Liber Pater, en wikipedia.org/wiki/Dioniso

¹³⁸ Cfr. Serge Moscovici (1996), *Psicología de las minorías activas*, Madrid, Morata.

¹³⁹ Citado en Bauman; 2001, 18.

Así, la ruptura de los límites es multifacética. Puede sin duda abrirnos a horizontes que reclaman de nosotros —como en el caso del olvido—, una renovada colocación ante el mundo; dejar atrás ataduras que nos esclavizan a sentidos de cierre, conservadurismo, fanatismos por lo tradicional, entre otras cosas. Pero también puede conducirnos a mejores y más eficientes atrocidades, a caminar por el laberinto sin brújula alguna, a ese ir sin *para* (Nicol) o, como siempre ha dejado claro Panikkar, a dejar al mundo en las manos de los más crueles porque tienen los recursos para hacerlo (Panikkar; 1997).

Un ejemplo nos lo puede dar el llamado crimen organizado que acalambra hasta a las más “buenas conciencias”. En éste se desdibujan los perfiles clásicos de las bandas criminales conformadas no sólo por los pobres que se han vuelto “malos”, sino que operan en ellas los de siempre: aquellos perfectamente incrustados en nichos paradisíacos del poder político y /o empresarial, cuya actividad es un *modus vivendi*, que se realiza con todas las exigencias y profesionalismo que exige semejante empresa (Naím; 2006, 50).

Ese “combo” fue una de las tantas bandas que contrató el narcotráfico para poner bombas y ajustarles las cuentas a sus más allegados colaboradores y gratuitos detractores. A periodistas, por ejemplo, de la prensa hablada y escrita con ánimos de “figuración” así fuera en cadáver; o a los ex socios del gobierno: congresistas, candidatos, ministros, gobernadores, jueces, alcaldes, procuradores, y cientos de policías que ni menciono porque son *peccata minuta* (Vallejo; 2006, 88).

Tampoco podemos dejar de mencionar a los criminales, ya no de “cuello blanco sino de “ropa casual”, que desfondan para beneficio propio los precarios recursos destinados a la limosna social; o aquellos que, junto a otros empobrecidos y sin elegancia alguna, ocultan o se reparten alimentos y

medicinas para refugiados o afectados por catástrofes naturales. (¡La abyección no reconoce vestimentas ni modas!)

Estamos así ante el exceso de la abyección que toma el control de la vida social y, por tanto del reino urbano. Esto no quiere decir que se proclame el regreso de valores tradicionales, como se lamenta Daniel Bell¹⁴⁰. Estos últimos ya han mostrado su debilidad para confrontar el espíritu actual hiperexcitado o hiperfáustico. Además, no creemos que puedan hacer mucho porque su “frecuencia lenta” se ve atropellada por la continua ruptura de límites entre lo viejo y establecido y lo nuevo; agrandando la intensidad de esos choques cismogénicos que mencionamos a propósito de las llamadas “sociedades de la desconfianza” (Eibl-Eibesfeldt)¹⁴¹. La violencia actual emana, entonces, de esta tan glorificada ruptura de límites de manera excesiva y veloz; el tiempo se unifica con la violencia, para hacer ésta más rápida, más veloz.

¹⁴⁰ Cfr. Daniel Bell (2004), *El advenimiento de la sociedad post-industrial*, Madrid, Alianza Editorial.

¹⁴¹ Ver *Metrópolis Aleph*. Por otro lado, las llamadas sociedades de la desconfianza no sólo se presentan en los procesos de migración. Las cadenas cismogénicas que resultan del enfrentamiento de lo viejo y establecido con respecto a lo nuevo que llega, rebasan el criterio de segregación espacial para hacer su aparición dentro de los mismos indigentes que pertenecen a una comunidad determinada. Traemos el ejemplo de la reciente ola de suicidios de jóvenes (casi niños y niñas) indígenas, en Cuentepec, Morelos (en los dos primeros meses del año 2007). Los “mayores” no entienden porqué el ejercicio de su autoridad ante situaciones tan nimias (como no permitir que se quede una joven a ver los juegos artificiales de la fiesta patronal; la mera posibilidad de que la abuela de otra vaya a la secundaria a saber del motivo de un examen reprobado; o el tradicional regaño y golpes por no traer del río el agua comprometida, entre otros) dispara en sus adolescentes un sentido de asfixia tal que terminan envenenándose con pastillas fertilizantes. Uno de los maestros con gran aceptación entre los jóvenes considera que las pautas tradicionales indígenas del pueblo ya no sirven para aportar sentido a las generaciones actuales. Todo lo contrario, en su opinión generan tanta angustia ante la imposibilidad de acceder a esa otra manera de ser y vivir presentada en la televisión, en la música moderna, en los grandes almacenes donde sus familiares trabajan y relatan al regreso a sus hogares; y que trasladan como opción de vida sus migrantes (pues Cuentepec es un centro importante de expulsión “al otro lado”). Todo ello coloca al joven ante un callejón sin salida.

Esta carrera en pos de deseos nuevos, más que de su satisfacción, no tiene una meta evidente. El concepto mismo de “límite” requiere dimensiones témporo-espaciales. La consecuencia de “quitarle demora al deseo” es que se le quita deseo a la demora. Una vez que, por principio, se puede allanar toda espera hasta volverla instantaneidad, de manera que una acumulación infinita de sucesos temporales cabe en el tiempo de una vida humana, y una vez que toda distancia parece estar en condiciones de ser comprimida de manera que ninguna escala espacial excede las ambiciones del explorador de sensaciones nuevas,  qu  sentido puede tener la idea del “límite” Y sin sentido, no hay manera de que se le acabe el impulso a la rueda mágica de la tentación y el deseo. Las consecuencias, tanto para los encumbrados como para los humildes, son tremendas (Bauman; 2001, 105).

En este reino, los indigentes trashumantes no sólo pierden el rostro. Por sí mismos son material desechable que puede ser sustituido por otros. No sólo los objetos y las partes del cuerpo han devenido “nómadas o portátiles” sino que la persona se ha vuelto prótesis de una vida social siempre necesitada de una velocidad acelerada y consumidora de realidades simultáneas. Como nos dice Attali el hombre contemporáneo “(...) al igual que el objeto, será nómada, sin domicilio ni familia estables, portador en él, sobre él, de todo lo que constituirá su valor social” (1994, 26)¹⁴².

Como dijimos antes, no sólo se trata del nomadismo del hombre sino también de sus deseos, en cuya carrera reconocemos a nuestro Fausto cuya soberanía libidinal que niega todo límite (más que el libremente impuesto por

¹⁴² Sobre el mismo tema, pero en el sentido del sedentarismo extremo, opuesto a la movilidad, Virilio critica que el “cuerpo propio del habitante de la ciudad, ciudadano terminal pronto sobreequipado de prótesis interactivas cuyo modelo patológico es el “discapacitado motor” equipado para controlar su medio doméstico sin desplazarse físicamente, figura catastrófica de una individualidad que ha perdido, con su motricidad natural, sus facultades de intervención inmediata y que se abandona, a falta de otra cosa mejor, a las capacidades de los captores, de los sensores y de otros detectores a distancia que lo convierten en un ser regulado por la máquina con la cual, se dice dialoga, en Virilio; 1997, 34-35.

sí mismo) conjuga el principio del placer dionisiaco con el amor del narcisista¹⁴³ que sólo tiene como referencia a sí mismo¹⁴⁴. Como afirma Charles, lo social es más proclive de entenderse por la fascinación que por las ideas, sobre todo en la actualidad donde Narciso es ese sujeto *cool* que conjuga libertades con placeres, y lo cual es respuesta al hedonismo individual en que se basaron las ideologías políticas y las normas tradicionales desde hace tiempo, éstas ya en franco declive. Ahora “(...) hemos entrado en la era de lo “hiper”, caracterizada por el hiperconsumo, tercera fase del consumo, la hipermodernidad, continuación de la posmodernidad, y el hipernarcisismo” (Charles; 2006, 20).

Esta mezcla mefistofélica de rasgos dionisiacos y narcisistas, al igual que muchos dioses mitológicos, son emanaciones y expresiones concretas de un mismo espíritu de época que se ha reajustado en la forma de mirar al mundo y en la moral (como epistemología del mal); en la sensibilidad (gozosa del

¹⁴³ La primera variante completa de Narciso, nos dice Kristeva, “se debe a Ovidio, quien la inserta en el tercer capítulo de sus *Metamorfosis* (...) Narciso es un joven de una belleza tan deslumbrante como desdeñosa (...) Narciso encuentra una prefiguración de su desdoblamiento en el reflejo acuático en la persona de la ninfa Eco. Enamorada de él, pero rechazada, Eco, que sólo sabe repetir las palabras de los demás (así lo ha querido Juno como castigo por haber protegido demasiado los amores adúlteros de su padre, Saturno), acaba por perder su cuerpo: ‘toda la esencia de su cuerpo se disipa en el aire’, sus huesos se petrifican, y sólo su voz permanece intacta. Los frustrados enamorados de Narciso acaban por pedir a la ‘diosa de Ramnunte’, a Némesis ‘que cuando él ame como yo amo, se desespere como me desespero yo’. El castigo se realiza cuando, inclinado sobre una fuente para refrescarse en el curso de una cacería, se apodera del muchacho otra sed: mientras bebe, seducido por la imagen de su belleza que ve, se enamora de un reflejo sin consistencia, toma por cuerpo lo que sólo es una sombra”, en Kristeva; 2006b, 90.

¹⁴⁴ Para Sigmund Freud, “el narcisismo es el reconocimiento de que también el yo está impregnado de libido; más aún: que primitivamente el yo fue su lugar de origen y en cierta manera sigue siendo su cuartel central. Esta libido narcisista se orienta hacia los objetos, convirtiéndose así en libido objetal; pero puede volver a transformarse en libido narcisista. El concepto del narcisismo nos permitió comprender analíticamente las neurosis traumáticas, así como muchas afecciones limítrofes con la psicosis y aún a estas mismas”, en Freud; 2005, 109.

deseo) y en la esfera ética (como abyección). De ahí que presenciemos que el rigorismo, severidad y sacrificio que desprendía la ética tradicional¹⁴⁵ se encuentra camino a la extinción para dar paso a esa “ética mínima o minimalista”, acuñada por Lipovetsky (2005). Como dice este autor, ante su dominancia las democracias¹⁴⁶ han oscilado “(...) en el más allá del deber, se acomodan no ‘sin fe ni ley’ sino según una ética débil y mínima, ‘sin obligación ni sanción’.” (*Idem*, 9-12). A su juicio esto ha dado lugar a una formación de un tipo inédito, a saber las sociedades “*posmoralistas*” (*Idem*). La imagen siguiente bien puede dar cuenta de esa nueva moralidad.

En la pantalla, en primer plano, aparece un trasero en posición horizontal, hermoso y sexi. Una mano lo acaricia con ternura, saboreando la piel de aquel cuerpo desnudo, complaciente, entregado. Luego la cámara se aleja y se ve, en una cuna, el cuerpo entero: es un bebé sobre el que se inclina su madre. En la siguiente secuencia, ella lo incorpora y sus labios entreabiertos besan la boca blanda, húmeda y abierta del pequeño. En ese momento la cámara se acerca, y el mismo beso, asilado, en primer plano, se convierte de pronto en un sensual beso de amor (Kundera; 1998, 59).

Sin embargo, la lógica de la abyección descompone, afea esta imagen escapada de límites morales. Incluso le quita el tinte libertario de lo “inmoral” con que se quiere festejar la realidad animal humana (Maffessoli). El abandono del sentido rígido del deber que “reconcilia el oropel y el corazón, los decibelios y el ideal, el placer y la buena intención” (Lipovetsky; 2005, 135), sólo es realizable, repetimos, como opción y libertad para una pequeña porción de la población a nivel mundial: para aquellos de la hiperclase (Attali)

¹⁴⁵ Que en su forma occidental proviene del *ethos* judío-cristiano o protestante, como lo expresó magistralmente Weber en su *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*; o de la secularización, rigorista y categórica, Cfr. Weber; 2006.

¹⁴⁶ Para nosotros hablar de “democracias” implica mantener el mito aún en pie de las sociedades actuales, pero donde ya no se habla de una sola sino de una heterogeneidad de ellas, Cfr. Norberto Bobbio (2004), *El futuro de la democracia*, México, FCE.

que transitan y habitan naves y nichos paradisiacos o edénicos los cuales, como bien defiende con orgullo Dorian Gray, pueden darse el lujo de no preocuparse más que en la satisfacción de los propios deseos que nunca acaban: “Una grande *passion* es el privilegio de la gente que no tiene nada que hacer. Es la única actividad de las clases ociosas de un país. No temas. Te esperan cosas estupendas. Esto es sólo el inicio” (Wilde; 2006, 49). Otras imágenes literarias pueden decirnos lo mismo:

Sí, una vez. Cuando todavía ni se habían intercambiado los nombres. En el gran salón de un hotel de montaña, entre gente que bebía y charlaba, se dijeron trivialidades, pero el tono de sus voces les dio a entender que se deseaban el uno al otro y se retiraron a un pasillo desierto, donde, sin decirse nada, se besaron (Kundera; 1998, 61).

Ética hedonista y cultura de la felicidad que alejada de los imperativos restrictivos de una moral autoritaria y puritana, se auto-impone sin resistencia alguna, otros deberes tales como la juventud, esbeltez, ocio y sexo, sin por ello atenuar la ansiedad y la angustia¹⁴⁷. Sin embargo, tales supuestas responsabilidades son generadoras “(...) de un estado de hipermovilización, estrés y reciclaje permanente. La cultura de la felicidad desculpabiliza la autoabsorción subjetiva, pero al mismo tiempo arrastra una dinámica ansiosa por el propio hecho de las normas del mejor-estar y mejor-parecer que la constituyen” (Lipovetsky; 2005, 55)¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Se trata de una angustia paradójicamente distinta a la señalada por Norbert Elías en la psicogénesis y sociogénesis de la civilización occidental. Es decir, la tensión y angustia ya no provienen de la contención de los impulsos, provocada por una “psicologización” de las relaciones, donde todos observan a todos, (Elías; 1997). En el hedonismo cultural la angustia proviene de que, dando rienda a los impulsos, estos ya no sean objeto de observación y tomados en cuenta: “Si, los hombres (y/o mujeres) ya no se vuelven para mirarme” dirá en una de sus obras Kundera (1998, 33), entonces yo no existo.

¹⁴⁸ Herbert Marcuse da cuenta de esta paradoja del individualismo: el acceso a los placeres de la vida, comodidad y lujos, los paga “sacrificando su tiempo, su conciencia, sus sueños; la

Son estas las fuerzas que alimentan las relaciones alternativas de solidaridad y socialidad? ¿No será más bien la resultante de creerle a Mefisto que la salida a la secante y restrictiva unicidad del mundo es convertirnos en esos “(...) horrorosos títeres alucinados por el recuerdo de las pasiones que nos atemorizaron y las exquisitas tentaciones a las que no tuvimos el valor de ceder (...) Eterna juventud, pasión infinita, goces sutiles y secretos, placeres vehementes y pecados más vehementes todavía”, al fin y al cabo que el retrato escondido se arrogará “(...) el peso de su vergüenza; eso era todo” (Wilde; 2006, 27, 97).

Ya se sabe que el Edén no acepta coerción alguna sobre el horizonte abierto de las experiencias hedonistas y placenteras. En el mundo contemporáneo invita a los “(...) placeres inmediatos, sean consumistas, sexuales o de entretenimiento: aumento de porno, droga, sexo salvaje, bulimia de los objetos y programas mediáticos, explosión del crédito y endeudamiento de las familias” (Lipovetsky; 2005, 55). Pero también le da su “tajada al diablo” en términos de la intensificación de un individualismo egoísta y narcisista al “(...) desocializar, desestructurar y marginalizar aún más a las minorías étnicas de las grandes metrópolis y a los excluidos de las afueras de éstas” (*Idem*). Es posible que en estos tiempos nadie creyera que la promesa “edénica” de los mitos antiguos (tan criticados cuando ciertas culturas la ponen como recompensa de sus acciones, por ejemplo las terroristas¹⁴⁹)

civilización paga sacrificando sus propias promesas de libertad, justicia y paz para todos”, en Marcuse; 2003, 101.

¹⁴⁹ Aludimos aquí, a la promesa que se hace en el Islam, de acceder al Paraíso a los que sacrifiquen su vida y mueran como mártires en aras de preservar su fe. La película *El paraíso ahora* (2005) del director Hany Abu-Assad, *op. cit.*, da cuenta de los sacrificios que realizan los jóvenes palestinos en la lucha por defender su territorio y sus creencias. Ver filmografía general.

deviniera en la realización de ese hedonismo ya anhelado por el victoriano Dorian Gray, el cual esconde su rostro abyecto mientras profetiza:

Sí habría, un nuevo hedonismo, que crearía de nuevo la vida y la salvaría de aquel feo e insoportable puritanismo que renace curiosamente en nuestros días. Sería esto ciertamente, obra de la inteligencia; empero, no se admitiría jamás ninguna teoría o ningún sistema que involucrase el sacrificio de cualquier modo de experiencia apasionada. Su fin verdadero era la experiencia misma, y no los frutos de la experiencia; cualesquiera que fuesen, dulces o amargos. No se conocería ni el ascetismo, que aniquila los sentidos, ni el libertinaje vulgar que los entorpece. Sin embargo, había que enseñar al hombre a embeberse en los momentos de la vida, que sólo es también, en sí misma, un instante (Wilde, 2006, 117).

Ética hedonista o posmoralista que a pesar de todo tiene la “buena conciencia” de esas comunidades del perdón denunciadas por Levinas¹⁵⁰. Es decir, no abandonan a un lado la conciencia, dispuesta a justificar sus propios vicios en aras de una bonomía y valor superior que las resarza, sólo a ellas, —por medios penitenciales, pero al fin y al cabo purificadores—, de sus pecados. Comunidades que se “horrorizan ante la maldad de una violencia totalitaria, productora de crímenes de sangre, esclavitud, crueldad, expoliación, humillación, mutilación, violación, y toda clase de sevicias psicológicas y físicas” (Lipovetsky; 2005, 147), pero ante los cuales asumen que no son parte, mientras ponen en operación una solidaridad penitencial (con

¹⁵⁰ Levinas antepone la sociedad íntima, como sociedad de seres que se han elegido a la sociedad auténtica, como aquella donde “me sitúo en una configuración de voluntades que obran juntas, pero que se observan cara a cara. Allí, si lo soy, soy objetivamente culpable. Nadie puede absolverme. No es que no pueda perdonarse una falta en una sociedad auténtica, sino que las sociedades auténticas no pertenecen al ‘orden del perdón’, en donde sólo hay lugar para sociedades íntimas. **La culpabilidad social no puede lavarse con una ‘buena conciencia’ aplacada por la caridad**”, en Emmanuel Levinas, *Entre Nous. Essais sur le penser-à.l'autre*, citado en Eduardo Ruiz Jarén “Un camino hacia el tercero excluído, la idea de justicia en Emmanuel Lévinas”, en afi.filosofía.net/ALFA/ALFA7B.HTM.

pulseritas de plástico para que se note¹⁵¹) de tipo financiero, mediático (los teletones y campañas de todo tipo).

Estamos totalmente de acuerdo con Lipovetsky que este supuesto altruismo complacido en la distancia nos ha vuelto “(...) más sensibles a la miseria expuesta en la pequeña pantalla que a la inmediatamente tangible, hay más conmiseración hacia el semejante distante que hacia nuestro prójimo cercano” (*Idem*, 135-138)¹⁵². Esto es así porque en esta cultura del espectáculo, los horrores humanos, su fealdad, también tienen el papel que antaño se les daba a los monstruos, es decir, el de entretenimiento pero ahora desde la “comodidad de su propia casa”, rezan los comerciales¹⁵³.

Pero como se ha venido diciendo reiteradamente, este hedonismo es ninfomanía y gula que nunca se satisface, al contrario, es un pozo desfondado

¹⁵¹ No están muy lejos las tacitas de chocolate que monjas y señoras de la alta sociedad tomaban en el mundo colonial hispanoamericano, durante misas y actos de confesión. En la cultura de un hedonismo estético es mejor la pulserita de colores junto al agua embotellada, ésta última como indicación de asistencia al GYM.

¹⁵² En esta era del *posdeber* se revela la emergencia del gran poder de los medios de comunicación, (en particular la televisión) que ha sustituido a la familia, la escuela o los espacios religiosos, en la conducción moral, que evidentemente, no es tal, como señala Lipovetsky: “Los media no tienen la misma función que las instancias tradicionales de la moral: no crean una conciencia regular, de deberes interiorizados, ‘gestionan’ la opinión pública por intermitencia y escenifican selectivamente los ‘productos’ (...) Los media desencadenan grandes gestos de solidaridad pero correlativamente liberan de compromiso a los individuos”, en Lipovetsky; 2005, 138.

¹⁵³ Recordemos otra vez a Dorian Gray, cuyo narcisismo incluye el propio espectáculo de su monstruosidad: “Colocándose con su espejo frente a su retrato pintado, admiraba el perverso y avejentado semblante del lienzo, y el suyo, reluciente y juvenil que le sonreía en el espejo. La agudeza del contraste hacía más viva su sensación de placer. Se enamoraba cada vez más de su propia belleza, y se interesaba cada vez más por la corrupción de su propia alma. Examinó meticulosamente, y a veces con monstruoso y terrible deleite, las líneas troces que marchitaban aquella frente arrugada, que se retorcían alrededor de la boca, gruesa y sensual, preguntándose en ocasiones cuáles eran más horribles si las señales del pecado o las de la edad”, en Wilde, 2006, 151.

que, a pesar de probar todo y a costa de todo, genera angustia y frustración¹⁵⁴, además de que saca a relucir ese rasgo no secundario de la crueldad dionisiaca para la que, no nos engañemos, la presencia del Otro sólo tiene sentido en el plano de la “orgía social” compartida. Bataille era más honesto al asumir sin retratos escondidos ni simulaciones esta complejidad en la lógica del placer y del deseo.

Todos esos grandes libertinos, que no viven más que para el placer, no son grandes más que porque aniquilaron en ellos toda capacidad para el placer. Es por lo que son conducidos a espantosas anomalías, de lo contrario la mediocridad de las voluptuosidades normales les sería suficiente. Pero se hicieron insensibles: pretenden gozar con su insensibilidad, con esa sensibilidad negada, aniquilada, y se convierten en feroces. La crueldad no es más que la negación de sí, llevada tan lejos que se transforma en una explosión destructora: la insensibilidad se hace estremecimiento de todo el ser; dice Sade: el alma pasa a una especie de apatía que se metamorfosea en placeres mil veces más divinos que los que les procuraban las debilidades (Bataille; 1992, 241).

Por ello, repetimos, Fausto y Dionisios (como figuras emblemáticas de la vida social contemporánea), con su indiferencia a todo aquello que no pueda gravitar sobre su pulsión incontrolada, producen una búsqueda y batalla diaria por satisfacer los deseos, que bien saben perdida. Impera una “(...) sensación subjetiva de insuficiencia artificialmente creada, pues nada es tan amenazante como el que las personas pudieran declararse satisfechas con lo que ya tienen” (Bauman; 2001, 124). Así, se vive atormentado por la inquietud. Como señala Lipovetsky, el temor se ha impuesto al goce, la

¹⁵⁴ “Tenía exagerados deseos que se hacían más insaciables y rabiosos cuando los satisfacía. (...) Quisiera amar —exclamó Dorian Gray con una entonación profundamente patética en su voz— Pero me parece que he perdido la pasión, y que he olvidado el deseo. Estoy demasiado concentrado en mí mismo. Mi propia personalidad se me ha vuelto una carga. Necesito escapar, marcharme, olvidar”, en Wilde; 2006, 115, 179.

angustia a la liberación: “En la actualidad, la obsesión por uno mismo no se manifiesta tanto en la fiebre del goce como en el miedo a la enfermedad y a la vez, en la medicalización de la vida. Narciso no está tanto enamorado de sí mismo como aterrizado por la vida cotidiana, por su cuerpo y por un entorno social que se le antoja agresivo. Todo le inquieta y asusta” (2003, 27).

Ciertamente puede decirse que, aclarados los costos, la libertad de escuchar al diablo y dejarse arrastrar por una compulsión que hace de la vida una fiesta, un teatro, un “reventón”, es una opción de vida bajo la responsabilidad de quien la toma. El problema consiste en que, bajo sus lógicas alternativas se reactualizan los viejos modelos de exclusión. Es decir, nos ofrecen un tipo de individualismo, cuyo objeto del amor y del placer autorreferido, más que diluirse gozosamente en los brazos de una nueva forma de comunidad de intersubjetividades compartidas, tolerante y sin prejuicios, establece nuevas fronteras que reglamentan incluso qué tipo de placeres y sufrimientos son los que merecen ser atendidos y qué tipos de personas son depositarios de unos y otros. Nuevas fronteras, que de hecho son las de siempre, para adjudicar a otros, sin decirlo, la responsabilidad por los propios desechos (para hablar en términos del debate sobre una conciencia ecológica), las aguas negras, las coladeras urbanas atascadas, la pepena de basura, la producción de alimentos, maquila de vestimenta, y todo aquello que, recordando los cuatro elementos del paraíso formulado por Dante, refiere al mantenimiento y supervivencia de ese “animal” que es el cuerpo y sus necesidades orgánicas (no es lo mismo defecar como placer erótico que hacerse cargo de las montañas de excrementos que producimos a diario).

En otras palabras, el clamado hedonismo como constitutivo de comunidad, y el individualismo como virtud de una soberanía que puede optar libremente por lo primero, no desaparece la lógica del poder que pretende combatir. Por tanto, la vida contemporánea no sólo es el producto del rompimiento de esos “metarrelatos” de una modernidad puritana y racionalista; ni la alternancia consiste en pasar de la vida de la hormiga a la vida de la cigarra. Todo lo contrario, la lógica del poder contamina, polariza y reglamenta la vida social y sus espacios, por más barrocos, excesivos, simultáneos y laberínticos que estos sean.

Recordamos ahora un comercial de automóviles que fue publicitado en México en el 2006, a propósito de la época navideña; una niña baja de su automóvil último modelo para jugar con el payasito-traga-fuego-niño de la calle. Se trata de recordar que el espíritu navideño no conoce de barreras. Mientras la mirada conmovida de los padres ve la verdadera cara del juego infantil. La niña juega (eso sí, un ratito, nada más un ratito) a ser payasita, niña de la calle. Con esta actitud “posmoderna”, la niña vuelve al seno de sus felices padres, a su coche último modelo, mientras el niño de la calle se despide sonriendo de ella con el bálsamo de un juego que le da un respiro a su condición miserable. ¿Cómo entender esto? En el caso de estos dos niños ¿hay acaso una comunidad de destino? ¿Es ésa la apertura al Otro y su sufrimiento? ¿Ya no hay barreras de exclusión sino un fluir gozoso que nos inunda a todos? Si así fuera, tanto la violencia totalitaria como la de la resistencia sería igual de válida. Es decir, sería lo mismo el despojo de los pueblos por parte del

imperialismo norteamericano que las quemas de automóviles en Francia por jóvenes migrantes marginados¹⁵⁵.

Por otro lado, nadie puede negar que hasta en las peores circunstancias jugamos y reímos; que las vías de escape y el régimen del placer es posible a todo mundo. Pero, ¿es lo mismo la niña africana desarrapada y hambrienta que juega arrastrando un esqueleto de pescado lleno de gusanos¹⁵⁶, que los niños que juegan en los centros comerciales con sus teléfonos móviles en la mano? No creemos que en el caso de los niños indigentes quepa la palabra “hedonismo”. Su actividad lúdica es tan terrible que no puede hablarse de ritualización alguna. (Hacerlo sería una infamia).

La ética hedonista y mínima ha sustituido al puritanismo secante e hipócrita de los grupos hegemónicos que tradicionalmente lideraban la modernidad en sus desarrollos anteriores. En su versión actual, estos mismos grupos privilegiados hacen uso de esta mínima moral en su propio beneficio, el cual no reconoce nada ni a nadie para la satisfacción de sus deseos y perversiones. Así, el rompimiento del límite y el exceso son también una reactualización del ejercicio del poder de los sectores dominantes¹⁵⁷. La diferencia consiste en si hay recursos para subsanar los excesos (medicinas,

¹⁵⁵ Recordemos las quemas de automóviles que llevaron a cabo los habitantes de los barrios pobres o *banlieus*, en París, durante noviembre del 2005. Así como las masacres cotidianas perpetradas por el gobierno de Estados Unidos en Irak desde marzo del 2003 hasta la fecha, sin que hasta el momento exista fuerza, y parece que tampoco intención suficiente en ningún ámbito internacional para detenerlas. Cfr. película *Camino a Guantánamo*. Ver filmografía general.

¹⁵⁶ Escena del documental de Hubert Sauper, *La pesadilla de Darwin* (2004), *op. cit.* Ver filmografía general.

¹⁵⁷ Norbert Elías ya lo decía en los procesos de civilización, al no olvidar el lugar de origen de estos cambios y la presión de las elites para instaurar un nuevo orden en el sentido que estaban desarrollando, en Elías; 1997.

hospitales, cirugías, “SPA”, complementos alimenticios, buena alimentación), o no los hay y morirse joven en las calles, cloacas o lugares de beneficencia por la aspiración de cemento, las pastillas, el alcohol o las golpizas en los reventones.

En el agua mezclada del exceso se olvida la “ley del cambalache”:

... ya no hay quien lo niegue/ vivimos revolcados en un merengue y en el mismo lodo todos manoseados./ Hoy resulta que es lo mismo ser derecho que traidor/ ignorante sabio chorro/ generoso estafador. Todo es igual, nada es mejor:/ lo mismo un burro que un gran profesor no hay aplaza'os ni escalafón/ los inmorales nos han iguala'o / si uno vive en la impostura/ y otro afana en su ambición/ da lo mismo que sea cura colchonero, rey de basto/ caradura o polizón...(Juan Carlos Baglietto, Cambalache)

Por otro lado, y poniéndonos del lado del hedonismo, hay que recordar que, hasta donde se sabe, cualquier esfuerzo por satisfacer el deseo de manera solipsista y autorreferida es vano, pues va en contra del propio principio erótico. El *eros* es imposible de realizarse, en solitario, por el contrario, sólo se manifiesta en relación con el Otro; “El *eros* no es el teatro efímero en el que se borra la discontinuidad entre los individuos sino que es el momento en que se abre un vertiginoso abismo que se explora. No hay comunicación erótica, en cambio, lo que el deseo descubre y lo que lo anima hasta el éxtasis es la indomeñable proximidad del Otro (Finkielkraut; 1999, 61).

Además, como dijimos arriba, en el hedonismo fáustico todo adquiere un tinte de socialidad gozosa, o incluso comunitaria hasta que nos acordamos que ello se encuentra atravesado por una lógica de poder que ha llevado hasta sus excesos la inhumanidad, el bestialismo del Otro, su hambruna y también su envilecimiento. Por lo mismo, la contradicción fundamental en la carrera

por satisfacer los deseos exacerbados reside en su carácter abyecto, es decir en su intento de apropiación del Otro, ya sea a manera de utilización y desecho, (la lógica de la prostitución), como de explotación y humillación, así como de “apatía” hablando en el sentido sádico.

Este hedonismo con su ética mínima y espíritu de negación del Otro, es la pretensión ridícula de un “ser soberano” que ya no “dispersa sus fuerzas alienándolas en beneficio de esos simulacros que se llaman los demás” y que “niega todo lo que en él, herencia de diecisiete siglos de cobardía, se remite a otros, por ejemplo, lástima, gratitud, amor, son sentimientos que él destruye” (Blanchot; 1949). La negación de los demás, nos dice Bataille, “en el extremo llega a ser negación de sí mismo. En la violencia de ese movimiento, el disfrute personal ya no cuenta, sólo cuenta el crimen y no importa ser su víctima: importa sólo que el crimen alcance la cima del crimen”(Bataille; 1992, 242-243).

Hubo aquí un padrecito loco, desquiciado, al que le dio dizque por hacerles casita a los pobres con el dinero de los ricos (...) Su cuento era que “los ricos son los administradores de los bienes de Dios” ¿Habrás visto mayor disparate? Dios no existe y el que no existe no tiene bienes. Además el que ayuda a la pobreza la perpetúa (...) Mi fórmula para acabar con ella no es hacerles casa a los que la padecen y se empeñan en no ser ricos: es cianurarles de una vez por todas el agua y listo; sufren un ratico pero dejan de sufrir años. Lo demás es alcahuetería de la paridera (Vallejo; 2006, 97).

De ahí que, no nos olvidemos: los tan glorificados rompimientos hedonistas y retornos dionisiacos siguen presos de esa lógica fáustica que pretenden combatir. Efectivamente, se puede hablar de la pérdida de valor del trabajo como guía de la constitución de la socialidad (Maffesoli) pero no es elegante ni inspirador decir que esto vale sólo para “nuestras propias (y

exclusivas) comunidades del perdón” (Levinas), ya que dicho valor sí opera, aunque de manera disimulada, sobre aquellos que no pueden darse el lujo de perderlo¹⁵⁸: que trabajen “otros”, —niños y mujeres asiáticos en régimen de esclavitud que maquilan la ropa de firmas transnacionales; las maquiladoras de Juárez en México, con todo y sus muertas, y así hasta hacer legión— (Dusster; 2006)¹⁵⁹; o para aquellos otros que, no teniendo recursos para paliar las consecuencias de negar el valor del trabajo, son sometidos a mecanismos de control (cárceles, orfanatos) y escarnio.

Hedonismo y ética mínima, *libido sentiendi* y ejercicio del poder (que no es sólo de las instituciones y la organización del Estado), narcisismo y rompimiento de los límites son, en su conjunto, los ingredientes de la abyección que

(...) se construye sobre el no reconocimiento de sus próximos: nada le es familiar, ni siquiera una sombra de recuerdos. Me imagino a un niño que se ha tragado precozmente a sus padres, y que, asustado y radicalmente ‘solo’, rechaza y vomita, para salvarse, todos los dones, los objetos (...) El miedo cimienta su recinto medianero de otro mundo, vomitado, expulsado, caído. Aquello que ha tragado en lugar del amor materno, o más bien en lugar de un odio materno sin palabra para la palabra del padre, es un vacío; esto es lo que trata de purgar, incansablemente. ¿Qué consuelo puede encontrar en esta repugnancia? (Kristeva; 2006, 15).

¹⁵⁸ Al respecto, Bauman señala que “(...) los pobres de la sociedad de consumo no tienen acceso a una vida normal; menos aún, a una existencia feliz (...) esa incapacidad es causa determinante de degradación social y “exilio interno”. Esta falta de idoneidad, esta imposibilidad de cumplir con los deberes del consumidor se convierten en resentimiento; quien la sufre está excluido del banquete social que comparten los demás (...) En la actualidad, los pobres son ante todo ‘no consumidores’ ya no desempleados”, en Bauman; 2005b, 64, 140).

¹⁵⁹ En su obra *Esclavos modernos, las víctimas de la globalización*, David Dusster denuncia las formas de la esclavitud contemporánea, reforzada por los cada vez mayores niveles de exclusión económica y los flujos masivos migratorios. Lo que nos lleva a poner en cuestión el hecho, dice él, que los vestidos de marca y formas diversas de ocio que consumimos, son provistas y elaboradas por las víctimas de esta esclavitud, en Dusster; 2006.

Un mal corrosivo, efectivamente producto del puritanismo y del olvido de la alteridad y, también, posiblemente constitutivo de la naturaleza humana y social. Sin embargo, en el agua mezclada del exceso se olvida que el poder no desaparece; que el reconocimiento de las coordenadas de sentido se confunden con festinamiento, la crueldad con ágape, la inhumanidad con la animalidad, la inmoralidad con amoralidad y desapego, la violencia con opción. Ya Levinas, y más actualmente Edward Said, distinguía entre el reconocimiento de la fatalidad y su activación cismogénica como ruta suicida a toda socialidad, en la que la capacidad de satisfacer las necesidades abre la posibilidad al Deseo, como deseo de lo absolutamente Otro, que no es posible satisfacer con el cuerpo, ni con caricia alguna, sino que aspira a lo Alto, hacia lo invisible, contradicción infame con la experiencia de la sociedad actual en que

(...) el hambre y el miedo pueden vencer toda resistencia humana y toda libertad. No se trata de dudar de esta miseria humana —de este imperio que las cosas y los malvados ejercen sobre el hombre— de esta animalidad. Pero ser hombre es saber que es así. La libertad consiste en saber que la libertad está en peligro. Pero saber o ser consciente, es tener tiempo para evitar y prevenir el momento de inhumanidad. Este aplazamiento perpetuo del hombre de la traición —ínfima diferencia entre el hombre y el no-hombre— supone el desinterés de la bondad, el deseo de lo absolutamente Otro o la nobleza, la dimensión de la metafísica (Levinas; 2006, 59).

Por ello es que, al contrario de las elegías sobre el nomadismo contemporáneo (Morris y Maffesoli), la indigencia trashumante nos coloca ante la abyección derivada de la *falta fundante*, así como ante la responsabilidad como las dos formas primordiales y opuestas de la discusión ética que debe responder a esa insatisfacción perenne, a esa errancia sin fin generalizada.

La falta fundante

Estamos convencidos que la trashumancia y la indigencia pueden ofrecer otras opciones diferentes a la disyuntiva entre lo único y lo múltiple; entre sedentarismo y errancia; entre espacio cerrado y abierto, llano y barroco; entre el tiempo lineal de la recua y el plural de la espora; entre el vértigo y la bucolia; entre la vivencia solitaria y la del cardumen perseguido por el depredador.

Creemos que hay que recuperar la experiencia de la persona porque no hay otra realidad a la cual remitirnos para hablar de la vida, del sentido, de nuestro lugar. Una experiencia a la que se le ha develado que todos sus objetos de deseo están basados en “la pérdida inaugural fundante de su propio ser” (Kristeva; 2006, 12), cuya abyección constitutiva refiere a una indigencia original que sólo se trasciende, como asegura Levinas, con la apertura a la existencia del Otro y por el Otro.

En el fondo del deseo comúnmente interpretado, se encontraría la necesidad, *el deseo señalaría un ser indigente e incompleto* o despojado de su grandeza pasada. Coincidiría con la conciencia de lo perdido (Levinas; 2006, 57).

La *falta fundante*, en este sentido, nos recuerda la separación inicial de nuestro espacio y tiempo primordial y continuo; la ruptura con la continuidad y el absoluto representado en nuestra madre como contradicción fundamental del ser humano; ese *nemo* o vacuidad “(...) de la experiencia somática genuina (...) que nos obliga a una satisfacción primaria de totalidad que de alguna manera perdimos” (Morris Berman; 1992, 4), y que se atenúa si sabemos in-corporarla (estar en nuestro cuerpo) durante el trayecto de

nuestras vidas y en medio del abarrotamiento de estímulos y objetos que tratan de suplirla. Así, la oposición de la plétora del ser, de su abundancia, no alude a la utopía de un estado fijo e inamovible. Como nos dice Bataille, ésta se encuentra siempre “(...) desgarrándose y perdiéndose en la continuidad, y de la voluntad de durar del individuo aislado se reencuentra a través de los cambios” (1992, 194).

Estamos de acuerdo con Maffesoli en que no se trata de volver a ocultar los desgarros, o imperfecciones y las pulsiones de vida o muerte, sino de hacerlos evidentes —no es lo mismo que festinarlos—, en tanto nos llevan a correlacionar ese “todavía no yo (moi) con un ‘objeto’ para constituirlos a ambos”, en vez de operar por la vía contraria, es decir, antes de “(...) ser como ‘yo’ no soy, sino que separo, rechazo, ab-yecto. La abyección, desde la perspectiva de la diacronía subjetiva, es una pre-condición del narcisismo” (Kristeva; 2006a, 22)¹⁶⁰.

Reconocer esa ruptura inicial puede ayudar a identificarnos y a hacernos sensibles al anhelo incesante por el Otro. Esto puede desplegarse como erotismo, es decir, como un deseo de resarcir la abyección primera, la falta o separación fundante, que intenta salvar el abismo con ese Otro. Como decía Bataille: “Entre un ser y otro, hay un abismo, hay una discontinuidad” (Bataille; 1992, 25), por lo que la violencia del erotismo reside en su intento de

¹⁶⁰ De acuerdo con Kristeva, “lo abyecto nos confronta, por un lado, y esta vez en nuestra propia arqueología personal, con nuestros intentos más antiguos de diferenciarnos de la entidad materna, aún antes de ex-istir fuera de ella gracias a la autonomía del lenguaje. Diferenciación violenta y torpe, siempre acechada por la recaída en la dependencia de un poder tan tranquilizador como asfixiante”, en Kristeva; 2006a, 22.

perseguir la continuidad, la unidad con el seno materno que se rompe con el nacimiento y que constituye esa *falta fundante*, el vacío inicial.

Toda la actuación del erotismo tiene como fin alcanzar al ser en lo más íntimo, en el punto en que el ánimo falta. El paso del estado normal al de deseo erótico supone en nosotros la disolución relativa del ser constituido en el orden discontinuo (Bataille; 1992, 30).

Para otros esta pretensión de continuidad sólo se alcanza a través de la muerte, la cual linda las fronteras con el erotismo¹⁶¹. “Nos satisfacemos con una ilusión. La posesión de su objeto nos dará sin morir el sentimiento de llegar hasta el extremo de nuestro deseo. No sólo renunciamos a morir: anexionamos el objeto al deseo, que era en realidad el de morir, lo anexionamos a nuestra vida duradera (Bataille; 1992, 196).

—Por qué vivimos? Pues para abastecer a Dios de carne humana. Porque la Biblia, mi querida señora, no nos pide que le busquemos un sentido a la vida. Nos pide que procreemos. Amad y multiplicaos. Compréndame bien: el sentido de ese “amad” queda determinado por ese “multiplicaos”. Ese “amad” no significa en absoluto amor caritativo, piadoso, espiritual o pasional, sino que quiere decir simplemente: “¡haced el amor!”, “¡copulad!... ¡follad” (Kundera; 1998, 151).

Sin embargo, la *falta fundante* y el primado de la alteridad sobre el erotismo de la identidad subjetiva (Levinas) no puede reducirse a la lógica del deseo porque este es, por definición, siempre insaciable, es exceso. No se puede satisfacer porque permanece el vacío, por más que lo intentemos llenar

¹⁶¹ “Lo más violento para nosotros es la muerte que, precisamente, nos arranca de la obstinación que tenemos en ver durar el ser discontinuo que somos (...) Qué significa el erotismo de los cuerpos sino una violación del ser de los participantes, una violación que confina con la muerte, que confina con el asesinato” (Bataille, 1992, 30). De ahí que el deseo sea distinto al erotismo. Mientras el erotismo anhela la continuidad y el regreso a la unidad, el deseo que deviene en objeto del deseo nos ata a la discontinuidad, a la separación, a la *abyección*.

con esa barroca pulsión a la “desoquedad”, (Fernández Christlieb). El *horror vacui* se pretende sosegar, inútilmente, con el consumo compulsivo: “¡Que bueno es permanecer largamente ante el objeto de ese deseo, mantenernos en vida en el deseo, en lugar de morir al ir hasta el extremo, cediendo al exceso de violencia del deseo! Sabemos que la posesión de ese objeto que nos quema es imposible” (Bataille; 1992, 196)¹⁶².

Seguramente se pueden proponer diferentes caminos (religiosos, políticos, económicos) para darle salida a esa fractura constitutiva y satisfacer el anhelo por la alteridad que nos completa; para enfrentar el *horror vacui* sin atiborrarnos de estímulos que descansen en la desolación de los demás. En la frecuencia en que nos hemos colocado y sin detenerse en ninguno de ellos, lo que sí puede hacerse es la posibilidad de imaginar una forma de vida marcada, se quiera o no, por la trashumancia, en una condición distinta a la del despojo y la vileza, es decir, en una condición que podemos denominar *trashumancia sin indigencia*, como horizonte abierto a formas de vida seguramente también fragmentarias, relativas, plurales y no fijas, pero que, en su conjunto, formen experiencias de responsabilidad por los dramas y tragedias diarias, sin disimulo ni ocultamiento de la propia colocación en un mundo social que nos compete a todos. Nos hace falta, siguiendo a Levinas, el reconocimiento del Otro como “el **sentido de los sentidos**, la Roma a que conducen todos los caminos, la sinfonía en la que todos los sentidos llegan a ser cantantes, el cantar de los cantares” (Levinas; 2006b, 45).

¹⁶² Como relata un pasaje de Kundera: “Chantal está de acuerdo: el amor como exaltación de dos individuos, el amor como fidelidad, como apasionado apego a una única persona, no, eso no existe. Y, si existe, sólo es como autocastigo, ceguera voluntaria, reclusión en un monasterio. Se dice que, incluso si existe, el amor no debería existir, y esta idea no la amarga”, en Kundera; 1998, 152.

Epílogo

Trashumancia sin indigencia

El Deseo del Otro que vivimos en la más trivial experiencia social es el movimiento fundamental, la pura transportación, **la orientación absoluta, el sentido.**

(Levinas; 2006b, 56)

Pueden plantearse varias salidas a la tragedia de la indigencia trashumante, sin embargo, cualesquiera que éstas sean deberán asentarse en un principio de realidad que, nos guste o no, condiciona nuestros actos. Para el caso del mundo contemporáneo no puede evadirse el hecho de una forma de vida basada en el desplazamiento incesante. Pero ello no significa que la indigencia de cualquier tipo sea constitutiva de esa pulsión social por el movimiento, ni que el quiebre de la experiencia interior sea el resultado obligado de coordenadas espaciales y temporales fluidas o debido a la convivencia simultánea entre varias. Como se ha visto hay pensadores críticos de las sociedades actuales que plantean la necesidad de recuperar esa percepción paradójica de los antiguos nómadas (Morris Berman), tanto como apertura de la experiencia a la sorpresa y a la aventura, como de resistencia a la aceptación resignada de realidades establecidas y osificadas en un ordenamiento fijo: cuestión fundamental para no hacer invisible la presencia de alteridades sociales diferentes o para no reducirlas a un marco de interpretación estereotipado y cargado de prejuicios.

Pero si esto es así, el principio de realidad al que hay que acogerse obliga urgentemente a “levar anclas” y despojarnos de ese pesado y engañoso fardo

del pensamiento que considera a la indigencia trashumante como un mal inmodificable¹⁶³. A estas alturas nadie puede negar que esa llaga ha sido modelada de acuerdo a la actualización de las viejas lógicas de poder que han beneficiado a unos cuantos y afectado a muchos. Por ello la inevitable asociación entre trashumancia e indigencia debe ser cuestionada como un resultado artificialmente construido (y no por ello menos objetivo). Tal como nos recuerda Antonio Sidekum: “somos aquello que escogemos”¹⁶⁴. Por tanto, a pesar del descrédito “realista” sobre cualquier visión que permita imaginar un mundo mejor, estamos convencidos de la necesidad de utopías que “escapen del terror, la violencia, la rutina, la angustia y la esclerosis existencial”, para huir del “dolor amargo del progreso catastrófico” (Araujo de Oliveira)¹⁶⁵.

En consecuencia, como toda función abierta a imaginar posibilidades mejores a un estado de cosas, las últimas palabras de esta reflexión recuerdan el anhelo legítimo de llegar a ser seres humanos generosos, creativos, solidarios; trashumantes sin angustia ni padecimientos humillantes. Nada de lo que pueda decirse al respecto es inédito u original, al contrario, alude directamente a esos llamados de conciencia que han surgido a lo largo de los años, sobretudo ante el desarrollo y maduración de ese enigma, casi indescifrable y a la vez fascinante del *Aleph* monstruoso en que ha devenido la sociedad actual. Se evocan de nuevo algunas de estas voces que han guiado la

¹⁶³ Como señala Emma León “la cooptación de la subjetividad que lleva a la certeza de ‘que lo que veo, creo y pienso, eso es’, sin reparar en la lógica de dominación, que la aprisiona; y por el otro, el de la práctica constante de amoldar; ajustar y, si se puede, convertir la diversidad de realidades y sujetos en datos de la propia vara de medida”, en Emma León; 2005, 46.

¹⁶⁴ Citado en la reseña elaborada por José de la Fuente de la obra de Antonio Sidekum (2002), *Ética e alteridade, a subjetividade ferida*, Sao Leopoldo, Unisinos, p. 2, en www.cebelonline.hpg.ig.com.br/sidekum.htm

¹⁶⁵ Citado en *Ibid*, p. 3.

reflexión y aunque no abarcan la multitud de dimensiones que alimentan el problema, lo cierto es que se orientan con la luz de la única “verdad” posible que sostiene de manera radical el respeto y la responsabilidad por el Otro dentro de la variedad de relaciones sociales.

Esta verdad descansa en la utopía de hacerse responsable de la vida y subjetividad heridas “(...) por una cultura despreocupada y negadora del otro en sus legítimas diferencias (...) que nos hace conscientes de la incertidumbre, del riesgo y de la verdad, y del escoger la propia autenticidad. La interpelación ética obliga a plantearse el problema del poder y de la realización personal” (Sidekum, *Idem*).

Con esta verdad como guía se afirma la necesidad de instrumentar una “ética de la vigilancia” sobre la forma como el Otro entra o se excluye, realza u oculta en nuestros procesos de apropiación del mundo (Magendzo; 2005)¹⁶⁶. Hay pensadores atentos al problema como Agnes Heller quien, en su análisis, sobre la “implicación psicoafectiva”¹⁶⁷, ha dejado claro que es muy diferente hacer juicios sobre objetos externos que observar los propios mecanismos internos que se disparan en nuestras relaciones con el mundo. También se encuentra Foucault quien evoca el sentido de esa *épimelia heautou*, “(...) como

¹⁶⁶ Totalmente opuesto a la vigilancia que deviene en castigo, y denunciada por el propio Foucault, a través de la imagen del “panóptico, como uno de los rasgos característicos de nuestra sociedad: una forma que se ejerce sobre los individuos a la manera de vigilancia individual y continua, como control de castigo y recompensa y como corrección, es decir, como método de formación y transformación de los individuos en función de ciertas normas” (Foucault; 1992, 117). Por el contrario, en esta otra vigilancia “no somos celadores pero si escoltas, no somos policías pero si vigilantes. Somos vigilantes del Otro, porque el Otro nos interpela, nos llama, nos hace sujetos, en Abraham Magendzo K. (2005), “Alteridad, componente fundante de una educación ciudadana” en educarchile.cl/ntg/investigador1560/article-77979.html, p. 3.

¹⁶⁷ Cfr. Agnes Heller (1980), *Teoría de los sentimientos*, Barcelona, Fontamara.

una actitud general, un determinado modo de comportarse, de establecer relaciones con los otros (...) donde la preocupación por uno mismo implica una cierta forma de vigilancia sobre lo que uno piensa y sobre lo que acontece en el pensamiento (Foucault; 1996, 36).

Sin entrar en detalle en estas u otras maneras de plantear el asunto, es obvio que la cuestión no se reduce a un problema de vigilancia interna o de actitud, pero, al mismo tiempo, también es cierto que cualquier propuesta económica, política o social, no puede dar frutos si no se articula orgánicamente con esta ética de la vigilancia que va en contra del sonambulismo que hace invisible al Otro. Esto es así, porque la clave consiste en desarrollar un tipo de socialidad basada en aprender a mirar, escuchar y sentir a todos esos hombres y mujeres que forman parte de las alteridades de nuestro mundo. Sobre todo hacia “aquellos que históricamente han sido marginados, excluidos, relegados, estigmatizados, perseguidos” (Magendzo, *Idem*); a ese rostro vejado, humillado, despojado de un lugar donde habitar, donde permanecer, donde estar. Una socialidad que responda a ese errante en la miseria y que exige con su sola existencia la responsabilidad social y humana que contiene su condición: “Despojado de su forma, el rostro está aterido en su desnudez. Es miseria. La desnudez del rostro es **indigencia** y ya súplica en la lealtad que me señala. Pero esta súplica es exigencia. La humildad se une a la grandeza. Y, así se anuncia la dimensión ética de la visitación” (Levinas; 2006b, 60)

La interpelación ética de esta socialidad se traduce hasta en la más básica construcción de un lenguaje que, junto al desarrollo de una cultura y una conciencia, pueda auto-cuestionarnos sin reparos sobre qué significa lo que se

mira, piensa y siente de estos “condenados de la tierra”, aunque tal cosa cause sufrimiento, angustia, impotencia. Se traduce en enseñar “(...) a que no se puede dar la espalda y decir ‘esto no es asunto mío’ aunque no sea asunto mío; o decir ‘por qué yo...que se preocupen otros, los más cercanos’ aunque sea yo el más lejano de los lejanos” (Magdenzo; *Idem*).

Todo lo anterior implica el desarrollo de un *ethos* abierto a recuperar la presencia total del “ser-para-el Otro”, con sus luces y sus sombras; encarnar eso que Levinas llama “sociedad íntima” o también “significación interindividual”, la cual es al mismo tiempo un llamado de justicia por ese “tercero excluido” que en su desgracia queda fuera de toda consideración humana. Pero he aquí, que este llamado de justicia va más allá de toda la reciprocidad vengativa del “ojo por ojo”; más allá del aniquilamiento y destrucción de caducos órdenes sociales e ideológicos; más allá de la consabida moral cristiana del “amor al prójimo” o de la culpabilidad que intenta aplacarse a través de la caridad, como movimiento o volatilidad nacidas de una voluntad soberanamente solipsista.

Es un llamado ético de justicia que, diría Levinas, sin ser natural en mí (ya que posiblemente la única condición constitutiva es la *falta fundante* característica de la ontogenia de nuestra especie), se despliega sin que pueda oponerme por el sólo advenimiento del rostro del Otro. No hay palabras más claras sobre esta obligación a que nos enfrenta la mera existencia de los demás, cualquiera que éstos sean, conocidos o desconocidos, cercanos o lejanos, que las siguientes:

En el encuentro, desde el principio, soy servidor del prójimo, ya retrasado y culpable de retraso. Estoy como ordenado desde afuera —traumáticamente ordenado— sin interiorizar la representación ni el concepto de la autoridad que me manda. Sin preguntarme ¿qué es ella pues para mí? ¿De dónde proviene su derecho a mandar? ¿Qué hice para ser desde el principio deudor? (Levinas; 1978, 110)¹⁶⁸.

Bajo esta interpelación la *falta fundante* a la que hemos referido, deviene en *voluntad fundante*¹⁶⁹, esto es, voluntad primaria en tanto dependencia esencial con el Otro que no me borra ni hace perder el rostro, sino que realiza una socialidad basada en la “(...) totalidad de libertades que se mantienen en su singularidad, y al mismo tiempo, se encuentran comprometidas en una totalidad, en una ética entendida como responsabilidad, donde se anuda el nudo mismo de lo subjetivo” (Levinas)¹⁷⁰.

Es esta socialidad responsable la que nos “(...) dirige a los otros y a ellos nos liga y religa” (Xirau; 1993, 74). De ahí que, a diferencia de ese realismo inevitable y acomodaticio, la relación primordial con el Otro no sea la “hostilidad, sino la alianza (...), la imposibilidad de la indiferencia” (Finkielkraut; 1999, 110). Esto es así porque el Otro me impide ver la propia existencia como algo pleno en sí mismo, menos aún a través de un Yo regido por el principio del placer o del interés. El Otro no me deja descansar en el

¹⁶⁸ En Emmanuel Levinas (1978), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, citado en Finkielkraut ; 1999, 106.

¹⁶⁹ En este punto, se enriquece aquí la propia tesis de Kristeva basada en el trabajo de Edmund Freud *Malestar de la cultura*, con la perspectiva filosófica de Levinas sobre la responsabilidad por el Otro.

¹⁷⁰ Emmanuel Levinas, en entrevista en *Revue de métaphysique et de morale*, 1985.

“La responsabilidad como responsabilidad para con el Otro, como responsabilidad con el otro, así pues, como responsabilidad para lo que no es asunto mío o que incluso no me concierne; o que precisamente me concierne, es abordado por mí como rostro”, en Levinas; 1999; 150.

refugio de un ser trascendente a las vicisitudes de la vida: me reclama con una responsabilidad a la que no puedo escapar¹⁷¹.

Por ello, es que el anhelo vital por el Otro, va más allá de consumirlo, poseerlo, alienarlo, reducirlo, aunque sea como sombra sin sustancia. Su reconocimiento como alteridad libre de darnos un cheque en blanco, es la única salida del infierno del Fausto de nuestro relato en tanto que, sin estar obligado a reciprocarnos nuestra atención por él, el sólo reconocimiento de su existencia nos dota de nuestra propia colocación en el mundo, de relación social que religa la *falta fundante* con el cosmos, reduce la brecha de ese vacío y de esa fractura constitutiva que se ensancha ante la muerte: “La relación social es ‘el milagro de la salida de sí mismo’ y sólo secundariamente oscila entre los dos polos de la armonía y de la guerra. Antes de ser la fuerza alienante que amenaza, que ataca o que hechiza al yo, la otra persona es la fuerza eminente que rompe las cadenas que atan el yo a sí mismo, que lo desatasca, que lo libera del fastidio, que lo desocupa de sí mismo y que lo libera así del peso de su propia existencia” (Finkielkraut; 1999, 24).

El Otro como ángel salvador puede sustraer al espíritu fáustico de nuestra actualidad de su necesidad insaciable, de su hueco infernal; en una palabra, de su soledad vivida en medio del abarrotamiento. De ahí que hacerlo visible no sea la graciosa concesión de una buena intención que hace más puro al paraíso. El Otro es la única vía para disolver esa ecología humana cercada y

¹⁷¹ “Ese otro me coloca en la imposibilidad de existir naturalmente, plenamente, ni según el modo de ser de un yo hedonista, que quiere vivir en medio de los goces, ya ni según el modo de ser de un yo burgués dedicado a sus intereses. El otro es el que me impide ser. Pues me veo obligado a responderle, cargado a pesar de mí mismo con una obligación moral”, en Finkielkraut; 1999, 106.

distribuida en nichos infernales o alimentados por la más abyecta explotación de todo; limar sus esquinas espinosas, sus mecanismos de expulsión y admisión, la rigidez de sus aduanas mientras nos hacemos de los bienes colectivos a espaldas de cualquier reconversión ética, ya no se diga legal o económica.

Esto no implica apostarle a una idealización imposible de ser cumplida, pero estamos convencidos de que el Otro es la gran utopía que puede mostrar una salida a la ruina y a la miseria infinitas de ese exceso sádico que justificamos porque estamos atrapados en sus espejismos de plenitud, aunque sea provisional. Ese Otro rostro indigente es el “sentido de los sentidos, la Roma a que conducen todos los caminos, la sinfonía en la que todos los sentidos llegan a ser cantantes, el cantar de los cantares” (Levinas; 2006b, 45).

Ángel, utopía, epifanía, la realidad del indigente trashumante es también rostro de una posibilidad no anulada que respira en el mismo corazón de la páfida abyección para decirnos que todo es posible; que nada ha sido determinado, que en el movimiento paradójico de los cambios hay un gran aliento para no ser atropellado por ellos. Pero esta referencia a la posibilidad que nos ofrenda el indigente trashumante nada tiene que ver con el reino celestial de lo numinoso. En todo caso su función utópica no puede darse más que en relación con la “cismundaneidad” humana en donde se enraíza, yace y sirve. Tampoco significa afirmar una cultura de la expiación y de “la mortificación de la carne”. La sociedad íntima, que recuperamos de Levinas y en que todos podemos habitar, al referir a seres encarnados, no está exenta de conflictos y separaciones, de equivocaciones y daños; pero al no anular la muerte —no puede hacerlo—, tampoco puede ir contra la vida, su erotismo,

juego, alegría, “es acción para un mundo que viene, superación de su época —superación de sí que requiere la epifanía del Otro...” (Levinas; 2006b, 53).

Aunque se ha mostrado en esta reflexión una oposición total al régimen del placer que domina, denominado *hedonismo fáustico*, ello no quiere decir que nos coloquemos en una ética penitencial conservadora y puritana. Todo lo contrario, la vigilancia y la responsabilidad de esta interpelación implica por principio, revertir la economía de los deseos del adicto al poder y al abuso. Significa, entre otras cosas, recuperar también el erotismo del cuerpo y del corazón donde las caricias, el juego, lo intrascendente, despliegan esa armonía como “unificación de muchos elementos mezclados y la concordancia de los discordantes” (de Cretona¹⁷²).

En esta frecuencia de lo social hablamos de un “planómeno erótico” donde el Otro no es el infierno que señala Sartre¹⁷³ sino, por el contrario, una realidad viva abierta para todos y no para unos cuantos. Una realidad que nos recuerda que cada uno “goza de la felicidad de todos, porque al amarlos a todos como a sí mismo (...) hace suya la felicidad de los demás (Delumeau; 2003, 716). Planómeno erótico porque, siguiendo a Levinas, el verdadero diálogo amoroso trasciende la intimidad de dos y conduce hacia los terceros a los que se ha abandonado fuera del amor, en tanto “el *eros* no puede interpretarse como una superestructura que tenga al individuo por base y por sujeto. El sujeto en la voluptuosidad se recobra como el sí (...) de otro y no solamente como el sí de sí mismo. La relación con lo carnal y lo tierno precisamente hace resurgir incesantemente este sí” (Levinas; 2006a, 279).

¹⁷² Citado en Sidekum; 2002.

¹⁷³ “Alusión a la célebre fórmula de J. P. Sartre: “(...) el infierno son los Otros”, citado en Jean Delumeau, 2003, 705.

Esto nada tiene que ver con ese sentido de culpabilidad y castigo que caracteriza la historia del pensamiento y de la cultura occidental¹⁷⁴, (comenzando por el académico). Ya Freud dismantelaba esta “buena conciencia” de un sistema de vigilancia puritano que en su sinergia alimenta una culpa que se hace cada vez más grande junto a un retorcimiento secante y maligno¹⁷⁵. El erotismo del que hablamos, se mueve dentro de otra frecuencia ética y vivencial ya que alude a una fuerza amorosa capaz de enfrentar la abyección constitutiva y sus secuelas sociales, que nos hace reconocer que el “Deseo del Otro que vivimos en la más trivial experiencia social es el movimiento fundamental, la pura transportación, la orientación absoluta, el sentido” (Levinas; 2006b, 56).

Esta capacidad en contra de la pulsión de muerte (Freud)¹⁷⁶, violencia y agresividad puede encontrarse, de manera paradójica, en el mismo terreno del erotismo en tanto ya no objeto de disciplinamiento disimulado que se vuelca en toda suerte de mecanismos de desplazamiento donde el Otro deviene en objeto transicional sin rostro, que puede ser dañado, roto o aniquilado¹⁷⁷. Sino de un

¹⁷⁴ Denunciada inicialmente por Freud y seguida por Foucault, Deleuze y Guattari, así como por la Escuela de Frankfurt, en especial por Herbert Marcuse, en su *Eros y civilización*, 2003.

¹⁷⁵ Que “(...) sólo puede lograr su propósito por medio de su vigilancia para fomentar un sentido de culpa cada vez mayor. El que empezó en relación con el padre, termina en relación con la comunidad. Si la civilización es un inevitable curso de desarrollo desde el grupo de la familia hasta el grupo de la humanidad como conjunto, una intensificación del sentido de culpa —resultante del innato conflicto de ambivalencia, de la eterna lucha entre la inclinación hacia el amor y la muerte, estará inextricablemente unido con él, hasta que quizá el sentido de culpa alcance una magnitud que los individuos difícilmente puedan soportar”, en Freud; 2005, 122-123.

¹⁷⁶ Refiere a “la tendencia de lo orgánico a retornar a lo inanimado que fue sentada hipotéticamente por Freud en su obra de 1920, *Más allá del principio del placer*”, en Mariano Rodríguez González, “Introducción”, en Freud; 2005, 139.

¹⁷⁷ “(...) sólo un Eros fuerte puede “atar” efectivamente a los instintos destructivos. Y esto es precisamente lo que la civilización desarrollada es incapaz de hacer, porque depende para su propia existencia de la regimentación y el control, continuamente extendidos e intensificados

erotismo que reconoce su condición y también la de sus impulsos destructivos; y en donde el Otro deja de ser objeto para devenir en rostro que nos interpela a ser aceptado en toda su humanidad.

Sujeto del amor encarnado, cuyo cuerpo no es ese “cuerpo fisiológico que arman los pornógrafos para provocar la excitación de la mediocridad” (Glantz; 1989, 9), tampoco ese “cuerpo cierto que arman los fisiólogos para disecarnos, ni el cuerpo cierto que se confunde con el cuerpo oscuro de las radiografías. Sino un cuerpo “incierto” donde el erotismo se inscribe “(...) pero también se aleja totalmente de él (...) y lo vuelve palabra armada para descubrir el mundo, para batirse con él y contra él, para volverlo entero a la mira que lo busca” (Glantz; 1989, 9)¹⁷⁸.

Sujeto del amor encarnado que es erotismo pero sobre todo rostro imposible de ser apropiado, manipulado a antojo, objetivado, irreducible a pesar de los intentos de prostituirlo, de hacerlo abyecto, porque en ello va mi propia denigración, ya que “yo no puedo gozar y sufrir por el otro más que porque soy-para-el-otro, porque soy significación, porque el *contacto de la piel es todavía la proximidad del rostro, responsabilidad obsesión del otro, ser-uno-para-el-otro*; se trata del propio nacimiento de la significación más allá del ser” (Levinas; 1999, 150). Es así que ese cuerpo “incierto” y ese rostro de radical excepcionalidad es para nosotros, para mí “(...) una responsabilidad

(...) Nuestra civilización está, generalmente hablando, fundada en la supresión de los instintos (...) Lo que mantiene a la lógica fáustica, la dinámica del “trabajo” es “la conexión entre el descenso de la pasión sexual y el trabajo civilizado (Freud). El trabajo básico en la civilización no es libidinal, es esfuerzo; ese esfuerzo es “desagrado”, y ese “desagrado tiene que ser fortalecido (...) Puesto que la civilización es principalmente la obra de Eros, es antes que nada extracción de la libido; la cultura obtiene una gran parte de la energía mental que necesita sustrayéndola de la sexualidad” en Marcuse; 2003, 84-85.

¹⁷⁸ Margo Glantz, Prólogo: “Poesía y Erotismo”, en Bataille; 1989.

irrecusable que antecede a todo acontecimiento libre, a todo pacto, a todo contrato" (*Idem*, 153).

Puede objetarse esta visión como una quimera romántica basada en un cierto sentimiento moral, pero la interpelación ética, la vigilancia, en que se apoya, descansa precisamente en vincular nuestra *falta fundante* y sus mecanismos constitutivos de separación con la existencia irrenunciable del rostro y el cuerpo del Otro. Ciertamente lo anterior vale para cualquier Otro, venga de donde venga, pero en el caso de los indigentes trashumantes se vuelve radical la afirmación de que "Yo no quiero el bien como puedo querer mi placer o mi ventaja: la preocupación por los demás sobreviene en mí a pesar de mí mismo" (Finkielkraut; 1999, 106).

Por ello, los que oscilamos o permanecemos en los *nichos paradisiacos* o en el *limbo*, o que a veces descendemos a los *habitáculos infernales*, no podemos desligarnos o permanecer ajenos a la experiencia de esos Otros sin lugar, esos indigentes trashumantes que no permanecen, que no "están" pero existen; entendiendo que "(...) el mero existir no es la presencia (...) el hombre es estancia, presencia, morada. Lo cual nos conduce a un nivel superior de vida; el de la permanencia" (Xirau; 1993, 87). Bajo dicha consideración, el estar va más allá de un ser que cobra existencia sólo cuando se hace presente como conocido ante un "Yo" o un "Soy" que en su cierre nos asfixia. El "estar", como inserción de una alteridad que existe y que, por tanto también "está" aunque no lo sepamos es, como diría Xirau, "respiración y verdadera aspiración humana". Estar, entonces "(...) significa con dignidad y modestia, con humildad y orgullo, arraigar en la tierra y vivir en relación subjetiva con los otros" (*Idem*, 60, 63).

En consecuencia, respeto, responsabilidad, vigilancia, “ser-para-y-por el Otro” no concluyen en una imposible supresión o desaparición del exceso contemporáneo, para alcanzar un estado libre de objetos y deseos. Sino que reconociendo el nivel irreversible del barroquismo alcanzado y la “concreta heterogeneidad de intereses de la sociedad” (Levinas), aluden a una posibilidad que puede retomarse de las propias circunstancias y realidades actuales —su fluidez, movimiento y pluralidad— para germinar formas de vida que sean menos cínicas, menos abyectas y más generosas.

En estos términos, cabría la demanda de imaginar como condición de socialidad un *ethos* erótico, barroco y vigilante. Esto no es mero juego de palabras sino utopía de vida que, como sujetos de nuestro tiempo podemos hacer nuestra. Ya algunos han hablado de ello, por ejemplo, la sabiduría barroca propuesta por Bolívar Echeverría, es una “sabiduría difícil, de tiempos furiosos, de espacios de catástrofe” como los que estamos viviendo (Echeverría; 2000, 224).

Aunque parezca contradictorio, tal sabiduría barroca puede hacer comunión con esa “sociedad íntima” que Levinas proclamaba en su tiempo, porque a pesar de las transformaciones habidas y por venir, no dudamos en que el núcleo central de toda socialidad y de toda ética es la restitución del Otro, del innombrado, del invisible, lo cual implica una actitud interna básica que no por ello se reduce a lo conceptual o ideacional. Al contrario, germina y se traduce “(...) mundanamente en palabras, en obras (...) para prestarle un nombre a lo sin nombre, para hacerle por un momento un lugar a lo excluido o inexistente” (*Idem*).

Esto es lo que para nosotros significa una restitución de justicia, la cual no es resultado sólo de un pacto social basado en un contrato o de igualdad formal que puede ser escamoteada; sino una exigencia de “cuidado por el otro” que inunda el universo humano con su infinitud de llamados¹⁷⁹ y cuya imposibilidad, como nos dice Bataille, puede convertirse en “la mejor vía para descubrir la política de lo posible, que sólo puede ser un enigma con varias soluciones” (1989, 184). Como enfatiza García Ponce: “se trata de saber que lo imposible es” (1981, 85)¹⁸⁰.

Con esta propuesta general se recupera la trashumancia como condición y circunstancia de vida cuyo drama y también ludismo puede ejercerse en compañía de y servicio para los otros. La reconocemos como una posibilidad, entre otras más —como puede ser el derecho o gusto por el sedentarismo—, de proveernos de sentido sin que la indigencia material o subjetiva contamine todos sus espacios.

Una trashumancia en donde el mismo caminar tenga rumbo, sentido, un para qué, un encuentro con el mundo, con el Otro. Una trashumancia que deviene en espacio abierto, donde podemos reconciliarnos con la oquedad sin ansia de llenarla, o con la desoquedad interior y circundante sin volvernos y volver a los otros un objeto perdido dentro de un laberinto sin escape. Una trashumancia donde no existen entradas ni salidas fáciles ni simples; que puede manejarse en el *Aleph* y como *Aleph*, cambiando a cada instante, pero

¹⁷⁹ En Eduardo Ruiz Jarén (2005) “Un camino hacia el tercero excluido, la idea de justicia en Emmanuel Lévinas”, en <http://aafi.filosofia.net/ALFA/alfa7/ALFA7B.HTM>, p. 8.

¹⁸⁰ De ahí que cualquier propuesta política concreta, sólo pueda tener cierto grado de viabilidad si está fundada en esta ética vigilante, erótica barroca, que tiene como fundamento el respeto y responsabilidad por el Otro.

donde nos sabemos acompañados por el Otro, los Otros que aunque no los veamos son nuestra única posibilidad de anclaje, de puerto de llegada y de comienzo. Y donde “la vida civilizada puede seguir siendo moderna y ser, sin embargo, completamente diferente” (Echeverría; 2000, 224), para los millones de seres humanos que en este momento habitan, respiran, juegan y sufren bajo el mismo sol y en el mismo planeta.

Cuando entré en ese continente frío no sabía exactamente qué quería hacer. Ni dónde me podía establecer. Por eso dejé que mi destino me guiara, como un barco de papel abandonado en un pequeño arroyo, sin rumbo. A ver si al final del túnel aparecía un puerto. Siempre pensé así. Había que dejar que las cosas fluyeran. Porque en medio del desorden y el sentimiento de dispersión, en algún lugar hay un camino oculto en cuyo interior se ordenan las dificultades poniendo rumbo hacia la solución. Aunque parezca que este camino es lento, seguro que termina en algún lugar (Nini; 2002, 205).

Bibliografía general

Acebo, Enrique del (2000), "Representaciones del espacio. (Algunas reflexiones sobre el habitar urbano desde M. Heidegger y G. Simmel)", en *El habitar urbano: pensamiento, imaginación y límite. La ciudad como encrucijada*, Buenos Aires, Ciudad Argentina/USAL.

Argullol, Rafael (2000), *Aventura. Una filosofía nómada*, Barcelona, Plaza & Janés.

Asín Palacios, Miguel (1984), *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Hiperión, Madrid,

Attali, Jacques (2002), "¿Estamos preparados para el siglo XXI?", en *Claves para el siglo XXI*, Barcelona, UNESCO/Editorial Crítica.

_____ (1994), *Milenio*, México, Seix Barral.

_____ (1985), *Historias del tiempo*, México, FCE.

Augé, Marc (2004), *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa

Bachelard, Gastón (2002), *La poética del espacio*, México, FCE.

Bachelard, Gastón (2003), *La tierra y los ensueños de la voluntad*, México, FCE.

Bhabha, Homi y Mitchell, W. J. T (comps.), (2006), *Edward Said. Continuando la conversación*, Buenos Aires, Paidós.

Bataille, George (1992), *El erotismo*, Barcelona, Tusquets.

_____ (1989), *Lo imposible*, México, Premia.

Baudelaire, Charles (2002), *El spleen de Paris*, México, FCE.

_____ (2000), *Los paraísos artificiales*, Madrid, Akal.

Bauman, Zygmunt (2005^a), *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Barcelona, Paidós.

_____ (2005b), *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Barcelona, Gedisa.

_____ (2002), *Modernidad líquida*, Buenos Aires, FCE.

_____ (2001), *La globalización. Consecuencias humanas*, México, FCE.

Bell, Daniel (2004), *El advenimiento de la sociedad post-industrial*, Madrid, Alianza Editorial

Benjamin, Walter (1993), *Iluminaciones II. Poesía y capitalismo*, Madrid, Taurus.

Bergalli, Roberto (2006), *Flujos migratorios y su (des) control. Puntos de vista pluridisciplinarios*, Barcelona, Anthropos.

Bergson, Henry (1986), *Introducción a la metafísica*, México, Porrúa.

Berman, Marshall (2001), *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, México, Siglo XXI.

Berman, Morris (2004), *Historia de la conciencia. De la paradoja al complejo de autoridad sagrada*, Santiago de Chile, Cuatro Vientos.

Berman, Morris (1992), *Cuerpo y Espíritu. La historia oculta de Occidente*, Santiago de Chile, Cuatro Vientos.

Bernstein Richard (2006), *El mal radical*, Buenos Aires, Fineo.

Blanchot, Maurice (1949), *Lautréamont et Sade*, París, Ed. de Minuit.

Bobbio, Norberto, *El futuro de la democracia*, México, FCE.

Bourdieu, Pierre (2002), *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, México, Taurus.

Borges, Jorge Luis y Bioy, Adolfo (1999), *Libro del cielo y del infierno*, Buenos Aires, Emecé.

Borges, Jorge Luis (1997), "El Aleph", en *Ficcionario: Una antología de sus textos*, México, FCE.

Borges, Jorge Luis (1978), "Funes el memorioso" en *Ficciones*, Madrid, Alianza.

Buber, Martín (2002), *Yo y tú*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Busaniche, Gisela (2002), *Cuarto mundo. No somos tan ricos*, Barcelona, Plaza & Janes.

Cahill, Thomas (1999), *Los dones de los judíos*, México, Norma.

Calveiro, Pilar (1998), *Poder y desaparición; los campos de concentración en Argentina*, Buenos Aires, Colihue.

Calvino, Italo (1998), *Ciudades Invisibles*, Siruela.

Carrión, Fernando (2005), "Los centros históricos en la era digital en América Latina", en Reguillo, Rossana y Godoy Anativia, Marcial (2005), *Ciudades translocales: Espacios, flujo, representación. Perspectivas desde las Américas*, México, ITESO.

Castles Stephen y Miller Mark J. (2004), *La era de la migración. Movimientos internacionales de población en el mundo moderno*, México, Porrúa.

Cisneros, Fernando (1998), *El libro del viaje nocturno y la ascensión del profeta*, México, El Colegio de México.

Conrad, Joseph (2005), *La línea de sombra. Una confesión*, México, Fontamara.

Chambers, Iain (1995), *Migración, cultura, identidad*, Buenos Aires, Amorrortu editores.

Charles, Sébastien y Lipovetsky, Gilles (2006), *Los tiempos hipermodernos*, Barcelona Anagrama.

Chiampi, Irleamar (2001), *Barroco y modernidad*, México, FCE.

Dante, Alighieri (1996), *La Divina Comedia*, Barcelona, Ediciones 29.

Delahanty, Guillermo (2001), "Ethos judío de la Escuela de Frankfurt", en Páez Díaz de León, Laura (Ed.) (2001), *La escuela de Frankfurt. Teoría crítica de la sociedad. Ensayos y textos*, México, UNAM.

Delbanco, A. (1995), *The Death of Sathan*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux.

Deleuze, Gilles y Guattari, Felix (2005), *Rizoma. Introducción*, Valencia, Pre-textos.

_____ (1992), *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama.

Delgado, Manuel (2007), *Sociedades movedizas. Pasos hacia una antropología de las calles*, Barcelona, Anagrama.

Delumeau, Jean (2003), *Historia del Paraíso. 3. ¿Qué queda del Paraíso?*, México, Taurus.

Derrida, Jacques (1989), *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos.

D'ors, Eugenio (1964), *Lo barroco*, Madrid Aguilar.

Dusster, David (2006), *Esclavos modernos, las víctimas de la globalización*, Barcelona, Tendencias.

Duvignaud, Jean (1982), *El juego del juego*, México, FCE, Breviarios.

Eco, Umberto (2002), "Prólogo" en Santacangeli, Paolo, *El libro de los laberintos. Historia de un mito y de un símbolo*, Madrid, Ciruela.

Echeverría, Bolivar (2000), *La modernidad de lo barroco*, México, Era.

Edgeworth, María (2000), *El absentista*, Barcelona, Alba Editorial.

Eibl-Eibesfeldt, Irenäus (1996), *La sociedad de la desconfianza*, Barcelona, Herder.

Elías, Norbert (2006), *Sociología Fundamental*, Barcelona, Gedisa.

_____ (1997), *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Bogotá, FCE.

Fernández Christlieb, Pablo (2005), "La Desoquedad", en *La velocidad de las bicicletas y otros ensayos de cultura cotidiana*, México, Vila Editores,

_____ (2004), *El espíritu de la calle. Psicología política de la cultura cotidiana*, Barcelona, Anthropos.

_____ (1994), *La psicología colectiva. Un fin de siglo más tarde*, Colombia, Anthropos-Colegio de Michoacán.

Finkelkraut, Alain (1999), *La sabiduría del amor. Generosidad y posesión*, Barcelona, Gedisa.

Foucault, Michel (1996), *Hermenéutica del sujeto*, La Plata, Altamira.

_____ (1993), *Genealogía del racismo*, Montevideo, Altamira.

_____ (1992), *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa.

Freud, Sigmund (2005), *El malestar en la cultura*, México, Colofón.

Fukuyama, Francis (2005), *The end of History and the last man*, New York, Simon & Schuster.

Galeano, Eduardo (2003), *Las venas abiertas de América Latina*, México, FCE.

García Canclini, Nestor (2006), *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Barcelona, Gedisa.

_____ (1999), *La globalización imaginada*, México, Paidós.

_____ (1995), *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, México, Grijalbo.

García Ponce, Juan (1981), *La errancia sin fin: Musil, Borges, Klossowski*, Barcelona, Anagrama.

Gaudemar, Jean-Paul de (1981), *La movilización general*, Madrid, La Piqueta.

Glantz, Margo, "Poesía y Erotismo", en Georges Bataille (1989), *Lo imposible*, México, Premia.

Goethe, Johann Wolfgang von (2003), *Fausto*, México, Grupo Editorial Tomo.

González Alcantud, José Antonio (2005), *La Ciudad Vórtice. Lo local, lugar fuerte de la memoria en tiempos de errancia*, Barcelona, Anthropos.

Guha, Ranajit (2006), "El giro", en Bhabha, Homi y Mitchell, W. J. T (comps.), (2006), *Edward Said. Continuando la conversación*, Buenos Aires, Paidós, pp. 99-106.

Guignon, Charles (1996), "Los estados de ánimo en 'El ser y el tiempo' de Heidegger", en Calhoun, Cheshire y Solomon Robert C. (compiladores) *¿Qué es una emoción. Lecturas clásicas de psicología filosófica*, México, FCE.

Gürsel, Nedim, *La primera mujer*, Barcelona, Ediciones Roca.

Habermas, Jürgen (2002), *Teoría de la acción comunicativa I y II*, Madrid, Taurus.

Harvey, David (1998), *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Buenos Aires, Amorrortu.

Heidegger, Martin (2007), *El ser y el tiempo*, México, FCE.

Heller, Agnes (1980), *Teoría de los sentimientos*, Barcelona, Fontamara.

Huidobro, Vicente (2004), *Altazor. Temblor de cielo*, México, Conaculta.

Jabés, Edmond (2001), *El libro de las semejanzas*, México, Alfaguara.

Joseph, Isaac (1984), *El transeúnte y el espacio urbano*, Barcelona, Gedisa.

Kristeva, Julia (2006a), *Podere de la perversión*, México, Siglo XXI.

_____ (2006b), *Historias de amor*, México, Siglo XXI.

Kundera, Milan (1998), *La identidad*, Barcelona, Tusquets.

Kurnitzky, Horst (2000), *Globalización de la violencia*, Colibrí-Instituto Goethe de México, México.

Lash, Scott (1997), *Sociología del posmodernismo*, Buenos Aires, Amorrortu.

Lefebvre, Henri (2006), *La presencia y la ausencia. Contribución a la teoría de las representaciones*, México, FCE.

_____ (1978), *De lo Rural a lo urbano*, Barcelona, Península.

Leguineche, Manuel (2001), *Hotel Nirvana*, Madrid, Punto de Lectura.

León, Emma (2005), *Sentido ajeno. Competencias ontológicas y otredad*, Barcelona, Anthropos-CRIM.

_____ (2001), *De filias y arquetipos. La vida cotidiana en el pensamiento moderno de Occidente*, Barcelona, Anthropos-CRIM-UNAM.

León, Margarita (2004), *La memoria del tiempo*, México, UNAM-Ediciones Coyoacán.

Levinas, Emmanuel (2006a), *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme.

_____ (2006b), *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI.

_____ (2000), *Ética e infinito*, Madrid, La balsa de la Medusa.

_____ (1999), *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme.

_____ (1983) , "Transcendence & Evil", en A. Tymieniecka (comp.), *The Phenomenology of Man and of the Human Condition*, Analecta Husserliana 14, Dordrecht, D. Reidel. Citada en Bernstein, Richard (2006), *El mal radical*, Buenos Aires, Fineo, p. 23.

Lindón, Alicia (2005), "Figuras de la territorialidad en la periferia metropolitana: topofilias y topofobias", en Reguillo, Rossana y Godoy Anativia, Marcial (2005), *Ciudades translocales: Espacios, flujo, representación. Perspectivas desde las Américas*, México, ITESO.

Lipovetsky, Gilles y Charles, Sébastien (2006), *Los tiempos hipermodernos*, Barcelona, Anagrama.

Lipovetsky, Gilles (2005), *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona, Anagrama.

_____ (2003), *Metamorfosis de la cultura liberal. Ética, medios de comunicación, empresa*, Barcelona, Anagrama.

_____ (1987), *El imperio de lo efímero*, Barcelona, Anagrama.

_____ (1983), *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama.

Luhmann, Niklas (2002), *Introducción a la Teoría de Sistemas*, México, Anthropos/UIA-ITESO.

_____ (1996), *La Ciencia de la Sociedad*, México, Anthropos/UIA-ITESO.

Löwith, Karl (2006), *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, México, FCE

Maffessoli, Michel (2005), *La tajada del diablo. Compendio de subersión posmoderna*, México, Siglo XXI.

_____ (2004), *El nomadismo. Vagabundeos iniciáticos*, México, FCE.

Marcuse, Herbert (2003), *Eros y civilización*, Barcelona, Ariel.

_____ (1995), *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, México, Joaquín Mortiz.

Martín-Baró, Ignacio (1988), "De la guerra sucia a la guerra psicológica: el caso de El Salvador", en *Fuga, exilio y retorno. La salud mental y el refugiado*, Nueva York, CHRICA (Comité Pro Derechos de Salud en Centroamérica).

Matos, Eduardo (2006), *Tenochtitlán*, México, FCE.

Marx, Carl (1998) *El Manifiesto Comunista*, Madrid, Debate.

Mitchell, W. J. T (2006) "Adivinación secular: El humanismo de Edward Said, en Bhabha, Homi y Mitchell, W. J. T (comps.), (2006), *Edward Said. Continuando la conversación*, Buenos Aires, Paidós.

Monticelli, Roberta de (2002), *El futuro de la fenomenología*, Madrid, Cátedra.

Montiel Figueiras, Mauricio (2005), *La errancia. Paseos por un fin de siglo*, México, Cal y Arena.

Moscovici, Serge (1996), *Psicología de las minorías activas*, Madrid, Morata.

Muñoz Molina, Antonio (2002), *Sefarad*, Madrid, Punto de lectura.

Mutis, Alvaro (1990), *Summa de Maqroll el Gaviero. 1948-1988*, México, FCE. 0

Naim, Moisés (2006), *Ilícito*, México, Debate-Random House Mondadori.

Nicol, Eduardo (1989), "La intimidad y la prisa", en *Psicología de las situaciones vitales*, México, FCE.

Nietzsche (2002) COMPLETAR

Nini, Rachid (2002), *Diario de un ilegal*, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

Nueva Biblia de Jerusalén (1999), Bilbao, Descleé.

Ovidio (2002), *Tristes cartas del Ponto*, Madrid, Alianza Editorial.

Pace, Maria (2006), *Cuando has nacido no hay dónde esconderse*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora.

Panikkar, Raimon (1997), *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Madrid, Trotta.

Paz, Octavio (2004), *Claridad errante. Poesía y prosa*, México, FCE.

Platón (2003), "Teetetes o de la Ciencia", en *Diálogos*, México, Porrúa

Porcel Baltasar (1994), *Viajes expectantes. De Marrakech a Pekín*, Palma de Mallorca, Les Edicions de Bitzoc.

Prakash, Gyan (2006), "Edward Said en Bombay", en Bhabha, Homi y Mitchell, W. J. T (comps.), (2006), *Edward Said. Continuando la conversación*, Buenos Aires, Paidós.

Restrepo, Laura (2001), *La multitud errante*, Bogotá, Seix Barral.

Reguillo, Rossana y Godoy Anativia, Marcial (2005), *Ciudades translocales: Espacios, flujo, representación. Perspectivas desde las Américas*, México, ITESO.

Rella, Franco "Nella zona dell'orrore", *Il Manifesto*, Italia, 9 de septiembre de 1990, en Chambers, Iain (1995), *Migración, cultura, identidad*, Buenos Aires, Amorrortu editores.

Ricoeur, Paul (2000), *La memoria, la historia, el olvido*, Argentina, FCE.

Rosaldo, Renato, *Cultura y Verdad*, México, Conaculta.

Rulfo, Juan (2005), *Pedro Páramo. El llano en llamas*, México, Planeta.

Sabines, Jaime (2006), "Los amorosos", en *Recuento de poemas 1950/1993*, México, Booket.

Said, Edward (2004), *Humanism and Democratic Criticism*, Nueva York, citado en Bhabha, Homi y Mitchell, W. J. T (comps.), (2006), *Edward Said. Continuando la conversación*, Buenos Aires, Paidós.

Sarduy, Severo (2000), "El barroco y el neobarroco", en *América Latina en su literatura*, México, Unesco-Siglo XXI, pp. 167-184.

_____ (1972), "Barroco y neobarroco", en C. Fernández Morego (Org.) *América Latina en su literatura*, México, Siglo XXI.

Sarlo, Beatriz (2006a), *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*, México, Siglo XXI.

Sarlo Beatriz (2006b), *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*, México, FCE.

Scheler, Max (2004), *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Lozada.

Schuon, Frithjof (1987), *Comprender el Islam*, Barcelona, Ediciones de la Tradición Unánime.

Simmel, George (2003), *Filosofía del dinero*, Granada, Camares.

_____ (1986), *Sociología I. Estudios de las formas de socialización*, Tomos I y II, Madrid, Alianza Universidad.

Solanes, José (1993), *Los nombres del exilio*, Caracas, Monte Ávila Latinoamericana.

Sue, Eugenio (2002), *El judío errante*, México, Porrúa.

Turner, Victor (1999), *La selva de los símbolos*, México, Siglo XXI.

Ugresic, Dubravka (2006), *El ministerio del dolor*, Barcelona, Anagrama.

Unamuno, Miguel de (1983), *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Sarpe.

Uribe, Rodolfo (2005), "Inmanencia de la violencia. Los procesos íntimos de la cultura política mexicana a través de la obra de Juan Rulfo", en *Revista de Humanidades, Tecnológico de Monterrey*, número 19, otoño de 2005, pp. 77-97.

Valencia, Guadalupe (2007), *El tiempo social y sus formas: una aproximación*, Barcelona, Anthropos-CRIM.

Vallejo, Fernando (2006), *La virgen de los sicarios*, Madrid, Punto de lectura.

Villaurrutia, Xavier (2006), *Nostalgia de la muerte, poemas y teatro*, México, FCE.

Virilio, Paul (1997), *La velocidad de liberación*, Buenos Aires, Manantial.

Wacquant, Loïc (2001), *Parias urbanos, Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*, Buenos Aires, Manantial.

Wilde, Oscar (2006), *El retrato de Dorian Gray*, México, Ediciones Leyenda.

Weber, Max (2006), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Ediciones Coyoacán.

Xirau, Ramón (1993), *El tiempo vivido, Acerca de "estar"*, México, Siglo XXI.

Yelal Al-Din Rumi (1997), *Poemas Sufíes*, Madrid, Hiperión.

Hemerografía

Dean, Matteo, "Cárceles para migrantes en EU, negocio de unos cuantos", en *La Jornada*, 10 de marzo de 2007, p. 23.

Levinas, Emmanuel en entrevista en *Revue de metaphisique et de morale*, 1985.

Mariscal, Angeles "Redada contra indocumentados de CA en la frontera sur: 100 detenidos", en *La Jornada*, Domingo 11 febrero 2007, p. 31.

Montemayor, Carlos, "Atenco y la guerra sucia, en *La Jornada*, sábado 13 de mayo de 2006.

Obiko Natalie/AP (febrero 2005),"Tráfico de humanos empeora en Japón", *Milenio*, México.

Torres,Alejandro, "ONG: México dará trato de delincuentes a migrantes", *El Universal*, 5 de febrero de 2007, p. A11.

Valdez, Javier, "Grupo de *narcojuniors* siembra el miedo en indigentes de Culiacán", *La Jornada*, 23 de noviembre de 2006, p. 37.

Páginas web

www.ACNUR.com

www.bancomundial.org.datos

Gonzalez, Ali (2004) *Faqr, Faqir, Fuqara*, en *Webislam*, en www.webislam.com Octubre.

Ianni, Octavio “Las ciencias sociales en la época de la globalización, *Revista de Ciencias Sociales*, no. 7/8, Univ. Nacional de Quilmes, en <http://www.argiropolis.com.ar/documentos/investigacion/publicaciones/cs/7-8/1a.htm>

Magendzo, Abraham K. (2005)r en “Alteridad, componente fundante de una educación ciudadana”, en *Educarchile. Escritorio del investigador*, en educarchile.cl/ntg/investigador/1560/article-77979.html

[www. Médicos sin fronteras.com](http://www.Médicos sin fronteras.com)

ONU, FAO y OIM, Reportes 2005 y 2006 en www.ONU.

Ruiz Jarén, Eduardo (2005), “Un camino hacia el tercero excluído, la idea de justicia en Emmanuel Lévinas” en <http://aafi.filosofia.net/ALFA/alfa7/ALFA7B.HTM>

Sánchez Zapatero, Javier (2007), en www.Europolar.com

Sidekum Antonio, (2002), *Ética e alteridade, a subjetividade ferida*, Sao Leopoldo, Unisinos, en www.cebelonline.hpg.ig.com.br/sidekum.htm

Wikipedia.org

Filmografía general (Películas)

Abu-Assad, Hany (2005), *El paraíso ahora*, Territorios Palestinos-Holanda-Alemania-Francia-Israel, Warner Bros, Pictures.

Buñuel, Luis (1950), *Los olvidados*, México, Ultramar Films.

Cuarón, Alfonso (2006), *Hijos de los hombres*, Estados Unidos, Universal Pictures.

Chaplin, Charles (1936), *Tiempos Modernos*, Estados Unidos, United Artists.

González Iñárritu, Alejandro (2006), *Babel*, Estados Unidos-México, Anonymous Content- Paramount Pictures.

Sauper, Hubert (2004), *La pesadilla de Darwin*, Francia-Austria-Bélgica.

Winterbottom, Michael y Whitecross, Mat (2006), *Camino a Guantánamo* Reino Unido, Revolution Films.

Zwick, Edward (2005), *Diamantes de Sangre*, Estados Unidos, Warner Bros, Pictures.

Documentales

All the invisible children (2005), Charef Mehdi, De Silva Diego, Kusturica Stribor, Lee Cinqué, Lee Joie, Lund Kátia, Scott Jordan, Veneruso Stefano, Italia, MK Film Productions/ RAI Cinema.

Invisibles (2007), Coixet Isabel, León de Aranoa Fernando, Barroso Mariano, Corcuera Javier, Wenders Wim España, Javier Bardem-Pinguin Films/Reposado PC.