

# I ndigencia trashumante

Despojo y búsqueda de sentido  
en un mundo sin lugar

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias  
Av. Universidad s/n, Circuito 2, Col. Chamilpa, C.P. 62210,  
Cuernavaca, Morelos, México  
[crim@servidor.unam.mx](mailto:crim@servidor.unam.mx)  
[www.crim.unam.mx](http://www.crim.unam.mx)

# I ndigencia trashumante

Despojo y búsqueda de sentido  
en un mundo sin lugar

Reyna Carretero Rangel  
Emma León Vega

Universidad Nacional Autónoma de México  
Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias  
Cuernavaca, 2009

HV640.4 Carretero Rangel, Reyna  
M4C37 Indigencia trashumante. Despojo y búsqueda de sentido  
en un mundo sin lugar. / Reyna Carretero Rangel y Emma  
León Vega. Cuernavaca: UNAM, Centro Regional  
de Investigaciones Multidisciplinarias, 2009  
192p.  
ISBN: 978-607-02-1022-8

1. Desarraigo. 2. Migración forzada. I. León Vega, Emma,  
coautora

Catalogación en publicación: Martha A. Frías - Biblioteca del CRIM

Diseño de cubierta: Patricia Luna

Primera edición: 10 de diciembre de 2009

© Universidad Nacional Autónoma de México  
Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán  
C.P. 04510, México, D.F.

ISBN: 978-607-02-1022-8

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio  
sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales

Impreso y hecho en México

## Agradecimientos

Este libro es fruto de un largo camino que dos académicas recorrimos en diferente condición; una, impulsada por hacer su tesis de doctorado; y otra, en calidad de asesora principal,<sup>1</sup> pero tan hermanadas en un conjunto de posturas éticas y preocupaciones vitales, que hicieron sintonía para dejar de lado aquellas circunstancias contingentes y abrazar con pasión una partitura que se escribió a cuatro manos, dos mentes y un solo corazón. Aunado a esto, es también el resultado de esfuerzos que se hacen presentes en múltiples formas y en diferentes etapas. En la primera y fundamental etapa de su elaboración como versión para una tesis de doctorado, queremos agradecer a la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM por haber brindado un marco y espacio que nos cobijó durante varios años, así como al doctor Alfredo Andrade, a la doctora Gilda Waldman, a la doctora Guadalupe Valencia y al doctor Pablo Fernández Christlieb por el tiempo que nos dieron en su revisión y por sus entusiastas e inteligentes comentarios.

También debemos nuestro agradecimiento al Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM (CRIM), por auspiciar, junto con la FCPyS, el Seminario de Investigación Interinstitucional “Universos sensibles y el problema del Otro”, en el que este tema fue parte de sus sesiones con colegas investigadoras de otras universidades a lo largo de varios años.

A todos estos espacios académicos e investigadores les reconocemos su apertura de pensamiento y el apoyo que nos brindaron.

<sup>1</sup> Tesis de María Reyna Carretero Rangel que mereció Mención Honorífica en septiembre de 2007, y la medalla Alfonso Caso 2007, en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.



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*

## Prólogo

El milenio amanece y con él, la tragedia que representa para todos la experiencia de vida de millones de personas que transcurre entre la pobreza material y los desplazamientos forzosos,<sup>1</sup> como consecuencia de los modelos económicos excluyentes, de las hambrunas, de las guerras por conflictos políticos, religiosos y raciales, así como de las persecuciones, invasiones y despojos territoriales por ambiciones públicas o privadas.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> 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).

<sup>2</sup> La actualización de los datos que apoyan tales aseveraciones resulta interminable. Pero por ejemplo, ya en algunas estadísticas de 2005 y 2006 se mostraba que en América Latina la pobreza abarcaba a más de 300 millones de personas, de las cuales 96 millones padecían la miseria extrema, sin casa y con una alta desnutrición. En Estados Unidos se hablaba de 36.5 millones de habitantes en pobreza extrema y en la Unión Europea, de 57 millones (Reporte FAO 2005, 2006). La Red internacional de organizaciones ciudadanas contra la pobreza (Social Watch) en su informe del 2006 declaró que tales situaciones se agudizan con los desastres naturales, las crisis económicas, los desplazamientos forzosos y las guerras.



En el presente libro, ambas autoras nos abocamos a hablar sobre las personas condenadas a esa situación de miseria; a vivir en este «cuarto mundo» que se manifiesta en “ese niño que ves cada mañana, cuando vas al trabajo, tocando el acordeón en el metro [...] aquella mujer gitana, envuelta en pañuelos de necesidad, que recorre las calles vendiendo mecheros y periódicos para alimentar a sus cuatro hijos [...] 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).

Tales presencias rodearon siempre este trabajo para atizarnos con las voces ahogadas por la pobreza extrema y la migración forzada que siguen cobrando víctimas y engrosando con este «cuarto mundo» las calles, las fronteras nacionales e internacionales, las grandes y pequeñas ciudades y aldeas en, por ejemplo, Chiapas, Darfur, Irak, Líbano, Afganistán, Ruanda; sin olvidar los registros negros que han enlutado la historia contemporánea en los Balcanes, Centroamérica y naciones asiáticas, para mencionar algunos nombres. Éstos y muchos otros casos, con sus miles y millones de refugiados, siguen poblando de muertos y exiliados enfermos los caminos de un éxodo infernal que parece no terminar nunca.<sup>3</sup> Además, tales atrocidades han hecho más problemático el vivir junto con personas que en condiciones igualmente miserables pertenecen a matrices étnicas y culturales no sólo diferentes, sino en muchos casos contradictorias, pero con la misma necesidad de buscar trabajo “un nuevo hogar o simplemente un lugar

<sup>3</sup> Una muestra extrema de esta situación infernal acontece en África, en Sierra Leona, por el control de las minas de diamantes. La historia de los enfrentamientos ha causado la masacre y mutilación de millares de personas, así como los desplazamientos forzados de aldeas enteras. En la región colindante con Nueva Guinea, por ejemplo, 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, [www.medicossinfronteras.org.mx](http://www.medicossinfronteras.org.mx)

seguro donde vivir fuera de sus países de nacimiento” (Castles y Miller, 2004, 14).<sup>4</sup>

Como dijimos antes, los datos son interminables además de que nunca fue nuestro propósito enfocarnos en el registro numérico de estas tragedias que aparecen cada vez más con su función sensibilizadora en documentales y películas.<sup>5</sup> Tampoco quisimos enmarcarnos en los estudios sociológicos y demográficos de la migración para los cuales ya hay un amplio campo de especialistas. Nuestro reto consistió en tratar de acercarnos a la experiencia de esas personas representadas estadísticamente: recuperarlas como el continente soterrado y hacerlas emerger de la Atlántida donde han estado olvidadas, a excepción de su evocación en términos de un falso escándalo apagado rápidamente para pasar a otra cosa.

Este propósito nos colocó ante una situación problemática respecto de los propios instrumentos con que nos hemos formado porque, como señala Roberta de Monticelli, el pensamiento del siglo XX y del que estamos viviendo tiene que ajustar las cuentas con la insatisfacción nacida de teorías que, se supone, nos explican a nosotros mismos el costo de “eliminar nuestro ser por medio de otro tipo de ser” (2002, 111). De modo tal que, en la búsqueda de coherencias conceptuales, las ciencias sociales han privilegiado lentes diseñados por lineamientos y construcciones semánticas convertidas en verdades generalizables, dejando como elementos contingentes

<sup>4</sup> 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 con 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 de febrero de 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 buscar trabajo en Estados Unidos. Ver [www.bancomundial.org/datos](http://www.bancomundial.org/datos)

<sup>5</sup> Cómo no recordar *Babel*; la no tan futurista *Los niños del hombre*, y *Diamantes de sangre*. O bien, el documental *La pesadilla de Darwin*.

e inconvenientes las vivencias y problemas que tienen las personas cuando entran en contacto con realidades que las laceran profundamente. Con ello, se deja entre paréntesis la ética de responsabilidad que tenemos con nuestro propio quehacer y con nuestros prójimos, intentando vacunarnos contra “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 de ansiedad” (León, 2005, 68).

Por eso decidimos salir de la lógica discursiva formalizada para ampliar nuestro horizonte de observación y mirar lo oculto entre lo que se muestra. Esto implicó, entre otras cosas, intentar un ejercicio conceptual y de escritura que no escapara al cuestionamiento ético sobre nuestra capacidad para semantizar el mundo, es decir para otorgarle sentidos y significados a las tragedias contemporáneas que son objeto de nuestros estudios y análisis.

Así, por ejemplo, nos fue fundamental salirle al frente a esa suerte de versión épica con que se justifican los nuevos modos de vivir y ganarse la vida, de tal manera que el panorama contemporáneo sigue viéndose (aunque acotado con críticas en aumento) bajo la euforia de la “flexibilidad”, “movilidad” y “fluidez” (Augé, Maffesoli), como si fuera el depositario de ese espíritu vigoroso que tuvieron las representaciones sobre la modernidad, con sus utopías de desarrollo y cambio ascendente; 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).

Por el contrario, estamos convencidas de la necesidad de cuestionar la relación entre este tipo de visiones y las realidades heterogéneas que pueblan el planeta; de dejar el orgullo con el que se sigue pensando a las Ciencias Sociales como “formas de autoconciencia científica de la realidad social” no contaminadas por políticas de representación que sólo tienden a mostrar una cara de las cosas. En tales términos, este libro es un intento por darle voz a cierto lado “oscuro” de nuestro mundo y para clamar por una visión más amplia sobre las contradicciones y paradojas que contiene toda observación de la realidad humana y social, sea ésta pretérita o presente. Aunque

ya muchos lo señalan, no es lo mismo pensar que asumir el hecho de “una realidad social múltiple, desigual y contradictoria, o articulada y fragmentaria [...] Hay una verdadera biblioteca de Babel [...] 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” (Octavio Ianni, 2003). Así, darle entrada a esas realidades soterradas por las visiones unilaterales puede tener la función de abrir y enriquecer los mismos instrumentos con que enfrentamos las formas de apropiación y vivencia del mundo de personas concretas en situaciones concretas.

De modo que estamos concientes del semillero de disputas que merecen las sociedades contemporáneas,<sup>6</sup> pero insistimos en hacer un ejercicio ubicado sobre las experiencias sociales, tal y como son vividas por las personas y grupos en la gestión de su vida cotidiana, independientemente que sean incluidas dentro de marcos explicativos generales. Ya hemos dicho que el contexto específico donde se coloca dicha experiencia es el de las movilizaciones y tránsitos migratorios debidos a desplazamientos por guerras y otras catástrofes, como el empobrecimiento masivo, entre otros. Nuestro interés, trabajo y sensibilidad se pusieron, repetimos, al servicio de un cuestionamiento ético sobre los despojos que tales eventos producen en los órdenes más básicos; es decir de no olvidar nunca las dificultades y sufrimientos, el rompimiento de las identidades colectivas, de la fragmentación de los lazos sociales y otros aspectos que conforman una nueva experiencia de apropiación del mundo, para todos aquellos que los padecen.

Coincidimos las dos autoras en que la inclusión de la persona en nuestros esfuerzos de reflexión era fundamental para hacernos cargo de “el 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 de “el desarraigo de

<sup>6</sup> Por ejemplo las extensísimas sobre globalización, las de 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 Bauman.

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).

Aunque se trata de un lado oscuro y terrible nos abocamos a evitar el riesgo de un trabajo lacrimógeno que privilegiara esa posición del dolor surgida, como crítica Maffesoli, de “una gesticulación humanitaria” que presenta lo miserable del mundo como proyección de la propia miseria o como “moralina”.<sup>7</sup> Pero también es cierto que las visiones gozosas y lúdicas —o sospechosamente neutras—, lo único que ofrecen es una salida escapista que sólo beneficia a los que tienen posibilidades de practicarla. De ahí que decidimos no acentuar el concepto de «nómada» que, con vocación lúdica y hasta erótica, se piensa como un sujeto que inyecta vitalidad a los lugares que llega porque “al cruzar las fronteras, transgredir la moral establecida”, recorre el ancho mundo con el sólo fin expreso de “experimentar su múltiple potencialidad” (Maffesoli, 2004, 29).

Seguro que tales modos de desplazamiento existen y que seres errantes como los trabajadores migrantes suministran su sudor para el beneficio de las sociedades donde logran detenerse un poco.<sup>8</sup> Pero desgraciadamente, las condiciones reales de la gente que engrosa la movilidad masiva no son las de la rebeldía ni obedecen a “las jugarrerías de lo imaginario”, que utilizan los mismos desarrollos tecnológicos para

<sup>7</sup> 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” (Maffesoli, 2004, 19).

<sup>8</sup> Al respecto, coincidimos con Bauman sobre la aplicación indiscriminada del término de moda “nómada”, ya que su uso no toma en cuenta las diferentes modalidades del ser errante, como la del turista que es profundamente distinta a la del vagabundo, de ahí que no pueda pensarse ni de lejos en una similitud entre ambos (Bauman, 2001, 116).

burlar los muros del sistema. Su motor es 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. Irónicamente, “la múltiple potencialidad” que experimentan es la del constante temor a la persecución y abuso, la pérdida de referentes espaciales y temporales y cuando no, la vida.<sup>9</sup>

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 entrada, reconocemos que la vida errante y el nomadismo son formas de vivir cada vez más evidentes y predominantes, pero las colocamos en el marco inapelable de ciertas condiciones de despojo que acompañan y permiten el surgimiento de un tipo de experiencia humana y social: un tipo de experiencia que Reyna Carretero acuñó desde el inicio con el nombre de indigencia trashumante.

<sup>9</sup> 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% 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”, *La Jornada*, domingo 11 de febrero de 2007, p. 31.

## CONCEPTOS TRASHUMANTES Y FORMATO NARRATIVO

Para abordar esta experiencia diseñamos una propuesta de escritura que nos permitiera acercarnos a la profundidad que representan los desplazamientos forzados por el despojo material, cultural y existencial. Aunque son legión los estudios etnográficos que pueden orientarse a tales propósitos, coincidimos con Edward Said en que todavía no se ha llegado a un tipo de archivo analítico con capacidad para sacar a la luz “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 [...] 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).

Por ello, desde el principio fue bastante clara la necesidad de trabajar en las fronteras del pensamiento y el discurso disciplinario para mirar de otra manera fenómenos tan amplios y antiguos como la migración y la pobreza; los que —mezclados 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 de acceso restringido) a nuevas tecnologías que aumentan la extensión y la eficacia de redes dedicadas a tales desplazamientos; el surgimiento o fortalecimiento de agencias y políticas nacionales e internacionales dedicadas a la denuncia, pero también a la capitalización de la violencia física, social y cultural que sufren estas enormes capas de población desplazadas por goteo o en corrientes migratorias amplias; la vivencia de nuevas formas de explotación de mano de obra barata o bajo formas de nuevo esclavismo.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Un documental de Hubert Sauper (2004) es emblemático de tales situaciones con la desgarradora historia “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, 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

Además de que ninguna disciplina es suficiente por sí sola para atender la multiplicidad, fragmentación y contradicción de estos fenómenos, nuestra propuesta también nos enfrentó a un problema de lenguaje en la medida que, abonar al tipo de documentos aludidos por Said, implica ensayar nuevas semánticas o, en otras palabras, nuevas relaciones de conceptos, imágenes y términos significantes con significados provenientes de la intensidad emocional y de los procesos íntimos del silencio y la memoria con que se experimenta esa condición de indigencia trashumante.

Trabajamos, por lo tanto, buscando una manera de analizar y escribir que fuera acorde con tales exigencias cognoscitivas y que se guiara fundamentalmente por nuestro sentido de responsabilidad por aquellas personas borradas a nombre de las que se habla: personas cuya propia experiencia se coloca, en este documento, en un tiempo presente que va en contra de cualquier trascendencia precedente o futura, ya sea de carácter filosófico o en términos de una religiosidad entendida como trascendencia en el «más allá», de un tiempo en el que nadie de «aquí» se hace responsable. Si es que hemos de hablar de una trascendencia que habita el presente de la experiencia (imposible de desentender cuando se plantea el movimiento interno de una persona) ésta es la de cada persona en su existir dentro de circunstancias determinadas. En consecuencia, más que explicaciones generales, el lector encontrará aquí referencias a las personas como un fin en sí mismo, como unidad, como integralidad en tiempo presente, para vincularla en su propio valor inmanente con la ruptura.<sup>11</sup>

---

(datos del 2002). La comunidad local [...] se limita a consumir los desperdicios de la industria procesadora y las espinas [...] 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 [...] este documental podría haberse realizado en Sierra Leona sólo sustituyendo los peces por 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](http://www.terra.org/articulos/art01230.html). Cfr. Filmografía, Documentales y Sitios web.

<sup>11</sup> “Ya no nos basta con vincular la inmanencia con 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).



Tal semantización implicó para ambas autoras un gran desafío. Nos abocamos a encontrar asideros con capacidad para asentar, sin traicionar, la vivencia de los indigentes trashumantes. Con palabras de Bachelard puede decirse que “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).

Tal situación se tradujo en lo siguiente: por un lado, estuvimos claras de nuestra imposibilidad para plasmar en extenso la legión de experiencias registradas en crónicas, diarios, historias o relatos; y por el otro, ratificamos la incapacidad de un solo discurso disciplinario que pudiera abarcar la enorme complejidad y los matices que tales experiencias representan, por lo que decidimos incluir desde el inicio hasta el final solamente pinceladas, “flashazos” de estas crónicas y relatos concretos, 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. A su vez, sin apego a ninguna identidad disciplinaria recorrimos los páramos, prados y abismos a que nos lleva la literatura y la poesía; y —atendiendo a nuestra propia formación académica— los largos, interesantes o muchas veces exasperantes y áridos territorios de la reflexión analítica.

Aunque estos insumos intelectuales y literarios nos permitieron traducir atmósferas, estados introspectivos, emocionales y sentimentales, fueron pensados, en realidad, como apoyos a los límites de nuestra propia discursividad porque, como sostiene Renato Rosaldo (1989): 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. Las experiencias vitales, como la muerte, el despojo, la pérdida de sentido, son más que materia para el análisis: están cargadas de una intensidad emocional que, aunque sólo compartida por las personas que las vivencian en carne propia,

requiere incorporarse para que lo observado, dicho, reflexionado y escrito tenga un sentido, una cercanía con lo que nos preocupa, y con lo que confronta.

Tratamos de que el formato narrativo, modelado durante tales migraciones del pensamiento, del lenguaje y la sensibilidad, obedeciera al vaivén de las olas múltiples que suben y bajan; se desplegara, enrollara y desenrollara para la construcción conceptualizante y discursiva, a saber: que tuviera la capacidad de contar con “un medio que se mueva en sí mismo [donde] es necesaria la elasticidad del concepto, pero también la fluidez del medio” (Deleuze y Guattari, 1992, 42). De modo que, si pretendíamos hablar de trashumancia, entonces el discurso y el formato también tendrían que estar en movimiento con todos sus riesgos, contradicciones, omisiones y extravíos.<sup>12</sup>

Para llevar a cabo tal empresa, pusimos en concierto las pinceladas de esas crónicas de vidas reales con conceptos emergentes, metáforas y alegorías que tuvieran capacidad analítica y alusiva. Todo esto dentro de un formato que pudiera conformar aproximaciones a distintos aspectos, pero desde una lógica fractal, con espacios cóncavos y convexos en que se resaltan unas cosas durante ciertos momentos, mientras que otras nos evocan profundidades no tocadas; como si se tratara de un *planómeno*<sup>13</sup> sin cierre y en constante cambio, donde cada movimiento de escritura intenta constituir los elementos fractales, diagramáticos de la indigencia trashumante, en tanto que los relatos, conceptos, términos y metáforas tienen la función de aportar los órdenes intensivos de tales movimientos siempre fragmentarios:

<sup>12</sup> Ésta 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 impulsan 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).

<sup>13</sup> 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 planómeno es “una mesa, una planicie, una sección. Es un plano de consistencia o, más exactamente, el plano de inmanencia de los conceptos” (Deleuze y Guattari, 1992, 39).

“Los primeros son intuiciones, los segundos intensidades” (Deleuze y Guattari, 1992, 44). Se trata, entonces, de un ejercicio de escritura 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 incesante.<sup>14</sup> Un ejercicio para un sujeto ubicado en espacios y tiempos simultáneos, para quien los conceptos estáticos e inertes se le resbalan: cuando los mencionamos, él ya se ha ido.<sup>15</sup>

Por otro lado, decidimos no remitir el problema a 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 sus circunstancias de vida que tienen claras connotaciones económicas, políticas y sociales. De ahí que, aunque se hable muchas veces en términos singulares, el lector debe tener claro que se trata de condiciones de despojo y trashumancia que son compartidas por muchos dentro de las mismas circunstancias. De hecho tal interpelación y conciencia colectiva siempre está presente en los relatos y crónicas de los indigentes trashumantes de quienes tuvimos acceso:

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

<sup>14</sup> “Nuestro espíritu puede [...] instalarse en la realidad móvil, adoptar su dirección siempre cambiante, en fin, así intuitivamente. Para ello es preciso que el espíritu se violente, 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” (Bergson, 1986, 23).

<sup>15</sup> 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) .

vagaba sin saber a dónde iba ni por qué, con el tiempo descubrí que no era la única (Ugresic, 2006, 41-42).

El formato y narrativa para dar cuenta de tales experiencias (de uno y de muchos) obedece a expresar, como diría Levinas, 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, 2006a, 9). De modo que este ejercicio tiene como característica central conjuntar los desafíos conceptuales y semánticos con claros y directos señalamientos éticos que nos permitan recordar que el rostro de esas personas 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 teorética. Ella se abre, a modo de responsabilidad, sobre el otro hombre —sobre el inenglobable—...” (*idem*).

## EL ITINERARIO

La secuencia de este texto fue pensada para vincular el panorama que compartimos todos —estemos en condición de indigencia trashumante o no—, con la experiencia de errar por el mundo despojados material, social y subjetivamente. La trayectoria de lectura está formada por tres momentos que ponen en juego ciertas relaciones espacio-temporales diversas y en donde cada elemento “cumple igual papel en la recuperación de la memoria y la reconstrucción de una historia fragmentada” (Bhabha, 2006, 29). De hecho la organización de los dos primeros momentos intenta llevar al lector por un doble movimiento trashumante: aquel que, si tomamos la mano de Virgilio, nos lleva por los laberintos múltiples y simultáneos de las sociedades contemporáneas; y otro que evoca el itinerario de la memoria y el olvido, como anhelo y pérdida de referencias temporales y espaciales, durante la travesía y migración de millones de personas despojadas fundamentalmente de un espacio en dónde vivir y habitar.

Seguidamente, en un tercer momento se hace una reflexión sobre lo que nos parece el camino recorrido. Una valoración que no puede ser más que de explicitación directa sobre algunas implicaciones éticas que nos comprometen a todos y nos hacen responsables —aunque no lo queramos— de una sociedad que permite tales tragedias. Con el fin de ofrecer algunas señales de lectura más claras, resumimos en forma acotada las funciones y contenidos de cada parte del libro.

*Primer momento. Metrópolis aleph*

Comenzamos situándonos en las metrópolis contemporáneas donde se tensan de manera catártica y extremosa los variados problemas sociales y formas de vivir que nos involucran a todos. Ya que la volatilidad y velocidad de los eventos provocan un vértigo que dificulta una descripción condensada de esta realidad, usamos el aleph borgiano que sólo puede entenderse con las propias palabras de su autor:

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 primera metáfora del aleph, la gestión del tiempo es entendida como simultaneidad que permite pensar el cruce de todas las realidades posibles en un mismo punto del presente: una temporalidad de la que sólo es posible hablar desdoblándola de manera artificial, ya que la experiencia original permanece en esa simultaneidad inasible para nuestro lenguaje secuencial. Pero también adicionamos a tal aleph una contradicción espacial a “la no superposición en el mismo punto” señalada por Borges, que sin duda está presente en las metrópolis contemporáneas, a saber: su figuración barroca, como *desoquedad*<sup>16</sup> y *exceso* que acumula contrastes y yuxtaposiciones

<sup>16</sup> La desoquedad “se refiere al miedo a los huecos [...] no ver el vacío de afuera, y adentro [...] que habría que llenar [...] con cosas, y así fractalmente, hasta llegar al

con que se configuran las realidades sociales actuales.<sup>17</sup> Así, optamos por conjugar simultaneidad temporal y barroquismo espacial para caracterizar a las sociedades actuales en su polifonía, irregularidad y contraste, bajo la imagen de “una red de conexiones, de sucesivas filigranas, cuya expresión gráfica no sería lineal, bidimensional, plana, sino en volumen espacial y dinámica” (Sarduy, 1972, 175).<sup>18</sup>

Si lo barroco es un movimiento cultural que expresa el dolor del hombre en busca de anclajes sólidos (Duvignaud, 1982), su inclusión en este libro nos sirvió, curiosamente, para ver el mundo como exceso, pero también como lugar de tránsito, como movilidad, como un *no-lugar*, ya que no se permanece en él, no se habita, es un lugar de paso;<sup>19</sup> un mundo donde a los indigentes trashumantes sólo les queda clamar en su errancia por los centros de recepción y refugio.

Con la simultaneidad y el barroquismo como señales de lectura nos internamos en los laberintos de las metrópolis aleph para desdoblar sus facetas y movimientos en varias direcciones, pero conservando siempre una ecología material y social de habitáculos fáusticos que —con su lógica de ciudades dolientes— atraviesa los círculos dantescos y las naves del infierno en que transitan los indigentes trashumantes, en contraste con los nichos paradisiacos que se les yuxtaponen dentro de un juego de luces y sombras dramático y excesivo. Con este primer momento intentamos recuperar y matizar las experiencias de personas y comunidades que realizan sus vidas cotidianas “al margen, en los intersticios o a contracorriente de los

---

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.

<sup>17</sup> “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).

<sup>18</sup> Para Sarduy “el Barroco no es un estilo epocal o un eón atemporal, sino es 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” (Chiampi, 2001, 93).

<sup>19</sup> El espacio “es al lugar, lo que la palabra se convierte al ser hablada, tránsito, ambigüedad, transformación” (Certeau citado en Augé, 2004).

circuitos que [...] las tratan de representar dentro de explicaciones moldeadas” (León, 2005, 23).

*Segundo momento. Crónicas trashumantes*

Después de transitar por los laberintos y nichos de tales contextos fáusticos —con sus tiempos y espacios simultáneos, móviles y barrocos—, el segundo movimiento y momento lo orientamos a seguir tras las huellas de “esa pequeña voz de la historia” de personas y grupos excluidos de la palabra, la reflexión y la práctica vivas y formalizadas. Como el título de este momento indica, se trata de una especie de *collage* de crónicas trashumantes que intenta «excavar entre el silencio» (Said), convertir en enunciación esos diálogos internos, donde la oscilación pendular de la memoria y el olvido juegan un papel paradójico en el manejo liminar de realidades ausentes y presentes, que combinan también paraísos perdidos y horizontes de expectativas dentro de una errancia que parece no tener fin. También aquí nos valimos de recursos como los poéticos y literarios con su enorme potencialidad para hacer de la palabra y la escritura un océano abierto a la evocación de atmósferas, estados subjetivos y anímicos que se muestran en voces como la de la siguiente crónica:

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. ¿De qué futuro hablábamos por lo demás? ¿Del de allá, del de aquí o del que nos esperaba en otra parte? (Ugresic, 2006, 35).

Aunque podamos correr el riesgo de un “esteticismo”, el uso de los diversos recursos intelectuales y literarios tuvo la intención de hacer inteligible, sin cerrar o cosificar, la manera como la indigencia trashumante vulnera de manera profunda la interioridad y la intimidad de la persona; cómo su tiempo y espacio se trastocan,

cómo se difuminan los criterios y directrices portadores de sentido. Esto puede reconocerse en cualquier lugar donde latinoamericanos, africanos, iraquíes “marroquíes, argelinos, curdos, paquistaníes, gitanos, indios [...] recorren este viejo continente buscando una salida” (Nini, 2002, 62), cada uno con su propia historia de pérdida de brújula y de desgarramiento del horizonte cotidiano, acompañado de sufrimiento corporal, separación de los seres queridos, pérdidas materiales; y sólo excepcionalmente de gozo, como experiencia ambulatoria y lúdica.

Como ya hemos dicho, es inabarcable el recuento de experiencias de esos indigentes trashumantes que a la manera de “oscuras lunas errantes [...] reflejan el resplandor de los soles turistas y [que] siguen, sumisos, la órbita del planeta; mutantes de la evolución posmoderna, monstruosos marginados de la nueva especie feliz” (Bauman, 2001, 121). Por ello, en este segundo momento del itinerario esbozamos una especie de cartografía hecha de pasajes cuya secuencia pone en sintonía el desplazamiento físico y el mundo interior de la persona desde su partida hasta su arribo a una metrópoli aleph, tal y como nos deja ver la siguiente crónica:

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 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 aquel grupo de desarraigados de sus lugares de origen por circunstancias que pueden explicarse de muchas maneras, pero manteniendo siempre el despojo y los criterios temporal y espacial de un no-lugar forzoso y precario.



*Tercer momento. Los invisibles*

El despojo, la pérdida de sentido y el desgarro del horizonte cotidiano nos obligan a un último momento de cuestionamiento ético sobre “esas figuras de un pesebre urbano, [que] 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). Con la misma idea que caracteriza a todo el libro, aquí tampoco se encontrará una teorización general sobre la ética. Optamos por tener en la cabeza, en la mirada y en el oído esas imágenes y voces de los indigentes trashumantes para traer a cuenta algunas reflexiones provenientes de la filosofía de la alteridad, como las de Levinas, Kristeva, Bataille, Xirau o Blanchot porque ponen el acento precisamente en ese rostro borrado del Otro; un borramiento doble en tanto que alude a ese rostro trashumante cuya indigencia olvidan los discursos hegemónicos, pero que también refiere al vaciamiento de humanidad que en el orden de la vida colectiva se produce por efectos de someterse a condiciones existenciales de abyección y exceso, que conforman el panorama general de las sociedades contemporáneas.

Por ello, nos sentimos con el absoluto compromiso de pronunciarlos contra ese hedonismo fáustico que inunda y contamina los circuitos de muchos sectores sociales; de pronunciarlos contra el olvido e indiferencia ante esta condición de miseria que devienen en ausencia de responsabilidad frente al Otro olvidado en los discursos. Nuestro interés se dirige hacia algunas consecuencias éticas de la vulneración y despojo de las personas inmersas en un panorama de “invisibilización” o borramiento: ¿Qué pasa con los lazos colectivos que nos ligan a todos con los lugares que habitamos en nuestro 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 de la tan de moda ética minimalista de Lipovetsky, que parece más acorde con ciertos nichos paradisíacos narrados en este libro: una ética que ciertamente transita por muchos

circuitos del presente, pero que caracteriza a personas y grupos desatendidos de su participación política y comunitaria por elección propia.<sup>20</sup> La ausencia de responsabilidad e indiferencia sobre la que queremos llamar la atención tienen un nombre concreto: abyección deshumanizante, indignancia ética generalizada que crea las condiciones para el surgimiento de la indignancia trashumante. Abyección que dificulta y muchas veces anula los espacios para la fraternidad, para la consideración por el Otro; donde la competencia por la sobrevivencia (según sea lo que cada quien entiende por ello) es tan dramática que determina la propia socialidad, la solidaridad y, sin duda, en los indigentes trashumantes, la vida o la muerte.

### *Y como epílogo*

El siguiente pensamiento puede ser la expresión más clara de lo que, a final de cuentas, puede significar un libro como el que aquí presentamos:

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).

<sup>20</sup> En palabras del propio Lipovetsky, “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 categórico. 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*”, (Lipovetsky, 2005, 9).

Decidimos no dejar el asunto en esta dinámica de contrastes, de excesos nihilistas que descansan sobre el despojo y la ausencia del más mínimo sentido de socialidad y solidaridad. Estamos más que convencidas que a pesar de esta nube espesa que no nos deja aquilatar en todo su valor el drama de nuestro mundo, podemos desgarrarla y abrir el presente y su horizonte a otra manera de vivir entre nosotros, junto y con cualquier Otro que se cruza por el camino. Por ello hemos querido terminar este libro proponiendo, aunque sea de manera general, una ética vigilante, erótica y barroca como compromiso obligado con esas miles de historias dispersas, vivenciadas día con día en esas calles del anonimato ciudadano, en esos recintos de lágrimas (cárceles, hospitales y albergues de beneficencia), perdidas en las páginas de los diarios y en registros orales que son captados a través de diversos medios. También pretendemos recordar que tenemos la capacidad para diseñar un conjunto de opciones de lectura y de creación que tengan pertinencia cercana con 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 seamos personas que erramos desamparados por el mundo sin tener la menor idea de nuestra condición.

Como dice una voz mezclada entre tantas otras, podemos recuperar hasta en el quehacer más intelectual “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 [...] 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. La memoria y los relatos de memoria serían una ‘cura’ para la alienación y la cosificación” (Sarlo, 2006b, 51).

Así, este libro armado con relatos, conceptos, metáforas, figuras y evocaciones —aleph, simultaneidad, barroquismo, memoria, olvido, laberinto, entre otros—, tiene este propósito: llevar al lector por una travesía donde “hay una lentitud, un aplazamiento [...] de una vida interior donde los barrocos elementos del exceso apenas disimulan el

temor a la repetición, a la posibilidad de que la evacuación y el exilio puedan volver a ocurrir” (Bhabha y Mitchell, 2006, 28). Otro propósito es señalar que estamos ante un mundo lleno de matices, detalles y sinuosidades que pueden hacer de la trashumancia un proceso de soledad, huida y evasión, pero también de descubrimiento, búsqueda y encuentro con esos Otros de los que no es posible hacer oídos sordos, porque en su alteridad encontramos y encontraremos siempre el sentido que tiene vivir nuestra propia vida.

# Metrópolis aleph

Medina

Invadida de relojes que dirigen tus pasos  
Ahora lentos, ora 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.

Reyna Carretero<sup>1</sup>

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*:

<sup>1</sup> Todos los poemas de Reyna Carretero incluidos en este libro fueron escritos ex profeso (2006).

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 Tenochtitlan, que impresionó tanto a los conquistadores por sus infinitas mercancías y vitalidad social.<sup>2</sup> 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 extendi-

<sup>2</sup> 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” (Matos Moctezuma, 2006, 112).

da 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 (Prakash, 2006, 212-216).<sup>3</sup>

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 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 XIX y de las transmisiones en el XX: “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).

<sup>3</sup> Gyan Prakash, “Edward Said en Bombay”, en Bhabha y Mitchell (comps.), 2006.

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 barroquismo temporal 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 vida;<sup>4</sup> un delirio que “da al hombre un lugar distinto al 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,

<sup>4</sup> Cfr. Eugenio D’Ors (1964), *Lo Barroco*, Madrid, Aguilar.



donde la gente “siente un vacío por el rumbo del corazón, un hastío, un sin sentido, como si algo le faltara.” (Fernández Christlieb, 2005, 39), 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 barrocos*, 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).<sup>5</sup> 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 proyecciones y sus re-tensiones en las diversas dimensiones temporales y de organizar su pasado y su futuro en forma de experiencia coherente” (Jameson, 1984).<sup>6</sup>

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 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

<sup>5</sup> 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” (Chiampi, 2001, 93).

<sup>6</sup> 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*, núms. 155-156, marzo-junio de 1986, año XXVI, p. 156; citado en Chiampi, 2001, 32.

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).<sup>7</sup>

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, de la 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 que, en el relato, sólo la narración de la infamia podría captar su poder” (Kristeva, 2006a, 35).<sup>8</sup>

Hablaríamos así, —junto con Henri Lefebvre, de los estudios de la modernidad— de la fragmentación y ruptura del tiempo y del 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” (Lefebvre, 2006, 223). 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,

<sup>7</sup> Citado en Bauman, 2001, 18.

<sup>8</sup> 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 las actuales.

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” (*ibid.*, 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 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; las cursivas son del autor) y (Maffesoli, 2004).<sup>9</sup>

Esta característica anterior, resultado del ascenso del nomadismo y de 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 modernidad.<sup>10</sup> Por otro lado, la constatación de la vida diaria nos confirma que el nomadismo no está determinado únicamente por la necesidad económica o por la funcionalidad. Es “una pulsión migratoria” que lleva a cambiar de lugar, de hábitos, de pareja, para alcanzar plenamente las diversas

<sup>9</sup> 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 *cfr.* Bibliografía.

<sup>10</sup> Ver George Simmel (1986), *Sociología*, 2 vols., Madrid, Alianza Editorial; y (2003), *Filosofía del dinero*, Granada, Comares.

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 arrebatava, 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 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),<sup>11</sup> sino que son las fronteras espaciales, sociales y simbólicas —e incluso las geográficas— las que cambian, se desplazan, desaparecen, se interceptan o transmutan con personas y experiencias en constante tránsito.<sup>12</sup>

Con esta versión panorámica sobre las transformaciones en los mecanismos de estructuración social (simultaneidad, movilidad, velocidad y barroquismo, entre otros) nos proponemos desdobl原因 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; las cursivas son de la autora).

<sup>11</sup> La trashumancia o transhumancia se ha definido originalmente como el paso del pastor y sus rebaños, 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.

<sup>12</sup> 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” (León, 2001, 9).

DE *EL 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.

Dubravka Ugresic<sup>13</sup>

Las ciudades, tal como las conocemos hoy, se han alimentado de la huida de millones de personas del “llano en llamas”:<sup>14</sup> imagen del escape de comunidades enteras en condiciones de oprobio y miseria,

<sup>13</sup> (Ugresic, 2006, 45).

<sup>14</sup> 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 setenta. 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; las cursivas son del autor.

cuyas vidas 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).<sup>15</sup>

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” (*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 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” (*ibid.*, 51, 146).

<sup>15</sup> Por ello es que podemos tomar de imagen emblemática a la modernidad y al capitalismo, ya que tanto 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 XVI, 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”, (Echeverría, 2000, 144).

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).<sup>16</sup>

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).

Pequeños mundos que recrean de manera particular la presión que ejercen los excesos de la metrópolis 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,

<sup>16</sup> 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 lleva 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. ¡Qué 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”, (Ben Jelloun, 1995, 125).

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 del 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 padecerlo;<sup>17</sup> “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 avidéz insaciable que proporciona Mefisto a Fausto: “El destino le dotó de un espíritu incapaz de 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

<sup>17</sup> 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).



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, 2005, 88). 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 desgarrar, 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, 2005, 55) “¿No ve el pecado? ¿No ve esas manchas como de jiote que me llenan de arriba abajo? Y eso es por fuera; por dentro estoy hecha un mar de lodo [...]” (*ibid.*, 54) “Y qué crees que es la vida, Justina, sino un pecado ¿no oyes? ¿no oyes cómo rechina la tierra?” (*ibid.*, 108).

La huida de esta violencia toma varios derroteros. Unos emigran a otros pequeños mundos o a refugios provisionales:<sup>18</sup> “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 (*ibid.*, 53).<sup>19</sup>

<sup>18</sup> 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 hacían en habitaciones que parecen cajas: con frecuencia, una familia de seis o siete miembros comparte un espacio de cuatro metros cuadrados. La mayoría de los niños que juegan entre los edificios derruidos y entre trozos de maquinaria vieja y oxidada no han conocido ningún otro tipo de vida, en [www.medicossinfronteras.org.mx](http://www.medicossinfronteras.org.mx)

<sup>19</sup> Aunque uno de los principales estudios sobre la movilidad, el de Gaude-  
mar, esté ubicado en el contexto europeo, en América Latina y el resto del mundo

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”<sup>20</sup> que sólo viven las ciudades como ciudad doliente: esa faceta donde “la propagación global de la forma de vida moderna 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 fáustica, la ciudad móvil que se encuentra “allá, sofocante, aunque no sin halagos, cambiando, confirmando lentamente y seguramente como cotidianidad bajo los destellos, sorprendentes o fascinantes, de la modernidad; afirmando su trivialidad, su capacidad de consolidar, en lo movedido, su profundidad huidiza” (Lefebvre, 1978, 9).<sup>21</sup>

---

el proceso ha sido el mismo. A este respecto, Gaudemar señala que hacia finales del siglo XIX y a principios del siglo XX, 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 el surgimiento de la clase obrera que desplaza la mano de obra agrícola y que da paso a “la segunda revolución industrial” (Gaudemar, 1981, 28, 46).

<sup>20</sup> Recordamos *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 durante los años cincuenta, pero bien puede tratarse de cualquier otra ciudad del mundo en la actualidad. *Cfr.* Filmografía. Películas.

<sup>21</sup> 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

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).

## LOS HABITÁCULOS DE FAUSTO

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 [...]

J. A. González Alcantud<sup>22</sup>

Como en otras épocas, las ciudades actuales se visualizan invadidas de extranjeros, de centros de comercio e intercambio, llenas de activi-

---

como un espacio paradisiaco 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*”, (Carrión, 2005, 89; las cursivas son del autor).

<sup>22</sup> (González Alcantud, 2005, 11).

dad 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).<sup>23</sup> 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 es-

<sup>23</sup> Habrá que recordar que “estas escenas modernas primarias” de Baudelaire aparecen en la vida cotidiana del París de Bonaparte y Haussmann, y que se conformarán como arquetipos de la vida moderna de las ciudades, trascendiendo su tiempo y espacio (Marshall Berman, 2001, 147-154).

pectacular del siglo XIX y el paso decisivo hacia la modernización de la ciudad tradicional” (Marshall Berman, 2001, 149).<sup>24</sup> Pero lo más importante es que el 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” (Debord, 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, habitadas 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 sociedad.<sup>25</sup> 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.

<sup>24</sup> 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 ciudadano. 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. Cfr. Antoni Martí Monterde, *Poética del Café. Un espacio de la modernidad literaria europea*, Barcelona, Anagrama, 2007.

<sup>25</sup> 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 metrópoli, 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” (Lindón, 2005, 151).

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 para el desarrollo de su economía, nivel cultural y social. Por ejemplo, los propietarios ausentistas que montan y desmontan sus empresas, de acuerdo con criterios de menor costo, desatendiéndose de las condiciones de incertidumbre en que dejan a sus empleados.<sup>26</sup>

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 en el uso de estos recursos. Por ejemplo, en un gradiente de menor privilegio se encuentran aquellos 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 simbólicos,<sup>27</sup> tal como señala Moisés Naím sobre las muchas transformaciones que el mundo experimentó

<sup>26</sup> 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 los 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 se puede evitar?” (Bauman, 2001, 20). En el mismo sentido, en 1812, María Edgeworth, en su obra *El ausentista*, 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” (Edgeworth, 2000).

<sup>27</sup> 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 enclasmiento, basados en los distintos campos de *habitus*, refieren sobre todo a los modos y recursos para colocarse y apropiarse en y 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 (2002).

en los años noventa, en los que el auge tecnológico y los cambios políticos rompieron las 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 dedican al comercio internacional de mercancías ilícitas —ya sean narcóticos, personas, armas o falsificaciones de artículos de lujo— al tiempo que debilitan 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 *habitus* 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, 2002). 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 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).

Éstas y otras formas de clasificación humana y social, con sus variados *campus de habitus*, 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, 2002, 115). Es una complicidad, entonces, para mantener, a pesar de su barroquismo, una red de conexiones sociales donde queden claros los clásicos límites de quién queda adentro y quién queda afuera del juego. Así, nos dice García 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, 74).<sup>28</sup>

*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 negros.<sup>29</sup>

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 Alighieri: el infierno, el purgatorio y el paraíso.<sup>30</sup> Esto porque los consideramos las mejores imágenes para

<sup>28</sup> 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 videos 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)” (*idem*). En relación con “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” (Joseph, 1984, 132).

<sup>29</sup> *Dictionnaire de la conversation et de la lecture* (1873), en Borges y Bioy Casares, 1999, 36.

<sup>30</sup> 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* (ascensión) o travesía

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,  
 hicieronme divinas potestades.  
 No fue cosa creada, de mí antes,  
 sino lo eterno, y yo eterno perduro:  
 ¡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 aquél 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)

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 alegría general) es el Señor de este reino y, des-

---

nocturna (*isrâ*) del profeta del Islam, Mohhamed, iniciada por Miguel Asin 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.

de 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” (*ibid.*, 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)<sup>31</sup> 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

<sup>31</sup> 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” (Dostoievsky, 1973), citado en Kristeva, 2006a, 28-29.

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 sonríe, 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 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<sup>32</sup> pululan, sin el bautizo

<sup>32</sup> 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 per-

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, córneas, entre los más solicitados), y venderlos en el mercado negro o también para integrarlos en las redes de 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.<sup>33</sup>

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 intermedia.<sup>34</sup> Su carácter doliente, además de los esfuerzos físicos, han 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

---

manente 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>

<sup>33</sup> *Cfr.* Medem, 1994; Dusster, 2006. 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” (Naím, 2006).

<sup>34</sup> 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 Alighieri, *op. cit.*

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 interminable.<sup>35</sup>

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.

X. 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<sup>36</sup> se ubican los

<sup>35</sup> “No es gratuito que el término de sonambulismo comparta su raíz con ‘zombie’, 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 estado de caminante dormido de Cesare, una famélica criatura bajo el control del insano hipnotista Doctor Caligari”, en [www.galeon.com/labovedadelmiedo](http://www.galeon.com/labovedadelmiedo).

<sup>36</sup> Título de un extracto de *El Catecismo de la Doctrina Cristiana explicado o explicaciones del Astete que convienen también al padre Ripalda* de D. Santiago José García

más desprotegidos: los indigentes trastornados que vagan recogiendo basura y durmiendo en las aceras y en los parques;<sup>37</sup> los limpiacoches, payasos, tragafuegos; jóvenes, que bajo el efecto de una droga barata (tiner 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.

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 la 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 paradisíacos 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 paradisíacos 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,

---

Mazo, en Borges y Bioy Casares, 1999, 47.

<sup>37</sup> 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 o 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.



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 Pristina. 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 (*ibid.*, 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).<sup>38</sup>

### *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); por los recursos cognitivos expresados en la época con las artes liberales (gramática, dialéctica, retórica, aritmética, música, geometría, astrología); por la filosofía (las ciencias naturales, morales y divinas) y por las nueve órdenes de ángeles, arcángeles y serafines que giran alrededor de Dios.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> Emanuel Swedenborg (1758), *De coelo et inferno*, párrafo 553, citado en Borges y Bioy Casares, 1999, 57.

<sup>39</sup> De acuerdo con Jean Delumeau, Dante “construyó su *paraíso* de manera deslumbrante a partir de *La jerarquía celestial* de Pseudo Dionisios, 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” (Delumeau, 2003, 55-61).

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

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 homogéneo,<sup>40</sup> sino en términos de una metáfora también desplegable, diagramática, fragmentaria y elástica.<sup>41</sup> Con ella se hace alusión a nichos paradisíacos: 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 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 mejor calidad de vida personal y social (puede haber aumentado la lista pero, en la actualidad, se mantiene

<sup>40</sup> Toda clase de pensadores sociales ya han dado cuenta del quiebre de cualquier pretensión de homogeneidad y de universalidad.

<sup>41</sup> Para recordar los elementos tomados de Deleuze y Guattari (1992) en aras de ejercer conceptos pertinentes a nuestra temática.

como valores superiores 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).<sup>42</sup>

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 ordenado<sup>43</sup> 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 y abundancia exagerada.<sup>44</sup>

La abyección barroca, para decir lo mismo con otra figura, tampoco referirá a una llana partición entre conocimiento y no conocimiento, educación y no educación.<sup>45</sup> Alude a la desmesura en las

<sup>42</sup> “Paul Getty, el industrial y coleccionista de arte norteamericano, que se hizo de oro con el petróleo. Con veintinueve 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 mucho menos, gravitan mayores responsabilidades sobre sus hombros y está expuesto a los focos de la publicidad” (Leguineche, 2001, 302).

<sup>43</sup> 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 beban, y ríos de miel pura” (Sura 47, v. 15).

<sup>44</sup> Rasgos todos del arte, la vida y la 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” (Delumeau, 2003, 443-444).

<sup>45</sup> 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.

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 el presente y el 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 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”,<sup>46</sup> cuya culminación “de la imagi-

<sup>46</sup> 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

nación 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 aísle de ella” (Argullo1, 2000, 140-142).

La actual “ciudad celeste” (como referencia a otra acepción de paraíso), en su configuración barroca, se ve abarrotada por toda clase de paraísos artificiales<sup>47</sup> (*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 por la sensación de estar ante grandes espacios, sumido en otra forma de sonambulismo y opacidad contrastada con el colorido de los aparadores.<sup>48</sup> 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

---

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” (Delumeau, 2003, 53-54).

<sup>47</sup> 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.

<sup>48</sup> 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’”(Fernández Christlieb, 2005, 39).

cultura de la sociedad de consumo no es de aprendizaje, sino principalmente de olvido” (Bauman, 2001, 109).<sup>49</sup>

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 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).<sup>50</sup> 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. Los espacios prohibitorios

<sup>49</sup> 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’” (Fernández Christlieb, 2005, 39).

<sup>50</sup> Citado en García Canclini, 2006, 65, quien añade: “Bourdieu describe las prácticas culturales de los sectores medios recurriendo a metáforas”.

“convierten la extraterritorialidad social de la nueva élite supralocal en aislamiento físico, corporal de la localidad” (Bauman, 2001, 31).

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 élites 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 en indiferencia hacia aquellas personas cuyo lugar es el de empleado que, como en las tiendas comerciales, tienen el mismo estatuto infraestructural de los objetos dedicados al servicio.<sup>51</sup>

La extraterritorialidad, producto del cercamiento<sup>52</sup> 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 las cuales] la rivalidad entre ambos bandos crece y puede provocar finalmente el derrumbe del sistema en su totalidad” (Bateson).<sup>53</sup> 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-Eibesfeldt,<sup>54</sup> donde la

<sup>51</sup> Ésta es una herencia de los procesos de civilización, analizados por Norbert Elias, donde el pudor y la vergüenza sólo es ejercida entre las élites 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 (1994), *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, FCE.

<sup>52</sup> El cercamiento, como vimos, es otra característica de la definición de paraíso.

<sup>53</sup> Citado en Bauman, 2001, 34.

<sup>54</sup> *Cfr.* Irenäus Eibl-Eibesfeldt (1996), *La sociedad de la desconfianza*, Barcelona, Herder.



percepción de amenaza provocada por intrusos al habitáculo de 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 receptoras 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 del espacio 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, debida a la expansión espacial de los externos tiene la lógica de “las invasiones bárbaras”, que convierte a los nativos en minorías expuestas a “la aplanadora” migrante.<sup>55</sup> Las consecuencias de ello son verdaderas luchas territoriales, asociadas con las luchas por los recursos (empleos, salarios, condiciones de vida); 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

<sup>55</sup> 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. *Cfr.* Filmografía.

caso, es impedir la ocupación de ese lugar “donde puso Dios al hombre para que lo labrara y lo guardase”.<sup>56</sup>

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 quienes, siendo parte o no de las élites, pertenecen a los grupos locales, “de origen” o nativos. Sin embargo, la percepción y la gestión del espacio adquieren una intensidad dramática en los excluidos para cualquiera de estos grupos y clasificaciones que abarrotan las topologías metropolitanas: para “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, que son las personas trashumantes que luchan por tener un lugar peleado por otros miserables, dentro de su nuevo contexto que ejercita las viejas formas de exclusión social.

## ALEPH BARROCO

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 [...]

Reyna Carretero

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

<sup>56</sup> “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), *Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Bilbao, Desclée.

y densidad, en “la marcha de los locos”; en excrecencia 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).<sup>57</sup>

Hablamos, entonces, de metrópolis aleph con tiempos y espacios churriguerescos, hiperbólicos, simultáneos. Como nos dice Borges: “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).

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 ésta 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). Hay una velocidad temporal que no sólo está relacionada con la rapidez y la facilidad, sino que permite la ubicuidad, la presencia virtual y real aglomerada, la posibilidad de

<sup>57</sup> 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” (Lash, 1997, 67).

“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).<sup>58</sup>

Pero como dijimos antes, tal abanico de posibilidades es engañoso porque también tiene que ver con una 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 “destinado, desde su nacimiento, a la ambigüedad, a la difusión semántica [...], quizá la excrecencia, el quiste, lo que prolifera, al mismo tiempo libre y lítico, tumoral, verrugoso” (Sarduy, 2000, 182, 183); alimentan

<sup>58</sup> 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 que 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” (Augé, 2004, 38).

al aleph fáustico que lleva al descenso y al abismo de los círculos dan-tescos, 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 caracterizan, entonces, la simultaneidad, la movilidad y la 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 del obrero industrial, reviste un carácter ético negativo, al menos en Occidente.<sup>59</sup>

<sup>59</sup> 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, en la pobreza y en 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 pervive en la actualidad y puede 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.

Al circular 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 de 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*.<sup>60</sup> 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 son 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 europeo.<sup>61</sup>

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 de que esta representación alimenta tanto la concepción medieval del vagabundo, como la del *flâneur*, colocada en el terreno de la resistencia, como “elemento de un arte popular de la revuelta”, como “el arte de la fuga” (Benjamin, 1993).

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 rehúye la inserción en centros laborales establecidos en un lugar determinado.

<sup>60</sup> 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. *Cfr.* Filmografía.

<sup>61</sup> La ausencia del juramento implica el no reconocimiento de un señor, de un soberano, de un patrón, sin intención de fijarse en algún lugar y sin pretender ser protegido (Gaudemar, 1981).

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. Quien 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”.<sup>62</sup> 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 los orígenes para el que domina 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 desasossegado, el turismo es la única forma humana, aceptable, de desasosiego” (Bauman, 2001, 124).

<sup>62</sup> Según una investigación del Banco de 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), *El Universal*, 13 de febrero de 2007.

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” (*ibid.*, 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 *flâneurs* (Benjamin), no deambulan buscando nuevas experiencias, sino que lo hacen buscando asideros, arraigo que les 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; las cursivas son del autor).

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” (Eco, 2002, 14).<sup>63</sup> Así, persona, espacio y tiempo se confunden

<sup>63</sup> 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 comple-

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 saltadores 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).

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 esclavizantes.<sup>64</sup>

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” (Certeau). Es el aleph de los no-lugares (las habitaciones de hoteles, los cajeros automáticos, las terminales de los aeropuertos, los hipermercados, las au-

---

alidad del laberinto, por otro la llamada Sabiduría, que pretendía conservar intacta la complejidad de lo irracional” (Eco, 2002, 16).

<sup>64</sup> 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 qué 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” (Fernández Christlieb, 1994, 349; las cursivas son del autor).

topistas) 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).

La ciudad que verdaderamente permanece [...] es la que va componiendo los acaeceres furtivos, las pasiones azarasas, 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 meandros; en búsqueda, escondite, y en pérdida de la brújula, en la saturación sin límites, en la proliferación ahogante, en 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 mí 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 a afuera y al contrario” (Deleuze y Guattari, 2005, 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 primero por su nombre, Julio César; luego por su territorio, por su enclave: nació en la colonia 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 veintitrés. 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 Estados Unidos 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”.<sup>65</sup>

<sup>65</sup> 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 hs.

## Crónicas trashumantes

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”,<sup>1</sup> 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, pasadizo  
que vuelve siempre al punto de partida

O. Paz, *Piedra de Sol*

<sup>1</sup> 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*.

Por ello es que este tipo de trashumancia desborda la definición etimológica de “poner tierra de por medio”, que alude a un tipo de 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, a aquella que no ha tenido “un lugar qué olvidar”, porque fue desenraizada desde su nacimiento; que no conoció a sus padres, porque fue vendida o robada? que no tiene ni desea un espacio qué añorar porque en él sólo

experimentó rechazo; que ha nacido y percibido su vida como pasajera, como desespacio y destiempo (citando a Eugenio Montejó); 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 qué puede ser lo que orientación significa. Una palabra simétrica a la de destiempo de Wittelin fue a este respecto propuesta por Eugenio Montejó: desespacio.<sup>2</sup>

#### 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 con 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 espiritual de los antiguos *derviches*, en medio oriente, o de los *samanas* o *bikus* en la India, donde la errancia es la más

<sup>2</sup> Eugenio Montejó, 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.



alta aspiración a la que puede anhelar un ser humano: la liberación. Y es también distinta de aquellas vagancias lúdicas y estéticas, ya tan famosas, del *flâneur* 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 la miseria, estrechez, necesidad y pobreza materiales que, trasladadas al plano de los valores, se asocia con la carencia de valor, con 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. Indigencia connota la llana condición humana de lo incompleto y la necesidad de búsqueda de sentido que cada amanecer nos acosa,<sup>3</sup> 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.

#### X. Villaurrutia, Nocturno de la alcoba

Se trata entonces del reconocimiento de nuestra condición integral de necesidad, de falta fundante<sup>4</sup> original que, como nos dice

<sup>3</sup> 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, 1990, Grieta matinal).

<sup>4</sup> 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, 2006a, 12), cuya abyección constitutiva refiere a

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, 2006a, 57).

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 la cual nos referimos sí conjunta la privación de bienes necesarios para la vida (considerando el espacio mismo como uno de ellos) con, precisamente, esa pérdida de *faqir* que se expresa en el derrumbe de la interioridad humana; en el extravío de ser-en-el 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

---

una indigencia original que sólo se trasciende, como asegura Levinas, con la apertura a la existencia del Otro y por el Otro.

[...] 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 de “El Llano en llamas” de Rulfo, donde el Llano es un desierto, en el que 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 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 dónde 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:

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 (*ibid.*, 28).

La indigencia trashumante se muestra así como el rostro de la exclusión extrema que, como espejo, refleja la condición generaliza-

da 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 de 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 destiempo 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; las cursivas son del autor).

La modulación de “poner tierra de por medio” puede aplicarse a la propia etimología del exilio. Su definición derivada del latín *exsilire*, 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” (*ibid.*, 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?” (*idem*).

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

Tradicionalmente, muchas de las distintas formas del desarraigo han sido abordadas bajo la modalidad principal del exilio tanto político como de la condición hebrea. En el primero, la partida forzada 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 por qué tan tarde exilio sufrí. Rumbo a Tomis, que ignoro en qué parte del mundo se encuentra, pide mi propia oración hasta el destierro llegar” (Ovidio, 2002, 35).

De ésta 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 que cada “emigración del pasado tiene sus dolientes actuales” (Solanes, 1993, 27, 34).<sup>5</sup>

<sup>5</sup> La historia de la persecución política es muy amplia como para dar cuenta aquí de ella. Los exilios políticos del siglo pasado, producto del auge de las dictadu-

La errancia judía, por su lado, al menos en sus arquetipos más antiguos, es el prototipo de un exilio basado en la búsqueda de una tierra 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 comunidad.<sup>6</sup> También es bastante sabido que dentro de su errancia uno de esos valores es la instauración de la perspectiva histórica,<sup>7</sup> al ofrecer un destino común y un sentido personal que no es más que la recuperación en vida de ese lugar perdido; del apego a una tierra, a un lugar específico, a unas raíces. En esta tradición de exilio, “saltar fuera” no es atribuible del todo a la responsabilidad y culpabilidad externas. Se trata también de una prueba para refrendar esa alianza primaria que funda el origen y hace realizable la promesa del destino común.<sup>8</sup> En esta lógica, ningún judío

---

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

<sup>6</sup> 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 tí 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 tí se beneficiarán todos los linajes de la tierra”, citado en Cahill, 1999, 64.

<sup>7</sup> Se “reemplaza la generalizada predecibilidad [*sic*] 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 que la historia personal y la vida individual pueden tener valor” (*ibid.*, 92).

<sup>8</sup> La alianza con Dios que proviene desde Abraham implica un vínculo indestructible, sellado 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” (*ibid.*, 75).

sería errante por voluntad, sino por necesidad constitutiva impuesta por un designio divino o desde la arbitrariedad temporal ejercida por las fuerzas humanas y sociales.<sup>9</sup>

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 *flânerie* de Baudelaire, recuperada por Benjamin,<sup>10</sup> 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).<sup>11</sup>

Para nosotros, este último sentido de la errancia es el que ha sido asociado con el 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 (mo-

<sup>9</sup> 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 antes, para colocarla como nueva lógica de diseño social. Por ejemplo, bajo la inspiración de la errancia o *flânerie* 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” (Montiel Figueiras, 2005, 13).

<sup>10</sup> La figura del *flâneur* 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” (Sarlo, 2006, 47).

<sup>11</sup> Walter Benjamin (1993), citado en Montiel Figueiras, 2005, 13.



vilidad) que regresa de manera inconsciente, como fenómeno silencioso (Berman, 2004; Maffesoli, 2004). Pero como nos aclara Ibn Jaldún, desde su condición de bárbaro moderno, no hay tal vagabundeo ni ludismo en la trashumancia indigente, sino la dura experiencia de la subsistencia.

[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 Jaldún, 1977).<sup>12</sup>

En oposición a esta experiencia relatada por Ibn Jaldún, “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 conllevan 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, en vez de encadenarse a un lugar fijo, están regidas por un

<sup>12</sup> Ibn Jaldún (1977), citado en Morris Berman, 2004, 205.

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” (*ibid.*, 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 otra. Su visión es realmente secular” (*ibid.*, 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 “inviéstendolas 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?” (*idem*).

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, que continúa en todo lugar, y que 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).<sup>13</sup>

*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?

Reyna Carretero

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.<sup>14</sup> 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;<sup>15</sup> en ese Invisible que

<sup>13</sup> Citado en Homi Bhabha, 2006.

<sup>14</sup> *Cfr.* Heidegger, 2007, 204.

<sup>15</sup> A pesar de que en el discurso de las ciencias sociales casi ha 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

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” (www.medicossinfronteras.org.mx, 2006). “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).<sup>16</sup> Por lo que esta forma de convertir al hombre en nadie, dentro de todos (*Das Man*),<sup>17</sup> rehúye el mirarlo y mirarnos tal cual somos, 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), pero no como una cuestión de mera exquisitez

---

principio se trata, sobre todo, de algunos aspectos de la vida contemporánea y de 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, 1993.

<sup>16</sup> Nos referimos a *El puesto del hombre en el cosmos* de Scheler, 2000.

<sup>17</sup> 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’” (Xirau, 1993, 58-59).

de filosofía abstracta y solipsista como denunciaban Levinas, Buber y Xirau.<sup>18</sup> 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 un sentido alterno de rebeldía o resistencia; o de un ser arrojado al mundo para encontrar su lugar vital y cotidiano.<sup>19</sup> 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”:<sup>20</sup> en la inmediatez, sin tiempo

<sup>18</sup> 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 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; las cursivas son del autor).

<sup>19</sup> 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 (Mutis, 2002).

<sup>20</sup> En el sufismo (la tradición mística del Islam) y el hinduismo, el “sin lugar”, al igual que la errancia e indigencia tienen una connotación positiva. El poeta sufi Mevlana Yelaludin Rumi (Afganistán, 1207) 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.

ni espacio para reflexionar en otras posibilidades, en otros sentidos, que no sean la búsqueda misma, la huida 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 pseudoobjeto que lo atrae, pero no puede dejar de arriesgarse en el mismo momento en que toma distancia de aquél” (Kristeva, 2006a, 16).<sup>21</sup>

Es así que en la indigencia trashumante los adjetivos 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. Aparece, por el contrario, un ser sin lugar, sin brújula ni territorio dónde 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).

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,

---

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

<sup>21</sup> 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, a la cual nos referiremos en el siguiente momento, consideramos que ilustra de manera magnífica la experiencia del indigente trashumante, del ser sin lugar.

estoy, respiro” (Xirau, 1993, 88-89).<sup>22</sup> 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 a la 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). La vida y la experiencia interna del indigente trashumante 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; es un peregrinaje lleno de señales 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

<sup>22</sup> En esta definición de “habitar”, Xirau se basa en la conferencia de Heidegger, “Construir, habitar, pensar”, celebrada en 1951; *cf.* [www.heideggeriana.com.ar](http://www.heideggeriana.com.ar)

que, tal vez, no fue como ahora desearíamos 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” (*ibid.*, 14).

La memoria, como un conjunto de huellas de ausencias, trae 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 agitada 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; las cursivas son del autor).

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. El olvido también es necesario para actuar, abre un espacio, que es luz y oscuridad; 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 de 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? ¿Cuándo 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

O. 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” (Mitchell, 2006, 161), 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; para 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:

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[...]

O. 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; 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 destiemplos 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. Se queda 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?”.<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Edmond Jabés, citado en Jacques Derrida (1989, 95).

## POLIGEOGRAFÍA ERRANTE

La señal más flagrante de la indigencia trashumante es la pérdida de la palabra, el silencio de 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 significativo” 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. La palabra se hunde y se 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 en relato, diario o crónica de ocasión, en los raros casos en que ha recuperado su palabra.<sup>24</sup>

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 posi-

<sup>24</sup> 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.

ble 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 hacen de la semántica y de la 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 de las 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 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, 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 un proceso de descubrimiento, de soledad, de búsqueda, huida o evasión; 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” (*ibid.*, 178). “La nostalgia es el enemigo del emigrante. La nostalgia combate con furia a todo aquel que se resiste a ella” (*ibid.*, 197).

La geografía cualitativa de esta experiencia interna se asemeja a ese peregrinar por el laberinto, donde los destiempos y desespacios co-

locan al indigente trashumante 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 proliferaciones.<sup>25</sup>

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 ésta 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 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

<sup>25</sup> 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).

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 politopias 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 de ningún atributo de ambas.

Tanto en el desarraigo de nacimiento como 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 de una cosmovisión que han 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 que en 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 una proyección hacia atrás: utopía hecha memoria, pero en términos de un pasado



perdido que se proyecta ahora como un futuro inalcanzable, como una 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").<sup>26</sup>

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 de la errancia sin fin podemos abordar esa experiencia de 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'<sup>27</sup> puede abrirse para conectar otras facetas de la misma experiencia, como tam-

<sup>26</sup> "La añera" es el título de una samba argentina cantada por los exiliados que abandonaron su país ante la persecución de los regímenes militares; junto con el tango "Caminito" son 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" (Solanes, 1993, 94).

<sup>27</sup> 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; las cursivas son de los autores).

bién 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).<sup>28</sup>

### *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 hunde. 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).

<sup>28</sup> En esta perspectiva de los pasajes de la indigencia trashumante retomamos la perspectiva de Víctor 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 donde Turner ubica sus ritos de paso ha desaparecido en las metrópolis aleph; en su lugar sólo queda la fragmentación de la ciudad fáustica.

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 unas horas, todo eso ha desaparecido para siempre y no deja rastro [...] los milicianos se habían llevado a nuestra familia (Muñoz Molina, 2002, 128).

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 para 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 mirada de siempre  
con distinta tarde.

Vámonos, inmóviles

X. Villaurrutia, Lugares (1)

*Limen... 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, 2002, 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 en 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” (*ibid.*, 36).

En este pasaje se refleja el deseo de alcanzar un lugar de reposo, de descanso, dónde apearse, dónde 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

X. 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).<sup>29</sup>

Es el momento de las emociones de arribo y de esa promesa que no es sólo de futuro, sino de no olvidar de dónde se ha venido, de no olvidar a quién 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 dónde 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 la 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).

<sup>29</sup> Una derivación importante de nuestro tema reside en las distintas formas en que hombres y mujeres experimentan la condición de indigencia trashumante.

El indigente trashumante llega a una tierra extraña, extranjera, porque nadie lo espera; por el contrario, se le rechaza, por eso se convierte en un lugar “sin descanso”, en 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.

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.

### *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 dónde comenzó todo y dónde 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 sin sentido 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, ¿hacía dónde 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

X. 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 pretenden 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...

V. Huidobro, *Altazor*

# 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.

Henri Lefebvre<sup>1</sup>

¿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.

Zygmunt Bauman<sup>2</sup>

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.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> (Lefebvre, 2006, 12).

<sup>2</sup> (Bauman, 2001, 105).

<sup>3</sup> *Invisibles* es un documental que retrata cinco historias sobre cinco crisis olvidadas: dos epidemias mudas y tres conflictos armados que no reciben la atención

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 imprevisto como un fenómeno natural, desafiando cualquier ley náutica (Pace, 2006, 15).

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”,<sup>4</sup> 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 desplazamiento 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).

---

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. *Cfr.* Filmografía.

<sup>4</sup> 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.

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 del “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, 2004) 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 qué sí y con qué 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).<sup>5</sup>

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?

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

<sup>5</sup> Citado en Emma León, 2005, 23.

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 huida 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 Kant<sup>6</sup> en su particular modo de ver el problema, no alude a “algún 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 Maffesoli 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 son para el indigente trashumante una respuesta a instituciones osificadas, como en las rebeldías juveniles, ni el inicio de un orden renovadamente di-

<sup>6</sup> 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 de fascinación y perplejidad para muchos pensadores, especialmente para Hanna Arendt” (Bernstein, 2006, 28).

námico y gozoso (Maffesoli, 2005). El principio de realidad<sup>7</sup> que se ve 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. Aquél 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 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”.<sup>8</sup> 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). 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*).

<sup>7</sup> 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” (Mariano Rodríguez González, “Introducción”, en Freud, 2005, 138-139).

<sup>8</sup> Tomado del “poeta maldito de la modernidad”, Rimbaud y citado por Maffesoli, 2005, 46.



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 y artesanías que nos ofrecen; así como las costumbres, parajes o historia de pueblos remotos; la limpieza de las letrinas elegantes de esos santuarios comerciales; y también aquellas que se comen los desperdicios de hoteles y restaurantes, que se visten y calzan con los despojos 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 fraticidas.

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).<sup>9</sup> 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 la 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.

<sup>9</sup> Citado en Bernstein, 2006, 16.

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 cruce.<sup>10</sup>

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, de 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 nuestra existencia 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

<sup>10</sup> 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” (Wilde, 2006, 85).

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” (*ibid.*, 279).

De hecho, el mismo Mefistófeles de nuestra crónica (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 él llama 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 ni de 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, gozar de las delicias que su arte aporta, y darle “lo que ningún hombre ha llegado a vislumbrar siquiera” (*ibid.*, 74).

Fausto clama entonces:

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 mí 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 (*ibid.*, 75-76).

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 éstos 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 éstos 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 un paisaje cualquiera, sino ése, —invocando a Levinas y a 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 paradisíacos, como expresión del exceso, del deseo hecho voluptuosidad, de la excrecencia, del 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 avidéz 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 como secundarias (Blanchot, 1949, 220-221).<sup>11</sup> 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

<sup>11</sup> Citado en Bataille, 1992, 232.

posible. Si hace daño a los demás, ¡qué voluptuosidad! Si los demás le hacen daño, ¡qué disfrute!... Así, el 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).<sup>12</sup>

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; las cursivas son del autor).

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, 2005) que, paradójicamente nos vacía.

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

<sup>12</sup> 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” (Bataille, 1992, 237).

singularidad de los seres y las cosas. Ninfomanía<sup>13</sup> 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 de *El 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 oscuridad cruel de Dionisios, 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).

<sup>13</sup> 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).

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).<sup>14</sup> 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).<sup>15</sup>

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, de conservadurismo, de 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-parar* (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:

<sup>14</sup> Cfr. Serge Moscovici (1996), *Psicología de las minorías activas*, Madrid, Morata.

<sup>15</sup> Citado en Bauman, 2001, 18.



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 demanda 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 Bell.<sup>16</sup> 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, lo establecido y lo nuevo; agrandando la intensidad de esos choques cismogenéticos que mencionamos a propósito de las llamadas “sociedades de la desconfianza” (Eibl-Eibesfeldt).<sup>17</sup> La violencia actual emana, entonces, de esta tan

<sup>16</sup> Cfr. Daniel Bell (2004), *El advenimiento de la sociedad post-industrial*, Madrid, Alianza Editorial.

<sup>17</sup> Cfr. “Metrópolis Aleph”, pp. 33-81. Por otro lado, las llamadas sociedades de la desconfianza no sólo se presentan en los procesos de migración. Las cadenas cismogenéticas 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. Trae-

glorificada ruptura de límites de manera excesiva y veloz; el tiempo se unifica con la violencia, para hacer ésta más rápida, más veloz.

Esta carrera en pos de deseos nuevos, más que de su satisfacción, no tiene una meta evidente. El concepto mismo de “límite” requiere dimensiones tempo-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, ¿qué 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 consu-

---

mos 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 por qué 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 los 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 que relatan cuando regresan a sus hogares, y que trasladan como opción de vida sus migrantes (Cuentepec es un centro importante de expulsión “al otro lado”). Todo ello coloca al joven ante un callejón sin salida.

midora 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).<sup>18</sup>

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 sí mismo) conjuga el principio del placer dionisiaco con el amor del narcisista,<sup>19</sup> que sólo se tiene como referencia a sí mismo.<sup>20</sup> Como afirma Charles, lo social es más proclive de entenderse por la fascinación que por las ideas, sobre todo en la

<sup>18</sup> 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 captadores, de los sensores y de otros detectores a distancia, lo convierten en un ser regulado por la máquina, con la cual, se dice que dialoga” (Virilio, 1997, 34-35).

<sup>19</sup> 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” (Kristeva, 2006b, 90).

<sup>20</sup> 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 compren-

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 deseo) y en la esfera ética (como abyección). De ahí que presenciemos que el rigorismo, la severidad y el sacrificio que desprendía la ética tradicional<sup>21</sup> 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 democracias<sup>22</sup> 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’” (*ibid.*, 9-12). A su juicio, esto ha dado lugar a la 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

---

der analíticamente las neurosis traumáticas, así como muchas afecciones limítrofes con la psicosis y aún a estas mismas” (Freud, 2005, 109).

<sup>21</sup> 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 (Weber, 2006).

<sup>22</sup> 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 (Bobbio, 2004).

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, pervierte esta imagen escapada de límites morales. Incluso le quita el tinte libertario de “lo inmoral” con que se quiere festejar la realidad animal humana. 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 que transitan y habitan naves y nichos paradisíacos 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 qué 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, la esbeltez, el ocio y el sexo, sin por ello atenuar la ansiedad y la angustia.<sup>23</sup> Sin embargo, tales supuestas responsabilidades son generadoras

<sup>23</sup> Se trata de una angustia paradójicamente distinta a la señalada por Norbert Elias 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 (Elias, 1997).

“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).<sup>24</sup>

¿Son éstas 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 horrosos títeres alucinados por el recuerdo de las pasiones que nos atemorizaron y por 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 arrojará “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 marginar 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

---

En el hedonismo cultural la angustia proviene de que, dando rienda a los impulsos, éstos 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.

<sup>24</sup> Herbert Marcuse da cuenta de esta paradoja del individualismo: el acceso a los placeres de la vida, a la comodidad y a los lujos, los paga “sacrificando su tiempo, su conciencia, sus sueños; la civilización paga sacrificando sus propias promesas de libertad, justicia y paz para todos” (Marcuse, 2003, 101).

sus acciones, por ejemplo las terroristas)<sup>25</sup> deviniera en la realización de ese hedonismo ya anhelado por el victoriano Dorian Gray, quien 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 Levinas.<sup>26</sup> Es decir, no abandonan a un lado la conciencia dispuesta a justificar sus propios vicios en aras de una bonhomía y de un valor superior que las resarza, sólo a ellas —por medios penitenciales, pero al fin y al cabo purificadores—, de sus pecados. Comunidades que

<sup>25</sup> 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. *Cfr.* Filmografía.

<sup>26</sup> 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 excluido, la idea de justicia en Emmanuel Levinas”. *Cfr.* sitio web.

“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 las cuales asumen que no son parte, mientras ponen en operación una solidaridad penitencial (con pulse-  
 ritas de plástico para que se note)<sup>27</sup> de tipo financiero, mediático (los teletones y campañas de todo tipo).

Estamos totalmente de acuerdo con Lipovetsky en 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” (*ibid.*, 135-138).<sup>28</sup> 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 comerciales.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> No están muy lejos de 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”.

<sup>28</sup> En esta era del *posdeber* se revela el surgimiento del gran poder de los medios de comunicación (en particular la televisión) que ha sustituido a la familia, la escuela o a 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” (Lipovetsky, 2005, 138).

<sup>29</sup> 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 atroces que marchitaban aquella frente arrugada, que se retorcián alrededor de la boca, gruesa y sensual, preguntándose en ocasiones cuáles eran más horribles, si las señales del pecado o las de la edad” (Wilde, 2006, 151).



Pero como se ha venido diciendo reiteradamente, este hedonismo es ninfomanía y gula que nunca se satisface, al contrario, es un pozo desfondado que, a pesar de probar todo y a costa de todo, genera angustia y frustración,<sup>30</sup> 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 angustia, a la liberación:

<sup>30</sup> “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” (Wilde, 2006, 115, 179).

“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 aterrorizado por la vida cotidiana, por su cuerpo y por un entorno social que se le antoja agresivo. Todo le inquieta y asusta” (Lipovetsky, 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 de 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, la maquila de vestimenta, y todo aquello que, recordando los cuatro elementos del paraíso formulado por Dante, refiere al mantenimiento y a la 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 desaparecen 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 éstos 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 despidió de ella sonriendo con el bálsamo de un juego que le da un respiro a su condición miserable. ¿Cómo entender esto? En el ejemplo de estos dos niños ¿hay acaso una comunidad de destino? ¿es esa 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 marginados.<sup>31</sup>

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 para todo mundo. Pero, ¿es lo mismo la niña africana desarrapada y hambrienta que juega arrastrando un esqueleto de pescado lleno de gusanos,<sup>32</sup> 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).

<sup>31</sup> 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.* Filmografía, película *Camino a Guantánamo*.

<sup>32</sup> Escena del documental de Hubert Sauper, *La pesadilla de Darwin* (2004), *op. cit.*, *cfr.* Filmografía.

La ética hedonista y mínima ha sustituido al puritanismo se-cante 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 dominantes.<sup>33</sup> La diferencia consiste en si hay recursos para subsanar los excesos (medicinas, hospitales, cirugías, “spa”, complementos alimenticios, buena alimentación), o no los hay, y morirse joven en las calles, cloacas o lugares de beneficencia con la aspiración de cemento, el uso de las pastillas, el consumo de alcohol o las golpizas en los reventones.

En el agua mezclada del exceso se olvida “la ley del cambalache” que recoge la siguiente canción:

ya no hay quién 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...

E. Santos, Cambalache

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 indi-

<sup>33</sup> Norbert Elias ya lo decía en los procesos de civilización, al no olvidar el lugar de origen de estos cambios y la presión de las élites para instaurar un nuevo orden en el sentido que estaban desarrollando (Elias, 1997).

viduos, 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 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 perderlo:<sup>34</sup> que trabajen “otros” —niños y mujeres asiáticos en régimen de esclavitud que maquilan la ropa de firmas trasnacionales; las maquiladoras de Juárez en México, con todo y sus muertas, y así hasta hacer legión— (Dusster, 2006);<sup>35</sup> 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 de 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 radi-

<sup>34</sup> 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” (Bauman, 2005b, 64, 140).

<sup>35</sup> 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 provistos y elaborados por las víctimas de esta esclavitud (Dusster, 2006).

calmente “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, 2006a, 15).

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, distinguían 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, a la 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, 2006a, 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, 2006a, 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, 2006a, 57; las cursivas son del autor).

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 con 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 incorporar-la (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 encuen-



tra siempre “desgarrándose y perdiéndose en la continuidad, y de la voluntad de durar del individuo aislado se reencuentra a través de los cambios” (Bataille, 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).<sup>36</sup>

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 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 erotismo.<sup>37</sup> “Nos

<sup>36</sup> 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” (Kristeva, 2006a, 22).

<sup>37</sup> “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).

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 éste es, por definición, siempre insaciable, es exceso. No se puede satisfacer porque permanece el vacío, por más que lo intentemos llenar 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).<sup>38</sup>

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 descansan en la desolación de los demás. En la frecuencia en que nos hemos colocado y sin

---

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.

<sup>38</sup> 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” (Kundera, 1998, 152).

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 las 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).

## 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.

Emmanuel Levinas, *Humanismo del otro hombre*<sup>1</sup>

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

<sup>1</sup> (Levinas, 2006b, 56).

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 inmodificable.<sup>2</sup> A estas alturas nadie puede negar que esa llaga ha sido modelada de acuerdo con la actualización de las viejas lógicas de poder que han beneficiado a unos cuantos y que han afectado a muchos. Por ello la inevitable asociación entre trashumanza 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”.<sup>3</sup> 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 de “el dolor amargo del progreso catastrófico” (Araujo de Oliveira).<sup>4</sup>

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, sobre todo ante el desarrollo y la maduración de ese enigma, casi indescifrable y a la

<sup>2</sup> Como señala Emma León por un lado, el de “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” (Emma León, 2005, 46).

<sup>3</sup> Citado en la reseña elaborada por José de la Fuente de la obra de Antonio Sidekum (2002), *Ética e alteridade, a subjetividade ferida*, São Leopoldo, Unisinos, p. 2, en [www.cebelonline.hpg.ig.com.br/sidekum.htm](http://www.cebelonline.hpg.ig.com.br/sidekum.htm)

<sup>4</sup> Citado en Sidekum, *op. cit.*, p. 3.

vez fascinante del aleph monstruoso en que ha devenido la sociedad actual. Se evocan de nuevo algunas de estas voces que han guiado la 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 de la 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, 2002).

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).<sup>5</sup> Hay pensadores atentos al problema como Agnes Heller quien, en su análisis sobre la implicación psicoafectiva,<sup>6</sup> 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 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).

<sup>5</sup> 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 sí escoltas, no somos policías pero sí 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 [www.educarchile.cl](http://www.educarchile.cl)

<sup>6</sup> Cfr. Agnes Heller (1980), *Teoría de los sentimientos*, Barcelona, Fontamara.

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, 2005); hacia 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 “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” (Magendzo, 2005).

Todo lo anterior implica el desarrollo de un *ethos* abierto a recuperar la presencia total de “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 de la destrucción de caducos órdenes

sociales e ideológicos; más allá de la consabida moral cristiana de “el amor al prójimo” o de la culpabilidad que intenta aplacarse a través de la caridad, como movimiento o volatilidad nacidos 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).<sup>7</sup>

Bajo esta interpelación la falta fundante a la que hemos referido deviene en *voluntad fundante*,<sup>8</sup> esto es, en voluntad primaria en tanto dependencia esencial con el Otro que no me borra ni hace perder el rostro, sino que realza 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, 1985).

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

<sup>7</sup> Citado en Finkielkraut, 1999, 106.

<sup>8</sup> En este punto, se enriquece aquí la propia tesis de Kristeva basada en el trabajo de Sigmund Freud, *Malestar de la cultura*, con la perspectiva filosófica de Levinas sobre la responsabilidad por el Otro.



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 refugio de un ser trascendente a las vicisitudes de la vida: me reclama con una responsabilidad a la que no puedo escapar.<sup>9</sup>

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 la 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 distribuida en nichos infernales o alimentados por la más abyecta expoliación 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 reconvencción ética, ya no se diga legal o económica.

<sup>9</sup> “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” (Finkielkraut, 1999, 106).

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 pérfida 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 la que todos podemos habitar, al referirse 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 de la adicción 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 Cretona).<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Citado en Sidekum, 2002, *cf.*: Sitios web.

En esta frecuencia de lo social hablamos de *un planómeno erótico* donde el Otro no es el infierno que señala Sartre,<sup>11</sup> sino por el contrario, una realidad viva abierta para todos y no para unos cuantos; una realidad que nos recuerda que cada quién “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 de 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).

Esto nada tiene que ver con ese sentido de culpabilidad y castigo que caracteriza la historia del pensamiento y de la cultura occidental,<sup>12</sup> (comenzando por el académico). Ya Freud desmantelaba “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 maligno.<sup>13</sup> 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 fun-

<sup>11</sup> Alusión a la célebre fórmula de J.P. Sartre: “el infierno son los Otros”, citado en Jean Delumeau, 2003, 705.

<sup>12</sup> 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.

<sup>13</sup> 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” (Freud, 2005, 122-123).

damental, la pura transportación, la orientación absoluta, el sentido” (Levinas, 2006b, 56).

Esta capacidad en contra de la pulsión de muerte,<sup>14</sup> de la violencia y la 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 aniquilado,<sup>15</sup> sino de un 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” (*idem*).<sup>16</sup>

Sujeto del amor encarnado que es erotismo pero sobre todo rostro imposible de ser apropiado, manipulado al antojo, objetivado, irreducible a pesar de los intentos de prostituirlo, de hacerlo abyecto,

<sup>14</sup> 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” (Freud, 2005, 139).

<sup>15</sup> “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 [...] 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” (Marcuse, 2003, 84-85).

<sup>16</sup> Citada en Bataille, 1989.

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; las cursivas son del autor). Es así que ese cuerpo incierto y ese rostro de radical excepcionalidad es para nosotros, para mí “una responsabilidad irrecusable que antecede a todo acontecimiento libre, a todo pacto, a todo contrato” (*ibid.*, 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, quienes oscilamos o permanecemos en los nichos paradisiacos o en el limbo, o quienes a veces descendemos a los habitáculos infernales no podemos desligarnos o permanecer ajenos a la experiencia de esos Otros sin lugar, de esos indigentes trashumantes que no permanecen, que “no están” pero que 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 ante 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” (*ibid.*, 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, 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 de 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 llamados<sup>17</sup> 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” (Bataille, 1989, 184). Como enfatiza García Ponce: “se trata de saber que lo imposible es” (García Ponce, 1981, 85).<sup>18</sup>

<sup>17</sup> En Eduardo Ruiz Jarén (2005) “Un camino hacia el tercero excluido, la idea de justicia en Emmanuel Levinas”, *cf.* Sitios web.

<sup>18</sup> 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

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 en 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 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).

## Fuentes de consulta

### BIBLIOGRAFÍA

- 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.
- ASIN PALACIOS, Miguel (1984), *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Hiperión, Madrid.
- ATTALLI, 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, Fondo de Cultura Económica.
- AUGÉ, Marc (2004), *Los no-lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa.
- BACHELARD, Gaston (2002), *La poética del espacio*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (2003), *La tierra y los ensueños de la voluntad*, México, Fondo de Cultura Económica.



- BHABHA, Homi y W.J.T. MITCHELL (comps.) (2006), *Edward Said. Continuando la conversación*, Buenos Aires, Paidós.
- BATAILLE, George (1992), *El erotismo*, Barcelona, Tusquets.
- (1989), *Lo imposible*, México, Premià.
- BAUDELAIRE, Charles (2002), *El spleen de París*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (2000), *Los paraísos artificiales*, Madrid, Akal.
- BAUMAN, Zygmunt (2005a), *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Barcelona, Paidós.
- (2005b), *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Barcelona, Gedisa.
- (2002), *Modernidad líquida*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- (2001), *La globalización. Consecuencias humanas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- BELL, Daniel (2004), *El advenimiento de la sociedad post-industrial*, Madrid, Alianza Editorial
- BENJAMIN, Walter (1993), *Iluminaciones II. Poesía y capitalismo*, Madrid, Taurus.
- BEN JELLOUN, Tahar (1995), *El hombre quebrado*, México, Seix Barral.
- 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.
- (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, Ediciones de Minuit.
- BOBBIO, Norberto (2004), *El futuro de la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica.

- BOURDIEU, Pierre (2002), *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, México, Taurus.
- BORGES, Jorge Luis y BIOY CASARES, Adolfo (1999), *Libro del cielo y del infierno*, Buenos Aires, Emecé.
- (1997), “El Aleph”, en *Ficcionario: Una antología de sus textos*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1978), “Funes el memorioso”, en *Ficciones*, Madrid, Alianza.
- BUBER, Martin (2002), *Yo y tú*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- BUSANICHE, Gisela (2002), *Cuarto mundo. No somos tan ricos*, Barcelona, Plaza & Janés.
- 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 Rossana REGUILLO y Marcial GODOY ANATIVIA (2005), *Ciudades translocales: Espacios, flujo, representación. Perspectivas desde las Américas*, México, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO).
- CASTLES, Stephen y Mark J. MILLER (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.
- CHAMBERS, Iain (1995), *Migración, cultura, identidad*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- CHARLES, Sébastien y Gilles LIPOVETSKY (2006), *Los tiempos hipermodernos*, Barcelona, Anagrama.
- CHIAMPI, Irlemar (2001), *Barroco y modernidad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- CONRAD, Joseph (2005), *La línea de sombra. Una confesión*, México, Fontamara.
- D’ORS, Eugenio (1964), *Lo barroco*, Madrid, Aguilar.
- DANTE, Alighieri (1996), *La Divina Comedia*, Barcelona, Ediciones 29.
- DEBORD, Guy (1987), *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-textos.

- DELAHANTY, Guillermo (2001), "Ethos judío de la Escuela de Frankfurt", en Laura PÁEZ DÍAZ de LEÓN (ed.) (2001), *La escuela de Frankfurt. Teoría crítica de la sociedad. Ensayos y textos*, México, Escuela Nacional de Estudios Profesionales Acatlán/UNAM.
- DELBANCO, A. (1995), *The Death of Sathan*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux.
- DELEUZE, Gilles y Félix GUATTARI (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.
- DOSTOIEVSKY, Fiodor (1973), *Los endemoniados*, Barcelona, Bruguera.
- DUSSTER, David (2006), *Esclavos modernos, las víctimas de la globalización*, Barcelona, Tendencias.
- DUVIGNAUD, Jean (1982), *El juego del juego*, México, Fondo de Cultura Económica, Breviarios.
- EL CORÁN (2006), edición y traducción del Reino Unido de Arabia Saudita.
- ECO, Umberto (2002), "Prólogo", en Paolo SANTACANGELI, *El libro de los laberintos. Historia de un mito y de un símbolo*, Madrid, Siruela.
- ECHVERRÍA, Bolívar (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.
- ELIAS, Norbert (2006), *Sociología fundamental*, Barcelona, Gedisa.
- (1994), *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, Pablo (2005), "La Desoquedad", en *La velocidad de las bicicletas y otros ensayos de cultura cotidiana*, México, Vila Editores.

- FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, Pablo (2004), *El espíritu de la calle. Psicología política de la cultura cotidiana*, Barcelona, Anthropos.
- (1994), *La psicología colectiva. Un fin de siglo más tarde*, México, Anthropos-Colegio de Michoacán.
- FINKIELKRAUT, Alain (1999), *La sabiduría del amor. Generosidad y posesión*, Barcelona, Gedisa.
- FOUCAULT, Michel (1996), *Hermenéutica del sujeto*, La Plata, Ediciones 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*, Nueva York, Simon & Schuster.
- GALEANO, Eduardo (2003), *Las venas abiertas de América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (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 (1989), “Poesía y erotismo”, en Georges BATAILLE, *Lo imposible*, México, Premià.
- 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.
- GONZÁLEZ, Ali (2002), véase Sitios web.
- GUHA, Ranajit (2006), “El giro”, en Homi BHABHA y W.J.T. MITCHELL (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 Cheshire CALHOUN y Robert C. SOLOMON (comps.), *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica.
- GÜRSEL, Nedim (1989), *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, Fondo de Cultura Económica.
- (1994), véase Sitios web.
- HELLER, Agnes (1980), *Teoría de los sentimientos*, Barcelona, Fontamara.
- HUIDOBRO, Vicente (2004), *Altazor. Temblor de cielo*, México, CONACULTA.
- IANNI, Octavio, véase Sitios web.
- JABÉS, Edmond (2001), *El libro de las semejanzas*, México, Alfaguara.
- JALDÚN, Ibn (1977), *Introducción a la historia universal, Al-muqaddimah*, México, Fondo de Cultura Económica.
- JOSEPH, Isaac (1984), *El transeúnte y el espacio urbano*, Barcelona, Gedisa.
- KANT, Immanuel (1969), *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza.
- KRISTEVA, Julia (2006a), *Poderes 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, Fondo de Cultura Económica.
- (1978), *De lo rural a lo urbano*, Barcelona, Península.
- LEGUINECHE, Manuel (2001), *Hotel Nirvana*, Madrid, Punto de Lectura.

- LEÓN VEGA, Emma (2005), *Sentido ajeno. Competencias ontológicas y otredad*, Barcelona, Anthropos-Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias/UNAM.
- (2001), *De filias y arquetipos. La vida cotidiana en el pensamiento moderno de Occidente*, Barcelona, Anthropos-Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias/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.
- (1978), “Autrement qu’être ou au-delà de l’essence”, en Alain FINKIELKRAUT (1999), *La sabiduría del amor. Generosidad y posesión*, Barcelona, Gedisa.
- LINDÓN, Alicia (2005), “Figuras de la territorialidad en la periferia metropolitana: topofilias y topofobias”, en Rossana REGUILLO y Marcial GODOY ANATIVIA (2005), *Ciudades translocales: Espacios, flujo, representación. Perspectivas desde las Américas*, México, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente (ITESO).
- LIPOVETSKY, Gilles y Sébastien CHARLES (2006), *Los tiempos hipermodernos*, Barcelona, Anagrama.
- (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.
- LIPOVETSKY, Gilles y Sébastien CHARLES (1983), *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama.
- LUHMANN, Niklas (2002), *Introducción a la Teoría de Sistemas*, México, Anthropos-Universidad Iberoamericana-Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente.

- LUHMANN, Niklas (1996), *La Ciencia de la Sociedad*, México, Antropos-Universidad Iberoamericana-Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente.
- LÖWITH, Karl (2006), *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, México, Fondo de Cultura Económica.
- MAFFESOLI, Michel (2005), *La tajada del diablo. Compendio de subversión posmoderna*, México, Siglo XXI.
- (2004), *El nomadismo. Vagabundeos iniciáticos*, México, Fondo de Cultura Económica.
- MAGENDZO, Abraham K. (2005), véase Sitios web.
- MARCUSE, Herbert (2003), *Eros y civilización*, Barcelona, Ariel.
- (1995), *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, México, Joaquín Mortiz.
- MARTÍ MONTERDE, Antoni (2007), *Poética del Café. Un espacio de la modernidad literaria europea*, Barcelona, Anagrama.
- 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, Comité Pro Derechos de Salud en Centroamérica (CHRICA).
- MARX, Carl (1998), *El Manifiesto Comunista*, Madrid, Debate.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo (2006), *Tenochtitlán*, México, Fondo de Cultura Económica-Fideicomiso Historia de las Américas-El Colegio de México.
- MEDEM, Martin, J.M. (1994), *Niños de repuesto. Tráfico de menores y comercio de órganos*, Madrid, Ed. Complutense.
- MITCHELL, W.J.T (2006), “Adivinación secular: El humanismo de Edward Said”, en Homi BHABHA y W.J.T. MITCHELL (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.
- MOSCOWICI, Serge (1996), *Psicología de las minorías activas*, Madrid, Morata.
- MUÑOZ MOLINA, Antonio (2002), *Sefarad*, Madrid, Punto de Lectura.



- MUTIS, Álvaro (2002), *Empresas y tribulaciones de Maqroll el Gaviero*, Madrid, Alfaguara.
- (1990), *Summa de Maqroll el Gaviero. 1948-1988*, México, Fondo de Cultura Económica.
- NAÍM, Moisés (2006), *Ilícito*, México, Debate-Random House Mondadori.
- NICOL, Eduardo (1989), “La intimidad y la prisa”, en *Psicología de las situaciones vitales*, México, Fondo de Cultura Económica.
- 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, María (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, Fondo de Cultura Económica.
- PLATÓN (2003), “Teetetes o de la Ciencia”, en *Diálogos*, México, Porrúa.
- PORCEL, Baltasar (1994), *Viajes expectantes. De Marrakech a Pekín*, Palma de Mallorca, Les Éditions de Bitzoc.
- PRAKASH, Gyan (2006), “Edward Said en Bombay”, en Homi BHA-BHA y W.J.T. MITCHELL (comps.) (2006), *Edward Said. Continuando la conversación*, Buenos Aires, Paidós.
- RESTREPO, Laura (2001), *La multitud errante*, Bogotá, Seix Barral.
- REGUILLO, Rossana y Marcial GODOY ANATIVIA (2005), *Ciudades translocales: Espacios, flujo, representación. Perspectivas desde las Américas*, México, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente (ITESO).
- RICOEUR, Paul (2000), *La memoria, la historia, el olvido*, Argentina, Fondo de Cultura Económica.
- ROSALDO, Renato (1989), *Cultura y verdad*, México, CONACULTA.
- RUIZ JARÉN, Eduardo, véase Sitios web.
- 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 Homi BHABHA y W.J.T. MITCHELL (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.
- (2006b), *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*, México, Fondo de Cultura Económica.
- SCHELER, Max (2000), *El puesto del hombre en el cosmos*, Barcelona, Ed. Alba.
- SCHUON, Frithjof (1987), *Comprender el Islam*, Barcelona, Ediciones de la Tradición Unánime.
- SIDEKIM, Antonio (2002), véase Sitios web.
- SIMMEL, George (2003), *Filosofía del dinero*, Granada, Comares.
- (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, Víctor (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.
- VALENCIA, Guadalupe (2007), *Entre Cronos y Cairos. El tiempo social y sus formas*, Barcelona, Anthropos-Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias/UNAM.
- VALLEJO, Fernando (2006), *La virgen de los sicarios*, Madrid, Punto de Lectura.
- VILLAURRUTIA, Xavier (2006), *Nostalgia de la muerte, poemas y teatro*, México, Fondo de Cultura Económica.
- 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", *La Jornada*, 10 de marzo de 2007, p. 23.
- JAMESON, Frederic (1984), "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 las Américas*, núms. 155-156, marzo-junio de 1986, año XXVI, p. 156.
- LEVINAS, Emmanuel (1983), "Transcendence & Evil", en A. Tymieniecka (comp.), "The Phenomenology of Man and of the Human Condition", *Analecta Husserliana* 14, Dordrecht, D. Reidel. Entrevista a Emmanuel Levinas en *Revue de métaphysique et de morale*, 1985.
- MARISCAL, Ángeles, "Redada contra indocumentados de CA en la frontera sur: 100 detenidos", *La Jornada*, 11 de febrero de 2007, p. 31.
- MONTEMAYOR, Carlos, "Atenco y la guerra sucia", *La Jornada*, 13 de mayo de 2006.
- RELLA, Franco, "Nella zona dell'orrore", *Il Manifesto*, Italia, 9 de septiembre de 1990.
- TORRES, Alejandro, "ONG: México dará trato de delincuentes a migrantes", *El Universal*, 5 de febrero de 2007, p. A11.
- URIBE, Rodolfo (2005), "Inmanencia de la violencia. Los procesos íntimos de la cultura política mexicana a través de la obra de Juan Rulfo", *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, núm. 19, otoño de 2005, pp. 77-97.

VALDEZ, Javier, “Grupo de narcojuniors siembra el miedo en indigen-tes de Culiacán”, *La Jornada*, 23 de noviembre de 2006, p. 37.

#### SITIOS WEB

<http://es.wikipedia.org>

[www.acnur.com](http://www.acnur.com)

[www.bancomundial.org/datos](http://www.bancomundial.org/datos)

[www.galeon.com/labovedadelmiedo](http://www.galeon.com/labovedadelmiedo)

[www.medicossinfronteras.org.mx](http://www.medicossinfronteras.org.mx)

[www.terra.org/articulos/art01230.html](http://www.terra.org/articulos/art01230.html)

GONZÁLEZ, Ali (2002), *Faqir, Faquir, Fuqara*, en *Webislam*, en [www.webislam.com](http://www.webislam.com)

HEIDEGGER, Martin (1994), *Construir, habitar, pensar*, en [www.heideggeriana.com.ar](http://www.heideggeriana.com.ar)

IANNI, Octavio, “Las ciencias sociales en la época de la globalización”, *Revista de Ciencias Sociales*, núms. 7/8, Universidad Nacional de Quilmes, en <http://www.argiropolis.com.ar>

MAGENDZO, Abraham K. (2005) en “Alteridad, componente fundante de una educación ciudadana”, en *Educarchile. Escritorio del investigador*, en [educarchile.cl](http://educarchile.cl)

RUIZ JARÉN, Eduardo (2005), “Un camino hacia el tercero excluido, la idea de justicia en Emmanuel Levinas” en [aafi.filosofia.net/ALFA/alfa7/ALFA7B.HTM](http://aafi.filosofia.net/ALFA/alfa7/ALFA7B.HTM)

SIDEKUM, Antonio (2002), *Ética e alteridade, a subjetividade ferida*, São Leopoldo, Unisinos, en [www.cebelonline.hpg.ig.com.br/sidekum.htm](http://www.cebelonline.hpg.ig.com.br/sidekum.htm)

#### FILMOGRAFÍA

##### *Películas*

*Babel* (2006), Alejandro González Iñárritu, Estados Unidos-México, Anonymous Content-Paramount Pictures.

- Camino a Guantánamo* (2006), Michael Winterbotton y Mat Whitecross, Reino Unido, Revolution Films.
- Diamantes de sangre* (2005), Edward Zwick, Estados Unidos, Warner Bros, Pictures.
- Los niños del hombre o Hijos de los hombres* (2006), Alfonso Cuarón, Estados Unidos, Universal Pictures.
- Los olvidados* (1950), Luis Buñuel, México, Ultramar Films.
- El paraíso ahora* (2005), Territorios Palestinos-Holanda-Alemania-Francia-Israel (2005), Hany Abu-Hassad, Warner Bros. Pictures.
- Tiempos modernos* (1936), Charles Chaplin, Estados Unidos, United Artists.

#### *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), Isabel Coixet, Fernando León de Aranoa, Mariano Barroso, Javier Corcuera, Wenders Wim España, Javier Bardem-Pinguin Films/Reposado PC.
- La pesadilla de Darwin. Testimonio dramático de los desastres de la globalización* (2004), Hubert Sauper, Francia-Austria-Bélgica.

#### *Fonografía*

- “Cambalache” (1999), Enrique Santos, en Juan Carlos Baglietto/Lito Vitale, *Postales del alma*.

## Índice temático

### A

abyección 28, 29, 38, 45, 56, 57, 64,  
65, 76, 86, 87, 123, 125, 126,  
128, 129, 132, 134, 137, 138,  
149, 150, 151, 160  
abyecto 43, 45, 56, 57, 64, 127, 140,  
146, 150, 161  
alegoría 21, 108  
Aleph 43  
aleph 24, 30, 70, 71, 72, 73, 76,  
78, 100, 108, 125, 155, 164,  
167  
anclaje 25, 50, 164  
angustia 40  
arribo 27, 113, 114, 115, 119  
arrojado 97, 98, 99, 104  
ausencia 23, 28, 30, 64, 71, 74, 75,  
79, 87, 90, 91, 101, 105, 118,  
121, 170

### B

barroco 25, 30, 36, 37, 46, 57, 108,  
149, 163, 167, 168, 174

barroquismo 25, 30, 36, 40, 53, 64,  
78, 130, 163  
borramiento 28, 127, 129  
búsqueda 13, 31, 73, 79, 89, 92, 99,  
102, 107, 112, 113, 115, 116,  
122, 132, 142  
búsqueda de sentido 86, 98, 102, 107

### C

cartografía 27, 93, 108, 119  
casa 11, 12, 22, 50, 73, 75, 80, 81, 92,  
102, 103, 104, 105, 111, 112,  
114, 131, 141, 146  
ciudad doliente 55, 63  
ciudad fáustica 47, 50, 52, 58, 60, 63,  
65, 68, 79, 109, 111  
consumo 60, 66, 137, 151  
continuidad 103, 109, 150, 151  
convivencia simultánea 153  
coordenadas 9, 41, 90, 93, 109, 113,  
122, 148, 153  
corrupción 45  
crónicas trashumantes 20, 21, 22, 26,  
83, 107, 120

## D

derrumbe de la interioridad 87, 107, 120

desarrollo 13, 16, 34, 35, 36, 51, 64, 73, 126, 127, 145, 154, 156, 160

deseo 29, 43, 44, 45, 46, 56, 66, 76, 79, 81, 86, 87, 93, 112, 114, 121, 125, 127, 129, 130, 131, 132, 135, 136, 137, 138, 142, 145, 146, 148, 149, 150, 151, 153, 159, 160, 163

desespacio 85, 89, 105, 107, 109

desgarro 27, 28, 46, 150

desoquedad 24, 36, 67, 79, 131, 151, 164, 168

desplazamiento 11, 12, 15, 16, 18, 27, 40, 43, 46, 52, 53, 54, 65, 84, 153, 161

despojo 11, 15, 17, 18, 20, 22, 28, 30, 43, 45, 65, 126, 127, 144, 152

destiempo 85, 89, 105, 107, 109, 110

discontinuidad 145, 150, 151

discurso ausente 106

disolución 86, 97, 150

drama 15, 27, 30, 119, 152, 164

## E

ego, exceso del 79

emigración 91

encuentro 31, 38, 49, 80, 115, 131, 157

errancia 25, 26, 48, 74, 80, 84, 85, 87, 88, 92, 93, 94, 95, 98, 109, 111, 149, 169, 172

errancia sin fin 84, 85, 86, 98, 100, 103, 107, 108, 110, 118, 149, 169

escapar 14, 27, 84, 89, 71, 117, 127, 138, 142, 158

escape 41, 124, 144, 154, 164

espacio 7, 9, 21, 22, 23, 25, 26, 28,

34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41,

42, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51,

53, 60, 65, 66, 67, 69, 70, 71,

72, 74, 75, 77, 78, 79, 84, 89,

93, 94, 96, 97, 98, 99, 100,

102, 103, 104, 105, 106, 112,

113, 114, 116, 118, 119, 122,

128, 129, 131, 141, 143, 149,

163, 164, 165, 167, 170, 172,

173

espíritu fáustico 42, 49, 50, 53, 75, 86, 126, 158

estación de arribo 114

estaciones de paso 111

estado del viaje 113

ethos 156, 163

ética 7, 14, 24, 28, 30, 38, 121, 123,

124, 127, 137, 138, 140, 145,

146, 147, 149, 155, 156, 157,

158, 159, 160, 162, 163, 171,

175, 176

eventos simultáneos 33

exceso 24, 25, 28, 30, 36, 37, 38, 42,

44, 46, 64, 65, 66, 69, 72, 76,

79, 86, 87, 108, 125, 127, 129,

130, 131, 132, 133, 134, 145,

146, 148, 151, 159, 163

exclusión 18, 68, 70, 76, 86, 88, 95,

99, 127, 132, 143, 144, 147

exilio 27, 31, 85, 89, 90, 91, 92, 93,

95, 96, 101, 102, 108, 109,

110, 117, 120, 147, 172, 174

existencia simultánea 61

expectativa 17, 26, 48, 72, 76, 83, 89,

93, 100, 112, 113, 117

experiencias trashumantes 53

expresión del exceso 130

**F**

facetas simultáneas 55  
 falta fundante 86, 99, 149, 150, 151,  
 157, 158, 162  
 fáusticos, contextos 26  
 festín 46  
 fluidez 14, 20, 21, 39, 163  
 forma de vigilancia 155  
 fuera de sentido 116

**G**

geografía cualitativa 89, 90, 107  
 guerrero nómada 75

**H**

habitáculos 25, 48, 64, 70, 74, 105,  
 130, 162  
 hedonismo 28, 94, 130, 137, 139,  
 140, 141, 142, 143, 144, 145,  
 146, 147, 159  
 hiperconsumo 137  
 hiperfáustico 134  
 hipermodernidad 15, 129  
 hogar 12, 18, 20, 51, 75, 85, 103,  
 104, 108, 116, 126, 135  
 horizonte 14, 26, 27, 28, 30, 50,  
 52, 70, 72, 81, 83, 84, 89,  
 90, 100, 104, 117, 133, 139,  
 152  
 horror 61, 84, 122, 131, 139, 141  
 horror vacui 79, 131, 151  
 huida 41, 46, 47, 114

**I**

indiferencia 28, 29

indigencia 28, 29, 74, 86, 87, 98, 106,  
 120, 149, 153, 154, 156, 164  
 indigencia trashumante 17, 19, 21,  
 23, 26, 29, 40, 86, 88, 89, 96,  
 97, 99, 100, 104, 106, 110,  
 111, 112, 114, 115, 116, 119,  
 122, 125, 148, 153, 154  
 indigente trashumante 20, 22, 25,  
 27, 28, 29, 30, 33, 56, 76, 77,  
 78, 79, 80, 83, 85, 88, 95, 97,  
 99, 100, 105, 106, 107, 108,  
 116, 119, 121, 122, 123, 124,  
 126, 135, 159, 162

individualismo 143

infierno 41, 50, 52, 54, 55, 56, 57,  
 58, 59, 62, 70, 74, 116, 158,  
 160, 167

inmigración 11, 52, 69

interioridad, derrumbe de la 87, 101,  
 107, 119

invisibles 28, 106, 115, 121, 126, 167

involucramiento 103

**J**

juegos de tiempos 110

**L**

laberinto 9, 23, 25, 26, 41, 70, 71, 76,  
 77, 78, 80, 96, 100, 105, 107,  
 121, 125, 133, 164, 168

lenguaje 11, 19, 21, 24, 38, 71, 73,  
 76, 84, 111, 122, 123, 156

limbo 57, 58, 59, 116

lógica 14, 21, 25, 44, 56, 64, 69, 74,  
 76, 79, 85, 93, 116, 121, 122,  
 124, 125, 126, 132, 138, 142,  
 143, 146, 147, 151, 154, 161

ludismo 94, 164  
lugar 25, 78, 79, 98, 122

## M

mapa 9, 33, 41, 93, 110, 116, 117,  
119, 169  
memoria 18, 19, 23, 26, 30, 73, 89,  
90, 100, 101, 102, 103, 104,  
107, 109, 110, 114, 117, 169,  
171, 173, 174, 195  
metáfora 21, 30, 42, 52, 63, 67, 126  
metrópolis 24, 33, 35, 37, 38, 50, 55,  
56, 79, 80, 89, 131, 139  
metrópolis aleph 24, 25, 27, 33, 37,  
38, 40, 43, 47, 49, 55, 65, 71,  
86, 111, 115, 116, 134  
migración 12, 13, 18, 23, 48, 84, 95,  
134, 167  
miseria 11, 12, 16, 28, 40, 41, 43, 47,  
50, 70, 86, 102, 116, 119, 124,  
126, 141, 148, 156  
modelos de exclusión 142  
modernidad 15, 38, 39, 42, 47, 57, 125,  
143, 145, 166, 167, 168, 172  
monstruo urbano 44  
morada 59, 84, 100, 103, 104, 105,  
106, 112, 162  
móvil 22, 28, 35, 65, 71, 74, 76, 87, 144  
movilidad 14, 16, 21, 22, 25, 33, 40,  
46, 47, 51, 53, 73, 74, 75, 76,  
93-94, 136  
movimiento 15, 19, 21, 22, 23, 25,  
36, 39, 40, 47, 52, 60, 65,  
70, 75, 76, 84, 87, 95, 100,  
101, 107, 110, 113, 122, 129,  
132, 146, 153, 157, 163, 167  
muerte 20, 29, 40, 45, 46, 60, 66, 73,  
79, 84, 88, 89, 91, 98, 112,

117, 126, 127, 150, 158, 159,  
160, 161, 174

## N

narcisismo 79, 94, 136, 147, 150  
naves 25, 54, 61, 68  
nichos 26, 51, 56, 60, 67, 68, 77, 158  
nichos paradisíacos 25, 28, 51, 60,  
62, 63, 65, 73, 74, 130, 134,  
138, 162  
niveles 57  
no espacio 98  
no-lugar 25, 27, 48, 78, 79, 111, 114,  
117, 165  
no tiempo 98  
nómada 16, 39, 47, 50, 53, 73, 74,  
75, 93, 94, 95, 124, 135, 136,  
153, 165  
nomadismo 17, 39, 40, 48, 93, 94,  
95, 108, 136, 148, 172

## O

olvido 23, 26, 28, 30, 67, 91, 100,  
101, 102, 104, 107, 110, 117,  
129, 133, 148, 173  
opacidad 66  
Otridad 94, 171  
Otro 7, 22, 28, 29, 30, 31, 87, 123,  
127, 142, 144, 145, 146, 148,  
149, 150, 152, 153, 155, 156,  
157, 158, 159, 160, 161, 162,  
163, 164  
otro yo 76

## P

paraísos 116



parques urbanos 52  
 pasaje 78, 98, 106, 111, 113, 114,  
 116, 119  
 pasajera (o) 85, 60  
 paso 80  
 pérdida 17, 23, 27, 40, 47, 50, 71, 73,  
 86, 87, 89, 90, 99, 106, 109,  
 118, 147, 149  
 pérdida de sentido 28, 113, 115, 127  
 persona 11, 12, 13, 14, 15, 18, 19,  
 20, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 30,  
 37, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 49,  
 52, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 63,  
 67, 68, 71, 72, 73, 74, 77, 84,  
 86, 87, 89, 90, 95, 97, 99, 100,  
 107, 108, 109, 110, 111, 113,  
 114, 117, 119, 122, 124, 126,  
 127, 130, 131, 132, 135, 136,  
 142, 143, 149, 151, 158  
 personas trashumantes 70  
 planómeno 21, 127, 160  
 pobreza 11, 12, 17, 18, 48, 50, 73,  
 76, 86, 146  
 poligeografía 94, 106, 109, 113, 119  
 posmodernidad 15, 66, 137, 170  
 presencia 12, 23, 33, 60, 71, 72, 97,  
 99, 100, 101, 102, 105, 109,  
 118, 126, 127, 131, 142, 153,  
 156, 162, 170  
 problema de vigilancia 156  
 procesos de migración 134  
 proletarios nómadas 53  
 proliferación 36, 38, 71, 79  
 promesa fáustica 130  
 purgatorio 54, 55, 58, 59, 67, 77

## Q

quebrado 46, 166

quiebre 43, 45, 63

## R

realidades 26, 38, 100, 131, 136  
 refugiados 12, 27, 84, 115, 126, 134  
 relatos 22  
 residencia trashumante 116  
 responsabilidad 14, 15, 23, 28, 29,  
 60, 64, 92, 123, 124, 127,  
 128, 138, 143, 149, 152, 156,  
 157, 158, 159, 162, 164  
 riesgo de muerte 27  
 ritual de paso 108, 111  
 rostro trashumante 28  
 ruptura 19, 22, 36, 133, 134, 135,  
 149

## S

satisfacción 45, 131, 135, 138, 145,  
 149  
 semántica 13, 19, 72, 107, 117  
 sentido 14, 19, 20, 21, 22, 30, 31, 36,  
 37, 39, 40, 48, 55, 56, 71, 73,  
 77, 84, 89, 92, 93, 94, 97, 98,  
 99, 102, 107, 108, 121, 123,  
 125, 129, 131, 132, 133, 135,  
 136, 140, 142, 146, 148, 149,  
 151, 152, 153, 155, 159, 160,  
 161, 164, 171  
 sentido, búsqueda de 86, 98, 102, 107  
 ser en el mundo 97, 103  
 ser para la muerte 97, 98  
 ser sin lugar 95, 96, 98, 99, 104,  
 106  
 seres trashumantes 30, 107  
 seres-en-el-tiempo 97  
 ser-para-el-Otro 156

silencio 18, 19, 26, 46, 59, 77, 84,  
102, 105, 106, 118,  
simultaneidad 16, 24, 25, 30, 36, 40,  
50, 70, 71, 72, 73, 79, 80, 86,  
105, 129  
sin casa 53  
sin lugar 88, 98, 162  
sin sentido 71, 117, 135  
sobremodernidad 15, 36, 129, 165  
sobrevivencia 29, 35, 104, 108, 113,  
124  
sociedad de consumo 66, 67, 147  
sociedades posmoralistas 29  
sonambulismo 58, 59, 66, 119  
spleen 49, 67, 166  
sujetos quebrados 43

## T

temor 17, 31, 55, 97, 108, 142  
tiempo 19, 22, 23, 24, 26, 34, 35, 36,  
37, 38, 39, 40, 42, 43, 48, 49, 51,  
52, 64, 65, 66, 71, 72, 76, 77, 78,  
79, 80, 88, 89, 90, 92, 94, 96, 98,  
101, 102, 103, 104, 105, 106,  
107, 110, 111, 112, 113, 115,  
116, 118, 119, 121, 122, 128,  
129, 130, 131, 135, 137, 139,  
148, 149, 157, 163, 165, 167,  
169, 170, 171, 172, 174, 175  
tierra 12, 18, 44, 45, 46, 57, 62,  
64, 69, 70, 75, 84, 85, 88,  
89, 90, 92, 94, 95, 99, 112,  
113, 116, 118, 120, 128,  
156, 162, 165

tiranía de la búsqueda 116  
tránsito 15, 25, 28, 29, 40, 57, 106,  
114, 122, 123  
trashumancia 21, 22, 40, 73, 89, 95,  
119, 149, 152  
trashumancia sin indigencia 152,  
153  
trashumante 65, 106, 107, 109, 116,  
154

## U

ubicuidad 129  
urbano 12, 28, 49, 60, 75, 93, 94, 95,  
97, 134, 165, 170, 175

## V

velocidad 35, 40  
vértigo 129  
viaje 33, 52, 53, 55, 61, 80, 92, 99,  
100, 111, 112, 113, 118, 167,  
173  
vida errante 17  
vigilancia 101, 155, 156, 159, 160,  
162  
vigilante 163  
violencia 17, 18, 36, 37, 38, 40, 43,  
44, 46, 89, 108, 113, 119, 122,  
123, 124, 126, 127, 132, 134,  
135, 141, 144, 146, 148, 150,  
151, 154, 161, 170, 175  
visión 72  
visitación, ética de la 156  
vivencia del espacio 74

## Índice onomástico

### A

*absentista, El* 51  
Abu-Assad, Hany 140  
Afganistán 12, 98  
África 12, 19, 34, 72  
Alighieri, Dante 54, 55, 56, 58, 62,  
63, 143  
Allende, Salvador 92  
América Latina 46, 47, 54  
América precolombina 34  
Amsterdam 84  
Andrade, Alfredo 7  
Andric, Ivo 43  
Angola 19  
Apocalipsis 65  
Araujo de Oliveira 154  
Arendt, Hanna 124  
Areopagita 62  
Argel 27  
Argentina 41, 92  
Argullol, Rafael 66  
Asin Palacios, Miguel 55  
Attali, Jacques 36, 53, 65, 136  
Augé, Marc 14, 15, 25, 35, 36, 72,  
79, 129  
Augusto 91

Australia 72

### B

*Babel* 13  
Bachelard, Gaston 20, 84, 103  
Bagdad 122  
Balandier, Georges 15  
Balcanes 12  
Bataille, George 28, 40, 131, 132,  
142, 146, 149, 150, 151, 161,  
163  
Bateson, Gregory 68  
Baudelaire, Charles 49, 66, 67, 68,  
93  
Bauman, Zygmunt 15, 16, 38, 45, 47,  
51, 52, 53, 66, 67, 68, 75, 76,  
121, 132, 133, 135, 142, 147  
Beck, Ulrich 15  
Beijin 34  
Beirut 61, 122  
Bell, Daniel 134  
Benedicto XVI 58  
Benín 54  
Benjamin, Walter 74, 76, 86, 93  
Bergalli, Roberto 11  
Bergson, Henry 22

- Berlín 34, 84  
 Berman, Marshall 14, 42, 49, 50, 88  
 Berman, Morris 39, 94, 108, 149, 153  
 Bernstein, Richard 124, 126  
 Bhabha, Homi 23, 31, 35, 96  
 Bioy Casares, Adolfo 54, 60, 62  
 Blanchot, Maurice 28, 130, 131, 146  
 Bobbio, Norberto 137  
 Bombay 34, 35  
 Bonaparte, Napoleón 49  
 Borges, Jorge Luis 24, 54, 60, 71, 79, 83, 101, 102  
 Bosnia 61  
 Bourdieu, Pierre 51, 52, 53, 67  
 Brasilia 34  
 Buber, Martin 98, 130  
 Buñuel, Luis 47  
 Busaniche, Gisela 12
- C**
- Cahill, Thomas 92  
 Calveiro, Pilar 92  
 Calvino, Italo 79  
 Carretero, Reyna 17, 33, 70, 96  
 Carrión, Fernando 48  
 Castles, Stephen 13  
 Centroamérica 12  
 Certeau, Michel de 25, 78  
 Chambers, Iain 84  
 Chaplin, Charles 74  
 Charles, Sébastien 136  
 Chechenia 46, 61  
 Chiampi, Irlemar 25, 37, 77, 108  
 Chiapas 12  
 Chile 41, 92  
 Cisneros, Fernando 55  
*ciudad de Dios, La* 66
- Ciudad de México 34, 47, 67, 72, 81  
 Colombia 122  
 Colón, Cristóbal 117  
 Comala 44  
 Congo 122  
 Conrad, Joseph 122  
 Contla 46  
 Costa de Marfil 27  
 Cuentepec, Morelos, México 135
- D**
- D'Ors, Eugenio 36  
 Dante (véase Alighieri)  
 Darfur 12  
 Debord, Guy 50  
 Del Acebo Ibáñez, Enrique 103  
 Delbanco, A. 126  
 Deleuze, Gilles 19, 21, 22, 63, 80, 94, 110, 111, 160  
 Delgado, Manuel 74, 76, 79  
 Delgado, Raúl 13  
 Delumeau, Jean 62, 64, 65, 66, 160  
 Derrida, Jacques 105  
*Diamantes de sangre* 13  
 Díaz del Castillo, Bernal 34  
 Díaz Ordaz, Gustavo 92  
 Dionisios 62, 142  
*Divina Comedia* 54  
 doctor Caligari 59  
 Dorian Gray 138, 140, 142  
 Dostoievsky, Fedor 56  
 Dusster, David 58, 147  
 Duvignaud, Jean 25, 36
- E**
- Echevarría, Bolívar 42, 164  
 Eco, Umberto 78, 80, 108

Edgeworth, María 51  
 Eibl-Eibesfeldt, Irenäus 68, 69, 134  
*El Llano en llamas* 41, 132  
 El Salvador 92  
 Elias, Norbert 68, 138, 145  
 España 92, 106  
 Estados Unidos de Norteamérica  
 13, 81, 144  
 Estambul 27, 78  
 ex Unión Soviética 46

**F**

Fausto 42, 44, 48, 56, 65, 71, 79, 87,  
 127, 128, 136, 142, 158  
*Fausto* 42, 57  
 Fernández Christlieb, Pablo 7, 25,  
 36, 37, 50, 66, 67, 77, 78, 131,  
 151  
 Filipinas 13  
 Finkielkraut, Alain 124, 146, 157,  
 158, 162  
 Foucault, Michel 44, 155, 160  
 Franco, Francisco 92  
 Freud, Sigmund 125, 136, 137, 157,  
 160, 161

**G**

*gabinete del Doctor Caligari*, El 59  
 Galeano, Eduardo 17, 48  
 García Canclini, Néstor 16, 53, 54,  
 67  
 García Ponce, Juan 84, 163  
 Gaudemar, Jean-Paul 46, 47, 74  
 Génesis 70  
 Getty, Paul 64  
 Giddens, Anthony 15  
 Glantz, Margo 161

Goethe, Johan Wolfgang von 42, 44,  
 56, 57, 80, 128  
 Gómez, José Óscar 17  
 González Alcantud, J.A. 48, 88  
 González, Ali 87  
 Grecia 78  
 Guatemala 41  
 Guattari, Félix 19, 21, 22, 63, 80, 94,  
 110, 111, 160  
*Guerra en el paraíso* 41  
 Guerrero, Estado de 41  
 Guha Ranajit 96  
 Guignon, Charles 97  
 Gürsel, Nedim 78

**H**

Hannerz, Ulf 54  
 Haussmann, Georges-Eugène 49  
 Heidegger, Martin 96, 97, 98, 100  
 Heller, Agnes 155  
 Holanda 106  
 Homero 90  
 Honduras 17, 19  
 Huidobro, Vicente 120

**I**

Ianni, Octavio 15  
 Ibn Jaldún 94  
 India 13, 52, 85  
 Ingusetia 46  
*Invisibles* 177  
 Irak 12, 144

**J**

Jabés, Edmond 105  
 Jameson, Frederic 37

- Jesús 58  
Joseph, Isaac 54  
Julio César 80
- K**
- Kant, Immanuel 124  
Kenya 18  
Kigali 61  
Kristeva, Julia 28, 38, 40, 44, 45, 56,  
57, 73, 86, 99, 127, 128, 136,  
148, 149, 150, 157  
Kundera, Milan 138, 139, 151  
Kurnitzky, Horst 37
- L**
- Lagos 34  
Lash, Scott 71  
Lefebvre, Henri 38, 121  
Leguineche, Manuel 60, 64  
Leibnitz 21  
Lejano Oriente 34  
León, Emma 14, 26, 40, 123, 154  
León, Margarita 101, 106  
Leonia 79  
Levinas, Emmanuel 23, 28, 87, 98,  
123, 125, 130, 140, 147, 148,  
149, 151, 152, 153, 155, 157,  
159, 160, 161, 162, 163  
Líbano 12, 61  
Libia 19  
Lindón, Alicia 50  
Lipovetsky, Gilles 15, 28, 29, 129,  
137, 138, 139, 141, 142,  
143  
Llano en llamas”, “El 88  
Londres 51  
Luhmann, Niklas 15
- Lyotard, Jean-François 15
- M**
- Maffesoli, Michel 14, 16, 22, 39, 93,  
94, 124, 125, 130, 147, 148,  
150  
Magendzo, Abraham K. 155  
Marcase 161  
Marcuse, Herbert 139, 160  
Mariscal, Ángeles 17  
Marrakech 13, 34  
Martí Monterde, Antoni 50  
Martín-Baró 89  
Marx, Carl 14, 42  
Matos Moctezuma, Eduardo 34  
Medem, Martin 58  
Medio Oriente 34  
Mediterráneo 34  
Mefisto, Mefistófeles 42, 44, 57, 65,  
88, 125, 128, 139  
Melucci, Alberto 37, 38, 133  
Mevlana Yelaludin, Rumi 98  
México 17, 41, 92, 144, 147  
Miller, J. 13  
Mitchell, W.J.T. 31, 35, 104  
Mohhamed 55  
Moisés 51  
Montejo, Eugenio 85  
Montemayor, Carlos 41  
Monticelli, Roberta de 13  
Montiel Figueiras, Mauricio 93  
Morris 148  
Moscovici, Serge 133  
Mourad 43  
Muñoz Molina, Antonio 104, 105,  
112, 113  
Mutis, Álvaro 86, 89, 91, 98, 101,  
102

N

Naím, Moisés 51, 58, 134  
 Narciso 136, 137  
 Nicaragua 92  
 Nicol, Eduardo 129, 130, 133  
 Nietzsche 16  
 Nigeria 19, 27  
 Nini, Rachid 9, 27, 77, 106, 107,  
 118, 164  
*niños del hombre, Los* 13  
 Nueva Cork 34  
 Nueva Guinea 12

O

*olvidados, Los* 47  
 Osijek 61  
 Ovidio 91, 136

P

Pace, María 27, 28, 29, 97, 99, 100,  
 122  
 Panikkar, Raimon 133  
*paraíso ahora, El* 69, 140  
 París 34, 49, 144  
 París, María Dolores 106  
 Paz, Octavio 83, 104, 105, 107, 123  
 Pedro Páramo 41  
 Pedro Páramo 44, 45  
 Perón, Juan Domingo 92  
*pesadilla de Darwin, La* 13, 19  
*Piedra de Sol* 104, 105  
 Pinochet, Augusto 92  
 Platón 90  
 Porcel, Baltasar 33, 34  
 Prakash, Gyan 35  
 Pristina 61

R

Red Internacional de Migración y  
 Desarrollo 13  
 Rella, Franco 122  
 Restrepo, Laura 112, 114, 116, 118  
 Ricoeur, Paul 101, 102  
 Rimbaud 125  
 Rodríguez González, Mariano 125,  
 161  
 Roma 34  
 Rosaldo, Renato 20  
 Ruanda 12, 61  
 Ruiz Jarén, Eduardo 140, 163  
 Rulfo, Juan 41, 45, 46, 88

S

Sabines, Jaime 132  
 Sade 130, 131  
 Sahara 27  
 Said, Edward 18, 26, 35, 95, 104,  
 119, 123, 148  
 san Agustín 65  
 Santos, E. 145  
 Sarajevo 61, 122  
 Sarduy, Severo 25, 37, 71, 72, 77  
 Sarlo, Beatriz 30, 93, 107  
 Sastre, J.P. 160  
 Sauper, Hubert 18, 144  
 Scheler, Max 97  
 Séller, Agnes 155  
 Sidekum, Antonio 154, 155, 159  
 Sierra Leona 12, 19  
 Simmel, George 39  
 Solanes, José 85, 89, 90, 91, 110  
 Sudáfrica 41  
 Sue, Eugenio 83, 85  
 Swedenborg, Emanuel 62

## T

Tahar Ben Jelloun 43  
 Tanzania 18  
 Tenochtitlan 34  
*Tiempos modernos* 74, 177  
 Tokio 34  
 Turner, Víctor 109, 111  
 Turquía 13

## U

Uganda 18, 122  
 Ugresic, Dubravka 9, 23, 26, 41, 43,  
 65, 84, 88, 106, 108, 111, 113,  
 114, 115, 117, 118, 126  
 Ulises 112  
 Unamuno, Miguel de 97, 121  
 Uribe, Rodolfo 43, 44, 45, 46  
 Uruguay 41

## V

Valdez Cárdenas, Javier 60  
 Valencia, Guadalupe 7  
 Vallejo, Fernando 98, 125, 133, 134,  
 146  
 Videla, Jorge Rafael 92

Vietnam 41

Villaurrutia, Xavier 59, 86, 112, 114,  
 119  
 Virgilio 23  
 Virilio, Paul 35, 59, 72, 76, 130, 131,  
 136

## W

Wacquant, Loïc 56  
 Wagner, Richard 83  
 Walkman, Gilda 7  
 Weber, Max 133, 137  
 Wilde, Oscar 126, 127, 138, 138,  
 142

## X

Xirau, Ramón 28, 97, 98, 100, 157,  
 162

## Y

Yelal Al-Din, Rumi 99

## Z

Zagreb 61



# Índice general

Agradecimientos	7
Prólogo	11
Conceptos trashumantes y formato narrativo	18
El itinerario	23
Primer momento. Metrópolis aleph	24
Segundo momento. Crónicas trashumantes	26
Tercer momento. Los invisibles	28
Y como epílogo	29
Metrópolis aleph	33
De <i>El Llano en llamas</i> hacia el infierno	41
Los habitáculos de Fausto	48
Ciudad doliente, círculos dantescos y naves del infierno	54
Nichos paradisiacos	62
Aleph barroco	70
Crónicas trashumantes	83
Errancia sin fin	85
El ser sin lugar	96
Memoria peregrina	100
Poligeografía errante	106
Separación	111
Limen...margen y ambigüedad, imprecisión, latencia...fuera, vacío, flotación	113
Perplejidad y arribo	114
Agregación sin lugar	116

Los invisibles	121
Abyección	124
Hedonismo fáustico	130
La falta fundante	149
Epílogo	153
Trashumancia sin indigencia	153
Fuentes de consulta	165
Bibliografía	165
Hemerografía	175
Sitios web	176
Filmografía	176
Películas	176
Documentales	177
Fonografía	177
Índices	179
Índice temático	179
Índice onomástico	185
Índice general	191

*Indigencia trashumante*

*Despojo y búsqueda de sentido en un mundo sin lugar*  
se imprimió en prensa digital el 10 de diciembre de 2009  
en los talleres de Formación Gráfica, S.A. de C.V.

Matamoros núm. 112, Col. Raúl Romero

Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México

en papel cultural de 90 g y cartulina couché de 300 g

Se utilizó la familia tipográfica Adobe Caslon Pro

Equipo editorial: coordinador, Víctor Manuel Martínez López

cuidado de la edición: María de la Luz Flores Zúñiga

formación tipográfica: Irma G. González Béjar

El tiraje consta de 200 ejemplares