

TIPIFICACIÓN DEL “OTRO” EN EL ESPACIAMIENTO COGNITIVO DE LA MODERNIDAD LÍQUIDA SEGÚN ZYGMUNT BAUMAN

Por: **Flavio Borghi**

e-mail: flavio.borghi@gmail.com

Espacio social y conocimiento del “otro”

Vivir significa vivir con otros, otros seres humanos que suponemos son similares a nosotros, dice Zygmunt Bauman. Empero, lo que llamamos “los otros” es lo que conocemos de ellos (Bauman, 2004: 167). Nombrar al “otro” de algún modo, implica, necesariamente, conocer algo de él.

Conocimiento y convivencia, y la cualidad que ésta adquiera, se hallan inextricablemente entrelazados en una urdimbre compleja, pero determinante de lo que constituye el espacio social, socialmente construido. El espacio social, lejos de ser un escenario “dado”, natural, no surge sino de la ruptura de ese escenario pre-reflexivo e indiferenciado que es el “estado natural de las cosas”, y resulta en una construcción humana entramada por tres procesos simultáneos y confluyentes, mas no necesariamente coincidentes, como lo son: una construcción intelectual, en la que se juega la adquisición y distribución de cierto conocimiento (espaciamento cognitivo); una búsqueda de experiencias lindantes con el interés, el gusto y la sensibilidad (espaciamento estético); y la asunción o sentimiento de una responsabilidad impelida por la presencia del “otro”, más específicamente, la presencia del “rostro del otro”, según las categorías de E. Levinas (espaciamento moral – que es del que se ocupa centralmente Bauman en *Ética postmoderna*). En tal urdimbre se despliegan las nociones de proximidad y distancia, cercanía y apertura, con diferentes pragmáticas y resultados (Bauman, 2004: 166).

No obstante, es en el espaciamento cognitivo del espacio social que se clasifica al “otro” en una tipificación según la distancia de relación que media entre “el yo” y “el otro”, y que posibilita tener un conocimiento particular de él.¹ En efecto, si bien, cognitivamente, la toma de cierta distancia (alejamiento) permite contemplar al “otro” en perspectiva y desde distintos ángulos y empezar a conocerlo (al igual que alejarse un poco de un objeto permite contemplarlo mejor para apreciar sus características), ese conocimiento lo hace más visible a mi conciencia, y por ende, más definido y diferenciado de un entorno difuso y desconocido (propio del entorno considerado como “naturalmente dado”), y por lo tanto, lo termina haciendo más cercano. El conocimiento implica, pues, como resultado cognitivo, cercanía, proximidad (ya que el conocimiento es la administración de esa distancia) (Bauman, 2004: 169).

Ahora bien, en el esquema clasificatorio del espacio social constituido por la tipificación de diversos “otros”, se ordena el mundo social en el que vivo. Allí encontramos que en uno de los extremos o polos se agrupan “los otros” cercanos, conocidos, posibles íntimos, de los cuales conozco distintas porciones de sus datos biográficos y puedo predecir en cierta medida su comportamiento, su grado de respeto de ciertos acuerdos y reglas de interacción,

etc. Como contracara, en el polo opuesto se sitúan “los otros” anónimos, de los cuales termino presuponiendo su existencia por una clasificación general de clase, pero que en realidad no sé si efectivamente existen, puesto que son totalmente desconocidos, están tan lejos de mi conocimiento que su anonimato los hace, para mí, en un extremo, inexistentes. En esa distancia que se aleja del polo de la intimidad, esa lejanía cognitiva de “los otros” que me impide conocerlos, rondan los llamados “extraños”, “los otros” de los cuales sé de su existencia, mas sin conocer demasiado de ellos, y por lo tanto, sin saber muy bien qué esperar de ellos.² “La ‘extrañeza’ de los extraños – dice Bauman – significa precisamente nuestra sensación de estar perdidos, de no saber cómo actuar y qué esperar, con la consiguiente falta de disposición a comprometernos. Evitar el contacto es la única salvación, pero incluso evitarlo por completo – si esto fuera posible – no nos salvaría de cierto grado de ansiedad e inquietud provocadas por una situación siempre impregnada del peligro de dar un paso en falso o cometer errores costosos. Y los errores surgen de ignorar las reglas, y la extrañeza de los extraños es, en el fondo, nuestra ignorancia”(Bauman, 2004: 170).

La peligrosa extrañeza de los extraños

“El otro” tipificado como extraño por desconocido es un portador innato de incertidumbre, de potencial peligro, siendo, tal vez, su mayor amenaza, el atentar contra la clasificación misma que sostiene el orden del espacio social en el que se inscribe mi mundo (Bauman, 2004: 171).

Justamente, los extraños irritan, desagradan, desconciertan porque tienden con su sola presencia a ensombrecer y eclipsar la nitidez de las líneas fronterizas clasificatorias que ordenan el mundo en el que vivo, y de éste modo, cuestionar de manera radical la presunta comprensión recíproca que el “yo” tiene con el “otro”. Como escribe A. Schütz (citado por Bauman):

El Extraño hace pedazos la roca sobre la que descansa la seguridad de la vida cotidiana. Viene de muy lejos; no comparte los presupuestos locales y, por consiguiente, ‘se convierte esencialmente en el hombre que tiene que poner en cuestión prácticamente todo lo que parece incuestionable a los ojos de los miembros del grupo abordado’ (Bauman, 2001: 18, 19, 37).³

Así pues, el extraño, como cuestionador implacable del orden al que ingresa desde tierras ignotas, ha sido a menudo tipificado con el estigma de ser portador de suciedad, puesto que la suciedad es el caos contaminante que el orden existente pretende expulsar (Bauman, 2001: 14, 19), o bien, portador de ambivalencia, puesto que ésta los hace irregulares e impredecibles en sus reacciones. Por ejemplo, el caso de los marginados sociales que, como una categoría o tipificación de una clase de extraño contemporáneo, reciben sobre sí los rasgos sobresalientes de la ambivalencia y la suciedad: a ellos se les atribuye la falta de confiabilidad por lo errático de su rumbo, su laxa moralidad y promiscua sexualidad, su deshonestidad comercial, etc. “Dicho de otra manera, los marginados son el punto de reunión de riesgos y temores que acompañan el espacio cognitivo. Son el epítome del caos que el espacio social intenta empeñosamente (...) sustituir por el orden” (Bauman, 2004: 184).

Por lo tanto, la premisa parece haber sido siempre: “no te encuentres con extraños”, pero según sea la configuración del espacio social establecido, es la pragmática afín que se

despliega para con ellos.⁴

Según los estudios ya clásicos de antropología realizados por Claude Levi-Strauss (Levi-Strauss, 1976), ciertos pueblos llamados primitivos (mas no necesariamente inferiores), tenían como estrategia para anular la peligrosidad de los extraños la antropofagia: comiéndose a la fuente de peligro, creían incorporar biológicamente sus cualidades al seno del grupo, nutrirse de su poder y de su fuerza⁵, y mantener así el orden social en el que estaban. Era un modo de “‘ingerir’, ‘devorar’ cuerpos y espíritus extraños para convertirlos, por medio del metabolismo, en cuerpos y espíritus ‘idénticos’, ya no diferenciables”. La estrategia opuesta era la antropeómica: vomitar al extraño, expulsarlo de los límites de la sociedad o lisamente aniquiliarlo (Bauman, 2004: 185). Lejos de haber desaparecido, ambas estrategias para confrontar la peligrosidad del extraño, la fágica (incluir) y la émica (excluir), perviven en nuestros días aunque con distintas configuraciones culturales. “Hoy, las variantes extremas de la estrategia ‘émica’ son, como siempre, el encarcelamiento, la deportación y el asesinato.” Y sus formas superiores o más “refinadas” (modernizadas) “son la separación espacial, los guetos urbanos, el acceso selectivo a espacios y la prohibición selectiva a ocuparlos.” En tanto que la estrategia fágica se reviste en el amplio espectro de formas en las que se impone una asimilación forzosa: “...cruzadas culturales, guerras de exterminio declaradas contra las costumbres, calendarios, dialectos y otros ‘prejuicios’ y supersticiones locales’ (...)” (Bauman, 2005b: 109).

Al respecto Bauman observa que tales estrategias no son alternativas sino que funcionan de manera complementaria y suelen resultar indispensables para el mantenimiento de cierto orden en el espacio social (Bauman, 2004: 186). Como intentaremos explorar a continuación, a través de ellas se configura una trama de matices en las relaciones que establecemos con “el otro”, según sea la tipificación que de él realizamos. Empero, antropológicamente, continua vigente esa consigna que nos insta a estar protegidos de las fuentes de peligro y/o, principalmente, de lo que amenace el orden que constituye el entorno donde vivo.

Comunidad y modernidad: libertad y seguridad

El modo de vida al que podemos acceder en la actualidad, prefigura para la relación del “yo” con “el otro” características que difieren considerablemente con el que se podía experimentar en la vida en comunidad. Independientemente que lo valoremos como ventaja o desventaja, esas diferencias permiten un cierto grado de distancia para vislumbrar la presente configuración e identificación de relaciones establecidas y/o a establecer con “los otros” en el espacio social/cognitivo de la sociedad moderna, tardo moderna y/o postmoderna. En tal sentido, el eje que vincula la seguridad y la libertad tiene un papel medular. Tal como dice Bauman, no podemos ser humanos sin seguridad y libertad, pero no podemos tener ambas a la vez en cantidades que consideremos plenamente satisfactorias (Bauman, 2003: 12). Y el balance de ambos términos parece ser siempre fluctuante. En la medida que la modernidad se ha ido desarrollando, la ecuación libertad – seguridad ha modificado sus valores y cualidades. Por un lado, la modernidad en su condición líquida, ofrece al individuo como nunca antes en su historia una gama casi infinita de posibilidades de elección para la configuración de su vida, y si hay alguna imposición, ésta es la necesidad de elegir y decidir *libremente* entre ellas (Bauman, 2005b: 35, 67). Pero por otro lado, no en vano U. Beck ha caracterizado central, reconocida y acertadamente a las sociedades contemporáneas de fines del siglo XX con la noción de “sociedad de riesgo”

(Beck, 1998), y las recientes críticas y/o revisiones de esa perspectiva, lejos de contradecirla, parecen señalar un avance hacia un estadio más agudo, de cálculos más precarios, provisionales e ineficaces, como por ejemplo el que reviste la calificación de “sociedad de incertidumbre” (Kokoreff, 2006: 10, 11).

De tal modo, el eje de seguridad – libertad es importante a nuestra indagación y útil para considerar las condiciones del espaciamiento social cognitivo provistas por lo que, se piensa o imagina, era la vida en comunidad en relación a las de la convivialidad humana actual. Siguiendo a Bauman, la vida comunitaria se caracteriza, pues, como una en la que, si bien las libertades se hallan acotadas a ciertas restricciones propias de la constitución misma de la comunidad, por lo menos ello garantizaba un “nicho” de seguridad que proyecta su cobijo a los ámbitos existencial, identitario y protector de amenazas externas. Y en esto se deja ver la impronta de un tipo de relación que el “yo” tiene con “los otros” y con “los distintos otros” tipificados socialmente desde el seno comunal.

En efecto, la palabra “comunidad” nos transmite la sensación de que es algo bueno, un lugar confortable, acogedor y seguro. En comunidad “nunca somos extraños los unos para con los otros” y “podemos contar con la buena voluntad mutua” de nuestros vecinos. Esta sensación, ciertamente idílica, que es otra manera de nombrar “el paraíso perdido” y que erige un ámbito protector de toda calamidad, de todo mal, limita, no obstante, su eficacia a la condición inexcusable de atenerse a ciertas reglas y permanecer espacialmente dentro de ciertos límites específicos. Y ello porque “la comunidad realmente existente”, la manifiesta encarnación de una colectividad humana real, exige a cambio de sus beneficios protectores lealtad incondicional, obediencia estricta, y exclusión de todo lo que se configure como “extraño” y no perteneciente a la comunidad. Vemos entonces que, con la comunidad se obtiene cierta seguridad pero se pierde cierta libertad (Bauman, 2003: 7-10), y en ella se reticula una tipificación diferenciada de la relación que el “yo” establece con “el otro” y los distintos “otros”.

Como con acierto señala R. Redfield (citado por Bauman), los atributos distintivos de toda comunidad son: una evidente división entre un “nosotros” y un “ellos” (un grupo de “otros nosotros”, y un grupo de “otros ellos” – el comentario es mío); un tamaño grupal relativamente pequeño, que permita que todos sus miembros estén a la vista unos de otros (de los “otros nosotros” y así, claramente identificados, pasibles de ser controlados en su diario vivir – otra vez el comentario es mío, aunque luego también destacado por Bauman ante la necesaria demarcación de límites en los que se vise y supervise la movilidad de “los que pertenecen” y “los que no” a la comunidad en cuestión); y además una condición de autosuficiencia, que permita proveer todas las actividades y necesidades de las personas que incluye (Bauman, 2003: 18). Es decir, nadie que “pertenzca” debe quedar “excluido”.

6

El tópico del límite se torna particularmente sensible para la constitución y pervivencia de la comunidad, puesto que éste le sirve para definir el espacio social de la comunidad, para garantizar la pertenencia de sus miembros, configurar sus rasgos identitarios distintivos del entorno y con ello, a la vez, poder identificar, discernir y, si es necesario, repeler a quien provenga desde el exterior, al “otro” extraño que sea visualizado como no integrable y/o calificable y clasificable como enemigo. Así pues, la comunidad puede ser definida a partir del establecimiento de los límites que marcan un adentro y un afuera, una pertenencia y una exclusión, una convivialidad permitida y una exterioridad repelida.

En la comunidad, el establecimiento y demarcación del límite entre lo que significa un “nosotros” (integrado comunamente) y un “ellos” (fuera de los límites) se cifra, pues, en la

distancia cognitiva que media la relación entre el “yo” y el “otro”, es decir, la configuración de un espacio social donde hay un conocimiento recíproca y simétricamente compartido por sus miembros, diferenciado de un espacio cognitivo exterior vacío de sentido. Como señalamos antes, la cercanía física hace posible entre “el yo” y “el otro” un tipo de relación tendente a incrementar el conocimiento mutuo, y la lejanía lo impide, tornando al “otro” lejano desconocido, ajeno, extraño y tendente a lo indiscernible, al punto máximo de ser literalmente inexistente (Bauman, 2004: 169). El extraño, ajeno, desconocido, está tan lejos del espacio social comunitario, que no existe.

En el caso del “otro” cercano, inserto dentro de los límites del espacio social comunitario, recibe la tipificación de “vecino”, y aunque ello no implique necesariamente que su interacción deba derivar en amistad o altruismo, lo que sí lo caracteriza de modo singular y distintivo es su “familiaridad”. Es decir, el “otro” tipificado como vecino, por cercano y palpablemente existente, siempre ha estado a la vista, disponible y tendiente a la posible relación de intimidad e intercambio biográfico. El vecino tiene una historia y es posible conocerla. Y en este sentido, la interacción entre vecinos, entre los miembros de la comunidad, está mediada por reglas conocidas, compartidas y aceptadas (Bauman, 2004: 172).

Como consecuencia, la experiencia social que resulta se ancla en puntos de referencia constantes y sólidos: el entorno social que se erige es “más duradero, más seguro y más digno de confianza que el tiempo que dura la vida individual”, y la acción recíproca de cada uno para con el otro tiene “una importancia algo más que episódica”, puesto que su registro y memoria sobrevive “en la mente y en los hechos de testigos que no van a desaparecer” (Bauman, 2003: 58, 59).⁷

Ahora bien, esa configuración de relaciones mediada por la reciprocidad cognitiva simétrica de lo vecinal, cercano y conocido, se esfuma cuando se traspasan los límites establecidos del espacio social de la comunidad. Allí se expande “un árido vacío semántico”, “un mundo intelectualmente ajeno, habitado por cuerpos sin rostro” para los cuales no hay regla alguna de interacción. Es muy impresionante saber que con aquellos “otros” provenientes de una lejanía más allá de los límites comunales, opuesta a la tendente intimidad de lo vecinal, al ser clasificados en la tipificación de “desconocidos”, no son considerados ni siquiera como “humanos”. La división y cualificación tajante era o de “humano” (y por tanto, de posible inclusión en un “nosotros” del seno comunal) o de “forastero” (y por tanto, un desconocido pasible de recibir cualquier tipo de trato sin pena alguna) (Bauman, 2004: 173).⁸

La inevitable irrupción física del forastero en la comunidad, no obstante, admitía como matices clasificarlo dentro tres categorías: 1- el “otro” enemigo que hay que expulsar (esto es, erradicarlo (émicamente) de los límites de la comunidad); 2- el “otro” invitado, admitido temporalmente en el seno comunal pero implacablemente controlado y vigilado; y 3- el “otro” admitido como futuro posible vecino, en tanto se asemeje (fágicamente) cada vez más a los vecinos que lo acogen (Bauman, 2004: 171, 172).

Empero, en este proceso cognitivo de tipificación, lo que caracterizaba distintivamente a una ciudad, comunidad o pueblo pre-moderno es que no era posible que los extraños lo continuaran siendo durante mucho tiempo: o se los expulsaba o se los asimilaba de tal modo que pasaban a formar parte de la red de relaciones propias del lugar (Bauman, 2005c: 140).

En este sentido, el espacio social cognitivo de la comunidad manifiesta su lógica en la que contiene a los propios y excluye a los extraños. Sus miembros parecen hallar allí cierta

seguridad ante la irrupción de lo desconocido que pueda resultar posible/potencialmente amenazador, ante lo que les es ajeno y externo, y por lo tanto, incierto, sometiéndose a cambio a las reglas de convivencia comunitaria, en “un estrecho entretejido de interacciones frecuentes, intensas y duraderas”, todos a la vista de todos y en conocimiento todos de todos.

Estas condiciones típicas de la comunidad se han disuelto en la configuración de relaciones de la modernidad líquida contemporánea. Las causas de tal licuación obedecen al proceso mismo de desarrollo de la modernidad, seguidas con atención por Bauman, y que más allá de su relativo éxito disciplinar y apogeo de un programa ordenador, configuraron nuestro escenario presente:

...la líquida vida moderna es una escenificación cotidiana de la transitoriedad universal. Nada en el mundo está destinado a perdurar, y menos aún a durar para siempre. (...) No hay pasos ni elecciones definitivos ni irrevocables. Ningún compromiso dura lo suficiente como para alcanzar un punto sin retorno. Todas las cosas, nacidas o fabricadas, humanas o no, son hasta nuevo aviso y prescindibles. Un espectro se cierne sobre los moradores del líquido mundo moderno y sobre todas sus labores y creaciones: el espectro de la superfluidad (Bauman, 2005d: 126).

Así, los marcos referenciales y disciplinares sólidos se han disuelto y ha dado lugar a un desierto de múltiples y efímeras rutas. La vida cotidiana se ha vuelto entonces frágil y precaria, movable e inestable: nada sigue siendo lo mismo durante mucho tiempo (ni siquiera los emplazamientos urbanos), lo cual hace que nada permanezca “lo bastante como para adaptarse plenamente a ello, para familiarizarse con ello y para convertirlo en el envoltorio acogedor, seguro y confortable que las identidades hambrientas de comunidad y sedientas de hogar han buscado y esperado encontrar” (Bauman, 2003: 54, 55, 57).

Aunque detallar tales condiciones del proceso exceda aquí nuestras consideraciones, la licuación del orden duro de la modernidad, lejos de erradicar la necesidad de establecer límites demarcatorios de separación de propios y extraños (“nosotros” y “ellos”), no ha generado sino su más imperiosa intensificación, pero esta vez, bajo la égida de nuevos muros, del control policial o de la potencia de los avances tecnológicos. Por solo mencionar dos ejemplos: en la conformación de las “pseudo comunidades” que constituyen los barrios privados (también llamadas “guetos voluntarios”), los guardias, cámaras de video y alarmas cercan su perímetro como una forma de garantizar los contornos e identidad de esa “elite” de cierto poder adquisitivo y standar de vida. O, lo que resulta una reticulación más fina, en la identificación de lo anómalo, irregular y sospechoso de no seguir un patrón homogéneo conocido, que se da en las grandes ciudades en la instalación de videocámaras de seguridad en los subtes, estaciones de trenes y lugares públicos clave de circulación de personas, para detectar a los individuos que “no se muevan” como la mayoría lo hace regularmente. Es decir, la implementación de dispositivos tecnológicos diseñados para individualizar al movimiento “extraño” por inusual o desconocido en el comportamiento masivo de los transeúntes. Y ello bajo los eslóganes que ponderan una “mayor seguridad para todos” ante la inseguridad aparentemente epidémica esparcida por todo el tejido social. Es que, precisamente, lo que caracteriza el espacio social de esta modernidad líquida es la permanente, inexcusable, insalvable presencia de extraños diseminados por cada rincón y plano de la sociedad, “los otros” diferentes a mí, y totalmente desconocidos.

“El problema de la sociedad moderna no es cómo eliminar a los extraños, sino cómo vivir en su constante compañía; esto es, en condiciones de insuficiencia cognitiva,

indeterminación e incertidumbre” (Bauman, 2004: 181). Los extraños, los forasteros, se han convertido en nuestros vecinos inextirpables: físicamente cercanos y socialmente desconocidos. Y ante ellos, cualquier tipo de intercambio o interacción abre un incierto abanico de posibilidades, puesto que el desconocimiento completo de quién es “el otro” allana el terreno para la más vasta incertidumbre (Bauman, 2004: 175).

Espacios sociales urbanos de desencuentro

Ante este panorama, la vida urbana se ha configurado en un territorio inhóspito y azaroso. Como lo describe Bauman:

Si el espacio cognitivo pudiera proyectarse sobre el mapa (...) del mundo moderno, tendría la forma de un archipiélago... Para cada residente del mundo moderno, el espacio social está salpicado sobre una gran zona de vacío en forma de manchas de conocimiento, grandes y pequeñas: oasis de significado y relevancia entre un desierto informe. Gran parte de la actividad cotidiana se destina a viajar por espacios vacíos (...) de una isla a otra (Bauman, 2004: 180).

Y como dijimos antes, en los espacios semánticamente vacíos de sentido, más allá de los límites de las islas de conocimiento y significado, se mueven los extraños. Por lo tanto, la “perpetua y ubicua presencia de desconocidos, por ser un componente constante de la vida urbana, añade un importante elemento de incertidumbre a los objetivos de vida de los residentes. Esa presencia, imposible de eludir, es una fuente de ansiedad que jamás se agota, y de una agresividad usualmente latente que suele entrar en erupción en diversas oportunidades” (Bauman, 2005c: 140).

Así pues, en la mayor parte de nuestro tránsito de un lugar a otro se halla circundado de la presencia de “otros” inclasificados e inclasificables. Frente a ellos, pareciera que la mejor estrategia de comportamiento que queda a implementar es la recuperación del “*arcano arte del desencuentro*”, es decir, el arte por el cual esa categoría de “encuentro personal y humanamente profundo” trabajada exquisitamente por M. Buber halla su contraluz en tanto “el otro” desconocido pero físicamente próximo, se constituye en el espacio de mi percepción en un decorado de fondo, visible en la periferia de mi mirada para vigilar sus movimientos, pero indiferente al curso de mi trayecto vital y totalmente irrelevante en cuanto “otredad” o alteridad significativa (Bauman, 2004: 175). En este aspecto, el diseño o lógica de la ciudad ha encarnado en el metal y piedra que la constituye, condiciones por las cuales se favorece la práctica de éste arte, lugares en los que el inevitable cruce entre “extraños” no desate ni angustias identitarias, ni temores físicos extremos, ni batallas campales reales, lugares públicos en los que el insalvable “acontecimiento” de toparse con “otros” anónimos sin historia y sin futuro en el devenir biográfico de cada uno, no resalte ni actualice las inquietantes vicisitudes existenciales que pueda suscitar confrontar el rostro de múltiples, diversos e innumerables perfectos desconocidos.

De éste modo, lo que sí se actualizan en la espacialidad física de la ciudad son aquellas estrategias fágica y émica que mencionáramos antes, junto a otras configuraciones para anular o reducir la peligrosa extrañeza de los extraños. Siguiendo los estudios realizados principalmente por R. Sennett (Sennett, 2001), M. Augé (Augé, 1993) y otros, así como también sus propias observaciones, Bauman refiere a cuatro categorías de espacios públicos que lejos de estimular la confrontación y reconocimiento de las diferencias de “unos” y “otros” (y por lo tanto, ser estimulantes de la civilidad), las matizan, diluyen y eclipsan, a

saber:

1- Los *shoppings centers*, en los que se configura la preponderante tendencia de lo fágico. Constituidos como lugares cuasi sagrados, templos planeados y erigidos para el solo fin del consumo, no se estimula en ellos ningún tipo de interacción o negociación social entre las multitudes que, cual fieles acólitos de una procesión incesante, los visitan a diario. Allí, por su disposición y estética se forja “otro mundo cerrado en sí mismo”, un lugar sin lugar, donde toda variedad solo pasa el tamiz de lo inocuo, y lo diverso y diferente se aglutina tendencialmente hacia la homogeneización de la imagen propuesta. Con ello, todos “los otros” extraños entre sí y totalmente desconocidos, parecen ser “vecinos” por su semejanza en una comunidad idealizada de consumidores (Bauman, 2005b: 105-108).

2- Los llamados “lugares interdictorios”, de tránsito, espacios en los que sobresale su carácter émico, puesto que solo propician un paso apresurado por ellos, un tránsito tal vez obligatorio para llegar a otros lugares, y con una marcada disposición para ser abandonados lo antes posible.⁹ En ellos, el cruce entre extraños no es más que una fugaz plaza de cuerpos sin rostro y sombras sin identidad.

3- Los “no lugares”, especie de nodos obligados de tránsito, en los que también se desalienta cualquier idea de permanencia o de una manifestación identitaria particular, empero, en los que la inevitable confluencia espacio-temporal de extraños hace que todos deban adoptar similares patrones de comportamiento uniformes y sin diferencias. Por caso, los aeropuertos, autopistas, transporte público, etc.¹⁰

4- Los “espacios vacíos”, lugares invisibles al trazado urbano por su carencia de sentido, especies de agujeros negros o túneles virtuales por los que su tránsito sólo se descubre en ocasiones especiales e inesperadas (Bauman, 2005b: 111).

En todas estas distintas pero similares categorías de espacios públicos no civiles de las ciudades, se tamiza la inevitable convivialidad física entre extraños, evitando su contacto, comercio, comunicación o negociación entre ellos (Bauman, 2005b: 113). Así pues, parece erigirse una especie de reticulación simbólica del espacio social que al modo de los antiguos límites comunales o murallas inexpugnables, “el otro” extraño físicamente contiguo a mí continúe situado a una distancia inabarcable, y por tanto, totalmente anónimo y desconocido. Lo cual, explica Bauman, no es sino una respuesta a la incertidumbre existencial que ha provocado la nueva fragilidad y fluidez de los vínculos sociales de esta modernidad líquida (Bauman, 2005b: 117).

Notas

1. Según las categorías de la sociología fenomenológica de A. Schütz, hay una instancia de conocimiento, en la que tengo una conciencia del “otro” como un “otro” similar a mí, que comparte conmigo perspectivas simétricas y recíprocas sobre la realidad objetiva, lo cual es todavía un presupuesto natural. (Bauman, 2004: 167, 168).
2. “El extraño es, por definición, un agente movido por intenciones que, en el mejor de los casos, podemos adivinar, pero de las que nunca podremos estar seguros. El extraño es la variable desconocida de todas las ecuaciones calculadas cuando se intenta decidir qué hacer y cómo comportarse”. (Bauman, 2005c: 141).
3. En este sentido, los extraños son los enemigos natos de la tranquilidad y la

autoindulgencia del lugar al que arriban, puesto que nada les resulta natural, nada dan por descontado y de todo requieren explicación. (Bauman, 2005c: 139).

4. Como vemos, esta tipificación del “otro” como extraño, concierne al conocimiento que de él tenemos para hacerla, por lo tanto, nos estamos siempre refiriendo al espaciamento cognitivo del espacio social. Otras serían las consideraciones que debiéramos realizar, y que Bauman efectivamente realiza, si, por ejemplo, quisiéramos referirnos al extraño dentro del espaciamento estético. Desde esa perspectiva, el “otro” extraño puede aparecer configurado, precisamente por su extrañeza, su exotismo, su variedad y diferencia, como una fuente diversa y caleidoscópica de disfrute estético y no como una fuente de peligro. (Bauman 2001: 46; 2004: 191-204).
5. La película “Voraz” de Antonia Bird aborda desde la ficción esta particular creencia antropofágica.
6. Esta premisa de la comunidad parece configurar la contracara de una de las faces más oscuras de la modernidad, cuyo proceso social de modernización no hace sino excluir aquello no integrable en la nueva producción de su orden. La lógica escalofriante de éste proceso no radica tanto en la insaciable necesidad de renovación, sino en la indetenible generación de residuos, deshechos, desperdicios, materiales y también humanos, lo cual analiza Bauman en detalle en (Bauman, 2005d). Ver también (Borghi, 2007: 85-98).
7. Es lo que Philippe Ariés llama una “sociabilidad densa”, considerada en (Bauman, 2005a: 60ss).
8. En la actualidad, observa agudamente Bauman, esta diferenciación entre lo que se valora como humano (y por lo tanto, portador de derechos) e inhumano (y por ende, considerado sin derecho civil alguno) está disfrazado por el límite que se traza entre *ciudadanos y extranjeros*. (Bauman, 2005c: 165).
9. “Explícitamente, el propósito de los espacios interdictorios” es dividir, segregar y excluir, y no construir puentes, pasajes accesibles y lugares de encuentro, facilitar la comunicación y reunir a los residentes de la ciudad.” (Bauman, 2005c: 144).
10. Sobre la alteración de este patrón de comportamiento es muy ilustrativa la película “La terminal” de Steven Spielberg.

Bibliografía

AUGÉ, Marc, (1993), *Los no-lugares: espacios del anonimato, antropología sobre modernidad*, Gedisa: Barcelona.

BAUMAN, Zygmunt, (2001), *La postmodernidad y sus descontentos*, Akal: Madrid.

------(2003), *Comunidad*, Siglo XXI: Argentina.

------(2004), *Ética postmoderna*, Siglo XXI: Argentina.

------(2005a), *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la*

postmodernidad y los intelectuales, Universidad Nacional de Quilmes: Argentina.

------(2005b), *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica: Argentina.

------(2005c), *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Fondo de Cultura Económica: Argentina.

------(2005d), *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Paidós: Buenos Aires.

BECK, Ulrich, (1998), *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*. Paidós: Barcelona.

BORGHI, Flavio, (2007), “Aportes de Zygmunt Bauman para una lectura de Ciudad de mis Sueños”, *Publicación del CIFYH*, Año V, N° 4, Marzo, pp. 85-98.

KOKOREFF, Michel, (2006), “Francia: la política de la revuelta”. *Revista de Cultura* Ñ. N° 121, Argentina, pp. 10, 11.

LÉVI-STRAUSS, Claude, (1976), *Tristes trópicos*, Eudeba: Buenos Aires.

SENNETT, Richard, (2001), *Vida urbana e identidad personal*, Península: Barcelona.