

### 3. Espacio/ tiempo

George Hazeldon, un arquitecto británico establecido en Sudáfrica, tiene un sueño: una ciudad diferente de las ciudades comunes, en las que los extraños de aspecto amenazante emergen de las esquinas oscuras, salen sigilosamente de las calles sórdidas y se amontonan en los barrios bajos. La ciudad soñada por Hazeldon es más bien una versión actualizada, de alta tecnología, de la ciudad medieval, protegida por gruesas murallas, almenas, fosos y puentes levadizos, una ciudad aislada de los riesgos y los peligros del mundo; una ciudad hecha a medida de individuos que desean controlar y monitorear su propia proximidad: algo semejante, según él mismo dijo, al Mont-Saint-Michel, una mezcla de claustro y fortaleza.

Cualquiera que vea los planos de Hazeldon coincidiría en que la parte del "claustro" ha sido imaginada a semejanza de la Thélème de François Rabelais, esa ciudad de diversión y gozo compulsivos en la que la felicidad es el único mandamiento, y no un refugio para ascetas piadosos dedicados a la autoflagelación, la oración y el ayuno. La parte de "fortaleza", sin embargo, es genuina. Heritage Park, la ciudad que Hazeldon está a punto de construir sobre 500 acres de terreno virgen cerca de Ciudad del Cabo, se diferenciará de otras ciudades por su aislamiento: cercas eléctricas de alto voltaje, vigilancia electrónica de los accesos, barreras y guardias armados.

Si uno puede comprarse una residencia en Heritage Park, pasará gran parte de su vida alejado de los riesgos y peligros del turbulento, poco hospitalario y aterrador mundo que empieza justo afuera de las puertas de la ciudad. Adentro, habrá todo lo que una buena vida necesita para ser completa y totalmente satisfactoria: Heritage Park tendrá sus propios negocios, iglesias, restaurantes, teatros, áreas de recreación, bosques, parque central, lagos llenos de salmones, campos de juego, pistas de aerobismo, campos de deporte y canchas de tenis... y lugares vacíos para agregar cualquier cosa que una vida decente demande en el futuro, según los cambios de la moda. Hazeldon es muy claro cuando explica las ventajas que Heritage Park

ofrece y que superan las de casi todos los sitios donde vive ahora la gente:

Hoy la seguridad es lo más importante. Nos guste o no, ésta es la mayor diferencia [...] Cuando yo era chico, en Londres, había una comunidad. Yo no hacía nada malo porque todo el mundo me conocía, y seguramente se lo contaría a mis padres [...] Eso es lo que queremos recrear aquí, una comunidad que no tenga de qué preocuparse.<sup>1</sup>

Entonces, de eso se trata: por el precio de una casa en Heritage Park, uno comprará la entrada a una comunidad. Una "comunidad" es, en esta época, la última reliquia de las antiguas utopías de la buena sociedad; denota lo que ha quedado del sueño de una vida mejor compartida con mejores vecinos y que sigue mejores reglas de cohabitación. Porque la utopía de la armonía se redujo, de manera realista, al tamaño del vecindario más inmediato. No es raro que la comunidad se haya convertido en uno de los puntos fuertes para asegurar una venta. Tampoco es raro que en los folletos de promoción de Heritage Park distribuidos por Hazeldon, la comunidad aparezca como un suplemento indispensable -pero que otros sitios no ofrecen- de los buenos restaurantes y las pintorescas pistas de aerobismo que también pueden encontrarse en otras ciudades.

Sin embargo, debemos advertir cuál es el sentido de esa comunidad generadora de sentido. La comunidad que Hazeldon recuerda de su infancia londinense, y que desea recrear en la tierra virgen de Sudáfrica, es primordial, aunque no únicamente, un territorio estrechamente vigilado, donde los que hacen cosas que pueden disgustar a los demás son rápidamente castigados y puestos en línea -donde holgazanes, vagabundos y otros intrusos que "no son de aquí" tienen cerrada la entrada o son perseguidos y expulsados-. La diferencia entre el pasado gustosamente recordado y su réplica actualizada es que aquello que la comunidad de la infancia de Hazeldon lograba usan-

<sup>1</sup> Citado de Chris McGreal, "Fortress town to rise on Cape of low hopes", en: The Guardia., 22 de enero de 1999.

## Modernidad Líquida (fragmento)

Zigmunt Bauman

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

do sus ojos, lenguas y manos, de manera práctica y sin pensarlo demasiado, en Heritage Park está a cargo de las cámaras de TV ocultas y de docenas de guardias armados que controlan los accesos de seguridad y patrullan las calles discreta u ostentosamente, según el caso.

Un grupo de psiquiatras del Instituto Victoriano de Salud Mental Forense, de Australia, ha declarado recientemente que "cada vez más gente ha denunciado, falsamente, ser víctima de acechos y persecuciones, erosionando la credibilidad y provocando gastos del dinero público", dinero que, según argumentan los autores del informe, "debería ser empleado en las verdaderas víctimas".<sup>2</sup> Algunas "falsas víctimas" investigadas, tras ser sometidas a estudios diagnósticos, revelaron estar afectadas por "severas perturbaciones mentales", ya que "creían ser perseguidas con la com ficción de que todo el mundo conspiraba en su contra".

Muchos psiquiatras han señalado que creer ser víctima de una conspiración no es nada novedoso; por cierto, es un estado que ha atormentado a algunos humanos en todas las épocas y en todos los lugares de la tierra. Nunca hubo, en ninguna parte, escasez de personas ansiosas por encontrar una lógica a su desdicha, a sus humillantes derrotas y a las frustraciones de su vida, cargándoles la responsabilidad a las malévolas intenciones y monstruosas conjuras de otros. Lo que resulta totalmente novedoso es que ahora se inculpa a los merodeadores (en compañía de otros vagos y holgazanes, personajes que no pertenecen al sitio donde aparecen), que representan al diablo, los incubos, los espíritus y los duendes malignos, el mal de ojo y las brujas. Si "las falsas víctimas" abusan "de la credibilidad pública", es porque los "merodeadores" ya se han convertido en un nombre popular para el miedo ambiente que acosa a nuestros contemporáneos; de modo que la presencia ubicua de los merodeadores se ha vuelto creíble y el miedo de ser perseguido se ha convertido en un sentimiento común. Y si la gente falsamente obsesionada con la amenaza de la persecución puede "consumir el dinero público", es porque ya se ha destinado una cantidad de dinero público -que crece cada año- a localizar y atrapar a los merodeadores, los vagabundos y otras

versiones actualizadas de ese miedo moderno, el miedo al mobile valgus -la clase inferior de gente nómade, que se filtra en los lugares donde sólo la gente correcta tiene derecho a estar-, y porque la defensa de las calles, al igual que el exorcismo de las casas embrujadas del pasado, ha sido reconocida como un propósito digno y como la manera adecuada de proteger a los que necesitan protección de los temores y los peligros que los ponen nerviosos, los inquietan, los vuelven susceptibles y los atemorizan.

Citando City of Quartz (1990), de Mike Davis, Sharon Zukin describe la nueva apariencia de los espacios públicos de Los Ángeles tras la instrumentación de las medidas de seguridad exigidas por los residentes y puestas en marcha por sus custodios electos o designados: "los helicópteros zumban por el cielo sobre los barrios semejantes a guetos, la policía maltrata a los adolescentes como supuestos miembros de bandas delictivas, los propietarios compran el tipo de armas de defensa que pueden afrontar... o que se atreven a usar". La década de 1960 y la de 1970 fueron, según Zukin, "el hito que marcó la institucionalización del miedo urbano".

Los votantes y las elites -en términos amplios, lo que se concibe como clase media en los Estados Unidos- podrían haber elegido aprobar las políticas del gobierno destinadas a eliminar la pobreza, controlar la competencia étnica e integrar a todo el mundo a través de instituciones públicas comunes. En cambio, eligieron comprar protección, estimulando así el crecimiento de la industria de la seguridad privada.

Zukin señala que el peligro más tangible que corroe lo que denomina "la cultura pública" es "la política del miedo cotidiano". El estremecedor y perturbador espectro de las "calles inseguras" aleja a la gente de los lugares públicos y le impide procurarse las artes y oficios necesarios para compartir la vida pública.

<sup>2</sup> Véase Sarah Boseley, "Warning of fake stalking daims", en: The Guardian, 1 de febrero de 1999, citando el informe de Michel Pathé, Paul E. Mullen y Rosemary Purcell.

## Modernidad Líquida (fragmento)

Zigmunt Bauman

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

"Ser duros" contra el crimen construyendo más cárceles e imponiendo la pena de muerte es la respuesta habitual a la política del miedo. "Encerrar a toda la población", escuché decir a un hombre en el autobús, llevando la solución a su extremo más ridículo. Otra respuesta es privatizar y militarizar el espacio público [...] hacer las calles, parques y comercios más seguros, pero menos libres [...]<sup>3</sup>

Un concepto de comunidad definida por sus límites estrechamente vigilados y no por sus contenidos; la "defensa de la comunidad" traducida a la contratación de guardianes armados para custodiar la entrada; los merodeadores y vagabundos promovidos al rango de enemigos públicos número uno; el recorte de las áreas públicas a los enclaves "defendibles" de acceso selectivo; la separación y la no negociación de la vida en común y la criminalización de las diferencias residuales: éstas son las principales dimensiones de la evolución actual de la vida urbana.

### Cuando los extraños se encuentran con extraños

Según la definición clásica de Richard Sennett, una ciudad es "un asentamiento humano en el que los extraños tienen probabilidades de conocerse"<sup>4</sup>. Quiero agregar que esto significa que los extraños tienen probabilidades de encontrarse en su calidad de extraños, y que posiblemente seguirán siendo extraños tras el ocasional encuentro que termina de modo tan abrupto como comenzó. Los extraños se encuentran de la manera que corresponde a los extraños; un encuentro entre extraños no se parece a un encuentro entre familiares, amigos o conocidos -es, comparativamente, un desencuentro-. En el encuentro entre extraños no se retoma el punto en el que quedó el último encuentro, ni se recuentan las pruebas y tribulaciones o las alegrías del ínterin, ni hay recuerdos comunes: no hay nada en qué basarse ni qué seguir en el curso del encuentro presente. E[l] encuentro entre extraños es un acontecimiento sin pasado. Con frecuencia es también un acontecimiento sin futuro (se supone y se espera que esté libre de un futuro), una historia que, sin dudas, no "continuará", una oportu-

nidad única, que debe ser consumada plenamente mientras dura y en el acto, sin demora y sin postergaciones para otra ocasión. Como la araña, cuyo mundo está encerrado en la tela que teje con sustancias de su propio abdomen, el único respaldo con el que los exarados pueden contar debe ser tejido a partir del delgado y frágil hilo de la apariencia, las palabras y los gestos. En el momento del encuentro no hay tiempo para ensayo y error, ni aprendizaje a partir de los errores ni esperanza alguna de tener otra oportunidad.

De ello se desprende que la vida urbana exige un tipo de habilidad bastante especial y sofisticada, toda una familia de habilidades que Sennett consignó bajo el rótulo de "civilidad", es decir,

la actividad que protege mutuamente a las personas y que no obstante les permite disfrutar de su mutua compañía. Usar una máscara es la esencia de la civilidad. Las máscaras permiten una sociabilidad pura, ajena a las circunstancias del poder, el malestar y los sentimientos privados de todos los que las llevan. El propósito de la civilidad es proteger a los demás de la carga de uno mismo.<sup>5</sup>

Por cierto, se espera que el propósito sea recíproco. Proteger a otros de una carga indebida, cuidando de no interferir con sus asuntos, sólo tiene sentido si uno puede esperar una generosidad y una restricción similares por parte de los otros. La civilidad, como el lenguaje, no puede ser "privada". Antes de convertirse en un arte aprendido individualmente y practicado privadamente, la civilidad debe ser una característica del entorno social. El entorno urbano debe ser "civil" para que sus habitantes puedan aprender las difíciles destrezas de la civilidad.

3 Sharon Zukin, *The Culture of Cities*, Oxford, Blackwell, 1995, pp. 38 y 39.

4 Richard Sennett, *The Fall of Public Man: at the Social Psychology of Capitalism*, Nueva York, Vintage Books, 1975, pp. 39 y ss.

5 Richard Sennett, *ibid.*, p. 264.

## Modernidad Líquida (fragmento)

Zigmunt Bauman

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

¿Pero qué significa que el entorno urbano sea "civil" y, por lo tanto, un sitio hospitalario para la práctica individual de la civilidad? Significa, fundamentalmente, la provisión de espacios que la gente puede compartir como persona pública -sin que se la inste, presione u obligue a quitarse la máscara y "soltarse", "expresarse", confesar sus sentimientos íntimos y exhibir sus pensamientos, sueños y preocupaciones más profundos-. Sin embargo, también significa una ciudad que se presenta a sus residentes como bien común que no puede ser reducido al conglomerado de los propósitos individuales y como tarea compartida que no puede realizarse por medio de una multitud de propósitos individuales, como una forma de vida con vocabulario y lógica propios y con su propia agenda, que es (y debe seguir siendo) más extensa y más rica que cualquier preocupación o anhelo individual -de modo que "usar una máscara pública" es un acto de compromiso y participación y no de "descompromiso", una retirada del "verdadero yo", que opta por salirse de las relaciones y el involucramiento mutuos, una manifestación del deseo de quedarse solo y de dejar solos a los demás-.

En las ciudades contemporáneas hay muchos sitios que reciben el nombre de "espacios públicos". Los hay de muchas clases y medidas, pero casi todos ellos pertenecen a una de dos categorías. Estas categorías se apartan del modelo ideal de espacio civil en dos direcciones opuestas aunque complementarias.

El lugar llamado La Défense, una enorme plaza situada en la ribera derecha del Sena, concebida, comisionada y construida por François Mitterrand (como monumento duradero de su presidencia, en la que el esplendor y la magnificencia del cargo estaban desconectados de las debilidades y los fracasos de su titular), encarna todos los rasgos de la primera de las dos categorías de espacio público urbano pero enfáticamente no "civil". El visitante de La Défense advierte de inmediato que se trata de un lugar inhóspito: todo lo que está a la vista inspira respeto pero desalienta la permanencia. Los edificios de formas fantásticas que rodean la enorme plaza vacía están hechos para ser mirados, no para entrar en ellos: envueltos de arriba abajo en

cristal espejado, no parecen tener ventanas ni puertas de acceso abiertas a la plaza; con gran ingenio, consiguen darle la espalda a la plaza que rodean. Resultan, a la vista, imperiosos e impenetrables -imperiosos por impenetrables, ya que ambas cualidades se complementan y se refuerzan mutuamente-. Estas fortalezas/ermitas herméticamente selladas están en el lugar, pero no pertenecen a él... y estimulan a cualquiera que esté perdido en la chata vastedad de la plaza a seguir su ejemplo y sentirse del mismo modo. Nada mitiga ni interrumpe el vacío uniforme y monótono de la plaza. No hay bancos donde sentarse, ni árboles cuya sombra ofrezca refugio del sol y permita refrescarse. (Sí hay, por cierto, un grupo de bancos dispuestos geométricamente en un extremo del espacio; están colocados sobre una plataforma un poco elevada, por encima del nivel de la plaza -una plataforma semejante a un escenario, donde el acto de sentarse a descansar sería ofrecer un espectáculo a los otros que, a diferencia de los que se sientan, tienen algo que hacer allí-.) Una y otra vez, con la monótona regularidad del horario del subterráneo, esos otros -como una atareada fila de hormigas- emergen de la tierra, se despliegan sobre el pavimento de piedra que separa la salida del subterráneo de alguno de los relucientes monstruos que rodean (sitian) la plaza, y desaparecen rápidamente. El lugar vuelve a quedar vacío... hasta la llegada del próximo tren.

La segunda categoría de espacio público pero no civil está destinada a prestar servicios a los consumidores o, más bien, a convertir al residente de la ciudad en consumidor. Según palabras de Liisa Uusitalo, "los consumidores suelen compartir los espacios físicos de consumo como salas de concierto o de exhibición, sitios turísticos, de actividad deportiva, shoppings y cafeterías, sin mantener ningún tipo de interacción social".<sup>6</sup> Esos espacios instan a la acción, no a la interacción. El hecho de compartir el espacio físico con otros actores abocados a una actividad semejante añade importancia a la acción, le da el sello de la "aprobación numérica" y de ese modo corrobora su

6 Lusa Uusitalo, "Consumption in postmodernity", en: Marina Bianchi (comp.), *The Active Consumer*, Londres, Routledge, 1998, p. 221.

## Modernidad Líquida (fragmento)

Zigmunt Bauman

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

sentido, lo justifica sin necesidad de mayor argumentación. Sin embargo, cualquier interacción entre los actores los distraería de las acciones a las que están abocados individualmente, y sería una responsabilidad y una ventaja para cada uno de ellos. No agregaría nada al placer de ir de compras, sino que sólo serviría para distraer la mente y el cuerpo de la tarea prevista.

La tarea es consumir, y el consumo es un pasatiempo absoluto e irredimiblemente individual, una cadena de sensaciones que sólo puede ser experimentada-vivida-subjetivamente. Las multitudes que colman el interior de los "templos del consumo" de George Ritzer son amontonamientos, no congregaciones; grupos, no pelotones; aglomeraciones, no totalidades. Por atestados que estén los lugares de consumo colectivo, no hay nada "colectivo" en ellos. Aplicando la memorable expresión de Althusser, todos los que entran en esos espacios son "interpelados" en tanto individuos, y se les pide que suspendan o destruyan todo vínculo y que se despojen de sus lealtades o que las dejen de lado transitoriamente.

Los encuentros, inevitables en un espacio atestado, interfieren con el propósito. Deben ser breves y superficiales: ni más prolongados ni más profundos de lo que lo deseen los actores. El lugar está protegido contra todos los que puedan transgredir esta regla -contra toda clase de intrusos, entrometidos y molestos que podrían interferir con el espléndido aislamiento del consumidor en su salida de compras-. El templo del consumo, bien supervisado, vigilado y protegido, es una isla de orden, libre de mendigos, saqueadores, vagos y merodeadores... o al menos se espera que lo sea. Las personas no se apiñan en estos templos para hablar o socializar; la compañía que eligen disfrutar (o tolerar) es la que llevan con ellas, como los caracoles llevan consigo su hogar.

### **Lugares émicos, lugares fágicos, no-lugares, espacios vacíos**

Lo que ocurre dentro del templo del consumo tiene poca o ninguna influencia sobre el ritmo y el tenor de la vida cotidiana que se desarrolla "del otro lado de la puerta". Estar en el shopping

es "estar en otra parte".<sup>7</sup> La excursión al lugar de consumo difiere del carnaval de Mijail Bajtín, que también incluía la experiencia de "ser transportado": las excursiones de compras son primordialmente trasladados en el espacio, y sólo secundariamente viajes en el tiempo.

El carnaval era la misma ciudad transformada; más exactamente, un intervalo de tiempo durante el cual la ciudad se transformaba, y volvía después a su rutina cotidiana. Durante un lapso estrictamente definido, que se repetía cíclicamente, el carnaval revelaba "la otra cara" de la realidad cotidiana, una cara que estaba siempre presente pero que normalmente era invisible e intocable. El recuerdo del acontecimiento y la anticipación de otros acontecimientos futuros no permitían que desapareciera la conciencia de esa "otra cara".

Una excursión al templo del consumo es algo muy diferente. Su realización implica la sensación de ser transportado a otro mundo, y no, como en el caso del carnaval, la sensación de estar presenciando una transustanciación maravillosa del mundo conocido. El templo del consumo (a diferencia del "almacén de la esquina" de antaño) puede estar en la ciudad (si es que no se lo construye, simbólicamente, fuera de los límites de la ciudad, al costado de una autopista), pero no forma parte de ella; no es el mundo habitual temporariamente transmutado, sino un mundo "completamente otro". Lo que lo convierte en "otro" no es la inversión, el rechazo ni la suspensión de las reglas que gobiernan la cotidianidad, como en el caso del carnaval, sino el despliegue de un modo de ser que la cotidianidad excluye o que trata vanamente de lograr -y que casi nadie puede experimentar en los lugares de residencia habitual-.

La metáfora del "templo" elegida por Ritzer es muy adecuada: los espacios de compras/consumo son por cierto templos para los peregrinos -definitivamente no están destinados a albergar

7 Turo-Kimmo Lehtonen y Pasi Mäenpää, "Shopping in the East-centre mall", en: Pasi Falk y Colin Campbell (comps.), *The Shopping Experience*, ob. cit., p. 161.

## **Modernidad Líquida (fragmento)**

**Zigmunt Bauman**

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

Dentro de estos templos, los compradores/consumidores pueden encontrar lo que vanamente han buscado afuera: el consuelo de pertenecer -la confirmadora impresión de formar parte de una comunidad-. Tal como señala Sennett, la ausencia de diferencia, el sentimiento de "todos somos iguales" y la sensación de "no hay necesidad de negociar nada, ya que todos compartimos la misma opinión" son los significados más profundos de la "comunidad" y la causa última de su atractivo, que, según se sabe, aumenta proporcionalmente a la pluralidad y la

Dentro del templo, la imagen se convierte en realidad. Las multitudes que colman los corredores del shopping se aproximan tanto como es posible a la "comunidad" ideal imaginada que no conoce la diferencia (más exactamente, no conoce ninguna diferencia importante que requiera confrontación, enfrentamiento con la otredad del otro, negociación, esclarecimiento y acuerdo sobre el *modus vivendi*). Por tal razón, esa comunidad no

9 Richard Sennett, *The Uses of Disorder: Personal Identity and City Life*, Londres, Faber & Faber, 1996, pp. 34-36.

## Zigmunt Bauman

[illegible]

exige ninguna negociación, ningún trato, ningún esfuerzo por entender, solidarizarse ni conceder. Todos los que se encuentran allí pueden suponer, con cierta seguridad, que todos los demás con los que se encuentran o se cruzan han ido allí con el mismo propósito, seducidos por los mismos atractivos (reconociéndolos por lo tanto como atractivos), movidos y guiados por los mismos motivos. "Estar adentro" crea una verdadera comunidad de creyentes, unificados por los fines y también por los medios, por los valores que respetan y por la lógica de la conducta que adoptan. En suma, el viaje a los "espacios de consumo" es un viaje hacia una anhelada comunidad que, al igual que la experiencia de comprar, está permanentemente "en otra parte". Durante los minutos u horas que pueda durar esa experiencia, es posible reunirse con "otras personas como uno", correligionarios, feligreses de la misma iglesia; con otros cuya otredad, al menos en ese lugar, aquí y ahora, puede dejarse de lado, sin tenerla en cuenta. En todos los aspectos, ese lugar es puro, tan puro como las sedes de culto religioso y como la comunidad imaginada (o postulada).

Claude Lévi-Strauss, el más grande antropólogo cultural de nuestro tiempo, señaló en *Tristes tropiques* que a lo largo de la historia humana se emplearon dos estrategias para enfrentar la otredad de los otros: la antropoémica y la antropofágica.

La primera estrategia consistía en "vomitar", expulsando a los otros considerados irremediabilmente extraños y ajenos: prohibiendo el contacto físico, el diálogo, el intercambio social y todas las variedades de commercium, comensalidad o connubium. Hoy, las variantes extremas de la estrategia "émica" son, como siempre, el encarcelamiento, la deportación y el asesinato. Las formas superiores y "refinadas" (modernizadas) de la estrategia "émica" son la separación espacial, los guetos urbanos, el acceso selectivo a espacios y la prohibición selectiva de ocuparlos.

La segunda estrategia consiste en la denominada "desalienación" de sustancias extrañas: "ingerir", "devorar" cuerpos y espíritus extraños para convertirlos, por medio del metabolismo, en cuerpos y espíritus "idénticos", ya no diferenciados, al

cuerpo que los ingirió. Esta estrategia revistió también un amplio espectro de formas: desde el canibalismo hasta la asimilación forzosa -cruzadas culturales, guerras de exterminio declaradas contra las costumbres, calendarios, dialectos y otros "prejuicios" y "supersticiones" locales-. La primera estrategia tendía al exilio o la aniquilación de los otros; la segunda, a la suspensión o la aniquilación de su otredad.

La semejanza entre la dicotomía de las estrategias de Lévi-Strauss y las dos categorías contemporáneas de espacios "públicos no civiles" resulta notable, pero en absoluto sorprendente. La Défense de París (junto con otras variedades de "espacios interdictorios" que, según Steven Flusty, ocupan un lugar privilegiado entre las innovaciones urbanísticas actuales)<sup>10</sup> es una versión arquitectónica de la estrategia "émica", en tanto los "espacios del consumidor" representan la estrategia "fágica". Ambos -cada uno a su manera- responden al mismo desafío: la tarea de enfrentarse con la posibilidad de toparse con extraños, esa característica constitutiva de la vida urbana. Enfrentar esa posibilidad es un problema que requiere medidas "respaldadas por el poder" cuando se carece de hábitos de civilidad o cuando éstos no se han desarrollado o arraigado suficientemente. Las dos clases de espacios urbanos "públicos pero no civiles" derivan de la flagrante ausencia de hábitos de civilidad; ambas enfrentan las consecuencias potencialmente dañinas de esa ausencia, aunque no promoviendo el estudio ni la adquisición de esos hábitos, sino volviendo su posesión irrelevante, de hecho innecesaria, en la práctica del arte de la vida urbana.

A las dos respuestas descriptas hasta el momento debemos agregar una tercera. Se trata de la representada por lo que Georges Benko, siguiendo a Marc Augé, ha denominado "no-

10 Véase Steven Flusty, "Building paranoia", en: Nan Elin (comp.), *Architecture o/ Fear*, Nueva York, Princeton Architectural Press, 1997, pp. 4S-49. También, Zygmunt Batman, *Globalization: the Human Consequences*, Cambridge, Polity Press, 1998, pp. 2021 [traducción castellana: *Globalización: consecuencias humanas*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1999].

## Modernidad Líquida (fragmento)

Zygmunt Bauman

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

lugares" (o, alternatively, siguiendo a Carreau, nowhere-villes).<sup>11</sup> Los no-lugares comparten algunas características con nuestra primera categoría de lugares ostensiblemente públicos pero enfáticamente no civiles: desalientan cualquier idea de "permanencia", imposibilitando la colonización o domesticación del espacio. Sin embargo, a diferencia de La Défense -ese espacio destinado únicamente al tránsito y que debe ser abandonado tan rápido como sea posible-, y a diferencia de los "espacios interdictorios" -cuya función consiste en impedir el acceso y que están destinados a ser rodeados y no atravesados-, los no-lugares aceptan la inevitabilidad de una permanencia prolongada de extraños, de modo que esos lugares permiten la presencia "meramente física" -aunque diferenciándola muy poco de la ausencia de sus "pasajeros", ya que anulan, nivelan o vacían de toda subjetividad idiosincrática. Los residentes temporarios de los no-lugares varían, y cada variedad tiene sus propios hábitos y expectativas: el truco consiste en volverlos irrelevantes durante su tiempo de estadía. Sean cuales fueren sus diferencias, deben seguir los mismos patrones de conducta. Las claves de uniformidad de los patrones de conducta deben ser legibles para todos, independientemente de los lenguajes que prefieran o los que usen cotidianamente. Sea lo que fuere lo que haya para hacer en los no-lugares, y lo que se haga, todo el mundo debe sentirse como en su casa, aunque nadie debe comportarse como si estuviera en su casa. Un no-lugar "es un espacio despojado de las expresiones simbólicas de la identidad, las relaciones y la historia: los ejemplos incluyen los aeropuertos, autopistas, anónimos cuartos de hotel, el transporte público [...] En la historia del mundo, nunca antes los no-lugares han ocupado tanto espacio".

Los no-lugares no requieren dominio del sofisticado y complejo arte de la civilidad, ya que reducen la conducta en público a unos pocos preceptos, simples y de fácil aprendizaje. A causa de esa simplicidad, tampoco funcionan como escuelas de civilidad. Y como en la actualidad "ocupan tanto espacio", ya que colonizan tramos cada vez más grandes del espacio público y los remodelan a su imagen y semejanza, las ocasiones de aprender el arte de la civilidad son cada vez menos y más espaciadas.

Las diferencias pueden ser vomitadas, devoradas, alejadas, y hay lugares que se especializan en cada una de esas alternativas. Pero las diferencias también pueden ser "invisibilizadas", borradas a la vista. Ése es el logro de los "espacios vacíos". Tal como proponen Jerzy Kociatkiewicz y Monika Kostera, quienes acuñaron el término, los espacios vacíos son

[...] lugares a los que no se les adscribe sentido alguno. No tienen que estar físicamente aislados por medio de cercas o barreras. No son lugares prohibidos, sino espacios vacíos, inaccesibles debido a su invisibilidad.

Si la extracción de sentido es un acto que implica pautar, comprender, resituar la sorpresa y crear significado, nuestra experiencia de los espacios vacíos no incluye la extracción del sentido.<sup>12</sup>

Los espacios vacíos están primordialmente vacíos de sentido. No es que sean insignificantes por estar vacíos, sino que, por no tener sentido y porque se cree que no pueden tenerlo, son considerados vacíos (más precisamente, no visibles). En esos lugares resistentes al sentido nunca surge el tema de negociación de las diferencias: no hay con quién negociar. Los espacios vacíos tratan las diferencias con un grado de radicalidad que no pueden igualar las otras clases de lugares ideados para repeler o atenuar el impacto ejercido por los extraños.

Los espacios vacíos que Kociatkiewicz y Kostera consignan son lugares no colonizados, lugares que ni los inventores ni los supervisores de los supuestos usuarios desean colonizar.

11 Véase Marc Augé, *Non-lieux: introduction à l'anthropologie de la sur-modernité*, Paris, Seuil, 1992 [traducción castellana: *Los no-lugares: espacios del anonimato*, antropología sobre modernidad, Barcelona, Gedisa, 1993]. También, Georges Benko, "Introduction: modernity, postmodernity and social sciences", en: Georges Benko y Ulf Strohmayer (comps.), *Space and Social Theory: Interpreting Modernity and postmodernity*, Oxford, Blackwell, 1997, pp. 23-24.

12 Jerzy Kociatkiewicz y Monika Kostera, "The anthropology of empty space", en: *Qualitative Sociology*, 1, 1999, pp. 43 y 48.

## Modernidad Líquida (fragmento)

Zygmunt Bauman

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---



Durante uno de mis viajes como docente (a una ciudad populosa, extendida y vital del sur de Europa), me recibió en el aeropuerto una docente joven, hija de una pareja local de profesionales educados y ricos. Se disculpó advirtiéndome que el trayecto hasta el hotel no sería fácil y llevaría mucho tiempo, ya que no había manera de evitar las atestadas avenidas que atravesaban el centro de la ciudad y donde el tráfico estaba constantemente embotellado debido a su densidad. Mi guía se ofreció a llevarme en auto nuevamente al aeropuerto el día de mi partida. Como yo sabía que conducir en esa ciudad era una tarea agotadora, le agradecí su amabilidad y le dije que tomaría un taxi. Y lo hice. En esta segunda oportunidad, el trayecto hasta el aeropuerto demoró menos de diez minutos. Pero el taxista fue serpenteando por calles bordeadas de viviendas pobres, precarias, olvidadas por Dios, llenas de gente tosca y evidentemente ociosa y de niños harapientos. La afirmación hecha por mi guía, que me había asegurado que no había manera de evitar el tráfico del centro, no fue falsa. Fue sincera y fiel a su mapa mental de la ciudad en la que había nacido y en la que vivía desde entonces. Ese mapa no tenía registro de las calles de los "barrios bajos" por los que me llevó el taxista. En el mapa mental de mi guía sólo había, pura y simplemente, un espacio vacío.

Los mapas que guían los movimientos de las diversas categorías de habitantes no se superponen, pero para que un mapa "tenga sentido", algunas áreas de la ciudad deben ser descartadas, ser carentes de sentido y -en lo que al significado se refiere-ser poco prometedoras. Recortar esos lugares permite que los demás brillen y estén colmados de sentido.

## "No hables con extraños"

Sin duda, todas estas medidas son efectivas a medias: no resuelven del todo el más dañino y detestable de los males. Los lugares públicos no civiles permiten que uno se desentienda de los extraños que lo rodean, evitando el riesgoso comercio, la agotadora comunicación, el irritante regateo y las concesiones. Sin embargo, esos lugares no impiden que nos encontremos con extraños; por el contrario, dan por hecho que el encuentro

## Zigmunt Bauman

[illegible]



Sería erróneo descartar el renacido comunitarismo de nuestra época como un resabio de instintos todavía no erradicados, que tarde o temprano serán neutralizados o disueltos por el progreso de la modernización; igualmente erróneo sería atri-

Ahora que el reino de la política se reduce a la confesión pública, a la exhibición pública de la intimidad y al examen y censura públicos de las virtudes y vicios privados; ahora que el tema de la credibilidad de la gente en público reemplaza la consideración de qué es y qué debería ser la política; ahora que la visión de una sociedad buena y justa está ausente del discurso político, no es raro que (tal como observara Sennett hace ya veinte años)<sup>15</sup> las personas "se conviertan en espectadores pasivos de un personaje político que les ofrece sus sentimientos y sus intenciones, en vez de sus actos, para que los consuman". Sin embargo, el punto es que los espectadores no esperan mucho más de los políticos, tal como sólo esperan de otros personajes ante las candilejas nada más que un buen espectáculo. Y así el espectáculo de la política, al igual que otros espectáculos públicos, se convierte en un mensaje incesante y monótono que repite y repite la prioridad de la identidad sobre los intereses, o en una constante lección pública que reitera que la identidad es lo que importa, y que lo que cuenta es quién es cada uno y no lo que hace. Desde la cúspide hasta la base, la revelación del verdadero yo se convierte cada vez más en la sustancia de las relaciones en público y de la vida pública como tal; y la auto-identidad es la ramita a la que se aferran los náufragos que esperan el rescate una vez que se han hundido los barcos impulsados por los intereses. Entonces, como afirma Sennett, "mantener la comunidad se transforma en un fin en sí mismo, y

15 Richard Sennett, *The fall of...*, ob. cit., pp. 260 y ss.

## Zigmunt Bauman

[illegible]

la purga de todos aquellos que no pertenecen a ella se convierte en la tarea de la comunidad". Ya no hace falta "ningún argumento que convenza de no negociar, de expulsar a los extraños".

Los esfuerzos por mantener a distancia al "otro", el diferente, el extraño, el extranjero, la decisión de excluir la necesidad de comunicación, negociación y compromiso mutuo, no sólo son concebibles sino que aparecen como la respuesta esperable a la incertidumbre existencial a la que han dado lugar la nueva fragilidad y la fluidez de los vínculos sociales. Esa decisión, por cierto, encaja perfectamente con nuestra obsesiva preocupación contemporánea por la polución y la purificación, con nuestra tendencia a identificar el peligro con la-invasión de "cuerpos extraños" y a identificar la seguridad con la pureza. La aprensiva atención que se presta a las sustancias que entran al cuerpo a través de la boca o la nariz, y la también aprensiva atención que se presta a los extraños que se filtran subrepticiamente en el vecindario del cuerpo coexisten lado a lado dentro del mismo encuadre cognitivo. Ambas inducen el deseo de "expulsarlo(s) de mi (nuestro) sistema".

Esos deseos convergen, se funden y condensan en la política de separación étnica, y particularmente en la defensa contra la marea de "extraños". Tal como lo expresa Georges Benko:<sup>16</sup>

Hay Otros que son más Otro que Otros, los extranjeros. Excluir a las personas como extranjeros porque ya no somos capaces de concebir al Otro da testimonio de una patología social.

Sin duda es una patología, pero no se trata de una patología de la mente, que intenta en vano dar sentido a un mundo desprovisto de todo significado confiable y estable, sino de una patología del espacio público que da como resultado una patología de la política: la decadencia del arte del diálogo y la negociación, la sustitución del enfrentamiento y el compromiso mutuo por las técnicas de escape.

"No hables con extraños" -que era antes una advertencia de los padres a sus hijos indefensos- se ha convertido ahora en un

precepto estratégico de la normalidad adulta. Este precepto da nueva forma, una forma de prudencia, a la realidad de una vida en la que los extraños son personas con las que nos rehusamos a hablar. Los gobiernos, impotentes para modificar de raíz la inseguridad y la angustia existenciales de sus súbditos, respaldan con gusto este precepto. Ese frente unido de "inmigrantes", la encarnación más tangible de la "otredad", está destinado a reunir la difusa variedad de individuos temerosos y desorientados en algo que recuerda vagamente a una "comunidad nacional", determinando así una de las pocas tareas que los gobiernos actuales son capaces de llevar a cabo.

Heritage Park, de George Hazeldon, será un lugar en el que, finalmente, todos los que te encuentren podrán hablar libremente entre sí. Estarán libres de hacerlo, ya que tendrían poco de que hablar -salvo intercambiar información acerca de sus rutinas, y frases familiares que no implican controversia alguna, pero tampoco compromiso-. La pureza soñada de la comunidad de Heritage Park sólo puede conseguirse al precio de la falta de compromiso y de la desaparición de vínculos.

### La modernidad como historia del tiempo

Cuando yo era niño (y eso ocurrió en otro tiempo y en otro espacio), era común escuchar la pregunta "¿a cuánto queda este lugar de aquel otro?", y la respuesta era: "a una hora, o menos, si uno camina rápido". Y en una época muy anterior a la de mi infancia, la respuesta, supongo, hubiera sido: "si parte ahora, llegará allí alrededor del mediodía". En la actualidad, se pueden escuchar ocasionalmente respuestas similares. Pero normalmente estarán precedidas por un pedido de especificación: "¿tiene auto, o irá a pie?".

"Lejos" y "largo tiempo", así como "cerca" y "poco tiempo", solían significar casi lo mismo: cuánto esfuerzo implicaría para un ser humano recorrer cierta distancia... ya fuera caminando,

<sup>16</sup> Georges Benko, "Introduction: modernity, postmodernity and...", ob. cit., p. 25.

## Modernidad Líquida (fragmento)

Zigmunt Bauman

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

arando o cosechando. Si se les pedía a las personas que explicaran qué querían decir con "espacio" y "tiempo", seguramente decían que el "espacio" es lo que uno puede recorrer en un determinado tiempo, mientras que el "tiempo" es lo que se necesita para recorrerlo. Pero si nadie les pedía explicación, difícilmente se abocarían a expresar esas definiciones. ¿Por qué habrían de hacerlo? Uno entiende bien las cosas de la vida cotidiana mientras nadie le pida una definición, y si nadie la requiere, uno no necesita definirlas. La manera en que se entendían las cosas que ahora tendemos a llamar "espacio" y "tiempo" no era solamente satisfactoria sino tan precisa como era necesario, mientras fueran los humanos, los bueyes o los caballos -el software- quienes tuvieran que hacer el esfuerzo y establecer sus límites. Un par de piernas podía ser distinto de otro, pero el reemplazo de uno por el otro no hacía tina diferencia que pudiera justificar la aplicación de otra medida que no fuera la capacidad de los músculos humanos.

En los tiempos olímpicos de Grecia nadie pensaba en categorías o récords olímpicos, por no hablar de romper esos récords. Hizo falta la invención de algo diferente de los músculos humanos o animales para que existieran esas ideas y para que se concibiera y se llevara a la práctica la decisión de asignar importancia a las diferencias de la capacidad de desplazamiento de los diversos individuos -es decir, para que terminara la prehistoria del tiempo y empezara la historia del tiempo-. La historia del tiempo comenzó con la modernidad. Por cierto, la modernidad es, aparte de otras cosas y tal vez por encima de todas ellas, la historia del tiempo: la modernidad es el tiempo en el que el tiempo tiene historia.

Si exploramos los libros de historia buscando la razón por la que el espacio y el tiempo, antes fundidos en las labores vitales humanas, se han separado y distanciado en el pensamiento y la praxis humanos, encontraremos heroicas historias de los descubrimientos realizados por los caballeros andantes de la razón -filósofos intrépidos y científicos valerosos-. Encontramos astrónomos que midieron las distancias y las velocidades de los cuerpos celestes, vemos a Isaac Newton calculando las relaciones exactas entre la aceleración y la distancia recorrida

por el "cuerpo físico" y los penosos esfuerzos por expresar todo eso en números -las más abstractas y objetivas medidas imaginables-, o a Immanuel Kant, suficientemente impresionado por todos esos logros como para clasificar el espacio y el tiempo como dos categorías trascendentalmente diferentes y mutuamente independientes de la cognición humana. Y sin embargo, por justificado que sea el alegato de los filósofos, su intención de pensar *sob specie aeternitatis* es siempre una parte de la infinitud y la eternidad -la parte finita y al alcance de la práctica humana-, la que proporciona la "base epistemológica" para la reflexión científica y filosófica y la materia empírica capaz de ser transformada en verdades atemporales.

## Modernidad Líquida (fragmento)

Zigmunt Bauman

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---