

# El nomadismo

*Vagabundeos iniciáticos*

*por* MICHEL MAFFESOLI



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA  
MÉXICO

Primera edición en francés, 1997  
Primera edición en español, 2004  
Primera reimpresión, 2005

Para JACQUES y LOUIS-ANTOINE RAYMOND  
Aventuras pasadas, presentes y futuras

---

Maffesoli, Michel

El nomadismo. Vagabundeos iniciáticos  
Michel Maffesoli ; trad. de Daniel Gutiérrez  
Martínez. — México : FCE, 2004

213 p. ; 17 × 11 cm — (Colec. Breviarios ; 382)

Título original: *Du Nomadisme. Vagabondages  
initiatiques*

ISBN 968-16-7036-1

I. Nomadismo 2. Sociología I. Ser II. t

LC HM26 M34

Dewey 082.1 B846 V. 382

---

## cultura Libre

*Distribución mundial para lengua española*

Comentarios y sugerencias: [editorial@fondodeculturaeconomica.com](mailto:editorial@fondodeculturaeconomica.com)

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

Tel. (55)5227-4672 Fax (55)5227-4694

Diseño de portada: R/4, Pablo Rulfo

Título original: *Du Nomadisme. Vagabondages initiatiques*

© Librairie Générale Française, 1997

D. R. © 2004, FONDO DE CULTURA ECONOMICA

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14200 México, D. F.

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra  
—incluido el diseño tipográfico y de portada—,  
sea cual fuere el medio, electrónico o mecánico,  
sin el consentimiento por escrito del editor.

ISBN 968-16-7036-1

Impreso en México • *Printed in Mexico*

## PRÓLOGO

No creo ser tan enigmático como con tanto placer suelen decir. Creo incluso que soy fácil de comprender.

GUY DEBORD

Dejemos de adorar las opiniones y nutrémonos del estoicismo antiguo como fuente de sabiduría para el tiempo presente. Quizás así pasemos de la aceptación de los hechos a un amor profundo por los hechos. *El mundo sólo es miserable para quienes así lo consideran*  
Del *amor fati* al *amor mundi*. El mundo sólo es miserable para quienes en él proyectan su propia miseria. Con demasiada frecuencia el malestar de la *intelligentsia* es, en efecto, la medida para la apreciación de las cosas. Ciertamente esto tiene cada vez menos importancia, pues al no reconocernos más, o muy poco, en las diversas representaciones moralistas engendradas por la modernidad, cada uno de nosotros se dedica, cada vez más, a gozar de lo que podemos ver y vivir.

Demasiado obnubilados por una lógica del deber ser, cuyos contornos son de lo más rígidos, hemos olvidado por completo ese poderoso relativismo popular, profundamente arraigado, para el cual “el mundo en que penetramos al nacer es brutal y cruel y, al mismo tiempo, de

una belleza divina”.<sup>1</sup> Ahí se encuentra precisamente el drama esencial de este fin de siglo que presencia la apertura de un abismo entre quienes viven y quienes dictan sobre el mundo, o piensan actuar sobre él. Abismo donde se precipitan, con el éxito que es conocido, todos los demagogos que destilan discursos de odio, de racismo o de xenofobia. Empero, con que sepamos ser un poco exigentes en el acto de pensar, un drama semejante no tiene nada de ineluctable.

Efectivamente, si existe una vocación del pensador, ésta es precisamente la de hacer participar a “la realidad” en un mundo mejor. No en la realidad filisteá (económica, mercantil) de las *evidencias*, sino en esa mucho más global de lo que es *evidente*. Esta distinción requiere rigor en el análisis y, por tanto, una ascesis por parte de quien se dedica a esto. No lo olvidemos: un libro es escrito por quien lo lee. Lo cual no impide el hecho de pedirle que realice un esfuerzo. Quizás sea tiempo de recordar que el proceso de escribir pertenece al orden de lo sacro y necesita por consiguiente un estado de ánimo específico, sobre todo dentro del do-

<sup>1</sup> C. G. Jung, *Ma vie* [versión española: *Recuerdos, sueños y pensamientos*, Seix Barral, Barcelona, 1971]; véase el análisis punzante y lleno de actualidad que hace M. Cazenave de dicho libro, en *Jung, l'expérience intérieure*, Recher, Paris, 1997, p. 132. Sobre el relativismo, remito a mis análisis precedentes: M. Maffesoli, *Les temps des tribus*, 1988, en la colección *Le Livre de Poche*, Paris 1991, en el capítulo sobre el policulturalismo [versión española: *El tiempo de las tribus*, Siglo XXI, México, 2003], y *Éloge de la raison sensible*, Grasset, Paris, 1996 [versión española: *Elogio de la razón sensible*, Barcelona, Paidós, 1997]. [En la edición original las notas aparecen al final del texto, precedidas de este epígrafe de W. Benjamin: “Uno puede llevarse a la cama los libros y las prostitutas”. N. del E.]

ble movimiento (retomando las dos formas parónimas de las que acabo de hablar) “de la resistencia y de la sumisión”: resistencia a la *evidencia*, sumisión a lo que es *evidente*.

Resistencia así, pues, a una cultura “mercantilizada”, ya sea que ésta sea científica, periodística o incluso de carácter profesional. Resistencia igualmente a una cultura de buenos sentimientos canalizada por una retahíla de ensayos lastimeros, todos ellos bien intencionados, tanto unos como otros. En todos esos casos nos encontramos ante una especie de *fast food* teórico, rápidamente consumido. Pero ¿acaso se puede decir rápidamente digerido cuando se sabe lo pesado que cae al estómago y la mala grasa que genera? Hay que saber resistir a lo que parece claro en primera instancia, a lo que se comprende de inmediato sólo porque es del todo racional. Resistir, igualmente, al prurito de las opiniones. Ayer dominaba el dogmatismo de la lucha de clases; hoy, las gesticulaciones humanitarias; ¡y no olvidemos esas certezas que eliminarán la fractura social, o aliviarán el repentino e insoportable malestar del mundo! No hay nada más tedioso que las sucesivas y siempre perentorias “opiniones” con que nos abruma los artículos periodísticos. Opiniones rápidamente retomadas, por cierto, en libros mal acabados y sin futuro, como aquellas que precisamente los mismos periódicos no cesan de alabar con la pretensión de que representan al pensamiento del siglo.

¡Pobre siglo en verdad! Hermann Hesse lo llamaba “la era de la página de espectáculos”. Pobre siglo en que la palabra *intelectual* puede designar cualquier cosa, es

Resistir a las “opiniones” dogmáticas o humanitarias

decir, casi nada. Pobre siglo el que ha tomado como modelo de análisis lo que han hecho de él ciertos periodistas apresurados, "sin objetividad ni subjetividad", como ya nos lo recordaba Georg Lukács. Una especie de veletas, o de moscas de la diligencia,\* invadidos por opiniones etéreas y siempre en búsqueda de una opinión pública estable y general. Sin ser gran profeta se puede predecir que el desprestigio que recae tan claramente sobre la clase política va a volcarse muy pronto sobre esta *intelligentsia* que ya no respeta la venerable paciencia del pensamiento.

Aquí es donde interviene la sumisión a lo evidente. Sumisión que genera un pensamiento aristocrático al que no le interesa mucho influir en una muchedumbre ansiosa de nociones simples, rápidamente adquiridas, sino ante todo atento a los matices y abierto a considerar las complicaciones. Es lo menos que requiere para dar cuenta de la situación de una sociedad compleja. Es esto mismo lo que motiva a escribir *ácidamente* y con desenvoltura. Reunir lo que está disperso, eliminando toda intención de perturbar el objeto de análisis. Para retomar un tema muy importante para mí, no se trata de convencer, de representar las cosas, sino de *presentarlas*. Punto.

Considerándolo desde esta perspectiva, un problema bien planteado siempre revela abismos. Así se toma un riesgo, pues a la sociedad, en lo que tiene de establecido,

\* Referencia a la fábula de La Fontaine, según la cual una mosca, al picar constantemente a los bueyes, piensa que gracias a ella avanza la diligencia. [N. del T.]

no le gusta que se le recuerde que junto al camino real de la razón existe el mundo oscuro de la pasión. De esta manera, así como el descubrimiento del inconsciente o de la psicología de lo profundo subraya la existencia de un mundo inexplicable "poco claro para consigo mismo", así también sin duda es posible llevar a cabo el estudio del alma colectiva, es decir, dar cuenta del cosmos interior de toda socialidad.

Son esta resistencia y sumisión las que, haciendo un llamado a una especie de "sueño-pensamiento", ponen a prueba la visión intuitiva del erudito. Como en el Zohar, esto nos lleva a considerar el sueño como una "pequeña profecía".<sup>2</sup> Se trata de una sensibilidad teórica consciente de que cada cosa es, siempre, más o menos, algo distinto de lo que parece ser, o de lo que se quisiera que fuese. De ahí el planteamiento de una actitud apofática, tal como se le encuentra en ciertas teologías, ya sea cristiana, musulmana o shivaíta, que considera que sólo se puede hablar de Dios con rodeos. De esta forma sólo se podría hacer una referencia indirecta a lo que más cuenta en la vida social, lo que acarrearía una relativización de los libros a través de la existencia. Relativización que significa claramente lo que es: al afrontarse uno con otra, al apoyarse uno en la otra, el libro y la vida dan lo mejor de sí mismos: liberan, en el mejor de los casos, sus riquezas respectivas.

*Elaborar una especie de "sueño-pensamiento" poniendo en juego una visión intuitiva*

*Relativizar los libros por la existencia*

<sup>2</sup> Véase otra vez M. Cazenave, *op. cit.*, p. 126. Cercano al enfoque apofático, véase lo que F. Jullien dice sobre la subjetividad del discurso indirecto en *Le détour et l'accès*, Grasset, Paris, 1995.

Para retomar una expresión que fue aplicada por Evans-Pritchard a Marcel Mauss,<sup>3</sup> pienso emprender una especie de “metafísica sociológica” que permita mostrar que, contrariamente a las *evidencias* de la opinión científica, la vida errante y el nomadismo, en sus diversas modalidades, son un hecho cada vez más *evidente*.

Se puede, y es lo que sucede las más de las veces, cantar la cancioncilla del individualismo en boga. Se puede igualmente deplorar el hedonismo egoísta de las jóvenes generaciones o, al contrario, festejar su profesionalismo y otros valores positivos propios del productivismo dominante. Partiendo de la petición de principio que en la modernidad hace del trabajo el valor esencial de la realización del individuo y de lo social, se puede ver en el

*Contra las evidencias del momento: individualismo, desempleo, productivismo*

desempleo la plaga del momento. Todas estas evidencias, o ideas convenidas, son lugares comunes que únicamente dan

cuenta de las opiniones o proyecciones de quienes están en el poder de decir o hacer.

Algo totalmente distinto es la capacidad para ver el resurgimiento de estructuras inmutables siempre nuevas, cosas antiquísimas, arquetípicas, que se elevan ante nuestros ojos. Éste es el acto creador del pensamiento: poder observar cómo una estructura intemporal, sin perder su frescura virginal, se actualiza vigorosamente aquí y allá, a través de minúsculas manifestaciones. Una estructura que se desarrolla de manera infinitesimal en la vida de todos los días, hasta

*Resurgimiento de las estructuras arcaicas*

estas evidencias, o ideas convenidas, son lugares comunes que únicamente dan

<sup>3</sup> Citado en M. Fournier, *Marcel Mauss*, Fayard, París, 1994, p. 163.

volverse una “forma” matricial en el sentido que he dado a este término en otro lugar, o una “figura emblemática” (Durkheim) en la cual cada uno de nosotros puede reconocerse.<sup>4</sup>

La vida errante se encuentra entre esas nociones que, además de su aspecto fundador de todo conjunto social, traducen convenientemente la pluralidad de la persona y la duplicidad de la existencia. Expresa también la revuelta, violenta o discreta, contra el orden establecido, y da una buena clave para comprender el estado de rebelión latente en las jóvenes generaciones, cuya amplitud apenas comienza a entreverse, y de la cual no se han terminado de evaluar sus efectos.

*La vida errante como fundadora de todo conjunto social*

El “mal del infinito”, del cual hablaba Durkheim, permea cada vez más nuestro espíritu y el cuerpo social en su conjunto. Es necesario decirlo. Tampoco sería inútil recordar que lo anómico de hoy, con su fuerza libertaria, es lo mismo que a menudo funda lo canónico del mañana. En efecto, adoptando apariencias afables, incluso tomando formas que podrían evocar indiferencia, hay fuego latente bajo el hervidero de lo social. La época es exigente, y podemos esperar la multiplicación de explosiones tan

<sup>4</sup> Sobre la persistencia y la actualidad de las formas arquetípicas en el “sentido común”, remito a la obra de G. Durand, particularmente *Beaux-Arts et archétypes*, PUB, París, 1989; véase igualmente P. Tacussel, *Mythologie des formes sociales*, Klincksieck, París, 1995; P. Watier, *La sociologie et les représentations de l'activité sociale*, Klincksieck, París, 1996; A. Schutz, *Le chercheur et le quotidien*, Klincksieck, París, 1987, y M. Maffesoli, *La connaissance ordinaire*, Klincksieck, París, 1985 [versión española: *El conocimiento ordinario: compendio de sociología*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993].

repentinas como imprevistas, bajo formas cada vez menos políticas.

Así, incluso si el nomadismo no es consciente de sí mismo, si *a fortiori* no se verbaliza como tal, puede ser considerado como una expresión de la exigencia de la época. El anhelo de una vida marcada por lo cualitativo, el deseo de romper el enclaustramiento y la confinación domiciliarios, característicos de la modernidad, constituyen todos una nueva búsqueda del Santo Grial, que al mismo tiempo reactiva la dinámica del exilio y la reintegración.

En este sentido, se trata de un proceso iniciático que no es más que algo personal. Nos encontramos, sin lugar a dudas, ante la presencia de un inconsciente colectivo. Esto lo he llamado en otro momento una especie de "centralidad subterránea", que actúa en las profundidades de un cuerpo social que se quiere racional, positivista y modelado en su totalidad por valores utilitarios, incluso *utensiliarios*. Pero recordemos que los sueños más poderosos son sueños impersonales. El de *l'échappée-belle* pertenece a los sueños que hacen un llamado a la surrealidad de lo real, es decir, a esa extraña capacidad para inventar un eterno presente que dé cuenta a cada

momento, día tras día, de tesoros ya existentes, y que constituyen, *strictu sensu*, la riqueza insondable del poderío de lo social.

Es así que, lejos de las vanidades intelectuales, discretamente, el lento trabajo del pensamiento se une a la inactual actualidad de una sociabilidad en gestación. Es decir, un proyecto de ser que al mismo tiempo no se finaliza.

Y no se trata solamente de hechos efectuados por individuos aislados o asociados en el marco de una acción política, económica o social. Es un proyecto de ser que en buena medida es inconsciente y que, en su sentido principal, es una verdadera síntesis cultural que determina todas las formas del *estar juntos*, desde las más vistosas hasta las más anodinas, todas ellas específicas de la vida común y corriente.

Asimismo, se piensa que el retorno de los valores dionisiacos no puede ser considerado como algo sin importancia. Tal como, en las buenas y en las malas, el tribalismo posmoderno subraya la fragmentación de las sociedades homogéneas, de la misma manera ya es hora de tomar en serio el nuevo auge del impulso hacia la vida errante que en todos los ámbitos, en una especie de materialismo místico, recuerda la transitoriedad de todo. De esta manera, cada uno de nosotros se convierte en el viajero siempre en busca de otro lugar, o en aquel explorador encantado de aquellos mundos antiguos que es conveniente, siempre y de nuevo, inventar. ¿Acaso ser inquieto o perder el equilibrio no es, a fin de cuentas, lo característico de todo impulso vital?

*El retorno de lo dionisiaco, del tribalismo, del nomadismo*

*Deseo de romper con el confinamiento domiciliario*

*El sueño de "l'échappée belle"*

## I. EL IMPULSO DE LA VIDA ERRANTE

Imprimir al devenir el carácter del ser es una prueba suprema de poderío.

NIETZSCHE

LA PARADOJA es la marca esencial de los momentos cruciales en los cuales, lo que está por nacer puede afirmarse a duras penas frente a los valores establecidos. Nuestra época no escapa a una situación similar. *El impulso de la vida errante como "sed de lo infinito"* Al mismo tiempo que el bienestar tiende a generalizarse en todas sus formas, la dificultad de vivir no es menos real. Nos hemos acostumbrado a la riqueza ostentosa y a la miseria palpable. Sin embargo, las crecientes medidas de seguridad delatan un sentimiento de inseguridad difuso. El teatro del mundo, simultáneamente a los juegos circenses y a 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.

Pero, además de que esto no tiene otra consecuencia que aletargar las buenas conciencias de quienes generalmente

*Necesidad de lo vacío, de la pérdida* son pudientes, este tipo de moralismo es de corto alcance. Por más generoso y

legítimo que sea, consagrarle demasiada importancia a las desgracias del mundo no es en general la mejor manera de comprender el dinamismo de la paradoja o de entender la creatividad específica de los valores nacientes.

En estas circunstancias quizá sea mejor reconocer que nuestras sociedades demasiado asépticas están siendo permeadas por un “lado oscuro” que se creía haber des-

*La violencia de los buenos sentimientos de la inteligencia* pejado a un costo menor. ¿No será que el drama contemporáneo es provocado por el hecho de que el impulso de la vida

errante tiende a resurgir en lugar de o contra el confinamiento domiciliario que predominó durante toda la modernidad? Durkheim pudo hablar de una “sed de lo infinito” siempre presente en todas las estructuras sociales. Es posible que esta “sed de lo infinito”, de una manera más o menos consciente, por vías más o menos indirectas, esté de nuevo en boga. Podemos, a este respecto, recurrir al mito y recordar que cuando la ciudad de Tebas estaba a punto de sucumbir a la languidez, bastante bien administrada por el sabio Prometeo, las mujeres de la ciudad fueron a buscar al turbulento Dionisio. Meteco, sexualmente ambiguo, más cercano a la naturaleza que a la cultura, Dionisio viene a revigorizar la ciudad, y, por la misma razón, le confiere otra vez sentido a un *estar juntos* bastante desgastado. Es el bárbaro que inyecta sangre nueva a un cuerpo social lánguido y demasiado ablanda-

do por el bienestar y la seguridad que se programaron verticalmente.

Ahora que el mito del progreso infinito está algo saturado, el de la efervescencia dionisiaca merece nuestra atención. Su sombra se extiende sobre nuestras sociedades posmodernas, y es prácticamente seguro que no nos encontramos más que en el principio de su intrusión. Por esto, aunque perturbe nuestras certezas y convicciones, es mejor aprender a definirla, si no se quiere sufrir únicamente sus consecuencias. He aquí la paradoja contemporánea: frente a lo que se ha dado en llamar la globalización del mundo, frente a una sociedad que se quiere positiva, lisa, sin asperezas, frente a un desarrollo tecnológico y a una ideología económica que aún reina soberanamente, en suma, frente a una sociedad que se afirma perfecta y “plena”, surge la necesidad de lo “vacío”, de la pérdida, del consumo, de todo lo que no se puede contabilizar y escapa al fantasma de la cifra. En cierto sentido hablamos de lo inmaterial. Si prestamos atención “al precio de las cosas sin precio” (J. Duvignaud) sabremos darle un sentido a todos esos fenómenos que se niegan a tener sentido. Pero para esto es necesario realizar una verdadera conversión de espíritu.

En efecto, lo característico de la modernidad ha sido la voluntad de alinear todo, de codificarlo y, en sentido estricto, de identificarlo. Se trata de una temática que hoy ya es bien conocida. Y, sin tener que ana- *Genealogía de la domesticación* lizarla en detalle, podemos recordar brevemente su orientación general. Michel Foucault, así como los estudios que el inspiró, han mostrado cómo, en

lo concerniente a la producción, las costumbres, la salud, la educación, la vida sexual, en suma, todo lo que se ha convenido en llamar lo social, las masas fueron domesticadas, obligadas a trabajar y confinadas en su domicilio. Yo por mi cuenta he hablado de “violencia totalitaria”.<sup>1</sup> Violencia dirigida contra las personas, contra la naturaleza. Violencia que puede ser sutil pero no por esto deja de ser real. Violencia que logró “enervar” al cuerpo social,

*La especialización y el bloqueo de la circulación social*

privándolo de su firmeza hasta volverlo amorfo, indeciso y totalmente veleidoso.

Es la violencia de los buenos sentimientos que concede protección a cambio de sumisión. Es por eso que no hay por qué sorprenderse si progresivamente el sentimiento de pertenencia, y hasta el de ciudadanía o de responsabilidad, tienden a volverse difusos. En el momento en que unos cuantos (políticos, tecnócratas, quienes tienen poder de decisión) administran y organizan la vida social en nombre de sus diversos protagonistas, la violencia totalitaria se vuelve algo ajeno, algo de lo que ya no hay que preocuparse colectivamente.

Este cuento ya es conocido.<sup>1</sup> En cambio, lo que queda por analizar es el origen remoto de tal domesticación. Tomando estos términos en su sentido más amplio se puede decir que tal origen se encuentra en el deslizamiento del nomadismo a la sedentarización.

Numerosas monografías, particularmente etnográficas, muestran que el paso de las comunidades a las comunas, y de éstas a entidades administrativas más grandes,

<sup>1</sup> Véase M. Maffesoli, *La violence totalitaire*, 1979, Méridiens-Klincksieck, París, 1994.

hasta llegar al Estado-nación, va acompañado por el nacimiento de un poder tanto más abstracto cuanto más lejano. El nomadismo es totalmente antitético a la forma del Estado moderno. Y éste trabaja con constancia para suprimir aquello que considera supervivencia de un modo de vida arcaico. Sólo sedentarizando se puede dominar. Nos encontramos aquí ante un buen ejemplo de ese “fantasma de lo uno” que es característico de la violencia totalitaria moderna.

*El apogeo de la uniformidad y de la vigilancia*

Refiriéndose a los análisis biológicos y fisiológicos de su tiempo, y extrapolando sus términos al cuerpo social, Durkheim muestra que la especialización conlleva un bloqueo de la circulación social.<sup>2</sup> Por nuestra parte, metaforizando de nuevo a partir de los términos de su análisis, llegando incluso a forzarlo, podemos decir que la falta de flexibilidad, el inmovilizarse una función, sea profesional, ideológica o afectiva, lejos de ser signo de superioridad, de progreso social o individual, puede ser síntoma de encierro, y por ende, en última instancia, tener un efecto mortífero. La *reductio ad unum* (Augusto Comte) y la funcionalidad que ésta induce, pudieron haber sido particularmente eficaces en la organización racional y mecánica de las sociedades, pero se le escamoteó a lo imaginario, al deseo, al placer, a todo lo que no es útil o racional. Escamoteo cuyo costo resulta

*Encierro, doma, normalización*

<sup>2</sup> Véase É. Durkheim, *De la división du travail social*, Félix Alcan, París, 1920, p. 323 [versión española: *La división social del trabajo*, Akal, Madrid, 1987]; véase igualmente, acerca del paso de las comunidades a las comunas, B. Crettax, *Nomades et sédentaires*, Graunauer, Lausana, 1979, pp. 15, 29 y 34, o, desde un punto de vista más teórico, M. Clavel, en *Cahiers internationaux de sociologie*, 1982, LXXII, p. 28.

hoy particularmente elevado para el equilibrio interno de la socialidad elemental.

La reglamentación de la "circulación", la buena gestión de las disfunciones o de los accidentes, que no deja de inducir, siguen siendo, desde remotísimos tiempos, la preocupación esencial del poder. Y, ya sea desde un punto de vista individual o social, desde el mito de Edipo (con las consecuencias que ya sabemos) hasta los vagabundos contemporáneos, el poder busca que todo funcione sin trabas. Es decir, que todo esté bien canalizado y que nada quede fuera de control. El poder tenía algo de artesanal en las sociedades premodernas. Con la modernidad, de la cual el Gran Hermano de Orwell es un buen ejemplo, la uniformidad y la vigilancia alcanzan su punto culminante. Lo móvil, por su propia esencia, queda fuera del alcance de la cámara sofisticada del "panóptico". Así pues, el ideal del poder es la inmovilidad absoluta, de la cual la muerte es, naturalmente, el ejemplo más acabado.

Se puede afirmar que lo característico de lo político, respecto de su preocupación por la gestión y la productividad, es desconfiar de la vida errante, de lo que escapa a la mirada. De ahí viene, como lo hizo notar Walter Benjamin a propósito de París, la obligación impuesta por Napoleón de enumerar los inmuebles. De ahí viene, en este mismo orden de ideas, la instalación de técnicas de vigilancia por video, tan característica de las sociedades contemporáneas. La red de vigilancia se extiende. Nada ni nadie puede ni debe escapársele. La sofisticación de esas técnicas señala el apogeo de la agresión racionalista: todo debe saberse,

todo debe esclarecerse y, por ende, ser controlado. El encierro, la doma, la normalización siguen el mismo camino. Dentro de una dialéctica sin fin, a lo largo de la modernidad, el saber y el poder van a reconfortarse mutuamente. La figura del sabio de la antigüedad que toleraba zonas de sombra en el conocimiento del mundo cede el sitio a la del experto al que nada se le escapa, que puede dictaminar acerca de todo, y para quien todo es transparente. Ni el azar ni lo imprevisto pueden acontecer, ya que cada cosa y cada cual tiene asignado un lugar determinado. Se ha logrado el bloqueo del que hablamos. En estas circunstancias la sociedad puede "funcionar" como un mecanismo adecuado, o descomponerse completamente, como sucede con frecuencia cuando, por desgaste o negligencia, una máquina, por muy eficaz que sea, llega a no corresponder a las necesidades o a los deseos de quienes hasta ese momento la habían considerado satisfactoria.

Porque, para retomar la paradoja esbozada más arriba, de eso se trata: la mecánica social perfectamente engranada, atendida en la actualidad por un personal competente, serio y en su mayor parte desinteresado, se ha atorado. Quizás porque la omnipotencia, lo que yo llamo la "violencia totalitaria", se convierte en cierto momento en "impotencia". Lo "compacto" se vuelve poroso. La perfección muestra fallas. El fantasma del Siglo de las Luces ya no puede ocultarnos que lo oscuro, o el claroscuro, son también componentes sociales o individuales, y que por esto (como un reflujo del inconsciente) resurgen

*La circulación se pone de nuevo en marcha*

*Aceptación del mundo tal cual es y rechazo de los valores establecidos: una paradoja posmoderna*

*Omnipotencia e impotencia del Estado*

con una fuerza insospechada. Dejemos que se exprese el novelista, quien se pregunta si esta sociedad no habrá alcanzado ya su límite.

Esta sociedad, tan bien reglamentada por nuestros tecnócratas diplomados, encerrada en sus radiantes y nuevos monitores ¿no está muriéndose de aburrimiento? Y las incesantes peregrinaciones de *hippies* barbudos —peregrinos contemporáneos de Eleusis— ¿acaso no anuncian un éxodo, una de esas migraciones imprevisibles y repentinas cuyo misterio yace en el interior de todas las especies que desean salvarse de la muerte?<sup>3</sup>

De eso se trata precisamente. El encierro establecido durante toda la modernidad muestra, por todas partes, signos de debilitamiento. Poco importa, por cierto, cuáles sean sus vectores: *hippies*, vagabundos, poetas, jóvenes sin brújula, lo mismo que turistas pastoreados en los circuitos vacacionales programados. El hecho es que la “circulación” regresa. Desordenada, adquiriendo incluso la forma de un torbellino, no deja indemne a nada ni a nadie. Rompe sin excepción las trabas y los límites establecidos en todos los ámbitos: político, profesional, afectivo, cultural o religioso; todas las barreras caen. Nada puede contener su flujo. El movimiento o la eferescencia se encuentra en todas las mentes.

<sup>3</sup> J. M. Drot, *Les temps des désillusions*, Stock, París, 1971, p. 64; véase, igualmente, acerca del temor político a la vida errante, A. G. Slama, *Les chasseurs d'absolu*, Grasset, París, 1980, pp. 45 y 59, y W. Benjamin, *Charles Baudelaire*, Payot, París, 1982, p. 72 [versión española incluida en *Iluminaciones II. Poesía y capitalismo*, Taurus, Madrid, 1998].

Pero no nos equivoquemos, esa “circulación” no es consciente en absoluto. Como en toda verdadera revolución, se trata de un fenómeno silencioso, de un maremoto oculto, que se manifiesta curiosamente *La contemplación de lo que es* por golpes sucesivos que dan la impresión de una extraña inmovilidad, y en cuyo interior se conjugan sin dificultad revueltas y apaciguamientos. Ahí, la aceptación del mundo tal como es y el rechazo de los valores establecidos pueden sin ninguna contradicción vivir en armonía. Todo ello es característico de las situaciones paradójicas que Goethe veía como la marca distintiva de las culturas nacientes. Se trata efectivamente de un cambio de tono, de la aspiración a estar “en otro lugar” que no logra satisfacer las preguntas habituales ni las respuestas convencionales a las que estábamos acostumbrados. Este nuevo espíritu de la época, este ambiente inasible, es lo que nos puede incitar a ver en la vida errante, o en el nomadismo, un valor social ejemplar en muchos sentidos.

Cierto pensamiento chino, que acentúa lo “insípido” (F. Jullien) de las cosas, privilegiando la pausa, el suspiro musical, el retorno al valor del silencio, puede convertirse en un instructivo ángulo de ataque. Lo *La vida errante en lo cotidiano* ocurre en la sensibilidad budista, cuya relevancia en nuestras sociedades ya no es solamente anecdótica o exótica, y que insiste en que el devenir es el ser y el ser el devenir. De esta manera, en la tradición zen, precisamente en la de la escuela Hui Neng, la “no pertenencia a un lugar” es la condición esencial de la realización personal en la plenitud del todo. De la misma manera, podemos recordar la meditación sugestiva de

Heidegger sobre la *alèthéia* de los griegos —palabra que se traduce por *verdad*— que nos invita a reflexionar sobre el retiró. Como lo indica el fragmento 123 de Heráclito, en el que se apoya Heidegger, “a la naturaleza le place ocultarse”.<sup>4</sup>

Todo esto es, por el momento, sólo alusivo, pero indica claramente la tendencia general de una época que, en virtud de un regreso cíclico de valores olvidados, pero no por esto ausentes de las estructuras antropológicas de lo imaginario, ya no se funda en el orgullo prometeico de un activismo triunfante, sino que se consagra más bien a una contemplación de lo que es. La vida errante, desde este punto de vista, es la expresión de una relación diferente con los otros y con el mundo, menos ofensiva, más suave, algo lúdica y, claro, trágica, pues se apoya en la intuición de lo efímero de las cosas, de los seres y de sus relaciones. Sentimiento trágico de la vida que, a partir de entonces, se consagrará a gozar, en el presente, de lo que se deja ver, de lo que se puede vivir día tras día, y que obtendrá su sentido en una sucesión de instantes que serán preciosos gracias a su misma fugacidad. Es posible que este hedonismo relativo, vivido cotidianamente, caracterice de un modo más fiel a esta forma de intensidad social e individual, a esta fiebre —dirían algunos— que delimita claramente la extraña atmósfera del momento.

<sup>4</sup> Véase F. de Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger*, Gallimard, Paris, 1993, p. 216; véase, igualmente, F. Jullien, *Éloge de la fadeur*, a partir del pensamiento de la estética china, P. Picquier, 1991, p. 70, o Thomas Merton, *Mystique et Zen*, Albin Michel, Paris, 1982, p. 62 [versión española: *Zen y los pájaros del deseo*, Kairós, Barcelona, 1994].

No nos referimos aquí a una actitud marginal o un tanto soñadora.<sup>1</sup> El nomadismo no es, de ningún modo, privilegio de unos cuantos, sino que, como el señor Jourdain de *El burgués gentilhomme*, que hablaba en prosa sin saberlo, cada quien lo practica cotidianamente. Se puede incluso afirmar que la intimidad del hombre posmoderno ha sido modelada con él. Para domesticar el término, se llegó a hablar de movilidad, la cual está constituida por migraciones cotidianas: las del trabajo o los del consumo. También por migraciones de temporada: el turismo y los viajes, a propósito de los cuales se puede prever un importante desarrollo. Y no olvidemos la movilidad social o los desplazamientos masivos de población provocados por las desigualdades económicas. Todo esto es tremendamente trivial, pero esconde una importante dosis de aventura, que puede ser deseada, asumida o soportada, aunque el problema no radique ahí. Puede comprenderse, entonces, como la modalidad contemporánea de ese deseo del “otro lugar” que se apodera regularmente de las masas y de los individuos.

Esta es otra paradoja, pues la circulación, real o imaginaria, nunca ha sido más importante que en este momento en que la tecnoestructura cree haber fijado todo, gobernado todo, previsto todo. “Jugarreta de lo imaginario”, escribí, ya que lo imaginario se vale del desarrollo tecnológico para cruzar las fronteras, transgredir la moral establecida, recorrer el vasto mundo con el fin de experimentar sus múltiples potencialidades. El minitel\* y el avión, la

\* Pequeña terminal informatizada y comercializada por la compañía

internet y las diferentes redes electrónicas, la televisión y la carretera de la información, todo esto, para bien o para mal, permite vivir en tiempo real, sobre todo colectivamente, experiencias culturales, científicas, sexuales, religiosas, que son, precisamente, la característica de la aventura existencial. Las potencialidades del "ciberespacio" están lejos de haber sido agotadas y, sin embargo, testimonian el enriquecimiento cultural que siempre va ligado a la

*Aventura y primacía de la  
relación*

movilidad, a la circulación, aun si éstas fueran únicamente mentales, ensueños o hasta fantasmas provocados por todo aquello. El hombre de la tecnópolis, al pertenecer esencialmente a un lugar, no existe más que en las relaciones con lo otro. El oxímoron del arraigo dinámico —sobre el cual hablaré más tarde— es, hoy más que nunca, actual, y vuelve a recuperar al mismo tiempo el viejo arcaísmo de la aventura.

En efecto, el arraigo a una convicción religiosa permitió que el nomadismo de Israel se mantuviera como una entidad sólida. El exilio fue, en este sentido, un factor de cohesión y de perduración. De la misma manera, el ideal del *homo viator*, del hombre viajero, es la base del mensaje evangélico. Cristo mismo pone el ejemplo a través

*Éxtasis posmodernos*

del mito de la Ascensión, que canoniza el deseo de "otro lugar". Y son numerosas las tradiciones religiosas que le dan una importancia particular a la necesaria prueba iniciática del viaje. Así, la vida errante es obligatoria para los monjes de la antigua India. Pero este nomadismo siempre es factor de socialización, de en-

de teléfonos de Francia; funciona para consultar los bancos de datos e intercambiar información. [N. del T.]

cuentro con el Gran Otro, sin importar el nombre que se le dé.

Arraigado en la tradición, el código de la hospitalidad insta a venerar al viajero errante otorgándole lo máspreciado, aun si fuera lo más íntimo. "Venerar a un huésped es la mejor manera de hacer méritos. El sabio Sudarshana dijo un día a su casta esposa: nunca hay que rehusarse a honrar a un huésped." Y cuando un monje errante se presentó en su casa, le ofreció lo que para él era lo máspreciado, es decir, su casta esposa.<sup>5</sup>

Este apólogo subraya, hasta llegar al paroxismo, el *primum relationis* característico de la aventura existencial. En términos sociológicos se puede decir que se trata de un "ideal tipo", de una "forma", que más tarde se vive de forma más discreta en la vida cotidiana. Pero es pertinente preguntarse si las movildades contemporáneas de las cuales hemos hablado no tienen su *Rebelión contra la funcionalidad* origen en una estructura de este género. No olvidemos que el término mismo de existencia (*existencia*) evoca movimiento, ruptura, la partida, lo lejano. Existir es salir de sí mismo, es abrirse al otro, aun transgrediendo. Por cierto, la actitud de transgredir es invariablemente la señal más clara de una energía activa, de una fuerza vital que se opone al poder mortífero de las diver-

<sup>5</sup> Véase A. Daniélou, *Shiva et Dionysos*, Fayard, París, 1979, pp. 244 y 269 [versión española: *Shiva y Dionisos. La religión de la naturaleza y el Eros*, Kairós, Barcelona, 1987]; véase, igualmente, J. P. Sinonneau, *Sécularisations et religions politiques*, Mouton, La Haya, 1982, p. 104. Sobre la "estrategema de lo imaginario", véase M. Maffesoli, *Éloge de la raison sensible*, op. cit. Acerca de la existencia como "salida", véase P. Ladrière, *Vie sociale et destinée*, Aubier-Montaigne, 1978, p. 150.

sas formas de encierro. De esta manera, contrariamente a lo que ha prevaecido en la economía de sí mismo y en la economía del mundo que caracterizan al individualismo burgués, estar fuera de sí es una forma de abrirse al mundo y a los demás. En este sentido, los diversos “éxtasis” contemporáneos, del tipo que sean —técnicos, culturales, musicales, afectivos—, reafirman el arcaico deseo de circulación. Circulación de los bienes, del verbo, del sexo, que funda todo conjunto social y lo hace perdurar en su ser: el devenir.

Para apreciar este arraigo dinámico es indispensable establecer un pensamiento que ya no sea solamente racionalista o realista, como ha sido el caso durante toda la modernidad. Puede ser incluso necesario constatar la saturación de los análisis basados en la representación de las cosas, y aprender a contentarse con la simple “presentación” de lo que es. La representación es, casi siempre, una simple proyección, mientras que la presentación se limita únicamente a lo que se deja ver. No es que tal necesidad baste, pero es una buena preparación para aprehender mejor ciertos fenómenos, ciertas situaciones, tanto sociales como individuales que, sin llegar a reconocerse en un estado de cosas existente, se apoyan en lo que es para aspirar a lo que podría ser.

Esto enmarca bastante bien la naturaleza de nuestra hipótesis: de diversas maneras, ya sea presentado como

*El callejeo:arquetipo de la  
resistencia*

valor expuesto, exotérico, o desempeñando un papel secreto, esotérico, el impulso

de la vida errante es uno de los polos esenciales de toda estructura social. Es el deseo de rebelión contra la defini-

ción de funciones, contra la división del trabajo, contra una especialización exacerbada que convierte a todo el mundo en un simple engrane de esa máquina industriosa que es la sociedad. Es entonces cuando se expresa un ocio necesario, la importancia de la vacuidad y del *no actuar* en el andar humano.

Ya lo he dicho, las modalidades de tal actitud pueden ser muy diversas. Es, quizá, como lo analiza con gran agudeza P. Clastre cuando se refiere a los indios guaraníes, una constante búsqueda de la “Tierra sin Mal”. Esto les hacía pensar que toda territorialización, toda residencia no era más que una pausa, completamente provisional, en el marco de tal búsqueda. Todas sus energías se dirigían hacia lo que era el “país de lo no Uno”, donde se abolirían espontáneamente el trabajo, la infelicidad y el poder.

Es sintomático también que la “Tierra sin Mal” sea, precisamente, la de los valores plurales: “el Mal es lo Uno”. El “otro lugar” es lo que no se reduce a las funciones, a la actividad productiva y al poder sobre el que se *Like a rolling stone* fundamenta.<sup>6</sup> Numerosos ejemplos en las sociedades primitivas corroboran esa idea, que no puede ser calificada de utópica, ya que impregna, en la vida cotidiana, las maneras de ser y de pensar de la comunidad.

De una manera más discreta, en *mezzovoce*, a lo largo de la modernidad encontramos ese anhelo por el “otro lugar”. Para no tomar más que un ejemplo, lo que Walter Benjamin llama “callejeo” es una especie de protesta contra un ritmo de vida orientado únicamente hacia la producción.

<sup>6</sup> P. Clastres, *La société contre l'État*, Minuit, Paris, 1974, pp. 150 y 183.

En este sentido, el *flâneur* puede ser considerado como arquetipo de una forma de resistencia pues acentúa la ociosidad, con todo lo que la moral económica designa como “vicios” engendrados por ella. No es casualidad que R. E. Taylor le declarara la “guerra al callejeo”, que consideraba contrario al encierro necesario para la ideología industrial. No hay que olvidarlo, el trabajo avanza junto con la estabilidad de las costumbres. Y el *flâneur* recuerda, a la inversa, otro tipo de exigencia: la de una vida más abierta, poco domesticada; la nostalgia de la aventura.

Finalmente, como indicio del retorno a la vida errante en las sociedades contemporáneas, podemos recordar que, en tanto idea obsesiva que marca la historia del rock, el tema de “la piedra rodante” es una constante que merece nuestra atención.

Tomado del mito de los esclavos negros desterrados de África, el hecho de recordar que estamos en marcha: “I’m a rollin’ stone” (Muddy Waters, 1950) está presente en Bob Dylan (“Like a rolling stone”) y será desde luego el nombre del conocido grupo musical. Este “nomadismo espiritual” (“I’m a wandering spirit”, Mick Jagger) puede ser considerado, más de una vez, como el emblema de un mundo en gestación.<sup>7</sup> Sin ser muy competente en materia musical, subrayaría el hecho de que tal obsesión no sea ciertamente ajena a la estructura del imaginario posmo-

<sup>7</sup> Véase T. Ivascu, “Les clans du rock, entre légende et réalité”, en *Les clans*, Chêne, París, 1995; véase también W. Benjamin, *Charles Baudelaire*, op. cit., p. 81, y la investigación en curso de O. Sirost sobre el nomadismo deportivo, CREAQ, París V, y de O. Cathus, *Quelques aspects des musiques populaires*, CREAQ, París V, y de B. Ricard, *Les groupes rock*, CREAQ, París V, 1995.

dermo. En efecto, antes de ser teorizado, éste, como todo mito fundador, es cantado, sentido y, naturalmente, vivido en común. La resonancia que puede tener la temática de “la piedra rodante” no está, desde este punto de vista, de ninguna manera limitada al campo de la psicología individual.

Lo que sí es seguro es que los tres ejemplos que indicamos: la “Tierra sin Mal” de los guaraníes, el *flâneur* moderno y los Rolling Stones contemporáneos, nos recuerdan que, como una guía roja, de manera más o menos visible, la vida errante puede ser considerada una constante antropológica que no deja, una y otra vez y por siempre, de permear a cada individuo, y al cuerpo social en su conjunto.

## II. EL NOMADISMO FUNDADOR

Quizás nuestro verdadero destino sea estar eternamente en camino, arrepintiéndonos sin cesar y deseando con nostalgia, siempre sedientos de descanso y siempre errantes. Sagrado no es en verdad más que el camino del cual se desconoce la meta y que se sigue sin embargo con obstinación, como nuestro deambular presente a través de la oscuridad y de los peligros, sin saber lo que nos espera.

STEFAN ZWEIG, *El candelabro enterrado*

### EL TEMOR DEL ESTADO NACIENTE

Se puede considerar como una ley aplicable a las sociedades humanas el ir y venir que Durkheim observa entre los momentos de reunión (lo que él llama "estar en congregación") y los momentos en los cuales los grupos se dispersan nuevamente por todo un territorio. Se trata de un ritmo que puede variar pero que se encuentra de una manera constante en todas las sociedades. Uno se puede pecar además de que tal ritmo social se calca, de algún modo, del de la "vida cósmica".<sup>1</sup> Han sido numerosos los

sociólogos que, siguiendo este análisis, hicieron hincapié en las "variaciones estacionales de las sociedades". En la mayoría de los casos, según el positivismo en boga, estas variaciones eran atribuidas a causas objetivas o a necesidades funcionales, esencialmente económicas. En realidad, el fundamento de la "variación" es ante todo religioso. Claro que hay que darle a este término su acepción más amplia: la que tiene que ver con la relación (la acción "religar" de M. Bol de Balle) con el prójimo y con el mundo.

Así, sea cual fuere el nombre que se le dé, la vida errante, el nomadismo, está inscrito en la estructura misma de la naturaleza humana, ya sea ésta individual o social. De alguna manera es la expresión más evidente del tiempo que pasa, de la inexorable fugacidad de todas las cosas, de su trágica evanescencia. Es esta irreversibilidad lo que fundamenta esa mezcla de fascinación y repulsión que provoca todo lo que tiene que ver con el cambio. Los cuentos, las leyendas, la poesía y la ficción han abordado este tema a placer. Y a través de ellos se llega a descubrir el carácter incontrolable del destino.

Esto lo habíamos olvidado un poco durante toda la modernidad. Durante ese periodo, lo que prevaleció fue una historia que el individuo o las sociedades podían moldear a su antojo. Desde el Siglo de las Luces, que arroja aún hoy sus últimos resplandores, las diversas filosofías de la época se basaron, absolutamente todas, en una ideología del control, una lógica de la dominación de las per-

<sup>1</sup> Véase É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, puf, París, 1968, p. 499, nueva edición en la colección Le Livre de Poche,

París, 1991 [versión española: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza Editorial, Madrid, 1993].

sonas y de las cosas. Es posible, ante la dificultad cada vez más grande de controlarlas y de regirlas, que el retorno a lo fatal y necesario —todo aquello en relación a lo cual no podemos hacer gran cosa— nos remita a pensar en el cambio, es decir, a lo que hace que el ser se encuentre en perpetuo devenir.

Naturalmente, como todo lo que tiene que ver con el destino, nos encontramos aquí ante algo relacionado con el dolor, con el sufrimiento.<sup>2</sup> Podemos, en este sentido,

*El traumatismo del cambio. Dolores del aprendizaje*

evocar el origen mismo del individuo, su nacimiento. La conmoción del parto, las manipulaciones de la partera, de la madre, un poco más tarde el destete, todo esto se sitúa en el plano del cambio,<sup>2</sup> un cambio vivido de manera traumática. De esta forma se inaugura el destino. Es esto mismo lo que fundamenta, de manera profunda, el temor ante la fugacidad del tiempo y ante las modificaciones que supone.

Después, la infancia, la adolescencia, la juventud y los años de aprendizaje son vividos, de manera más o menos agitada, con una serie de enfrentamientos con el prójimo, como uno mismo y con el mundo en general. Los diversos psicoanálisis acentuaron oportunamente esos desgarramientos, esas separaciones, pero también las angustias y las esperanzas que les son inherentes. Indico esto de manera alusiva para subrayar que tanto desde la perspectiva individual: el nacimiento, como desde el punto de vista colectivo: la necesaria dispersión, el impulso de la

<sup>2</sup> Véase G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Bordas, Paris, 1969, pp. 77-79 [versión española: *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Taurus, Madrid, 1982].

vida errante, la fuga, están profundamente integrados en nuestra estructura. El esquema de la fuga posee raíces arcaicas. No debe sorprendernos entonces que surja de nuevo en momentos específicos. Lo cierto es que se trata del fundamento mismo de todo estado naciente.

En efecto, en ciertos momentos hay algo que evoca la pureza de los comienzos. Una especie de belleza virginal rica en múltiples posibilidades. El recuerdo de una juventud arquetípica de las cosas y del mundo.

*Pureza de los comienzos y recuerdo de la juventud arquetípica*

Nos encontramos aquí ante un proceso recurrente que, de manera cíclica, resurge

en la memoria colectiva. Le sirve de anamnesis a lo que fue el acto fundador: un amor, un ideal, un pueblo, una cultura; por esto mismo, le da un nuevo vigor a la entidad en cuestión, la reactiva y le confiere una vida nueva.

Es natural establecerse, institucionalizarse, y por esto mismo, olvidar la aventura que marcó el origen. El nomadismo nos recuerda esta aventura original. A menudo no es más que un momento nostálgico que se expresa, por ejemplo, en las celebraciones rituales que encontramos tanto en el espacio privado como en el público. De manera más constante la encontramos en la ficción o en la poesía que celebran el amor transgresor o alaban esas situaciones anómicas que la moral establecida reprueba en la vida cotidiana. El mito del caballero andante, sean cuales fueran las figuras contemporáneas que pudiera encarnar, continúa presente en el imaginario colectivo. En el marco mismo de las sociedades industriales, el deseo de viajar, la búsqueda de sol, no es de ninguna manera algo marginal. Son otras modalidades de la

*El nomadismo fundacional*

búsqueda del Santo Grial. El nomadismo continúa siendo un sueño tenaz que evoca el poder para instituir y por lo tanto alivia la pesadez mortífera de lo instituido.

Este alivio debilita la creencia en el progreso indefinido y recuerda que éste no puede existir más que tras pasado por el surgimiento regular de una forma de "regresión" o

*La "regresión" como nostalgia del "otro lugar"* de "vuelta atrás". Regreso a maneras de ser arcaicas que se creían superadas, pero

que, más o menos conscientemente, continúan permeando los imaginarios y la conducta colectiva. A veces este "regreso" no es sólo nostálgico o conmemorativo, sino que se expresa de manera paroxística. Los diversos movimientos milenaristas son, desde este punto de vista, instructivos. La mayor parte de las veces resaltan el aspecto extraño, extranjero, nómada, con el cual una cultura fue modelada. Para no tomar más que un ejemplo, entre muchos otros, recordemos que los historiadores han mostrado cómo la acción de Savonarola, además de sus dimensiones teológicas, pudo servir de catalizador del mito de Florencia como ciudad perfecta. El monje, extranjero en aquella ciudad-Estado, le recuerda que ella es —aun presentando un aspecto "establecido"— la portadora de un ideal que supera el bienestar material y el consumo materialista.<sup>3</sup>

Tales repeticiones milenaristas no tienen nada de excepcional. Y los fanatismos contemporáneos, los diversos va-

<sup>3</sup> D. Weinstein, *Savonarole et Florence*. Calmann-Lévy, 1973, pp. 42-43; véase también, sobre la "nostalgia del nomadismo", J. DuVignaud, *Le jeu du jeu*, Balland, 1980, pp. 102-133. Sobre la noción de "regresión", véase M. Cazevane y P. Solié, *Figures de l'éros*, Poésies-Radio France, 1986, p. 163.

gabundeos y múltiples anomias, sean o no conscientes, son improntas más o menos violentas de un ideal comunitario. Más allá de sus manifestaciones más extremas, queda la expresión de la fortaleza de los valores humanistas que hacen que la generosidad, la solidaridad, la mutua ayuda cotidiana constituyan el fundamento de toda convivencia, sea cual fuere. En efecto, como en el ejemplo de Savonarola, no es la "vestimenta" doctrinal —teológica, política, ideológica— lo que importa, sino la exigencia de una socialidad más armónica que haya superado las injusticias, las desigualdades económicas y otros privilegios sociales. Al trastornar el orden establecido de las cosas y de las personas, el nomadismo se vuelve expresión de un sueño inmemorial que el embrutecimiento de lo instituido, el cinismo económico, la reificación social o el conformismo intelectual no llegan jamás a ocultar totalmente.

En un país en que el tema de la frontera desempeñó un papel importante en la constitución del imaginario colectivo, los sociólogos de la escuela de Chicago subrayaron la importancia del hombre errante, del vagabundo en la ciudad moderna. El "caminante", como su nombre lo indica, cumple de algún modo con el papel de mala conciencia. En virtud de su situación, sacude violentamente el orden establecido y hace recordar el valor de hacer camino. Así, no basta analizarlo adoptando categorías psicológicas, como un individuo agitado o desequilibrado, sino que es necesario considerarlo como la expresión de una constante antropológica: es decir, el

*El sueño de la aventura trastorna la solidez de las instituciones*

*La búsqueda de El Dorado*

impulso del pionero que siempre va adelante en su búsqueda de El Dorado.<sup>4</sup> Entendiendo que éste, de la misma manera que el oro de los alquimistas medievales, no tiene tanto que ver con la posesión de algún bien material y amonetable munificente, sino que es el símbolo de una **búsqueda sin fin**, la búsqueda de sí mismo en el contexto de una **comunidad humana** donde los valores espirituales son consecuencia de la aventura colectiva. Esto es lo que hace que la frontera sea siempre empujada hacia adelante y que esta aventura pueda continuar.

La aventura, así como los imaginarios, los sueños y algunos otros fantasmas sociales, es una **veta oculta** que **recorre el conjunto del cuerpo social**. Es como esas cristalizaciones luminosas enterradas en lo más profundo de

*Vagabundeo e inconsciente colectivo. El lado oscuro del viaje iniciático*

las rocas que el buscador de oro o de piedras preciosas encontrará al término de una prolongada y ardua labor, después de

haber removido toneladas de minerales sin ningún valor. Fue Ernst Jünger quien vio en esas cristalizaciones “el imaginario de la materia”. De la misma manera sucede con la aventura y sus diversas modalidades: vida errante, nomadismo, anomia, vagabundeo, etc. **Se arraiga en las profundidades del inconsciente colectivo**, y requiere de un **largo y doloroso “trabajo”** antes de surgir a la conciencia, y de **ser aceptada como parte integral de la estructura social**.

Pero al principio, este “lado oscuro” es percibido como

<sup>4</sup> R. Park, cit. en R. H. Brown, *Clef pour une poétique de la sociologie*, Actes Sud, 1989, p. 263; véase también el libro xxx de M. Anderson, *Le Hobo sociologie du sans-abri*, Nathan, 1993.

un peligro, y por esta vía se identifica el trauma de los orígenes y el carácter desgarrador de los diferentes cambios. Es así que Platón, en una de sus obras de madurez, más orientado **hacia la regulación social** que hacia la aventura espiritual, subraya la inquietante naturaleza del viajero. Sea cual fuere su fin: comercio, viaje de iniciación, simple vagabundeo, lo cierto es que el viajero no es más que un “ave migratoria” y como tal **deberá ser recibido**, “**pero en las afueras de la ciudad**”. Los magistrados, agrega, **deberán asegurarse de “que ninguno de esta especie de extranjeros introduzca alguna novedad”** en la ciudad, y que no se tenga con ellos más que las relaciones estrictamente indispensables, “y lo más raramente posible” (*Leyes*, xii, 952).

No se podría expresar mejor la desconfianza hacia las “aves migratorias”. Para el filósofo, que quiere reforzar el *establishment* del poder político y el aseguramiento social que genera, el viajero representa un riesgo moral innegable, y esto porque es **portador de novedades**. De hecho, esto es simplemente lo propio de la vida errante, y que una vez establecidos tendemos a olvidar o incluso denigrar o estigmatizar. El viajero es el testigo de un “mundo paralelo” donde lo afectivo, en sus diversas expresiones, es vagabundo, y **donde la anomia es ley**. Esto basta para inquietar al sabio administrador cuya única ambición es prever, y por tanto, rechazar lo extraño y lo imprevisible.

*Desconfianza del establishment frente a los migrantes*

Encontramos una desconfianza similar en los romanos una vez que lograron establecer el Imperio, es decir, su imperio sobre el mundo conocido. Como lo hace notar

J. C. Rufin, su temor hacia el bárbaro viene del hecho de que es nómada, de su "aptitud para el movimiento".

*El bárbaro viene a perturbar la quietud del sedentario*

Encontramos aquí de nuevo la fobia al cambio y a lo movedido. El bárbaro viene

a perturbar la quietud del sedentario. Potencialmente representa el rompimiento, el desbordamiento, en pocas palabras, lo imprevisible. "Nada molesta tanto a un burócrata como la libertad de los hombres errantes."<sup>5</sup> Precisamente ahí se encuentra el nudo del problema: puesto que puede escapar, el bárbaro afirma su soberanía sobre su vida. Es su "escapismo", su capacidad de escaparse, lo que lo predispone, en todo momento, al levantamiento, al desfogue, al trastorno del orden establecido. No ha perdido nada de su propensión al movimiento, haciendo de ella su propia cultura, y esto no puede tolerarse en la medida en que los valores que prevalecen son los del *establishment*.

Aquí, el bárbaro es una buena metáfora del peligro que genera ese mundo paralelo del cual provienen las sociedades, el mundo que conservan en su memoria pero que recuerdan con temor. Aunque se puede ocultar u olvidar, nadie escapa, empero, a su destino, que siempre termina por prevalecer. A veces con la fuerza de la represión, pero siempre de manera inesperada. En lo que nos concierne, el destino es el de la vida errante, la cual, aun si es potencialmente peligrosa, recuerda el aspecto fecundante de los orígenes, la fuerza de lo fundacional, el dinamismo de lo que se mueve.

<sup>5</sup> J. C. Rufin, *L'empire et les nouveaux barbares*, J. C. Lattès, 1991, pp. 73, 65 y 84; véase igualmente el libro de M. F. Baslez, *L'étranger dans la Grèce antique*, Les Belles-Lettres, 1984.

## HISTORIA DEL NOMADISMO

Así, pues, en cualquier sociedad la figura del hombre errante resulta estructuralmente ambivalente. En tanto que anamnesis del mito fundador, fascina y repugna al mismo tiempo. Georg Simmel puso de relieve tal ambivalencia. Una metáfora que utilizó numerosas veces lo muestra perfectamente. Refiriéndose a la ciudad, la describió como el puente que une y la puerta que encierra. Distancia y proximidad, atracción y repulsión, relaciones a la vez complejas e imbricadas; a este tipo de reflexiones nos conduce esa imagen. Lo extraño y lo extranjero desempeñan para Simmel un papel innegable en las interacciones sociales. Sirven de intermediario con la exterioridad y por lo tanto con las diferentes formas de alteridad. Desde este punto de vista, son partes integrantes del grupo mismo y lo estructuran como tal. Ya sea de manera positiva o actuando como repelente, condicionan las "relaciones de reciprocidad", elementos básicos de cualquier socialidad.

Georg Simmel vuelve frecuentemente sobre esta temática; por ejemplo cuando sitúa lado a lado el hecho de que el extranjero es el comerciante y de que el comerciante es el extranjero.<sup>6</sup> Hay que entender estos términos en el

<sup>6</sup> Véase, por ejemplo, G. Simmel, *Soziologie*, Leipzig, Duncker und Humboldt, 1908, pp. 685-691 [versión española: *Sociología*, 2 vols., Alianza Editorial, Madrid, 1986,]; véase igualmente una buena aplicación de esto en M. Xiberras, *Les théories de l'exclusion*, Méridiens-Klincksieck, París, 1993, pp. 55-59. Sobre la atracción en general, véase P. Tacussel, *L'attraction sociale*, Méridiens-Klincksieck, París, 1984.

marco de una "economía general", la del comercio de los bienes, pero también del afecto y de la palabra. En cada uno de estos casos, el extranjero es una especie de "relevé". Simmel subraya el hecho de que la esencia de lo social es fluidez, circulación, perpetuo devenir.

A título de ejemplo, podemos citar todo un florilegio de textos acerca de esta fluidez. No se trata, naturalmente, de ser exhaustivos, sino únicamente de resaltar algunos indicios tomados al azar que muestran la importancia estructural del extranjero. Así, en su sobresaliente análisis de la civilización helenística, F. Chamoux hace una minuciosa descripción de todos los extranjeros que pasaban por las ciudades griegas. Su lista es impresionante pues, además de los comerciantes en sentido estricto, se compone de refugiados políticos, mercenarios, artistas diversos, filósofos, científicos y actores dionisiacos, quienes contribuyeron "a desarrollar en las mentalidades el sentimiento de una cultura común y de una solidaridad étnica entre las ciudades"; circulación de hombres que, yendo de comunidad en comunidad, establece entre éstas un fuerte vínculo no institucional y favorece una cultura común en el sentido más fuerte de la palabra.

Llevando el análisis aún más lejos, Werner Jaeger, cuyo aporte a la comprensión de la formación del hombre griego es bien conocido, hace notar a propósito de los sofistas viajeros que "al circular sin cesar de ciudad en ciudad, realmente no poseían nacionalidad". Esto merece ser subrayado, sobre todo porque esta circulación era la expresión de una gran

libertad que fortalecía, a su vez, la afirmación comunitaria y la virtud (*areté*) necesaria para afianzarla.<sup>7</sup> Es interesante observar que el genio del mundo griego se basa en la dialéctica entre el arraigo a la ciudad y una independencia que puede entenderse como cosmopolitismo. Tal dialéctica forjó ese *uomo universale* que permitió que el pensamiento de la Antigüedad se convirtiera en el fundamento y en la perenne referencia de la civilización occidental. En el marco de una sociología del conocimiento, la figura del poeta viajero es un modelo dentro del género, pues acentúa la libertad del espíritu que fecunda la cultura en su momento fundador y que abre brechas cuando la civilización que lo engendró tiende a cerrarse sobre sí misma, con el peligro de desvanecerse. La "virtud" del mundo griego estriba en su apertura. Ésta fue su grandeza y el secreto de su fuerza de atracción.

Se puede hacer una interpretación similar del mundo judío, que, por su posición, fue un lugar de tránsito, y por lo mismo se convirtió en un verdadero crisol en el que se forjaron, primero, la cultura judía, y después las diferentes culturas cristianas. La capacidad de la primera para perdurar en el tiempo y resistir las diferentes diásporas que vivió, se debe indudablemente a su sincretismo original. En efecto, como lo subraya un gran historiador del mundo judío, Ch. Guignebert, la longevidad de la cultura judía fue posible úni-

<sup>7</sup> Véase W. Jaeger, *Paideia, la formation de l'homme grec*, Gallimard, Paris, 1964, p. 345 [versión española: *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 1956], y F. Chamoux, *La civilisation hellénistique*, Arthaud, Paris, 1981, p. 244.

Cultura judía: diáspora y sincretismo

El ser social es fluidez, circulación, devenir:

El genio griego: arraigo a la ciudad y cosmopolitismo

camente porque supo engendrar elementos nuevos y, a partir de ahí, evolucionar. Podemos agregar que en numerosos campos esta longevidad ha producido resultados notables. Lo que, por cierto, le acarrió el resentimiento que conocemos. En efecto, fueron innumerables los artistas, científicos, filósofos, empresarios que dejaron la huella de una creatividad a todas luces excepcional. Esta fecundidad es, sin duda alguna, el resultado de su propia fecundación con los aportes del exterior.

En su planteamiento sobre “la ética de los patriarcas”, Max Weber muestra perfectamente el papel del nomadismo y sus diversos valores asociados al judaísmo antiguo.

*Nomadismo y solidaridad tribal en el judaísmo antiguo* La solidaridad tribal, la “salvaguardia personal”, el sentimiento de comunidad económica, la protección que tal sociedad le proporciona al individuo, todo está intrínsecamente ligado a la condición itinerante de las tribus judías primitivas.<sup>8</sup>

Y se puede considerar que esto quedó profundamente grabado en la memoria colectiva. De nuevo ahí lo extraño y lo extranjero desempeñan un papel estructural. Esto no significa que todo lo que aportan haya sido integrado. Naturalmente, algo fue elegido e integrado, pero también hubo rechazos, y la cultura judía, en su momento fundador, fue sometida a su influencia. Esta presión hizo que se constituyera como lo que es; fue lo que más tarde le permitió adaptarse a los mundos por los que se diseminó, y

<sup>8</sup> Véase M. Weber, *Étude de sociologie de la religion*, Plon, 1965, p. 71 [versión española: *Ensayos sobre la sociología de la religión*, 3 vols., Taurus, Madrid, 1998]; véase también Ch. Guignebert, *Le monde juif vers le temps de Jésus*, Albin Michel, París, 1950, pp. 113-115.

resistir las múltiples y particularmente atroces vicisitudes que tuvo que afrontar.

Estos dos ejemplos dan testimonio de una trivialidad histórica que es pertinente recordar: el mediterráneo fue un extraordinario lugar para toda clase de encuentros. Es posible que esta intensa circulación, a *La intensa circulación y la fuerza de las culturas* propósito de la cual se podrían señalar muchas otras manifestaciones, no sea ajena a la portentosa energía de las culturas que ahí nacieron. Los poderes políticos se saturan rápidamente; la fuerza de las ideas, al contrario, perdura por mucho tiempo. Ahora bien, sabemos que “el espíritu sopla donde quiere”, y en su camino atraviesa las fronteras, es fecundado por las diversas influencias con que se cruza y fecunda a su vez a quienes se entregan al dinamismo de su impulso. El viento de la cultura no repara en las barreras ilusorias que tratan de erigirse para proteger a los diversos conformismos del *establishment*. Si es necesario se transforma en tormenta que arrastra todo a su paso, y asistimos entonces a la implosión de imperios que creíamos inquebrantablemente sólidos. Violento o susurrante, el viento es la metáfora por excelencia de la circulación irrefrenable. Fuente de respiración, de inspiración. Lleva con él los gérmenes fecundadores. En pocas palabras, es la garantía de una vida en renovación constante, una y otra vez; de una vivacidad capaz de resistir a la larga el peso mortífero de todo lo que tiende a anquilosarse.

Contrariamente a lo que suele afirmarse, la Edad Media es, igualmente, un momento de intensa circulación. En numerosos ámbitos, los historiadores encuentran tra-

zas de un nomadismo incesante que concierne a todas las capas sociales. La epopeya de las cruzadas, por ejemplo, detrás de sus motivaciones religiosas revela una innegable sed de "otro lugar".

*La Edad Media, momento de intensa circulación*

Y sabemos que si bien los éxitos militares fueron poco más que inexistentes, el contacto con civilizaciones extrañas fascinó a una buena parte de la nobleza europea.

Las costumbres, los modos de vida, las maneras de pensar, la sexualidad se vieron, en más de un aspecto, modificadas. Los cantares de gesta, la poesía, la filosofía, en particular, se enriquecieron enormemente gracias a aquel contacto, a tal grado que un emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, Federico II de Hohenzollern, no dudó en adoptar resueltamente, para él y para su corte, la fe y la manera de ser musulmanas, creando un sincretismo que dejó profundas huellas en el sur de Italia y en Sicilia.

En el otro extremo de la jerarquía social, E. Le Roy Ladurie señala un "semiproletariado rural sin casa ni hogar", amante del "ajetreo" y del nomadismo.<sup>9</sup> Sean cua-

*La búsqueda del Grial aristocrático y popular*

les fueren los términos empleados, podemos pensar que no fueron únicamente imperativos económicos los que originaron esa vida errante. En este "ajetreo" popular lo imaginario juega un papel importante. La búsqueda del Grial no es solamente aristocrática sino que se encuentra en capas muy diversas de la población. La "vuelta de Francia" que tenían que

<sup>9</sup> Véase E. Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan*, Gallimard, París, 1975, pp. 109-110; véase igualmente P. Alphanodéry, *La chrétienté et l'esprit des croisades*, Albin Michel, 1954.

efectuar los compañeros artesanos antes de poder integrarse a las cofradías, así como los viajes iniciáticos de los jóvenes burgueses, sin olvidar los vagabundeos de los comerciantes, comparten la misma esencia. Reunidos todos esos viajes conforman al mismo tiempo la causa y el efecto de un "espíritu del tiempo" particularmente agitado y que supera lo que los estados sociales pudieran tener de restrictivo e inmóvil.

En aquellos tiempos era usado en Francia un término genérico para designar la forma paroxística de ese nomadismo. El "goliardo" es, en efecto, en la Edad Media, lo que se podría definir como el intelectual *Creatividad de los valores dionisiacos* inconforme, obsceno, lúbrico, errante, re-presentado emblemáticamente por la figura de François Villon. En las grandes ciudades europeas de entonces, y particularmente en París, el "goliardo" reencarna los valores dionisiacos perdidos en la memoria, y su dinamismo, ligeramente anómico, fue el fundamento de una vivaz creatividad poética. Al no someterse a las reglas comunes de un ambiente social aséptico, ese inconformismo recuerda la fuerza y el carácter fecundante de la anomia. Indica también que al ser integrada por medio de ritos específicos —borracheras, escándalos, impudicias, etc.—, tal anomia, lejos de ser nociva al cuerpo social en su conjunto, le permite encontrar una especie de equilibrio global, integrando justamente toda esa dimensión oscura intrínseca al individuo y que más vale canalizar socialmente so pena de verla surgir, de manera perversa, bajo la forma de explosiones que quedarían entonces totalmente fuera de control.

En un cuadro particularmente sugestivo, Alain Gras, resumiendo las tesis del historiador Philippe Ariès, muestra claramente cómo, con relación a la domesticación de la época moderna, la Edad Media se construyó esencialmente a partir de la mezcla, el movimiento, el dinamismo lúdico y efervescente. Podemos citar varios ejemplos de la vida cotidiana: los baños colectivos en que se mezclaban los sexos, el vagabundeo de los "escolares" (que podían tener de 15 a 40 años), la inestabilidad de las parejas y la primacía concedida a la colectividad (linaje, familia ampliada). El domicilio mismo permanecía abierto y en contacto directo con la calle, lo cual es una metáfora particularmente instructiva.<sup>10</sup> En cada uno de esos ejemplos lo que predomina es precisamente algo móvil, no instituido. El sexo, la habitación, la educación, el trabajo no tienen la estabilidad o la delimitación precisa y funcional que será la característica del mundo moderno, sino que permanecen fundamentalmente ambiguos, polisémicos; en suma, abiertos a la aventura y a la indecisión, al azar y a la imprevisibilidad que ésta comporta.

La tendencia general que estos ejemplos destacan (lo que de cierta manera puede ser considerado como una estructura antropológica que sería vano no tener en cuenta) es que el nomadismo no está determinado únicamente por la necesidad económica o la simple fun-

<sup>10</sup> Véase A. Gras, *Sociologie des ruptures*, PUF, París, 1975, p. 182, y Ph. Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Seuil, París, 1969. Véase igualmente O. Dobische Rojdesvensky, *Les poésies des goliards*, Rieder, París, 1931.

cionalidad. Su móvil es totalmente distinto: el deseo de evasión. Es una especie de "pulsión migratoria" que incita al hombre a cambiar de lugar, de hábitos, de pareja, para alcanzar plenamente las diversas facetas de su personalidad. La confrontación con lo exterior, con lo extraño, con lo extranjero, es precisamente lo que permite al individuo medieval vivir la pluralidad estructural que duerme en su interior. Tal nomadismo no es, naturalmente, un evento de la población en su conjunto; pero al ser vivido de manera paroxística por unos cuantos, alimenta un imaginario colectivo global. Como tal, forma parte activa del conjunto de la sociedad. De acuerdo con las categorías de Simmel, lo extraño, lo extranjero, le da una estructura al grupo como tal y, aunque sea a contracorriente, constituye uno de sus elementos explicativos.

Dando un salto en el tiempo, podemos ver que ciertas culturas o sociedades asumen muy concretamente esta "pulsión migratoria" para convertirla, de manera completamente consciente, en el fundamento de su convivencia. Así, Portugal, a través de su vasto imperio, enarboló el espíritu aventurero. De cara al océano, siempre estuvo atraído por la lejanía. Luis de Camoens, el poeta portugués por excelencia, en sus *Lusiadas* exalta la importancia del vagabundeo por el vasto mundo y la función dinámica de la exploración. De esta manera subraya que el "genio popular encuentra en ella su realización". Conocemos también el papel que desempeña en la epopeya nacional el "sebastianismo", el cual se funda en el mito de un príncipe desaparecido, Sebastián, cuyo retorno se espera

*Deseo de evasión y "pulsión migratoria" que incitan al cambio*

siempre y que dio lugar a numerosas aventuras y expediciones a países lejanos. El "sebastianismo" animó capas profundas del imaginario colectivo, e incluso el mismo Fernando Pessoa encontró ahí un motivo de inspiración cuando celebró el "quinto imperio" por venir, durante el cual el pueblo portugués sería, en cierta forma, exaltado.

La célebre *saudade*, propia de aquel país y de sus habitantes, nació quizás por ese amor a lo lejano. Es la nostalgia de un pasado aventurero y a la vez de un porvenir que alcanzará su plena expresión en la realización de las potencialidades que le legó aquel pasado. Incluso un pensador positivista como Miguel Lemos, discípulo brasileño de Auguste Comte, no repara en celebrar, en términos algo románticos, la figura del caballero andante, amante de la belleza y de la aventura, arquetipo dinámico del imaginario colectivo.<sup>11</sup>

Podemos enunciar la hipótesis de que la *saudade*, de la que acabamos de hablar, y el provocador espíritu aventurero, tienen sus raíces en la mismísima formación del pueblo portugués. Éste, como muchos otros pueblos europeos, pero de manera mucho más abierta, procede de la mezcla de pueblos muy diversos. Gilberto Freyre le consagra a este fenómeno toda una sección de su importante libro *Amos y esclavos*, en el que muestra cómo

<sup>11</sup> Aquí remito al estudio que he hecho al respecto: M. Maffesoli, *L'errance ou la conquête des mondes*. Véase también Fernando Pessoa, *Oeuvres*, t. 5, La Différence, París, 1991, y M. Lemos, *L. de Camoens*, Río de Janeiro, 1924. Sobre el "sebastianismo", véase L. Valensi, *Fables de la mémoire*, Seuil, París, 1992.

el impulso de migrar del portugués proviene de la "mixturabilidad", el arte de mezclarse, que le permitió integrar las cualidades propias de los pueblos que conformaron Portugal. La veracidad histórica de tal análisis importa poco. La metáfora antropológica basta para mostrar que la cultura, en el momento de su fundación, es plural, efervescente, y no puede, por eso mismo, conformarse con una situación fija, estable, pues podría desagregarse o perecer de languidez. Todo cuerpo social conserva la memoria de su vagabundeo original y tiene que encontrar los medios para reanimarlo. Al lograrlo, redinamiza la fuerza de su convivencia y le garantiza, a largo plazo, una potencia específica.

Para proseguir con el ejemplo que acabo de dar, podemos decir que gracias a la "mixturabilidad", e impulsado por el espíritu aventurero y el "sebastianismo", Portugal pudo realizar, en las condiciones que conocemos, la edificación del Brasil. En lo que concierne a las raíces de ese país, existen numerosas explicaciones y algunas de las que ofrece Freyre merecen nuestra atención, particularmente cuando resalta el papel que desempeñó el desterrado, el hereje, incluso el criminal, en calidad de miembros fundadores de una tierra por conquistar, de un imperio por fundar. Así podemos citar esta deleitable nota: "Es posible que voluntariamente se hayan exiliado al Brasil, para poblarlo, individuos que sabemos llegaron expatriados por desviaciones o excesos sexuales; por fornicar y besar, por usar encantamientos amorosos, por bestialidad, por afeminamiento o alcahuetería". Para fundar una sociedad sólida era necesario el exilio de los "sobreexcitados sexua-

les que pudieran ejercer una actividad genética superior a la ordinaria".<sup>12</sup>

¡A la idea no le falta vigor! Sin embargo, el debate puede ampliarse un poco más. Es posible, en efecto, que la actividad genésica de aquellos "sementales sueltos y en completa libertad" no se limitara exclusivamente a la reproducción de la población,

*La nostalgia de "otro lugar" engendra la vida errante y favorece la fundación*

sino que, ante todo fuera la señal de un

intenso vitalismo aplicable a los dominios propios de todo acto fundacional. De esa manera, los anómicos portugueses enviados a aquellas tierras lejanas revivían el deseo de aventura de sus remotos antepasados y, por eso, al mismo tiempo que creaban un nuevo país, redinamizaban el poderío de la madre patria. La nostalgia por "otro lugar" engendra la vida errante, y ésta a su vez favorece el acto fundador. La anomia y la efervescencia son los cimientos sólidos de toda nueva estructura. El amor por la aventura, presente en este ejemplo, como en muchas otras conquistas registradas por la historia humana, atestigua la fuerza de una cultura, sobre todo cuando ésta se arraiga en un imaginario que no se satisface con una cómoda y un tanto aletargada institucionalización. Lo propio de una cultura, tomada en su sentido más amplio, es favorecer lo que crece, aunque para esto tenga que echar abajo lo que pudiera interponerse a tal crecimiento.

Para concluir estos ejemplos históricos, podemos referirnos al papel que desempeña la vida errante en el Japón.

<sup>12</sup> G. Freyre, *Maitres et esclaves*, Gallimard, París, 1974, p. 51. Véase el análisis de J. Machado, *Les anges de la perdition. Futur et présent de la culture brésilienne*, C.E.A.G., París v, 1995.

En lo que pudo llamarse la "isla absoluta", el arraigo cultural es particularmente importante. El hecho de pertenecer a un lugar y a un clan sigue siendo el fundamento de la vida social. Lo cual no impide, sin embargo, que en los límites de tal insularidad la circulación de las ideas y de los hombres sirva de fermento a la estructura social. De esta manera, frente a los inmutables valores y costumbres de la corte, se creó poco a poco una cultura popular promovida por "los viajeros". Philippe Pons retrata con vivacidad a todos esos saltimbanquis: monjes, mendigos, músicos, sacerdotisas practicantes del chamanismo, todo tipo de bailarines y artistas, que transgreden las fronteras de los poblados provocando así una importante fusión social. Son ellos los protagonistas principales de las grandes epopeyas (los "Relatos de Hogen", de Heiji), son ellos también los que dan origen a los titiriteros de "bunraku" (marionetas de Osaka), y los que sirvieron de inspiración a los autores del "nô", del "kabuki", y de otras expresiones populares.

De nuevo la migración, impregnada por una fuerte connotación anómica, se convertirá en el crisol de un imaginario social —y hasta de un inconsciente colectivo— cuyos efectos se sentirán con el transcurso de los años. Uno de estos efectos es una especie de inmanentismo que hace que frente a la finitud, y al abandono que ésta suscita, haya que tratar de arreglárselas con el mundo tal como éste se deja ver y sentir. El corolario es una vivencia colectiva libre de cualquier censura que provenga de algún orden moral trascendental. Así, un hedonismo cotidiano hizo relativas las

*El arraigo cultural en Japón*

*El inconsciente colectivo de la migración*

prohibiciones religiosas, comunes a diversas civilizaciones.

Como para hacerle eco a esa transgresión de las fronteras que en la Edad Media había estimulado el enriquecimiento cultural, Philippe Pons presenta el barrio de Shinjuku del Tokio contemporáneo, en donde la movilidad, el

Ritmo y circulación intensa en Shinjuku

flujo de individuos y de capitales, lo efímero de cada detalle conduce, por una parte, a la integración de lo que puede calificarse como las "marginalidades" y, por otra, a la "ampliación de las potencialidades" sociales. De esta manera, frente a la uniformidad étnica que es, sin duda alguna, el rasgo característico del Japón, podemos encontrarnos, gracias al frenesí de un barrio como éste, con una especie de *melting pot* fundado en la "transgresión de identidades" y la mezcla de códigos.<sup>13</sup> Este *collage* de valores, costumbres, e incluso construcciones radicalmente distintas, es la expresión de un ritmo específico. Ritmo intenso, en donde la circulación desenfundada de todo (de bienes y de símbolos) no deja de provocar una cierta embriaguez tanto al habitante de la ciudad que anda en busca de un contrapunto para la monotonía de su vida, como al extranjero de visita que en cierto modo se siente como en casa dentro de aquel flujo, cuyo juego de diferencias le permite reconocer tal o cual momento de la teatralidad global.

El asalariado se codea ahí con el intelectual inconforme, las diferentes tribus urbanas se entienden en aquel lugar, la profusión de objetos e imágenes evocan irresistible-

<sup>13</sup> Véase P. Pons, *D'Edo à Tokyo. Mémoire et modernité*, Gallimard, París, 1988, pp. 40-43 y 307-309.

blemente lo más vigoroso que el "comercio" le ofrece a la vida de las sociedades. Al mismo tiempo —y esto es otra característica de la vida errante—, este conjunto conforma un ambiente favorable a lo que el novelista Yves Simon, gran conocedor de Shinjuku, llama el "devenir de los sentimientos". Tal es precisamente lo que puede ilustrarse con el último ejemplo: cualquier conjunto social está fundado en una "circulación" original y sólo puede perdurar a través del recuerdo periódico —o inscrito en espacios particulares— de la misma. En este sentido, la vida errante primitiva, o puntual, es una especie de "respiración" social, en tanto que acentúa la dimensión estructural del intercambio.

Es interesante hacer notar que el mercader siempre se encuentra presente en los ejemplos citados. Esto merece nuestra atención. En su libro *Civilización material, economía y capitalismo*, Fernand Braudel relaciona la vida errante con el flujo de intercambios,<sup>14</sup> insistiendo en que esta relación es el elemento básico de toda sociedad. De esta manera nos encontramos con la dialéctica fundamental entre lo instituyente y lo instituido. Lo anómico de un momento favorece lo canónico del mañana de un modo que sólo es paradójico desde una perspectiva positivista. Lo que puede parecer improductivo o irracional tiene siempre una racionalidad propia con efectos económicos innegables. Se puede decir que la circulación del afecto, que es el aspecto más visible de la vida errante, trae consigo la circulación

"Devenir de los sentimientos" y circulación

Dialéctica instituyente-instituido

<sup>14</sup> Véase F. Braudel, *La civilisation matérielle*, 1979, t. 2, p. 11, y, más en particular, capítulo 1.

de bienes. En un movimiento sin fin, el mercado en todas las civilizaciones es el lugar en el que estabilidad e inestabilidad se conjugan armónicamente.

Desde los historiadores —que analizan el desarrollo del comercio— hasta los sociólogos —que estudian el papel de los centros comerciales contemporáneos—, sin

*“Animación” de los intercambios comerciales* olvidar a los novelistas, atentos al aspecto festivo de las plazas públicas y de los mercados, existe una constante que subraya la “animación” como corolario de todos los intercambios comerciales.

La “animación” de la ciudad, de un país, de una región, de una corporación (de poca importancia aquí), en suma, de la vida misma, es la causa y el efecto de una intensa circulación. Desde este punto de vista, el mercado siempre será el lugar por excelencia de la efervescencia. El intercambio de bienes es paralelo al de los símbolos. La perversidad más desvergonzada se adapta al lucro y al espíritu suntuoso. También en estos lugares se difunden las nuevas ideas, las noticias se transmiten, las herejías se propagan. Todo esto es lo que se puede llamar, en su sentido más fuerte, la “animación” social.

*El comercio generalizado* Ésta es una trivialidad que no es inoportuno recordar, pues es innegable que existe una tendencia a reducir la noción de comercio a su dimensión estrictamente utilitaria. La vida errante de la que nos hablan las historias humanas, la vida errante fundacional de la que hablamos, es plural y demanda un enfoque global. Evoca una realidad móvil y hormigueante, de trueque, que en el seno mismo de las sociedades más sedentarias, se encuentra siempre al acecho, lista para manifestarse

aun atropellando a su paso las certezas establecidas y los diferentes conformismos del pensamiento.

Los grandes imperios regionales no pudieron constituirse más que basándose en la mezcla multiforme. Ésta favorece la creación y las obras colectivas, sean culturales, institucionales o intelectuales. Lo hemos visto en relación con el Mediterráneo, la Europa de la Edad Media, el mundo lusitano, o la civilización japonesa. Podríamos, claro está, encontrar el mismo esquema en muchas otras civilizaciones, pues al favorecer los contactos y los encuentros, la vida errante, que por naturaleza es nebulosa, flexible y móvil, curiosamente logra su completa realización en las construcciones sólidas. No existe ningún conglomerado social que escape a esta ley. Georges Duby veía en *Le Temps des cathédrales* la expresión de los “intercambios y de las fusiones estéticas”.<sup>15</sup> La obra que dio como resultado no fue nada baladí. Si uno concede al término *estética* su sentido primigenio, el de las emociones compartidas, debe entonces reconocerse que la dinámica de lo inmaterial, engendrada por la mezcla económica y cultural del momento, produjo una obra material de primer orden. He aquí una buena metáfora del aspecto fundador del nomadismo que, al saber escapar de la esclerosis institucional, puede ser eminentemente constructor.

*El intercambio como fundamento del conglomerado social*

<sup>15</sup> Véase Georges Duby, *Les temps des cathédrales*, Gallimard, París, 1977, p. 47 [versión española: *Los tiempos de las catedrales*, Catedra, Madrid, 1993]. Véase, asimismo, M. Maffesoli, *Au creux des apparences, pour une éthique de l'esthétique*, 1990, en la colección *Le Livre de Poche*, París, 1993; y sobre los centros comerciales, R. Freitas, *Centres commerciaux: îles urbaines de la postmodernité*, L'Harmattan, 1996.



quejan ante nuestros ojos, es necesario tomarlos en cuenta. El juicio *a priori* jamás ha sido buen consejero.

Puede por el contrario ser muy inquietante, llegando incluso a proclamar una venganza pública contra las clases peligrosas que no se sometan a los esquemas preestablecidos que se le atribuyen a la evolución histórica. Así por ejemplo, tenemos el siguiente pasaje de bravura tomado del *18 Brumario de Luis Bonaparte* en donde Marx declara, para estigmatizar a los partidarios del futuro emperador,

que acompañando a libertinos arruinados, de equívocos medios de existencia, a aventureros, a los desechos corruptos de la burguesía, encontramos a vagabundos [...] pícaros, charlatanes [...] chulos, propietarios de casas públicas, cargadores, escritorzuolos, organilleros, ropavejeros, fontaneros, mendigos, en suma, toda esa masa confusa, descompuesta, flotante, que los franceses llaman la "bohemia".<sup>17</sup>

No se podría condenar mejor, amalgamándolos con otros (procedimiento, como sabemos, caro al estalinismo), a todos aquellos que, al no querer alinearse, tratan simplemente de vivir fuera de los caminos trillados. La lista de los "bohemios" que formula Marx es completamente heteróclita. Sin embargo, resulta instructiva en el sentido de que enlista a quienes, en esencia, salen de una concepción "económica" de la existencia. Me refiero a aquellos para quienes la economía en sí o la economía de mundo no es, ni con mucho, el valor primordial. En este sentido podían ser considerados como marginales en relación a la

<sup>17</sup> Citado por A. G. Slama, *Les chasseurs d'absolu*, op. cit., p. 134.

tendencia general de la época. Pero era una marginalidad que apuntaba hacia una evolución futura. En efecto, muy frecuentemente, los valores que una vanguardia elabora, discretamente o de manera extravagante, tienden a capilarizarse en el conjunto del cuerpo social. Así, el nomadismo de la "bohemia" del siglo XIX parece, en más de un sentido, haberse vuelto moneda corriente en este fin del siglo XX. Las maneras de ser y de pensar que podían haber sido calificadas de confusas, flotantes, desordenadas o simplemente aventureras son, en nuestros días, frecuentemente vividas como toda una serie de marginalidades que tienden a convertirse en el centro mismo de la colectividad social a lo largo de su conformación. En este sentido el vagabundeo puede ser frente a los valores burgueses establecidos una garantía de creatividad para la posmodernidad.

Así, de la misma manera que el nomadismo participó en la "construcción" de civilizaciones anteriores, se puede pensar que contribuye a la construcción de la realidad social contemporánea. Sobre todo cuando se sabe, como lo mostraron Peter Berger o Thomas Luckmann, que semejante "construcción" integra una parte, no deleznable, de simbolismo. En este campo será más importante una sensibilidad ecológica que una concepción económica del mundo. Ecología *strictu sensu*, cuya importancia tiende a aumentar en las diferentes sociedades, pero también una ecología de la mente que, desde un punto de vista epistemológico, tiende a considerar los datos del mundo de manera global, orgánica, o que, de manera empírica, hará

*La "bohemia" fuera de los caminos trillados*

*La aventura cotidiana*

hincapié en las fuerzas vitales o en el dinamismo de la experiencia.

En ese caso se trata igualmente de valores que se encontraban marginados o, por lo menos, que fueron relativos durante el apogeo de la modernidad. El mito de Prometeo no necesitaba en absoluto de lo que se encontraba relegado a la esfera de un romanticismo decadente. En el mejor de los casos se le concedía un sitio dentro del dominio poético, a condición de que no interfiriera con la seriedad racional del mundo productivo. Tomando como inspiración a un autor como Johann Jakob Bachofen, podemos decir que la productividad prometeica moderna representa, de alguna manera, una forma particularmente característica del modelo social patriarcal. Asumiendo una actitud de conquistador, el hombre somete a la naturaleza, la explota sin reparos y privilegia la dimensión racional así como su corolario: el desarrollo científico y tecnológico.

Diametralmente opuesta vendría a ser la sociedad matriarcal. Ésta consagra precisamente su atención a las fuerzas telúricas, al vitalismo, en suma, a la naturaleza, considerada como una compañera con la cual conviene

contar. Poco importa que tal análisis sea esquemático. En tanto pauta ideal nos permite destacar lo que podríamos llamar sensibilidad ecológica; una sensibilidad atenta a lo arraigado, a lo sensible y a lo corporal de la existencia humana. Todos estos elementos realzan la dimensión emocional y afectiva de la estructura social. Fue por ese camino que se logró establecer una relación entre el matriarcado y el nomadismo.

Bachofen lo llama “la fase *hetairista*, pues en ella el papel de la mujer ya no será el de la sumisión sino el de la promiscuidad, en tanto que ha dejado de reconocer a un esposo o padre para sus hijos”<sup>18</sup>.

Éste es un criterio ideal, una exageración, pero subraya perfectamente la dimensión errabunda de la vida, al mismo tiempo fecundadora, poderosa, hormigueante e inconforme con las formas de dominación institucionales, demasiado racionales para ella y singularmente abstractas. De la revuelta dionisiaca de las mujeres de Tebas, a lo que se puede llamar la feminización del mundo posmoderno, pasando por los diversos fenómenos corporales y espirituales del *New Age* contemporáneo, podemos reconocer el vitalismo desbordante de un nomadismo que hace resaltar el aspecto fundacional de las cosas.

La fuerzas telúricas, tema intrínseco al nomadismo matriarcal, son una buena metáfora de la movilidad esencial de todo, verbigracia, de la pulsión que induce al desgaste, a la disolución en el todo indiferenciado de la madre naturaleza. Especie de *regressio ad uterum* que, de manera más o menos consciente, permea a cada individuo. Es quizás esto lo que

<sup>18</sup> J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht* (1861) [versión española: *El matriarcado*, Akal, Madrid, 1992], citado por M. Green, *The Von Richthofen Sisters*, Basic Books, Nueva York, 1974, p. 81. Igualmente véase E. Morin, *La méthode*, Seuil, París, y M. Maffesoli, *Elogio de la razón sensible*, op. cit. Sobre la “construcción simbólica”, véase P. Berger y T. Luckman, *La construcción social de la realidad*, Méridiens-Klincksieck, París, 1986. Véase también J. M. Berthelot, *Les vertus de l'incertitude*, PUR, París, 1996, y A. Akoun, *La communication démocratique et son destin*, PUR, París, 1994.

Lo relativo del mito de Prometeo

no necesitaba en absoluto de lo que se encontraba relegado a la esfera de

La revuelta dionisiaca de las mujeres

Emociones colectivas exacerbadas: orgiasmo trivial

hace resaltar el ambiente erótico o la libertad sexual que están ligadas a la vida errante. Es la búsqueda de lo vacío, del calor matricial perdido que, emprendiendo una búsqueda indefinida, nos empeñamos en encontrar. Recordando el paraíso perdido, insatisfecho con la estabilidad ofrecida por el orden positivo del mundo, el hombre errante emprende una serie de experiencias, muchas veces peligrosas, siempre trágicas, que puedan hacerle revivir la plenitud perdida. El mito de Dionisos y de sus bacantes resulta aleccionador al respecto. Es una carrera desenfrenada hacia la fusión, la confusión. Pero al huir del letargo de una ciudad demasiado aséptica, el furioso cortejo de bacantes recobra la verdadera “animación”: la de la eferescencia natural, la del vitalismo. En este sentido el *orgiasmo* dionisiaco, el *orgiasmo* de las emociones colectivas exacerbadas, confluye con una especie de sabiduría demoniaca.

En efecto, como lo indica C. G. Jung, Satán es el “hijo errante” de Dios. Hijo errante que podemos comparar con el caballero en busca del Grial: al pasar por dificultades,

errores, adversidades y otros entuertos, la naturaleza humana logra asumir e integrar su lado oscuro.<sup>19</sup> Viviéndolo de un modo a veces paroxístico, el nómada aprende, a través de un “saber incorporado”, que también está hecho de barro. Comprende así que el “*mundus es immundus*”, y

<sup>19</sup> Véase C. G. Jung, *Réponse à Job*, Buchet-Chastel, 1964 [versión española: *Respuesta a Job*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964]. Véase Emma Jung y Marie Louise von Franz, *La légende du Graal*, Albin Michel, Paris, 1988 [versión española: *La leyenda del Grial*, Kairós, Barcelona, 1990].

que más le vale vivir esa realidad. Al hacerlo, al vivir situaciones transitorias, ritualiza y domestica el gran devenir cuya expresión más acabada es la muerte. Esto es lo que recuerda el orgasmo dionisiaco: la pequeña muerte sexual es una manera homeopática de reconocer que el hombre es un “ser para la muerte”.

Hay una vida errante erótica, que el racionalismo prometeico había logrado ocultar, y que reaparece en el escenario. Tal como en la imagen de desvergüenza de las antiguas bacanales, actualmente el sexo ya no es asimilado a la simple reproducción, ni está determinado por la “economía” de la familia nuclear. Vuelve a ser errante. Ya sea que se lamenten, o que a veces se regocijen, existe en efecto un cierto consenso entre los observadores sociales para decir que asistimos a una relativización de la moral sexual. La lista de sus manifestaciones es demasiado larga y mi propósito no es citarla aquí, pero del pionero minitel convival a los contactos vía internet, del intercambio sexual a la multiplicación de las parejas, del incremento de los divorcios a las familias recompuestas —y la lista queda más que incompleta—, es indudable que nos encontramos frente al retorno del nomadismo sexual, cuyas formas, además, no son exclusivas. De esta manera, el concepto de pareja relativamente estable puede conjugarse con la práctica ocasional del *sex group*, el prestigio social con la visita frecuente a los *boîtes à partouzes*.<sup>\*20</sup> El denominador común ya no es la “libe-

\* Lugares donde se practica el intercambio de parejas de manera colectiva. [N. del T.]

<sup>20</sup> Remito al lector a mi libro *L'ombre de Dionysos. Contribution à*

*Relativización de la moral sexual clásica*

ración" al estilo de los años sesenta, sino más bien formas de libertades intersticiales, sin ideologías afirmadas, vidas empíricamente. Libertades que pertenecen a lo errante.

*Necesidad de aventuras, el  
placer de los encuentros  
efímeros*

te, con las que nos encontramos en diferentes periodos históricos y en diversas civilizaciones, y que traducen claramente

la necesidad de aventura, el placer de los encuentros efímeros, la sed de la otra parte, en suma, la búsqueda de una fusión comunitaria.

Curiosamente una vida errante de este tipo, debido al aspecto trágico que genera, siempre cara a cara con la muerte —la de la intensidad precaria de las relaciones o la del riesgo omnipresente del sida—, remite a un ideal comunitario. Esto se manifiesta a través de diversos signos tribales de reconocimiento: aretes, uniformes, modos de vida miméticos, modismos, gustos musicales y prácticas corporales, cosas que trascienden las fronteras y que denotan una participación común en una mentalidad hecha de hedonismo, relativismo, así como de una sorprendente energía concreta y cotidiana, que no se deja interpretar en términos de finalidad, sentido histórico o bajo otras categorías económico-políticas con las que solemos analizar las relaciones sociales.

Existe sin duda alguna una participación común en tal espíritu de los tiempos. Es quizás la particularidad esencial de la posmodernidad. Por mi parte, al utilizar ya sea

*une sociologie de l'orgie*, 1982, Le Livre de Poche, París, 1991 [versión española: *La sombra de Dionisos*, Paidós, Barcelona, 2001]. Véase también I. Pennachioni, *De la guerre conjugale*, Mazarine, París, 1986, pp. 89 y 91, y las investigaciones sobre el minitel hechas por Rosa Freitas y U. Ceria.

la metáfora del "tribalismo" o la expresión "ideal comunitario", subrayo la saturación del sistema interpretativo ligado al individuo o al individualismo como pivote de la vida social. Más allá o

*Tribalismo e "ideal comunitario"*

más acá de las racionalizaciones o legitimaciones *a priori*, es efectivamente el grupo fusionado el que, empíricamente, prevalece. Y, como el apólogo dionisiaco nos puede instar a pensar, existe en efecto una misteriosa relación entre la vida errante y la comunidad. En este sentido, para usar una expresión de Gilbert Durand, la figura de Dionisio podría perfectamente ser el "mito encarnado" de nuestra época.

El nomadismo, en efecto, implica formas de solidaridad concreta. Desde el momento en que lo que se vive es lo trágico cotidiano —lo que expresa a la perfección la "preeminencia de lo presente" o el instante eterno—, vivido como tal y no en relación con un dramático acontecer histórico; desde ese momento, sin que esto dé lugar a una teoría abstracta o a un proyecto lejano, hay que practicar, día a día, la ayuda mutua, intercambiar afectos y expresar solidaridades básicas. A la extensión del proyecto abstracto responde la intensidad de las relaciones cotidianas. Para decirlo en términos más clásicos, dándole a la expresión su sentido más estricto, la socialidad habrá de cimentarse en una interacción simbólica que será a la vez informal y verdaderamente sólida.

Para entenderlo mejor, podemos referirnos a las "cofradías" nacidas a partir de la Edad Media, que articulaban la libertad y la vida errante de cada compañero

alrededor de lazos estrechos, ritos precisos, lugares de encuentro establecidos, códigos y modos de vida que *El espíritu de las cofradías* constituían signos de reconocimiento extremadamente estrictos. Se puede decir que el espíritu de las cofradías renace en múltiples prácticas contemporáneas. Engendra una especie de francmasonería que vive, sin que forzosamente tenga conciencia de ello, de los valores humanistas por ella reivindicados. Valores donde el cuidado del presente se une al de la fraternidad, donde el hombre libre no cobra sentido más que dentro de la comunidad libre a la que pertenece.

Podemos también referirnos al anarquismo, que fue ampliamente rechazado por la mentalidad política moderna, precisamente debido a su desconfianza de todo

*La actitud libertaria* poder establecido aplastante. Ahora bien, el pensamiento libertario, bien definido por Élisée Reclus como “el orden sin el Estado”, acentúa la importancia de la sinestesia interna del mundo natural y social. Es decir, de un orden que no es impuesto desde el exterior sino que se realiza por medio de la adaptación espontánea de los individuos entre sí. Se trata en cierto modo de un “orden de las cosas”. Tal espontaneidad puede parecer, en el mejor de los casos, utópica; en el peor, estúpida. Sin embargo encuentra un eco en la sensibilidad ecológica contemporánea al presentar una repulsión instintiva contra toda manipulación o poder exterior —económico, político, científico— y confiar mucho más en la propensión natural que caracteriza a la autoorganización natural o social.

Del compañero al libertario se extiende un hilo rojo,

tenue pero incorruptible: el hilo de la solidaridad elemental y de los valores que la acompañan. Emprendiendo su *tour de France* o yendo más allá de las instituciones (o al menos sin ser esclavos de éstas), *Importancia de la experiencia vivida* unos y otros resaltaban la importancia de la experiencia vivida y del sentido de lo concreto que ésta podía inducirles. Es precisamente esto lo que está en juego en las tribus posmodernas, donde la desconfianza en las ideologías y en los grandes valores universales camina paralelamente a una innegable generosidad, aun cuando ésta presenta ciertos matices anómicos y algo inconformes. Tanto en la efervescencia de las situaciones subversivas como en el tren de la vida cotidiana, se expresa, oculto, un poderoso intercambio simbólico, donde lo material y lo espiritual encuentran un lugar, donde la imaginación y lo real se entienden, y sobre todo, donde, independientemente de su raza, su ideología, sus convicciones, la consideración del prójimo es primordial. Se puede decir que tal tolerancia, que hay que considerar aquí con toda su fuerza afirmativa, es verdaderamente la consecuencia directa de una libertad de pensamiento, o de un nomadismo que ya no se percibe confinado a ninguna institución sino que tiene su origen en un enfrentamiento común con el destino que es ahora vivido de manera proxémica. Todo esto es lo que, quizás, constituye el poderío de una socialidad que ya no toma en cuenta los anuncios catastróficos o las crispaciones dogmáticas y que se da a conocer, con insolencia, jubilosamente, a través de todos esos fenómenos sorprendentes en tiempos de crisis como son los movimientos caritativos, las explo-

siones lúdicas, el sentido festivo y otros actos “benévolos” que resulta imposible reducir a la concepción económico-política del mundo moderno.

La libertad en el estilo y el talante destilados por el ambiente libertario actual no es para nada la seña de una ideología individualista o de algún narcisismo efímero. Es importante, en efecto, tener siempre presente que aquí estamos hablando no tanto del “yo” empírico, del ego de la tradición occidental en general y del cartesianismo en particular, sino sobre todo a través del contagio, de lo que el budismo llama el “yo original”. Los diversos sincretismos religiosos o filosóficos lo atestiguan, las prácticas del *New Age* lo demuestran ampliamente, las investigaciones espiritual-corporales lo certifican: nos encontramos sin duda alguna ante una especie de “orientalización” del mundo, que es fruto del nomadismo contemporáneo, el cual tomó de diversas civilizaciones algunos elementos que el racionalismo triunfante había ocultado o marginalizado, y los transformó en el núcleo de la socialidad contemporánea.

Así, la libertad del hombre errante no es la misma que la del individuo, economista de sí mismo y del mundo; es la libertad de la persona que busca de manera mística “la experiencia del ser”. Ésta, y es por eso que podemos hablar de mística, es ante todo comunitaria. Necesita siempre la ayuda de otro. Ese otro puede ser la pequeña tribu a la que uno se adhiere, o el Gran Otro de la naturaleza o de tal o cual deidad. El dinamismo y la espontaneidad del nomadismo provienen, precisamente, del caso omiso que hace de las fronte-

ras (nacionales, civiles, ideológicas, religiosas) para vivir de modo concreto algo universal, valores que antes calificué como humanistas.

No es, pues, egoísta o ensimismado, sino al contrario, es un viento del espíritu que lleva tras de sí valores antropológicos originales por donde sopla, sembrando así una especie de inquietud en lo que tiende a *Las virtudes de solidaridad* establecerse. A título de comparación, podemos referirnos a aquellos hombres que algunos historiadores de la Biblia llaman los “profetas del espíritu” quienes les recordaban a los sedentarios “las virtudes de solidaridad, de fraternidad, de búsqueda espiritual que caracterizan el nomadismo”.<sup>21</sup> Esta es la esencia misma de la libertad del hombre errante: expresar una fuerte personalidad que no cobra sentido más que en el seno de un grupo estrechamente unido. El primer término de este juicio puede prestarse a confusión, y es el que induce a numerosos observadores a hablar de un marcado narcisismo. Pero hay que insistir en el hecho de que la afirmación de la personalidad, curiosamente, está arraigada en el mimetismo, en las diversas modas que conocemos, en suma, en lo que G. Tarde llamaba las “leyes de la imitación”. En realidad, todo esto es una manera de huir de la soledad gregaria que caracteriza a la organización racional y mecánica de la vida social moderna. Cimentada en la *Leyes de la imitación* autonomía (el individuo es su propia ley), la modernidad engendró una concatenación de elementos que desembocó en una pérdida de la estructura social, causando daños

<sup>21</sup> A. Abécassis, *La pensée juive*, en la colección Le Livre de Poche, París, 1987, t. 2, p. 56.

que hoy son innegables. Por el contrario, cuando el hombre errante viola las fronteras, acude, de manera quizá no consciente, a una especie de "heteronomía": la ley viene del otro, sólo se existe en función del otro, recuperando así la densidad y la significación concreta del cuerpo social.

Como lo veremos más adelante, existe una soledad que favorece la integración a la comunidad. La del monje, por ejemplo, que no se entiende más que en relación con el cuerpo místico de la Iglesia. Una soledad que no apela al "yo" empírico e individual, sino al ser original del que cada uno de nosotros forma parte. El culto a la naturaleza renaciente, la multiplicación de fenómenos tribales, son algunos de esos signos de la dialéctica entre la soledad y la pérdida del individuo en un mundo globalizado. Es lo que a su manera Heidegger evoca cuando señala que "la soledad posee ese poder originario, no de aislarnos, sino de precipitar, liberándolo, al *Dasein* completo dentro de la vasta proximidad de la esencia de todas las cosas".<sup>22</sup> Más allá de la terminología propia del autor, podemos notar que el hecho de estar "desligado", es decir, libre en relación con las instituciones de cualquier tipo, es lo que permite convivir, corresponder, vivir una forma de "religancia" con la naturaleza circundante y con el mundo social.

Al lograrlo, se establece una especie de correspondencia mística: el encuentro del "azar objetivo", tan caro a los

<sup>22</sup> Citado por T. Adorno, *Le jargon de l'authenticité*, Payot, Paris, 1989, p. 80. Sobre la "religancia", véase M. Bolle de Bal, *La Tentation communautaire*, U.L.B., Bruselas, 1984, y M. Maffesoli, "Reliance, image et émotion in Bolle de Bal", en *Voyage au coeur des sciences sociales*, L'Harmattan, Paris, 1996.

surrealistas; la correspondencia que de manera más trivial es inducida por el desarrollo tecnológico contemporáneo (minitel, internet). O también los encuentros fortuitos vacacionales, los que ocurren en el ambiente laboral, los de las fiestas, reuniones o los *Los encuentros del "azar objetivo"* de los agrupamientos religiosos. Así, el hombre errante puede estar solitario, aislado, porque participa, real, imaginaria o virtualmente, en una comunidad vasta e informal que no por transitoria deja de ser sólida ya que va más allá de los individuos particulares hasta alcanzar la esencia de un *estar juntos* que se funda en los mitos, los arquetipos, que renace en las pequeñas comunidades específicas donde se expresa, con más intensidad mientras más pasajera se sienta la circulación de los afectos y de las emociones, cuyo papel es, no nos cansaremos de reiterarlo, de una gran importancia en la conformación social.

Para darle todo su significado a esta comunidad desperdigada, causa y efecto del nomadismo, a esos encuentros fugaces de las calles y a esas miradas que se cruzan, cedámosle la palabra al poeta. Es el soneto "A una transeúnte", de *Las flores del mal*, en el que Charles Baudelaire cristaliza la carga erótica de esos encuentros sin mañana que, por medio de sedimentaciones sucesivas y de manera inconsciente, articulan la trama misma de la socialidad, confiriéndole esa solidez inmaterial que posee. Esto es precisamente lo que yo llamo la esencia del estar juntos.

La calle atronadora aullaba en torno a mí.  
Alta, grácil, de luto, dolor majestuoso,  
una mujer pasó, que con mano fastuosa  
sujetaba, ondeando, la orilla y el festón;

agilísima y noble, con su pierna de estatua.  
Y yo bebía, tenso como un extravagante,  
en su ojo, cielo lívido donde el tornado brota,  
la dulzura que hechiza y el deleite que mata.

¡Un relámpago... luego la noche! Fugitiva  
beldad cuya mirada me devolvió a la vida,  
¿nunca más te veré, salvo en la eternidad?

¡Allende, lejos, lejos, muy tarde, tal vez nunca!  
Pues no sé adónde huyes y no sabes mi meta,  
¡Oh tú, que hubiese amado, oh tú, que lo sabías!\*

\* Traducción de Javier del Prado y José E. Millán Alba, en *Poesía completa*, Espasa-Calpe, Madrid, 2000, pp. 315 y 317. [N. del E.]

### III. EL TERRITORIO FLOTANTE

Están limitados por falta de cerca.

RENÉ CHAR

#### EL ARTE DEL DEVENIR

Desatarse para degustar mejor la proximidad de las cosas. Sin estar necesariamente consciente, cada uno de nosotros hace esto en la vida cotidiana: viajes, turismo, jubilación, fuentes termales, pausas de todo tipo; *Soltar las amarras* incontables y variadas son las ocasiones en que se “sueltan las amarras”, en que nos exiliamos y huimos para devolverle *sú* sabor a aquello que, sometido a los rudos golpes de la rutina, ya no lo tiene. Fue Schopenhauer quien subrayó el carácter equívoco de la vida, su ambigüedad fundamental, así como su polisemia. Nos referiremos al hecho de querer estar aquí y en otra parte, al deseo y la insatisfacción, a la dialéctica constante entre la estática y la dinámica. Tal ambivalencia fue, durante la modernidad, ampliamente ocultada. ¡Y con razón! El individuo tenía que ser uno. Su vida y su acción fun-

*Superación de la lógica de la identidad*

De la misma manera, el contrato social que ligaba a los individuos entre sí era unívoco y racional, y no le dejaba, por consiguiente, ningún espacio a la sinrazón, al azar o,

simplemente, a la emoción (en particular dentro del ámbito público). La contradicción, bajo sus diversas modalidades (disfunción organizacional, pecado religioso, falta moral, contradicción lógica), debía ser superada a través de una síntesis armónica, aun cuando ésta sólo fuera ideal y algo abstracta.

La metáfora del nomadismo puede incitarnos a adoptar una visión más realista de las cosas: a pensarlas dentro de su ambivalencia estructural. Así sucede con la persona;

*Hacia las identificaciones múltiples* ésta no se reduce a una simple identidad sino que desempeña diversos papeles a través de identificaciones múltiples. Lo mismo sucede, en la vida social, con el constante ir y venir que existe entre los mecanismos de atracción y de repulsión. Georg Simmel llegó hasta el extremo de ver en este movimiento la ley esencial que rige toda sociedad. Utilizó, a este respecto, la imagen del "puente y de la puerta". Vale la pena reflexionar acerca de ella, pues hace resaltar esta doble necesidad: ligarse y desligarse. Nos encontramos aquí ante una estructura antropológica de gran ayuda cuando observamos numerosos fenómenos sociales contemporáneos que, de otro modo, serían totalmente incomprensibles. La separación y el enlace constituyen un mismo acto estructural en virtud del cual, por una parte, aspiramos a la estabilidad de las cosas, a la permanencia de las relaciones, a la continuidad de las instituciones y, por la otra, deseamos el movimiento, buscamos la novedad del afecto, denigramos lo que nos parece demasiado fijo. "El hombre sedentario envidia la existencia de los nómadas." Esta fórmula de Adorno resume bien el equívoco de

toda existencia humana.<sup>1</sup> La satisfacción de cualquier deseo es el signo de su fin. En este sentido, finalmente ¿no sería acaso la muerte otra manera de expresar nuestra vida en la perfección absoluta?

He aquí precisamente el problema que presenta la vida errante: la fuga es necesaria, expresa una nostalgia, recuerda la fundación. Empero, para que esta fuga cobre sentido, tiene que efectuarse a partir de algo estable. Para traspasar el límite, éste tiene forzosamente que existir. Así, en vez de consagrarnos por separado a uno de los términos de la dialéctica, es indispensable considerarla en su totalidad. Con el fin de describir esto, he propuesto hablar de un "arraigo dinámico". Se trata de una bipolaridad que especifica satisfactoriamente el paradójico antagonismo de toda existencia. Pertenece a un lugar; entablamos, a partir de ese lugar, lazos; pero para que ese lugar o esos lazos adquieran su significado completo, tienen que ser, realmente o de manera fantasmal, negados, superados; transgredidos. Nos encontramos aquí ante una característica del sentimiento trágico de la existencia: nada se resuelve con una superación sintética, sino que todo se vive en la tensión, en la vida siempre incompleta.

Así pues, se trata de una dialéctica sin conciliación que algunos estudios etnológicos reconocen en ciertas tribus específicas. De esta manera, Claude Lévi-Strauss, en *Tris-*

<sup>1</sup> Véase T. Adorno, *Minima moralia*, Payot, París, 1980, p. 159 [versión española: *Minima moralia*, Taurus, Madrid, 1987]. Véase también G. Simmel, *Sociologie et épistémologie*, PUF, París, 1981, p. 14; sobre las identificaciones múltiples, véase M. Maffesoli, *Au creux des apparences*, op. cit.

*tes trópicos*, llama la atención sobre la bipolaridad noma-  
dismo-sedentarismo de los indígenas de América del Sur.

*Nomadismo-sedentarismo* Podemos extrapolar tal aseveración y  
mostrar que en realidad se trata del equilibrio estructural  
de cualquier conjunto social. Lo que las tribus primitivas  
vivían de manera paroxística, las sociedades contemporá-  
neas lo viven en menor grado. Lo estático tiene necesidad  
de movimiento o, para utilizar figuras emblemáticas, Pro-  
meteo necesita a Dionisio, y viceversa. Sólo basta observar  
al respecto el tropismo que el Sur ejerce sobre la puritana  
e industriosa civilización anglosajona para percatarse de  
que los valores en los que actúan lo lúdico, el placer del  
cuerpo, el gusto por el sol, el sentido a la vez trágico y des-  
enfadado de la existencia, son una forma de compensa-  
ción que le es indispensable a una vida regulada por insti-  
tuciones estables y de contornos bien delimitados. Esto  
no es, naturalmente, más que un indicio completamente  
baladí, pero revela el aspecto infranqueable de la dialécti-

*Exploración de los nuevos mundos* ca que se acaba de mencionar. Sería por  
cierto sencillo observar cómo funciona  
esa dialéctica también en la vida de todo aquel que nece-  
sita una estabilidad —afectiva, profesional, ideológica—  
pero que no por ello desprecia los desvíos, las distancias,  
el vagabundeo cotidiano o las pequeñas exploraciones de  
los mundos extranjeros.

De hecho, la psicología constata esto al abordar la for-  
mación del individuo, o cuando se refiere a la estructura  
antropológica de los conjuntos sociales. Así, para Leroi-  
Gourhan, “la percepción del mundo circundante se reali-  
za por dos vías: la primera, dinámica, que permite reco-

rrer el espacio integrándolo conscientemente; y la segun-  
da, estática, que permite, desde la inmovilidad, reconsti-  
tuir los círculos circundantes sucesivos *Los límites de lo descono-*  
que se van desvaneciendo hasta los lími- *cido*  
tes de lo desconocido”.<sup>2</sup> De la anécdota trivial a la medita-  
ción filosófica, del teatro de variedades a la observación  
científica, *el gesto y la palabra* de la naturaleza humana  
viven trastocados por este paradójico antagonismo, esta  
dialéctica irreconciliable entre el encierro y la indetermi-  
nación de la libertad.

En cierto sentido, la burguesía acentuó esta antinomia.  
Por una parte, rompió las barreras de los particularismos,  
de las especificidades locales, y por otra, subrayó el límite  
individual. Toda la filosofía del Siglo de *Antinomiaestática-diná-*  
Luces puede resumirse en esta paradoja. *mica*

La universalidad se afirma como valor dominante y ex-  
clusivo, la declaración de los derechos del hombre es un  
buen ejemplo de esto, pero al mismo tiempo la identidad  
individual, con los límites que le son inherentes, se con-  
vierte en el protagonista esencial de esta universalidad. En  
este caso nos encontramos ante una manera diferente  
—contrapuesta a las sociedades tradicionales— de vivir  
la antinomia entre lo estático y lo dinámico. Aquí el con-  
finamiento será la característica del individuo, mientras  
que la “circulación” le corresponderá a la organización  
económica o al ideal jurídico. Karl Marx ya había for-

<sup>2</sup> Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, t. 2, p. 157. Igualmente véase  
C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Plon, 1955, p. 306 [versión española:  
*Tristes trópicos*, Paidós, Barcelona, 1976]. Véase también A. G. Slama,  
*Les chasseurs d'absolu*, op. cit., p. 93.

mulado, a su manera, esta idea al señalar que la burguesía había “roto las cadenas” que era necesario romper. Este rechazo de las barreras y de los particularismos que éstas inducen hizo que el pensamiento moderno desconfiara durante mucho tiempo de todo lo que tuviera que ver con el espacio, con el territorio u otras formas de localismo.

De esta manera, sea cual sea la forma, la dialéctica espacio-historia o estática-vida errante es una constante. El espacio puede ser un territorio *strictu sensu*, pero puede convertirse también en el espacio cerrado de un individuo ensimismado. Ciertamente, es posible, como lo acabo de indicar, que el individuo, apoyado en la ideología individualista, sea la “territorialidad” por excelencia de la modernidad. El individuo, y su extensión, la familia nuclear, son una especie de prisión moral, de pequeña institución protectora, una fortaleza en la que por medio de la educación, del desarrollo profesional, de una identidad tipificada, uno se encierra por mucho tiempo, desperdiciando así las múltiples potencialidades inherentes a la realización total del ser. Esto lo comprendieron muy bien los místicos. Fue este retraimiento alrededor de un “yo” empírico únicamente funcional lo que pudo provocar los múltiples desequilibrios psicológicos que caracterizan nuestro tiempo. El nacimiento y el desarrollo del psicoanálisis o de la psiquiatría con sus distintas variantes son, en este sentido, instructivos. Sin ser la causa exclusiva, dichos desequilibrios pueden entenderse en función de la delimitación desmesurada del ego racional.

En el libro que le consagró a Stendhal, Gilbert Durand analizó con fineza la imagen obsesiva de la “prisión dichosa”.<sup>3</sup> Y podríamos encontrar en la literatura del siglo XIX muchos otros ejemplos del tema del refugio. Castillos, conventos, torres y otras metáforas del mismo género ejemplifican este encierro “egoísta”. Una especie de regresión que después llegó a servir de fundamento para los encierros institucionales (familiares, carcelarios, educativos, hospitalarios, psiquiátricos, sociales o disciplinarios) que fueron el sello distintivo de la modernidad. Al sociólogo o al observador social no le costaría mucho demostrar que la “prisión dichosa” del egoísta del siglo XIX aparece consumada en los “mundos felices” o en otros “1984” tan bien descritos por los novelistas, y que traducen, de manera imaginaria, lo que se convirtió en una realidad en los diferentes campos de concentración, o en las sociedades asépticas. Se trata, primero, de encerrar al hombre errante, al descarriado, al marginal, al extranjero, y luego de domesticar, confinar en un domicilio al hombre común, para privarlo de la aventura.

En cada uno de estos casos, el territorio individual se ha convertido en una prisión. En vez de servir de base para una posible partida, se vuelve un lugar de encierro. La dialéctica señalada ya no funciona. Como lo subraya la psicología de lo profundo, para responder al llamado del destino hay que saber romper los “lazos sentimentales” de la infancia y de

<sup>3</sup> Véase G. Durand, *Figures mythiques et visages de l'oeuvre* 1975, Dunod, 1992, p. 214, y *Le décor mythique de la Chartreuse de Parme*, Corti, 1961, pp. 159-174.

su mundo limitado.<sup>4</sup> La territorialidad parental puede ser un paraíso indiferenciado, pero es igualmente una regresión que induce todas esas variadas patologías que el siglo xx tan generosamente nos propone.

Así, pues, podemos decir que, adoptando una perspectiva universalista, tratando de superar los distintos “territorios” comunitarios, la modernidad exacerbó el

*Una distancia religada* “territorio” individual, y con ello estigmatizó el nomadismo, es decir, lo que va más allá de la lógica de la identidad individual. Esto no quiere decir que la dialéctica arraigo-vida errante haya dejado de existir; es más, su buen uso puede estimular incluso una visión más armónica de la relación entre la persona y la comunidad. En efecto, se puede decir que esa vida armónica es el resultado de una distancia religada. Mientras la sociedad moderna tiende a uniformar, a unificar y, al mismo tiempo, a separar a los individuos —cosa que la noción sartreana de “serialización” plasma bastante bien—, la comunidad, por su parte, tomada desde luego en un sentido ideal, se apoya en personas en movimiento que desempeñan diferentes papeles característicos, así como en la estrecha articulación entre ellas. Es entonces cuando la gran temática simmeliana, los valores de lo extraño y de lo extranjero, encuentran su sitio en la construcción simbólica de la realidad social.

La figura del profeta, o como quiera llamársele, expresa, de manera paroxística, la realización de esta “distancia

<sup>4</sup> Véase C. G. Jung, *Métamorphose de l'âme et des symboles*, Ginebra, Georg, 1993, p. 506 [versión española: *Símbolos de transformación*, Paidós, Barcelona, 1982].

religada”. Viviendo siempre como peregrino, constantemente marginado, experimentando y suscitando la aventura, el profeta se encuentra en las *La peregrinación del profeta* encrucijadas. Su discurso roza siempre

los extremos, su actitud es un desafío a lo instituido. Pero no por eso deja de pertenecer a la comunidad, aunque debido a ello ésta viva sin sosiego. Es una paradoja: sin dejar de pertenecer al espacio comunitario, recuerda su aspecto fáctico, efímero, impermanente. Por eso se ha dicho que su difícil misión era “asegurar un espacio practicable sin tomar posición”. Esto hay que entenderlo en el sentido de que el profeta no se establece, evitando incluso que la comunidad se establezca. Desde este punto de vista, el profetismo “se hace de un espacio como lugar de consumación” y no de consumo.<sup>5</sup>

No se podría hablar mejor del arraigo dinámico, que hablando del espacio como un fuego que vivifica, que calienta en el camino, que ilumina el recorrido y que, por esto mismo, apunta hacia otro lado. El límite *El arraigo dinámico* no puede entenderse más que en función de la vida errante, así como ésta necesita de aquél para ser significativa. Así, la distancia —otra manera de llamar al “otro lugar”—, las distancias interpuestas entre las diversas personas, forman parte de una construcción global, cuyos diversos elementos, del más importante al más nimio, del más habitual al más extraño, adquieren un sentido. Construcción orgánica que no está saturada ni es positiva, sino que integra el vacío, lo hueco, lo inmaterial, el viento. Sa-

<sup>5</sup> D. Vidal, *L'ablatif absolu*, Anthropos, 1977, pp. 40-41.

bemos que éste, entendido aquí de manera metafórica, se burla de las barreras, es omnipresente por donde sea que pase, y al mismo tiempo sigue siendo un extranjero, un emisario de aquellos otros espacios de donde viene.

A propósito de la "noción de espíritu", Durkheim observa que éste, aun estando estrechamente ligado a objetos particulares (manantial, roca, árbol, etc.) puede "ale-

*Antinomia enlace-desvinculación* jarse de ellos a voluntad para llevar en el espacio una existencia independiente".<sup>6</sup>

Esta observación se aplica perfectamente a nuestro tema. En efecto, el espíritu, contrariamente al alma, es trans-individual, expresa una perspectiva holista, o "ecológica", y revela la antinomia estructural enlace-desvinculación. El espíritu puede formar parte de un lugar, y no obstante permanecer totalmente libre en el espacio. Al formar parte de un sitio, crea lazos sociales: espíritu de un lugar, espíritu de un pueblo, etc., pero al mismo tiempo esos lazos son flexibles, y asumen lo contrario. Precisamente por esto, el espíritu permite enlazar las distancias, manteniendo su valor intrínseco.

Esto lo encontramos también en la historia del pueblo judío, estrechamente unido por un espíritu común y al mismo tiempo participe de espacios completamente

*El papel de "relevé" del pueblo judío* diversos. Precisamente por esto pudo nutrirse de esos espacios y corresponderles

fecundándolos. La importancia de la diáspora ha sido muchas veces y de distintas maneras analizada y comentada. No es necesario redundar en ello. En cambio, pode-

<sup>6</sup> É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, op. cit., p. 391.

mos insistir en dos de sus aspectos que no son citados con la necesaria frecuencia: los arraigos puntuales que siempre propició y el papel de "relevé" que le permitió desempeñar al pueblo judío.

En efecto, desde épocas remotas el pueblo judío vivió su primera deportación. Desde el siglo VI antes de nuestra era, es expulsado de su tierra y llevado a Babilonia. Y éste sólo fue el primero de sus múltiples exilios. Pero éstos, lejos de abatirlo, lo fortalecerían en un nivel esencial. Al no desperdiciar su energía en conquistas territoriales, al no agotarse con el imperialismo practicado por los otros pueblos del Mediterráneo, intensifica su propia cultura. Por esto mismo —y aquí descubrimos un elemento distintivo particular que vale la pena señalar— sabe adaptarse y arraigarse. Justo lo necesario para no perder nada de su especificidad. Estos arraigos puntuales le permitieron extraer del país en que se encontraba las fuerzas necesarias para conservar el recuerdo de su ciudad natal. Y la expresión, "el año próximo en Jerusalén" traslada la tensión hacia otro lugar, permitiéndole vivir en medio de un ambiente hostil, y metabolizar cualquier cosa que podría serlo con el fin de sobrevivir en la realidad cotidiana del exilio.

La dispersión forzosa, que tal vez se nutre de la memoria de un nomadismo ancestral, se inscribe así en las antiguas tradiciones del pueblo judío. Le permite sobre todo

aprender a transformar en oasis las travesías del desierto que el destino le depara. *De la dispersión forzosa a la fundación cultural*

Como lo indica Sombart, los cambios continuos que los judíos tuvieron que enfrentar les permitieron encontrar

un sitio selecto en la sociedad medieval y después en la ciudad moderna. Ésta es la segunda característica que indiqué: saben hacer “relevos”. Introducen en Occidente lo que Oriente poseía en cuestiones de medicina y de ciencia. Aprovechan sus contactos y sus relaciones transnacionales para convertirse en los emisarios que todo dirigente deseaba. Para referirnos de nuevo a Simmel, los judíos

*El extranjero necesario* representan precisamente el género de extranjero que necesita un grupo dado. Como lo señalé antes, su aportación en los campos artísticos, filosóficos, financieros no tiene comparación con su importancia numérica. Y la fascinación-repulsión que inspiran debe relacionarse con esta función de “relevos”. Pueden, entonces, ser empresarios, negociantes, consejeros, porque poseen múltiples contactos, conocen varias lenguas, y pueden utilizar los arraigos lejanos de otros miembros de su comunidad. La movilidad de la comunidad en su conjunto permite, paradójicamente, el arraigo, en cualquier lugar, de alguna de sus partes.

Pero es, lo repito, un arraigo puntual que las vicisitudes de la historia (masacres, pogromos, genocidios) pueden detener en cualquier momento. Por esto mismo, sus

*Arraigo puntual* aportes son intensos, ricos, profundos. Pueden ser víctimas de las múltiples discriminaciones que conocemos, y esto es precisamente lo que transforma a los judíos en testigos del sufrimiento humano, sirviendo entonces también de confidentes cuando la desgracia toca a la puerta. El papel que desempeñaron en el nacimiento del psicoanálisis es, desde este punto de vista, revelador. Las novelas de Erckmann-Chatrion reflejan la

condición del judío en Alsacia: puede ser calumniado sin reparos y al mismo tiempo ser el amigo en el que se puede confiar. En pocas palabras, personifica a aquellos que son extraños y extranjeros, es la presencia del hombre ineluctable al que se le teme, se encarga del tránsito hacia el “otro lugar”, hacia lo peligroso, cuyas formas consumadas son el sufrimiento y la desgracia.<sup>7</sup> Es precisamente esta ambigüedad la que transforma al judío en el prototipo del hombre errante: pertenece a un lugar y al mismo tiempo lo atrae un no lugar. Chivo expiatorio sobre el cual se ciernen las frustraciones del mundo, es la memoria viva de una nostalgia que no puede ser —totalmente— acallada, la nostalgia que hace de cada uno de nosotros un *homo viator* de aspiraciones desmesuradas y de deseos siempre insatisfechos.

Yendo más allá de este ejemplo, o más bien generalizándolo podemos decir que lo que cimienta toda estructura social es precisamente la tensión entre un lugar y un no lugar. Si es cierto que “el territorio es el *Tensión entre el lugar y el no lugar* *topos del mito*” (G. Durand), no es menos cierto que toda sociedad necesita un no lugar (*u-topos*), una utopía que, curiosamente, le sirve de fundamento.<sup>8</sup> Ésta es la dialéctica irreconciliable de la que hablábamos. Todo orden establecido es incapaz de perdurar si algo o

<sup>7</sup> Véase F. Raphaël, *Regard nouveau sur les juifs d'Alsace*, Estrasburgo, 1980, p. 215. Véase también el análisis clásico de L. Wirth, *Le ghetto*, P.U.G., Grenoble, 1980, pp. 92-94, y R. Abellio, *Ma dernière mémoire*, Gallimard, París, 1971, p. 159.

<sup>8</sup> Véase G. Durand, “Le Retour des immortels”, en *Le Temps de penser*, Gallimard, París, 1982, p. 27, y K. Mannheim, *Ideologie et utopie*, M. Rivière, París, 1956, p. 135 [versión española: *Ideología y utopía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997].

alguien no lo viene a perturbar, a recordarle que el mal funcionamiento, el pecado, la desgracia forman también parte integral de lo mundano. Tal dialéctica nos recuerda que el “lado oscuro” no puede ser negado sin que se perjudique el mismísimo orden existente. La existencia, en su sentido etimológico, proclama un estar fuera de sí, una fuga, una explosión. Explosión que se vive a nivel global —el del imaginario colectivo—, pero también en el seno mismo de cada individuo. Uno y otro deben poder “explotar”, extenderse hacia algo que por el momento no está en ninguna parte, pero que sin embargo se encuentra siempre en una especie de aspiración difusa y latente. En pocas palabras, lo que es no puede existir sin lo que “podría ser”. La realidad en sí no es más que una ilusión, siempre flotante, y no puede ser aprehendida más que en su perpetuo devenir.

Así, aun siendo necesario, el territorio es relativo. Término que hay que entender *strictu sensu*: es decir, el territorio no es un fin en sí mismo, no se basta por sí solo,

*El territorio relativo* pues en tal caso se provocaría, precisamente, el encierro. Por otra parte, el territorio no tiene valor más que relacionándolo, comparándolo, con otra cosa o con otros lugares y con los valores ligados a ellos. Así es como debe entenderse el relativismo: como la relación de unas cosas con otras.

Es en este sentido que el espacio puede volverse una base de exploración; lo que a su vez lo vuelve flotante, nebuloso, casi inmaterial. Es lo que, siguiendo los pasos de los surrealistas, los “situacionistas” de los años sesenta, comprendieron a la perfección al practicar lo que llama-

ban la deriva urbana o la “psicogeografía”. La ciudad se volvía, a partir de entonces, un terreno para la aventura, en el que lo lúdico y lo onírico ocupaban un *Derivas psicogeográficas* lugar central. El juego era una manera de vivir todo tipo de experiencias, de suscitar encuentros, de hacer de la existencia una especie de obra de arte. Recorrer a la deriva una ciudad, acompañado o solo, permitía explorar cierto espacio encarando, al mismo tiempo, posibles y múltiples rarezas. Era así como vivir utopías intersticiales.

Encontramos tal perspectiva en el análisis de Walter Benjamin sobre el callejeo en la ciudad y en lo que dice sobre los “pasajes” parisenses, esos pasajes comerciales del siglo XIX, algunos de los cuales han sobrevi- *Callejeo y ciudad*vido hasta nuestros días y que proponen un “mundo en miniatura” que se puede leer, y vivir, de manera panorámica. En este caso, aunque fuera sólo de manera fantástica, la aventura se encuentra otra vez al alcance de la mano, los encuentros no dejan de producirse y, retomando la expresión surrealista, el “azar objetivo” abunda. Por su estructura misma, el “pasaje” es, además, un buen ejemplo del arraigo dinámico. En efecto, tiene algo de matricial, es un cerco en el que se siente uno libre, posee un aspecto cálido y acogedor. Al mismo tiempo, sus vitrinas se abren al mundo entero. Es quizás esta paradoja la que despierta nuestro imaginario y nos vuelve receptivos a la intrusión de lo extraño y de lo extranjero, nos predispone a la aventura y al encuentro.

Es también posible que los centros comerciales posmodernos hayan relevado tal tensión. No ejercen una función simplemente utilitaria. Es cierto que los frecuenta-

mos para hacer nuestras compras, pero no dejamos, al mismo tiempo, de intercambiar símbolos en ellos. Un análisis del *Forum des Halles* de París muestra perfectamente esta dimensión simbólica.<sup>9</sup> Debemos, además, consagrarles una particular atención en la medida en que se trata también de un espacio matricial que, para colmo, es subterráneo; un refugio y un lugar de exilio para el nómada posmoderno. A través de los objetos que ofrecen a la vista, del ambiente específico que secretan y, naturalmente, de los encuentros, o simplemente de los roces que ahí tienen lugar, ese nómada vive una especie de embriaguez: la pérdida de sí en un conjunto cuasi cósmico. En su sentido más fuerte, ese espacio urbano, concentrado de la ciudad, abreviación del mundo, es sin duda alguna un crisol: lugar en el que se echan raíces y a partir del cual se crece y se evade. Lugar en el que se expresa la empatía con los demás, lugar donde se escapa, imaginariamente, para alcanzar la alteridad absoluta.

Para Baudelaire el “poeta goza del incomparable privilegio de poder ser, a voluntad, él mismo y otro. Como las almas que vagan buscando un cuerpo, entra, cuando quiere, en cada personaje. Para él, todo está vacío” (*Les Foules*, pp. 420-421). Tal observación puede tener, en nuestros días, un alcance más general. En la ciudad —cual mundo en miniatura—, en este

<sup>9</sup> Sobre el *Forum des Halles*, véase R. Freitas, *Centres commerciaux: îles urbaines de la posmodernité*, op. cit. Sobre los pasajes, véase W. Benjamin, *Charles Baudelaire*, op. cit., pp. 57 y 82. Sobre la “deriva”, véase *Internationale Situationniste Revue*, Van Gennepe, Amsterdam, 1970.

o aquel “lugar distintivo” de la urbe —cual ciudad abreviada—, cada quien puede ser él mismo y otro. A través de la vida errante adopta cierta apariencia específica, y desempeña un papel acorde con ésta; luego adopta otra para desempeñar otro papel en el drama social. La ciudad, tomada como espacio pleno, le ofrece así, paradójicamente, momentos y lugares totalmente vacíos, en los que su mente y su cuerpo podrán quedar en vacuidad total: la posibilidad de vivir la multiplicidad de los seres que la habitan, es decir, la posibilidad de estar, al mismo tiempo, aquí y en otra parte. El habitante de las megalópolis es, en efecto, en este sentido, un nuevo tipo de nómada.

A menudo se califica a la ciudad contemporánea como la jungla de asfalto. Como la selva propiamente dicha, es en muchos aspectos, hostil, misteriosa, impenetrable. Pero posee también, como la selva, algo de matricial, de primigenio y, además, es laberíntica. Ahora bien, lo característico del laberinto es producir un corto circuito en la dicotomía “afuera-adentro”; o más bien, mantener unidos los extremos de tal polaridad, es decir, mantener al mismo tiempo e integralmente tanto lo uno como lo otro. Y el espacio urbano, como lo acabo de indicar, juega también sobre los dos tableros. Quizás es por esto que rezuma nomadismo. El nomadismo del hombre errante en sentido estricto, pero también el del *flâneur*, el de los grupos de amigos, el de las diversas tribus que van de un sitio a otro, el de los consumidores, y el de los trabajadores. Todo ello suscita un vasto flujo de alcance indefinido que, por lo menos en las grandes ciudades, parece infinito.

*El flujo indefinido de las grandes ciudades*

A través de nuestros trayectos cotidianos realizamos una serie de rituales, que son como marcas en el espacio, y al mismo tiempo la expresión de la fuga o, por lo menos,

*Del deambular cotidiano* los signos de una simulación del exilio.

Todo esto no es fortuito. También jugando uno se puede perder. En efecto, “desorientarse en una ciudad, no significa gran cosa. Pero perderse en una ciudad como si se perdiera uno en un bosque, requiere de toda una educación”.<sup>10</sup> A través de un acto de voluntad, el deambular cotidiano o extraordinario se aleja de los senderos rutinarios. Lo que la “deriva psicogeográfica” tenía de vanguardista puede ser vivido, sin que forzosamente sea consciente, por el hombre común. De nuevo se presenta aquí la dialéctica de la vida errante y el arraigo. El hecho de perderse refleja la dimensión onírica que nos impregna continuamente, o también el deseo de “otro lugar”. La mayor parte del tiempo se camina bajo el imperio del ensueño. Con la mente vacía seguimos unas huellas que

*La fuerza irreprimible del andar* ya no son las de la vida industriosa. Un recuerdo, la evocación de un ser querido,

la memoria de una situación intensa o, simplemente, una pulsión inconsciente nos atrae hacia donde no queríamos ir. Pero, por un proceso de sedimentaciones sucesivas, todas esas andanzas espaciales crean un aura global que puede, según las épocas, adquirir más o menos importancia, y que viene a recordarles a los sedentarios la fuerza irreprimible del andar.

<sup>10</sup> W. Benjamin, *Sens unique*, M. Nadeau, París, 1978, p. 31. Véase también T. Adorno, *Prismes*, Payot, París, 1986, p. 40. Asimismo, remito a mi libro *Au creux des apparences*, op. cit., y a J. F. Matteudi y B. Glowczewski, *La Cité des Cataphiles*, Librairie des Méridiens, París, 1983.

Podemos también recordar que ciertas civilizaciones se constituyen a partir del andar. Contamos con toda la tradición budista para probarlo. Y algunos niponólogos señalan que el Japón estuvo fuertemente impregnado por esto. Augustin Berque, por ejemplo, habla de una “cultura del camino” (*michino bunka*), y muestra “*Cultura del camino*” en *el Japón* muy bien el papel que desempeña la “felicidad insólita” de la calle en la vida cotidiana del japonés.<sup>11</sup> En este caso, la “deriva psicogeográfica” ya no es propiedad de una vanguardia intelectual o artística, es el patrimonio de todos. Podemos asimismo establecer un lazo entre la importancia de la calle y la distinción establecida entre el “lococentrismo” nipón y el “egocentrismo” occidental. Para el primero, lo importante es el lugar, con los valores que lo acompañan, para el segundo, la atención se concentra en el individuo, lo que acarrea las consecuencias que conocemos. Desde esta perspectiva, la calle evoca la apertura. La calle, donde se desarrolla la teatralidad social, predispone a la posible aventura, evoca la efervescencia y una vitalidad que nada parece poder detener. A pesar de su monstruosidad, el Tokio contemporáneo todavía ofrece el espectáculo ininterrumpido de tal animación. Ésta puede variar según los barrios, pero no por esto deja de ser constante, ejemplificando perfectamente la fugacidad de las cosas, su aspecto efímero. Las calles por las que uno transita, el aspecto móvil que las caracteriza, son efectivamente la metáfora de la transitoriedad de la vida: tanto la de los individuos, como la de las sociedades.

<sup>11</sup> A. Berque, *Vivre l'espace du Japon*, EUF, París, 1982, p. 127.

Evocando las formas catastróficas implícitas a ciudades como Nueva York o Los Ángeles, Jean Baudrillard utiliza la imagen sísmica: “el estremecimiento de las cosas que se encogen, que se contraen sobre el vacío”, los territorios que se deslizan, las derivas horizontales.<sup>12</sup> La descripción que da y los ejemplos que propone ayudan a iluminar mi propósito, pues indican perfectamente que la atracción del vacío se vuelve más intensa al (re)nacer de una civilización que pretende ser completa, plena, positiva. En realidad, el imaginario de la catástrofe no tiene nada de original, antes bien renace en nuestros días. Es una constante antropológica que, de manera cíclica, retoma fuerza y vigor en aquellas épocas en las que precisamente se tiende a olvidar el aspecto flotante de las cosas. Entonces el espacio mismo se vuelve flotante. La referencia a las divinidades telúricas (Dionisio), en oposición a las deidades uranias (Apolo), se impone a partir de entonces. El terremoto que evocan no es tan sólo físico, sino también global. Cuando el suelo ya no es sólido, también los espíritus yerran y deambulan.

De este modo, podemos evocar las pulsiones de desaparición, el deseo de exilio, el hecho de huir, pues la tierra móvil nos invita a esto. El viaje como “desterritorialización blanda”, evocado por Baudrillard, es en efecto la pendiente de la inestabilidad que el temblor induce. En esta imagen de un territorio

<sup>12</sup> J. Baudrillard, *Les stratégies fatales*, Grasset, París, 1983, p. 28 [versión española: *Las estrategias fatales*, Anagrama, Barcelona, 1997], y *La Transparence du mal*, Galilée, París, 1990, p. 155 [versión española: *La transparencia del mal*, Anagrama, Barcelona, 1998].

precario que impulsa el deseo del exilio, y quizás hasta el exilio del deseo, volvemos a encontrar la dialéctica irreconciliable entre nomadismo y sedentarismo. Ambos se anulan en un mundo flotante. Entonces, el frenesí de los viajes se transforma en una manera disfrazada de vivir la inmovilidad. De la misma manera, el apego a un lugar no puede existir más que en relación a su contrario: el no lugar mítico de la utopía, o el ensueño por el “otro lugar”.

Dos caras de una misma realidad: la de un territorio poroso y la de un individuo frágil. Realidad que evoca la iniciación o el aprendizaje constante. Realidad de una perpetua “novela de formación”, de una búsqueda perpetua, no de un “yo” empírico y limitado, sino de un yo-sí mismo abierto a las dimensiones del vasto mundo y a las intrusiones de la alteridad. De un yo-sí mismo que necesita un suelo para afianzarse, pero que no puede en absoluto satisfacerse con él, de un yo-sí mismo que se pierde finalmente en la totalidad natural y social, que vive una forma de gasto y de desgaste. Y esto, no como una situación excepcional, sino como una práctica trivial y cotidiana. Un yo-sí mismo que sabe domesticar lo equívoco de la vida.

*Territorio poroso e individuo frágil*

#### LA VIDA DOBLE

La dialéctica de la vida errante y el sedentarismo nos remite precisamente a un mundo flotante, al carácter equívoco de la existencia, como señala Schopenhauer. En esta dialéctica encontramos una categoría estructural del

fenómeno humano: la duplicidad. Ya mostré cómo ésta se halla intrínsecamente ligada a la vida cotidiana por su carácter doble y dual. Esto significa que no puede reducirse a un estado positivo, que no soporta el encierro y, al mismo tiempo, que se las arregla con lo establecido y las diversas formas de imposición que éste dimana. En este sentido, la duplicidad es una forma de libertad, una manera de introducir "el movimiento" en lo que es estable, o la inquietud en lo que está demasiado seguro de sí mismo.

Un buen ejemplo de esta vida doble, es decir, móvil y dotada para el infinito, es el que nos ofrece Simmel en su bello análisis de Venecia. En él muestra cómo la "superficie se separó del fondo", cómo la apariencia, bajo la

cuál no se necesita buscar al ser, puede llegar a ser algo sustancial, puede representar una vida que realmente se vive. Una vida sin fondo, sin amarras. O, por lo menos, una vida cuyas amarras son precarias, efímeras, y que puede en cualquier momento perderse en la nada. "Venecia no posee más que la belleza equívoca de la aventura, que flota sin raíces en la vida."<sup>13</sup>

Quizás es por esto que Venecia es la ciudad mítica del amor naciente. La luna de miel a Venecia es un clásico en su género; la fuga amorosa, que nos recuerda que la pasión es un estado intenso pero frágil, y no una institución que se administra como si fuera un capital inagotable. ¡La piedra y el agua! Ésta es la imagen de esta

<sup>13</sup> G. Simmel, *Mélange de philosophie relativiste*, Félix Alcan, 1912, p. 115; sobre la "duplicidad", véase M. Maffesoli, *La conquête du présent*, PUF, París, 1979.

ciudad. Pequeños callejones matriciales, íntimos, en los que tenemos forzosamente que tocar, constantemente, al prójimo, en los que los transeúntes se rozan. Y, al mismo tiempo, canales oscuros o majestuosos que, en movimiento, no parecen ir a ninguna parte, no tienen una finalidad precisa más que la de su circularidad sin fin. Y, a la vez, algo que inspira confianza durante instantes específicos, pero una confianza que se revela ilusoria al llegar a callejones sin salida o al desembocar en alguna pequeña laguna inquietante siempre impregnada de imperecederos resabios de finitud.

Podríamos comentar indefinidamente la ambivalencia de esta ciudad. Poetas, novelistas, cronistas lo han hecho copiosamente. Tampoco hay que olvidar que esta ambivalencia se vive día con día, y que no es simplemente un motivo de ejercicio literario o filosófico. Existe también una sociología de este lugar flotante, que recuerda que el individuo, de la misma manera que la vida social, no pertenece a ningún lugar y no puede argüir que posee una morada permanente. En sus diversas manifestaciones, la vida es siempre un andar de aquí para allá.

En el marco del pensamiento arquetípico, podemos evocar aquí la figura de Hermes, el dios viajero, el dios de los comerciantes y ladrones. Hermes, paradigma de la astucia. Es hábil, fugaz, en perpetuo movimiento. Se niega a quedar sometido por un estado fijo y, por el contrario, se dedica a desestabilizarlo. ¡Hermes y sus pies alados! Pies para posarse en el suelo, y alas para sustraerse de él, para huir cuando el

*La duplicidad como estructura antropológica*

*Venecia: la vida sin fondo*

*Fuga amorosa*

*Sociología del lugar flotante*

*La figura emblemática de Hermes*

instinto de la aventura es demasiado fuerte como para conformarse con lo que la rutina propone día con día. La figura de Hermes se compagina perfectamente con la del antifaz veneciano, la figura de una superficie satisfecha consigo misma, la figura de la astucia y la duplicidad. El antifaz inquieta y al mismo tiempo incita al encuentro. Es una carnada y el signo de una fuga. Hermes remite a la vida errante que roza el suelo sin quedar atado a él. La máscara permite así el roce del encuentro sin dejar de evocar lo evanescente de cualquier realidad.

Venecia vive cotidianamente esta ambivalencia “hermética” de una manera que no es consciente, aunque esto poco importa si conduce a la creación de un espíritu es-

*Ambivalencia “hermética”* pecífico para la ciudad, un aura que no pertenece más que a ella, un imaginario al que muchos llegan para abreviar y cobrar nuevas fuerzas. Kaj Noschis, en un análisis a la vez sutil y cabalmente empírico, muestra por ejemplo el “significado afectivo” que tiene el barrio en la ciudad, en su aspecto fundador, secreto, matricial. El barrio como crisol de una identidad, lugar en donde circula el intercambio simbólico y donde se lleva a cabo la fusión. Yo utilizaría de nuevo aquí la noción de “sentimiento de pertenencia” con la que caractericé al tribalismo contemporáneo. Éste se halla circunscrito a un espacio que, estructuralmente, está limitado. Por cierto, podemos señalar que el gueto judío de Venecia, precisamente en virtud de su constitución arquitectónica, es el arquetipo mismo de este tipo de barrio. Para entrar debe seguirse todo un procedimiento iniciático que no deja de ser, sobre todo de noche, angustiante. Por su mismo

encierro, el barrio veneciano favorece una fuerte unidad orgánica, arquitectónica y social, y al mismo tiempo suscita el rechazo. El sentimiento de pertenencia sólo tiene sentido en relación con un polo repulsivo, es decir, si rechaza algo o a alguien.

Sin embargo, al mismo tiempo que presenta ese carácter cerrado, el barrio veneciano es también poroso. La piedra es corroída por el agua. He aquí una metáfora significativa. En efecto, cada uno de esos ba- *En un espacio ilimitado* rrios se abre a un espacio ilimitado. Su extensión es el mundo entero. No por nada, mucho antes de la avalancha turística, Venecia fue encrucijada comercial, militar, intelectual y artística. Desde luego, su increíble apertura está relacionada con la fusión inducida por la cultura. Antinomia que invita a la reflexión: el límite exacerbado, reivindicado, activado, se pierde en lo ilimitado de un orden, cualquiera que éste sea.

El papel desempeñado por el desembarcadero, en la circulación incesante de los múltiples canales que recorren la ciudad es, desde este punto de vista, revelador. Es la puerta del refugio; mas quien dice puerta dice *Rituales de paso* apertura. Y ya sea para ir a trabajar, para andar de turista, o simplemente para pasear, el desembarcadero simboliza un ritual de paso entre el cierre y la apertura. Para los habitantes locales, es la marca de un deambular estático; para los demás, una especie de andanza imaginaria, deseo de movimiento, de cambio: la andanza de la inquietud.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Véase K. Noschis, *Signification affective du quartier*, Méridiens-Klincksieck, París, 1984, pp. 66-69. Sobre el sentimiento de pertenencia, véase M. Maffesoli, *Les temps des tribus*, op. cit.

La ciudad flotante, tomada aquí como metáfora de un mundo transitorio o de una vida “doble”, acentúa sin duda alguna la necesidad de un refugio y del calor afectivo

*Un refugio perforado con aberturas al infinito* que éste irradiaba. Al mismo tiempo, varias clases de puertas, abiertas al infinito, perforan este refugio regularmente.

La identidad se vuelve incierta; el antifaz del que antes hablamos así lo manifiesta. La dialéctica fusión-rechazo no funciona únicamente para los que llegan de fuera, sino que de algún modo constituye una segunda esencia de la ciudad, creadora de un imaginario de la aventura. Desde este momento, el sentimiento de pertenencia al barrio va de la mano con el cosmopolitismo de la ciudad en su totalidad. El deambular histórico, incluso físico —cuando conocemos el peligro que se cierne sobre Venecia—, y el turístico también, parece inmovilizarse, pero sólo por un breve instante. Momento eterno que, rápidamente, puede cambiar en su contrario. El agua reanuda su curso sin rumbo fijo, los visitantes no están más que de paso, e incluso los residentes circulan sin cesar, todo dentro de un flujo en cámara lenta, reflejo perfecto de la vida misma, estocástica y sin ninguna finalidad específica. El día ordinario del veneciano acontece en la circunvolución, mientras el visitante goza de su encanto, y así, todos se arraigan en el imaginario de la vida errante o en el de un viaje inmóvil.

Al ser una ciudad mítica, Venecia hace resaltar la dialéctica irreconciliable entre el sedentarismo y la vida errante, o más bien lo que yo llamo el arraigo dinámico, es decir, la necesidad de un lugar matricial, y la no menos fuerte necesidad de su más allá. Recordemos aquí a Ana-

ximandro: lo original y lo ilimitado. Éste es efectivamente el aspecto dual de la vida que necesita, a la vez, lo hueco para desplegarse y reconfortarse, y una apertura hacia donde crecer y desarrollarse. Pero aquello que en el mito se vive

*“Lo original y lo ilimitado”, el aspecto dual de la vida*

de manera paroxística, se expresa *mezzo voce* en otros lugares originales, que se remiten a esta doble necesidad, pues a partir de ellos comienza esa búsqueda iniciática que es la existencia. Desde este punto de vista, la sabiduría popular francesa que afirma que uno es producto de su infancia de la misma manera que lo es de un país, puede fácilmente invertirse, o más exactamente, intensificarse: hay una relación inquebrantable entre “infancia” y “país”. Ambos señalan el inicio de la búsqueda en cuestión.

El espacio original, sea éste un país, una ciudad, una aldea, un barrio, una casa, o incluso simplemente un territorio simbólico, siempre conlleva la imagen de un refugio cerrado a partir del cual uno puede soñar su vida. Una vez que este sueño ilimitado se realiza, en su totalidad o en parte, se asienta siempre sobre la nostalgia del terruño. No hay progresión sin regresión. El tema de la regresión en el pensamiento onírico fue señalado con frecuencia por los psicoanalistas Freud o Jung, quienes veían en la construcción del sueño, el regreso a la “materia prima”. Hay que tomar esta expresión en su sentido literal: lo ilimitado no puede comprenderse sin referirse a una materialidad original, la de la matriz, que puede, desde luego, interpretarse de muchas maneras.

*Soñar la vida, retornar a la materia prima*

Al hablar de la ciudades italianas, Dominique Fernan-

dez destaca su feminidad y muestra cómo tal o cual lugar urbano “representa claramente el regazo”. Y comentando

*Del viaje inmóvil* esta característica, define esos espacios como “un sueño de piedra que libera al hombre del encierro”.<sup>15</sup> Esta elegante fórmula resume bien la ambivalencia que aquí trato de explicitar, es decir, el constante ir y venir entre el cerco y lo abierto. Para expresarlo en otros términos, tenemos aquí de nuevo la sinergia constante entre la prisión del cuerpo y la aventura de la mente. Sinergia que permite superar la dicotomía clásica entre la naturaleza y la cultura, así como otras oposiciones semejantes que tuvieron consecuencias muy deplorables, en particular durante la modernidad.

<sup>1</sup> Ya he hablado de viajes inmóviles. Basta con no estigmatizar demasiado rápido la parte imaginaria de la existencia, para darse cuenta de que es posible vagabundear

*Vagabundos y aventuras* sin moverse, o que la inmovilidad puede nutrirse de múltiples aventuras. Estamos ante dos polos en relación recíproca, que se enriquecen el uno del otro, todo ello dentro de un movimiento sin fin, y que a fin de cuentas delimita el orden de la vida en su expresión personal y social. Conjunción alquímica nacida de una mezcla sutil, y que conduce a esa sabiduría soberana en la que están forjados quienes llegan a considerar que más allá de la fragmentación de las cosas está la organicidad primordial que encontraremos al final de un largo recorrido. Es

<sup>15</sup> D. Fernandez, *Mère Méditerranée*, Grasset, París, 1965, p. 22. Sobre la regresión onírica, véase C. G. Jung, *Métamorphose de l'âme et ses symboles*, op. cit., p. 71, y S. Freud, *L'interprétation des rêves*, pcr, París, 1967, p. 537 [edición española: *La interpretación de los sueños*, Alianza Editorial, Madrid, 1966].

quizás esto lo que nos regala el siguiente pasaje de Marguerite Yourcenar:

Le quedaba el amor de los bellos nombres antiguos, que dejan sobre el más ínfimo palmo de muro en Italia el polvo dorado o el color púrpura de un gran recuerdo; el placer de deambular por las calles, tanto a la sombra como bajo el sol, de interpelar en toscano a una bella moza esperando un beso o una sarta de injurias, de beber en las fuentes salpicando con sus grandes dedos el polvo de las baldosas, o también de descifrar con el rabillo del ojo un fragmento de inscripción latina orinando distraidamente contra un poste.

Esta bella evocación de Zenón, vagabundo a lo ancho de Europa, muestra bien su arraigo a una tradición y a un determinado espacio cultural. Este arraigo le confiere a la vida errante su calidad específica, gozando entonces de ella con gran ligereza y obteniendo todos los recursos posibles

*Coincidentia oppositorum, la armonía de los contrarios.*

para estructurar su existencia. Su ingenio, perfectamente ilustrado en la descripción anterior, es el fruto de un largo trabajo: un *opus nigrum*, propio de la obra iniciática, que sabe integrar elementos diferentes e incluso contradictorios, que sabe organizarlos en un todo más acabado, y que permite la coexistencia de lo cercano y lo lejano en una de las más equilibradas armonías. ¿No es acaso todo esto la *coincidentia oppositorum* soñada por los alquimistas?

Resulta que ésta, sin llamarla así, desde luego, es empíricamente vivida en la vida cotidiana. La conjunción de lo lejano y de lo próximo es, quizá, la característica esencial

del mundo “previamente dado” de lo cotidiano. En efecto, ¿qué otra cosa es el *habitus*, tal como Tomás de Aquino, Spengler o M. Mauss lo describen, sino el hecho de arreglárselas con aquello que es extranjero hasta volverlo familiar? Tomando la botánica como referencia, Spengler muestra, además, que una planta puede sobrevivir y desarrollarse en un *topos* específico en el momento en que logra apaciguar su hostilidad inicial. Lo mismo ocurre con los hábitos sociales que no son, a fin de cuentas, sino extrañezas o novedades que se vuelven, progresivamente, habituales. Para dejar bien explicada esta sutil alquimia cotidiana, podemos referirnos a lo que Walter Benjamin llama la “primera vista” de una ciudad en el paisaje. Lo que impresiona, dice, “es que en ella lo lejano resuena en estrechísima comunión con lo cercano”.<sup>16</sup>

La mirada exterior, en efecto, posee una visión más penetrante, más ácida también, pues sabe ver lo que a unos ojos demasiado acostumbrados les es difícil apreciar. En este sentido, la nota de Walter Benjamin nos permite comprender que aquello que consideramos cercano no es más que una metabolización exitosa de elementos exógenos que el cuerpo social ha logrado digerir. Para hacer una analogía: ¿qué otra cosa es un paisaje sino la culturalización de la naturaleza, o lo que es lo mismo, la naturalización de una cultura? En cada uno de estos casos, hay un ir y venir constante entre aquello que tendría la tendencia a oponerse a todo.

<sup>16</sup> W. Benjamin, *Sens unique*, M. Nadeau, París, 1978, p. 2 [versión española: *Dirección única*, Alfaguara, Madrid, 1988].

La metáfora de la alquimia que acabo de utilizar viene bien al caso. Por etapas sucesivas las materias brutas, heterogéneas unas respecto a otras, se vuelven un compuesto que se consume en la piedra filosofal, el objeto de la búsqueda iniciática. De esta manera, lo lejano resuena en lo próximo. Bastaría sólo un poco de atención para poder escuchar en lo habitual el eco, más o menos apagado, de un valor, de una manera de ser o de pensar llegada de otra parte. Las culturas, en sus momentos fundadores, supieron pasar por el crisol de su tradición los múltiples aportes del extranjero. Y cuando desean conservar su dinámica eso es lo que hacen de nuevo. En este sentido, la vida cotidiana, en su aspecto estático, no es más que una perpetua integración, consciente o no, de lo que viene de lejos.

Es así como se forja lo que A. Schutz llamaba la “familiaridad”. Familiaridad de las cosas y de las personas, familiaridad del medio circundante y de los paisajes, de las costumbres, de las tradiciones, de los hábitos; todo esto se encuentra continuamente trastocado por su contrario: lo extranjero.<sup>17</sup> Cualquier ritual privado o público, religioso o profano, no es más que un continuo esfuerzo por amortiguar el choque de lo lejano, por canalizar al bárbaro y domesticar al extranjero. Pero al hacerlo, se adopta una postura en relación con lo que se desea civilizar. Se reconoce su existencia, se acepta, *a contrariis*, su imposición. Para que algo pueda ser indudable (el mundo de las evidencias, el mun-

<sup>17</sup> Véase A. Schutz, *Reflexion on the Problem of Relevance*, op. cit., p. 27.

Arreglárselas con lo extranjero, volverlo familiar

no, Spengler o M. Mauss lo describen, sino el hecho de arreglárselas con aquello

Los rituales domesticados e integran al extranjero

Metabolización de elementos exógenos

este sentido, la nota de Walter Benjamin nos permite comprender que aquello que

do “previamente dado” en que nos situamos) tiene que existir también la duda que viene del exterior. Así, el vasto mecanismo ritual, lejos de ser una negación de lo extranjero, es una integración permanente, aunque conflictiva, de ello. Para decirlo en otros términos, este mecanismo no es más que un ajuste, a nivel colectivo, entre el consciente y el inconsciente, es decir, se refiere a la difícil convivencia entre lo ya instituido y la fuerza viva de lo instituyente.

Nos encontramos aquí ante una relación antropológica, es decir, ante un elemento que le da una estructura tanto al individuo como a la totalidad del conjunto so-

*Unir la tierra con el más allá* cial. Mencioné más arriba a Hermes y sus pies alados. En el mismo orden de ideas,

podemos mencionar al místico Jakob Böhme, el zapatero de Görlitz, cuya obra en su totalidad, como lo menciona Gilbert Durand, consiste en unir. Reflejando su oficio, Böhme “une, al coserlas, la suela que toca la tierra con la bóveda superior del empeine”.<sup>18</sup> La imagen es esclarecedora, pues subraya la unicidad original y el final de todo. Unir la tierra, enlazarla con el más allá —o como quiera llamarsele— al que todos aspiran. Unión del yo empírico con el yo ideal, quien ha logrado la integración de todas sus potencialidades. Dialéctica sin fin entre la necesidad de seguridad y el deseo de distanciamiento. Lazo conflictivo entre el necesario sedentarismo y la pulsión de “otro lugar” que, puntualmente, permea el cuerpo social. Relación entre el encierro de la ciudad en donde se vive y el mito de la Jerusalén celestial. Aspiración confusa

hacia la “Tierra sin Mal” donde podrán ser superadas las diferentes limitaciones impuestas por la institucionalización de las cosas.

He ahí, pues, la ambigüedad de un mundo doble, así como su paradoja, fundada en la unión de los contrarios. Ésta siempre es garantía de fecundidad. Para expresarlo en pocas palabras, lo que constituye el hecho mundano es precisamente esta especie de arraigo dinámico. A condición de que los dos términos de esta ambivalencia puedan articularse armónicamente. Sin embargo, cuando uno de sus polos se vuelve preponderante, como ocurre con frecuencia, podemos pensar que, al igual que el regreso de un péndulo, el polo que había sido descuidado adquirirá importancia otra vez. Es por esto que, como la territorialización individual (identidad) o social (institución) ya alcanzó, durante la modernidad, la importancia que conocemos, ha llegado la hora de hacerse de nuevo al camino. Es hora de un éxodo masivo que, contrariando las certezas de la identidad o las seguridades institucionales, se encamine por las vías aventureras de una nueva búsqueda iniciática cuyos contornos todavía quedan por determinar.

<sup>18</sup> G. Durand, *Le foi du cordonnier*, Denoël, 1984, pp. 191-192.

## IV. SOCIOLOGÍA DE LA AVENTURA

A la naturaleza le place ocultarse.  
HERÁCLITO

### PLURALIDAD DE LA PERSONA

Así, frente a un mundo que quiere ser positivo, un mundo que apela al realismo, un mundo aparentemente uniforme, renace el deseo de "otro lugar". De múltiples maneras se expresa la inquietud de estar "aparte", de no adherirse a los valores comúnmente admitidos, o considerados como tales. Quizá se trata, para utilizar una fórmula de Durkheim, que merece repetirse, del retorno de una especie de "sed de infinito", que una civilización demasiado racional, incluso racionalista, había creído que debía y podía eliminar. He aquí un imaginario bien delimitado de la vida errante que pone el acento en la vida y su perpetuo recomenzar: una vida siempre antigua y siempre actual.

El poeta o el pensador, el novelista o el hombre común, cada uno a su manera, se las ingenia para asomarse al crisol de lo indefinido, de lo infinito, en donde toman forma todas las cosas finitas. Tal pensamiento, o tal sensibilidad al devenir, nos recuerda lo que, de manera premonitoria,

el romanticismo percibió a lo largo del siglo XIX: la nostalgia de la estrecha relación que une al hombre con la naturaleza y el prójimo. La *Naturphilosophie* (F. Schelling) subrayaba la empatía (*Einfühlung*), la búsqueda de una razón seminal engendrada por el mundo aun en sus diferentes manifestaciones. Todo ello remite a una especie de vida errante, tanto espiritual como existencial; se refiere a una pluralidad estructural de la realidad mundana. Es justamente esta visión premonitoria, o anticuada, la que resurge ampliamente en nuestros días en la medida en que el anhelo de devenir impregna, conscientemente o no, numerosas actitudes sociales, invitando al vagabundeo por un orbe ilimitado.

Como frecuentemente sucede en las historias humanas, al pensamiento establecido, o a los diversos poderes instituidos, les es difícil entender, y comprender, lo que sucede concretamente en la vida común y corriente, en la vida del hombre ordinario. Así, la fuerza viva del pluralismo se expresa, de distintas maneras, en los múltiples sincretismos filosóficos o religiosos, a través de las aventuras deportivas o existenciales, en el vagabundeo sexual e incluso, de un modo más trivial, en el turismo más ordinario o en los viajes organizados comunes a todas las capas sociales. En cada uno de esos casos, se distorsiona la idea misma de "mundialización" o de "pensamiento único". En efecto, se esté consciente o no, el denominador común de todos estos fenómenos es el reconocimiento de la diversidad de las culturas, la aceptación de la pluralidad de los fenómenos humanos, dejándole un sitio, naturalmente, al relativismo que es el corolario de todo ello.

*Posmodernidad: arcaísmo  
y tecnología*

En otras palabras, el periodo de transición que vivimos es, como ya lo he señalado, sorprendentemente paradójico; genera una uniformidad aparente y, al mismo tiempo, una diferenciación real o una afirmación, a veces fanática e intolerante, de las particularidades específicas. Nos encontramos de nuevo ante la dialéctica, que ya he analizado, entre las masas y la tribu (*El tiempo de las tribus, op. cit.*). Por un lado, encontramos valores comunes visibles, sonoros, intrusivos, valores proclamados por los medios de comunicación y los poderes económicos y políticos, ya sea para magnificarlos o, al contrario —lo que resulta ser lo mismo—, para cuestionarlos. Pero a fin de cuentas, valores totalmente abstractos que tienen poca influencia en la dinámica real de la vida individual y social. Por otro lado, al contrario, tenemos el resurgimiento de valores arraigados, la revitalización de arcaísmos que parecían superados, en pocas palabras, la celebración, para bien o para mal, de un tribalismo exacerbado cuya importancia no se puede negar en la actualidad y cuyos efectos sería absurdo desestimar. Esta dialéctica es precisamente el sello distintivo de la posmodernidad naciente.

Sin embargo, como en la figura emblemática de Dioniso, que de acuerdo con los mitólogos es un dios telúrico —es decir, un dios arraigado, y al mismo tiempo una

*Después del predominio de la unidad, el regreso a la multiplicidad*

potencia nómada por excelencia—, la socialidad tribal está, estructuralmente, fragmentada. La heterogeneidad es su característica esencial. El politeísmo de los valores está de nuevo a la orden del día.

Esto puede sorprender desde una perspectiva restrin-

gida. Pero para quien sabe reconocer el ir y venir de las historias humanas, se trata de un movimiento que no se puede pasar por alto: después de un periodo dominado por la unidad, ésta cede el sitio una vez más a la multiplicidad. Aunque este marco analítico puede parecer algo abstracto, no por ello deja de revelar, en su sentido más estricto, toda una serie de fenómenos que de otra manera no se podrían distinguir, o a los que no se les concede suficiente importancia. Para decirlo en otros términos, el monoteísmo judeocristiano tiende a ser reemplazado por un politeísmo de contornos siempre indefinidos.

El monoteísmo es la expresión de la unidad del dios y, por consiguiente, de la unidad del yo. De esta manera, con respecto a la modernidad, la Reforma, que representa de cierto modo su quintaesencia, pondrá el mayor énfasis en el individuo unificado, responsable de sus actos y de su vida. Un individuo que, a partir de una relación autónoma con su Dios, y gracias a ella, podrá dominar a la vez el medio natural y el medio social. A la unidad intransigente de Dios, que entonces elimina el culto a los santos, y a la unidad del individuo, considerado *Politeísmo de los valores* únicamente como ser racional, corresponde la estabilidad de un mundo en el que todo y todos tienen una función precisa que deben ejercer, con constancia, para cumplir con su vocación de cristianos.

Diametralmente opuesta es la esencia del politeísmo. La multiplicidad de los dioses corresponde a la multiplicidad de la persona. Lo cual induce, naturalmente, un movimiento estructural. En efecto, según las necesidades específicas, se circula de un dios a otro, de la misma ma-

nera que habrá una alternancia entre los diversos papeles que la persona debe desempeñar. Para decirlo en pocas palabras, el torbellino de la Odisea renace cada vez que predominan los valores politeístas. Es el nomadismo profesional, afectivo o ideológico, o aquel, más personal, que existe en las diversas facetas del yo, ninguna de las cuales agota las ricas y múltiples potencialidades del Sí mismo más pleno.

Al aspecto mecánico y lineal de una estructura monocentrada en el dios único o en la razón triunfante, se opone un ritmo orgánico constituido por atracciones y repulsiones, fascinaciones y rechazos, dichas y penas, razones y afectos, y cuyo mejor ejemplo son las guerras de dioses en las mitologías antiguas. En este ritmo, hay un aspecto arquetípico que la actualidad ilustra ampliamente: la vida natural en la que el instinto y el intelecto entablan una fecunda complementariedad. Ésta es otra manera de expresar la globalidad de la "razón sensible", otra manera de subrayar la pertinencia del mito dionisiaco, mito encarnado por excelencia, en la medida en que une los contrarios y funciona a través de la conjunción, de la armonía de los opuestos, ahí donde el modelo elemental racionalista procedía por discriminación y distinción.

Así, el movimiento que caracteriza a la multiplicidad de los dioses, además de señalar las limitantes de un modelo social que parece haberse agotado, nos ofrece una visión más completa y más plena del hombre y la sociedad. El holismo de las sociedades tradicionales, el de los valores arcaicos, se ha enriquecido con el aporte específico que caracteriza a la modernidad. Es esto

*Atracciones y repulsiones*

*Los cristianismos plurales*

lo que le confiere a la vida errante todo su aspecto prospectivo.

Ciertamente, podemos recordar que el cristianismo mismo y la civilización cristiana, a la que va a servir de fundamento, están llenos de sincretismo. Quizá sería mejor incluso hablar de cristianismos, en plural. Originalmente, en efecto, no hay exclusión, sino integración del paganismo. Los diversos cultos a los santos, a veces totalmente míticos, lo prueban. Sólo mucho más tarde se inicia un proceso de unificación que conduce a lo que fue la "romanización" de la Iglesia católica durante el Concilio Vaticano I, a finales del siglo XIX. Antes, hay diversas liturgias, rituales y derechos múltiples y, naturalmente, interpretaciones plurales de los principales dogmas. Para citar únicamente el caso francés, puede señalarse que las sensibilidades jansenista o galicana son, entre otras muchas, ejemplos pertinentes del pluralismo católico.

*El camino de Occidente, el camino de Oriente*

De manera esotérica, por lo demás, este mestizaje religioso sigue existiendo junto con la doctrina oficial ortodoxa. Y son muchos los que aún recorren, en un mismo andar, el camino de Occidente y el sendero de Oriente en su búsqueda de Otro Sitio místico. Volveré después sobre este problema. Baste por el momento reconocer que el sincretismo, y aun el eclecticismo, existen en el seno mismo de lo que pudiera parecer lo más dogmático posible.

La característica de este eclecticismo, como sucede con el politeísmo, es precisamente la vida errante. Numerosos comentaristas hacen hincapié en el tema del peregrinar,

que es correlativo a la naturaleza del sincretismo.<sup>1</sup> El hombre que se marcha en búsqueda de su alma no carga con certezas establecidas sino que, al contrario, mantiene siempre esta tensión: busca un objeto provisional que, una vez alcanzado, no le satisface plenamente, y por tanto no constituye más que una etapa dentro de un proceso sin fin cuya meta se desplaza constantemente. En cierto sentido, se encuentra en una verdadera búsqueda del Grial. Una búsqueda que ya no es solamente digna de ser

*Politeísmo errante* analizada por los especialistas de la religión, sino que se vuelve un problema general, en virtud de que el eclecticismo religioso contamina todos los ámbitos de la vida social.

Tomemos en cuenta, por el momento, que si el monoteísmo puede armonizar satisfactoriamente con el dominio del individuo y del universo, el politeísmo posee, por su parte, una naturaleza mucho más itinerante. Evoca un destino que no se puede determinar, que se vive a lo largo de un "camino" en constante devenir, y se compone de iniciaciones sucesivas. En este sentido, la vida errante posmoderna es precisamente la que puede permitir tender un puente entre el mundo contemporáneo y los valores tradicionales, cuya actual revitalización atrae la atención de todos los observadores sociales. El denominador

<sup>1</sup> Sobre este punto, véase G. Durand, *Le foi du cordonnier*, op. cit., pp. 47-49, y C. G. Jung, *L'homme à la découverte de son âme*, Mont Blanc, Ginebra, 1970, p. 325. Véase igualmente James Hillman, *Pan et le cauchemar*, Imago, Paris, 1979, pp. 8 y 52. Sobre el "mestizaje", Oriente-Occidente, véase, por ejemplo, J. Keryell, *Jardin donné, Louis Massignon a la recherche de l'absolu*, posfacio de M. Vital-Le Bossé, St.-Paul, Friburgo, 1993, p. 245.

común entre tales observadores es su insatisfacción respecto a una existencia estable, funcional, puramente racional e instrumental, poniendo en movimiento, por medio de la fantasmagoría, de la fantasía, de lo inmaterial, o de otros procedimientos imaginarios, la pluralidad de la persona.

Recordemos aquí la observación de François Mauriac, para quien "la ficción no miente; entreabre en la vida humana una parte escondida por donde se desliza, sin control alguno, su alma desconocida". Lo que él decía sobre la ficción tiende, cada vez más, a volverse una realidad social de importancia. Hay un "alma desconocida" dentro de cada individuo, pero también dentro del conjunto social. Esto es, el "yo" tiene múltiples facetas, de la misma manera que la sociedad no es más que una sucesión de potencialidades. La vida errante no es, finalmente, más que un *modus operandi* que permite alcanzar ese pluralismo estructural. Es también una manera de vivir. En su sentido más estricto es un "éxtasis" que permite librarse simultáneamente del enclaustramiento del tiempo individual, del principio de identidad, y del confinamiento domiciliario social y profesional. Éxtasis que fue posible en una época, encerrar en un círculo religioso apartado, o que había sido relegado a un pasado irrecuperable y un tanto oscurantista, pero que hoy da cada vez más señales de contaminar a placer el conjunto de los fenómenos sociales. Éxtasis que da origen a esas epidemias de masas, deportivas, musicales, religiosas, políticas, culturales, que dejan pasmados a todos los observadores de lo social demasiado acostumbrados a

los comportamientos racionales, no contradictorios, homogéneos, que caracterizan la modernidad.

Algo hay de giróvago en las efervescencias contemporáneas, en las explosiones revolucionarias repentinas, en los amores y desamores, tan intensos como efímeros. A la manera de aquellos éxodos incomprensibles que las historias humanas nos relatan, los movimientos pasionales que liderean la época actual parecen estar motivados por una especie de “andar hacia las estrellas”. Es una forma de llamado del infinito que surge de manera regular y no por ello menos caprichosa, y que es en todo caso completamente imprevisible. Lo que sí es seguro es que son efervescencias que no se imponen desde fuera, y que son bastante difíciles de controlar, o aun de interpretar políticamente.

Dije “andar hacia las estrellas”, lo que puede interpretarse metafóricamente como, contrariamente a una visión histórica, con una intención, orientada hacia una meta precisa, visión cuyos fundamentos se encuentran en la perspectiva soteriológica característica de la tradición judeocristiana y también de la filosofía de la historia moderna (hegeliano-marxista o funcionalista), contrariamente, decíamos, a esa linealidad, está renaciendo algo más pagano, más relativista también: un pensamiento del destino que integra a la vez lo aleatorio y las contricciones características del espacio y de la naturaleza.

Podemos tomar como ejemplo, uno entre muchos otros, el de la astrología. Podemos recordar el papel que desempeñaba antes de la era cristiana, es decir, antes que fuera

estigmatizada como algo diametralmente opuesto a la historia de una salvación ineluctable e individual. Basta únicamente referirse a las diatribas de Tertuliano, para medir la dimensión de la polémica. Ahora bien, como lo indica el historiador Peter Brown, para el hombre de la Antigüedad tardía, “las influencias de las estrellas no eran ineluctables sino desconcertantes”. Esto señala bien la tensión en la cual se inscribe el individuo situado entre opciones contradictorias. Por un lado, algo que remite a una forma de determinismo y, por otro, un margen de libertad que se expresa en la acción o en el enfrentamiento estoico a los eventos dichosos o desgraciados que surgen durante el transcurso de toda existencia.<sup>2</sup>

Desde esta perspectiva, el hombre es, utilizando la expresión de Victor Segalen, un “éxota”, un viajero nato de mundos plurales que acepta los múltiples sabores de lo que es, esencialmente, diverso. Es a eso *El “éxota”: viajero de mundos plurales* a lo que llamo pensamiento del destino, es decir, un pensamiento más o menos consciente que se compone a la vez de aceptación y disposición a la realidad tal como ésta es, lo que induce una actitud que vulgariza el famoso “azar objetivo” tan caro a los surrealistas, y que nos inscribe a todos dentro de un vasto conjunto de correspondencias cuyos diversos momentos son las etapas de una divagación sin fin. Sólo teniendo esto presente,

<sup>2</sup> Véase P. Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive*, Gallimard, Paris, 1983, p. 148. V. Segalen, *Essais sur l'exotisme*, Paris, 1980, p. 42. Sobre la investigación en el campo de la astrología, véase E. Teissier, *L'Astrologie, science du xx<sup>e</sup> siècle*, edición núm. 1, y E. Morin, *La croyance astrologique moderne, L'Âge d'homme*, Lausana, 1979. Véase también J. Vanaise, *L'homme univers*, Le Cri, Bruselas, t. 1, pp. 56 y 80.

podremos comprender todas las andanzas contemporáneas, ya sean afectivas o profesionales, que se formarán en función de la necesidad astral. Ciertamente, es demasiado pronto para poder apreciar científicamente tales fenómenos. En cambio, cada uno de ellos constituye el indicio de un nuevo orden de las cosas compuesto de apertura a lo desconocido y de apatencia por "otro lugar". Lo que conduce, quierase o no, a la explosión del individuo encerrado en sí mismo y estructuralmente opuesto al mundo tal cual es.

En efecto, el dilema dionisiaco opone la figura del nómada, regido por un destino trágico que debe cumplir, a la del individuo prometeico, para quien la naturaleza,

*Nomadismo y destino trágico*

tanto la suya propia como la que lo rodea, es un simple objeto que debe domi-

narse. Destino en parte delimitado. Destino que induce el sentimiento trágico de la existencia. Es esto lo que convierte la vida en algo perfectamente cotidiano y a la vez extraño. Vida trivial e intensa. Vida de rutinas y de aventuras. Simmel estaba en lo correcto cuando precisaba que "sin dejar de ser un cuerpo ajeno a nuestra existencia, la aventura está sin embargo enlazada de alguna manera con el centro".<sup>3</sup>

Ésta es la originalidad del destino trágico. Nada es seguro y, sin embargo, en los "azares objetivos" de los rituales cotidianos pueden surgir eventos de consecuencias imprevisibles. ¡Dialécticas del "centro" y de lo extranjero!

<sup>3</sup> G. Simmel, *Mélange de philosophie relative*, Felix Alcan, Paris, 1912, p. 140. Remito también a mi análisis *La Conquête du présent*, PUR, Paris, 1979, pp. 110-111.

Sentimiento de la vida como una aventura que puede ser vivida de manera múltiple: el vagabundo, el que no tiene domicilio fijo, el mochilero, el turista, el aventurero. Éstas son distintas modalidades del mismo arquetipo. Es lo que novelistas como Goethe o Hermann Hesse, y de un modo más general toda una tradición novelística alemana, habían descrito en el *Bildungsroman* y que luego tiende a expresarse en las novelillas populares, la ciencia ficción, los cómics, o la producción musical. La continuidad de la existencia está formada de múltiples desviaciones, de buenos momentos particulares, de eventos efímeros en los que el peligro y la intensidad se encuentran íntimamente mezcladas.

*Continuidad de una existencia constituida por múltiples desviaciones*

En el momento en que el azar encuentra su sitio en la existencia, comienza lo trágico. La impermanencia de las cosas, las personas y las relaciones revela el acre sabor de la nada. La mística errante lo ha puesto de relieve muchas veces; el nomadismo existencial lo vive a su manera: sin discursos, sin adornos, a veces incluso inconscientemente. Es lo que hace que el desamparo y el regocijo sean las características específicas de la época actual, ya sea en el arte, en la exuberancia de la vida, en la producción musical o en la trivialidad de lo cotidiano. En cada uno de estos casos se expresa la disolución del sí mismo en la alteridad, en el otro del encuentro ocasional o en el encuentro con el Gran Otro (natural o divino) que se pretende alcanzar.

La vida errante nada tiene de individual. El politeísmo de los valores del que ella es causa y a la vez efecto, la pluralidad que la persona vive de manera inocente y natural;

todo esto se refiere a un encanto impersonal que hay que entender en su sentido estricto y que, naturalmente, se refiere a un mundo de nuevo encantado. Un mundo animado por fuerzas vitales, mundo en el que el individuo decide no tanto él mismo sino que “es decidido”, es decir, que es conducido por instintos, afectos, y otro tipo de pasiones. En fin, mundo que, refiriéndonos a Anaximandro, es impulsado por una materia primordial, una materia indeterminada. Podríamos decir, con términos tomados de otra especialidad, un mundo movido por una especie de inconsciente colectivo.

Si tratamos de establecer cierto orden en la multiplicidad de los fenómenos sociales que caracterizan este fin de siglo, ¿su denominador común acaso no sería la reapropiación de los arquetipos latentes? El nomadismo es uno de éstos. Y sin duda no es el menos importante. De esta manera, cuando se sabe que las figuras emblemáticas características de nuestra época no nacen *ex nihilo*, sino que están en simbiosis profunda con quienes se reconocen en ellas, sería iluminador observar el papel que desempeñan en el imaginario social los “hijos del camino”, o también, como ya lo indiqué, los míticos Rolling Stones. No lo olvidemos, un emblema sólo puede nacer, y sobre todo perdurar, si corresponde recíprocamente al espíritu de su tiempo. Es la causa y la consecuencia de un proceso de contaminación. En este sentido es el fruto impersonal de una materia primordial.

La figura emblemática del momento lleva a una identidad en movimiento, una identidad frágil, una identidad que ya no es, como lo fue durante la modernidad, el úni-

La vida errante es comunitaria

El arquetipo de los “hijos del camino”

co fundamento sólido de la existencia individual y social. La vida errante es una vida de identidades múltiples y a veces contradictorias. Identidades plurales que pueden vivirse ya sea al mismo tiempo, ya sea sucesivamente. Algo que oscila entre “la mismidad de sí y la alteridad de sí”. Desarrollando esta idea, M. A. Ouaknin muestra claramente cómo cuando la tensión se acaba llega entonces el final del viaje, y uno se aferra a su identidad en la desgracia de un “aquí yace”. Fórmula crucial que aquí quisiera “sociologizar”: la marcha errante, y las múltiples identidades que ésta suscita, es ante todo un signo de vitalidad, es la expresión de una verdadera sabiduría de lo precario que trata de vivir intensamente el presente a través de sus alegrías y sus penas.

Vida intensa que es, esencialmente, colectiva. Para ilustrar la “construcción intersubjetiva de la realidad”, A. Schütz se refiere a Don Quijote como el tipo de una identidad en movimiento o, para retomar uno de mis análisis, de identificaciones múltiples.<sup>4</sup> Se puede decir que es gracias a éstas, que una figura emblemática es típica de un mundo plural. Hay momentos en que esa figura adopta la forma del nómada. En momentos específicos, vuelve a ocupar el primer plano del escenario. Es precisamente en estos momentos en que tienden a prevalecer las efervescencias colectivas u otras manifestaciones de masas. Don Quijote o los Rolling Stones pueden ser

<sup>4</sup> Véase M. A. Ouaknin, *Bibliothérapie*, Seuil, París, 1994, pp. 86 y 92. Véase igualmente A. Schultz, “Don Quichotte et le problème de la réalité”, en *Collected Papers*. Igualmente, véase la introducción al *Quijote* de P. Jedlowski, Armando, Roma, 1995. Sobre el pasaje de la identidad a las identificaciones, véase mi análisis *Au creux des apparences*, op. cit.

“Mismidad” y alteridad del sí mismo

Efervescencias colectivas

considerados como las figuras paroxísticas del sueño colectivo de movimiento, del deseo de "otro lugar". Todos

*La comunión como principio vital* se reconocen en ellos, serán o se convertirán en un "mito encarnado" específico de

las esperanzas colectivas.

Contrariamente al héroe burgués, encerrado en sí mismo, su identidad, su capital, su mujer, sus hijos, etc., las figuras emblemáticas de las que acabamos de hablar son verdaderas metáforas, es decir, llevan "más allá" del yo individual, más allá del individuo empírico y su supuesto narcisismo. Son creadoras de verdades supraindividuales. Es precisamente esto lo que nos enseña la vida errante: por medio de la pluralidad de los mundos, favorece la comunión con un principio vital del cual cada uno de nosotros no es más que una ínfima parte.

Recordemos aquí a Ulises, quien, por simple reflejo de supervivencia, se nombra "Nadie", lo que impide que los

*No ser "Nadie".* cíclopes lo encuentren y los dioses logren vengarse. Esce-

na a la vez grandiosa y humorística, en la que vale la pena reflexionar, pues enlaza la conservación personal con la negación de la identidad. Se puede afirmar, de manera más general, que la Odisea, que es toda una vida, transforma la vida aventurera en la experiencia de una abundancia de ser (que es quizá la mejor manera de entender la "supervivencia") y permite ir más allá de los límites de la identidad funcional impuesta por la ideología utilitaria moderna.

Existen momentos en los que el yo empírico, el "ego" cartesiano, se muestra como es: una simple ficción. A partir de entonces se puede tener acceso a lo que Peter

Sloterdijk llama el "vacío preindividual";<sup>5</sup> comparable con la materia primordial (Anaximandro) o con el inconsciente colectivo (C. G. Jung). Energía *Vivir el presente, una forma de eternidad* primigenia que podemos encontrar al cabo de un largo proceso en cuyo término lo individual se ha despojado progresivamente de las etiquetas, conminaciones, posturas intelectuales y corporales impuestas por la sociedad. Ese "vacío preindividual" puede haber sido forjado por una elite aristocrática o por minorías místicas que hayan practicado, bajo formas diversas, el desapego. Parecería que lo encontramos de nuevo en nuestros días, de manera más generalizada. Popularizado por los diferentes sincretismos orientales, ya sean filosóficos o religiosos, reivindicado por numerosas técnicas corporales, se exagera en los diferentes éxtasis musicales, deportivos, y en las manifestaciones de masas cuyo fundamento es el contagio psíquico.

En cada uno de esos casos se experimenta una verdadera libertad. No la libertad racional, contractual, fundada sobre la conciencia individual, que es el sello distintivo del burguesismo, sino la libertad de un Sí mismo arraigado en un principio vital anterior al individuo y que le sobrevivirá. Más allá o más acá de la historia y de lo político existe un "no ser nadie original", un tanto trágico, pero no por ello menos gozoso, que ya no se asigna una meta por alcanzar o un proyecto que deba cumplir, sino que se dedica, de diferentes maneras —de las cuales el placer constituye la aceptación de la realidad tal como

<sup>5</sup> Aquí sigo el análisis de P. Sloterdijk, *Critique de la raison cynique*, Christian Bourgois, 1983, p. 108.

es—, a vivir una forma de eternidad, la de un presente siempre nuevo.

#### EL ETERNO PRESENTE DEL PLACER

Nunca está de más subrayar la relación que existe entre el politeísmo de los valores, el paganismo cotidiano y la importancia de un presente cuyas potencialidades hay que vivir. Es indudable que la preeminencia de lo presente todavía no ha terminado de revelarnos todos sus secretos. En todo caso, el hecho de tener una identidad plural y no quedar circunscrito a una historia marcada por la finitud le confiere de nuevo su nobleza a cada instante vivido. Quizá sea eso lo que nos enseña la filosofía del vitalismo: todos los momentos son equivalentes, la existencia está íntegramente presente en cada uno de sus fragmentos, aun en el más minúsculo o en el más insignificante.

Simmel, a su manera, llama la atención sobre este fenómeno recurrente, esta sed de viaje “que hace que el año camine lo más posible a un ritmo de breves periodos, fuertemente marcados por la partida y la llegada”.<sup>6</sup> Simmel compara este proceso con la atracción por la frontera: atracción por el principio y el fin, por lo nuevo y lo precedero. Debe observarse que tal actitud es particularmente perceptible en aquellas épocas en las que domina la moda, es decir, las épocas de

*Lo presente plural*  
*Tribalismo y contagios psíquicos*

los contagios psíquicos, en las que el valor del individuo está en función de su inserción en las masas, en las que tiende a perderse, y en las tribus que lo constituyen como tal.

Este ritmo específico tiene algo de contrariedad, y hasta de ansiedad. El espíritu de los tiempos se expresa por medio de la precipitación y de la velocidad. Pero es una velocidad que, a fin de cuentas, debido precisamente a su aceleración, presenta una cierta forma de inmovilidad. Lo importante en la intensidad del momento es ir en pos del placer por él mismo. La búsqueda del placer que se agota en el acto, que ya no se proyecta en el porvenir. Al mismo tiempo, esta atención centrada en los “buenos momentos”, a pesar de que no está orientada a la realización de alguna meta, acentúa, paradójicamente, la idea misma del encaminamiento, entendido como una sucesión de instantes intensos. Conjunción contradictoria y, desde este punto de vista, bastante posmoderna, entre el cuerpo y la mente, el alma y la forma, el hedonismo y la exigencia intelectual.

Recordemos el aforismo del místico Angelo Silesio: “la rosa no tiene porque”. Se basta a sí misma. Su intensidad es causa y efecto de su precariedad. Su fragancia y su belleza cuentan porque ponen de relieve la fuerza de un instante eterno. Hay épocas en que este goce del presente adquiere una importancia insospechada. Son precisamente aquéllas en las que el nomadismo prevalece. Su ritmo constituido por brevedades, cadencias aceleradas e intensidades no permite el apego. O mejor dicho, no plantea su necesidad, pues la

*Intensidad de los “buenos momentos”*

*La vida no es más que un sendero*

<sup>6</sup> G. Simmel, *La tragédie de la culture*, Rivages, 1988, p. 101.

eternidad se vive en el presente. En estos momentos, la "vida no es más que un sendero. ¿Qué sabemos del lugar a donde nos lleva, y qué sabemos de su porqué?" Georg Lukács hace esta observación a propósito de *Sentimental Journey* de Sterne, es decir, de un análisis algo jubiloso en el que el "sí" a la vida tiende a prevalecer sobre la inclinación natural a denigrar la realidad. Un "sí" que es la aceptación de los instantes sucesivos que constituyen la existencia. Se llegó a decir que la vida de Sterne consistía en un "episodismo espiritual". Expresión particularmente pertinente en la medida en que privilegia el ahora con respecto al pasado o al futuro.<sup>7</sup>

Este "episodismo" un tanto trágico permite subrayar la pertinencia de la temática del "camino". Del *tao* de la sabiduría oriental a los "mochileros" contemporáneos, pasando por la *beat generation*, destaca el hecho de que el camino está pletórico de riquezas, de que la realidad consiste, en última instancia, en la aceptación de esas riquezas que, a fin de cuentas, aunque fuere en lo que tienen de frívolas, constituyen el alfa y el omega de la intensa experiencia que se está viviendo. Indiferencia en relación a lo que, desde una perspectiva utilitaria, sería importante. El encaminamiento consagra principalmente su atención a lo presente, lo que sucede, lo que favorece, bajo sus diversas modalidades, el goce lúdico.

Esto nos remite a una de las principales características

<sup>7</sup> Véase el análisis de Lukács, *L'âme et les formes*, Gallimard, París, 1974, pp. 233-234 [versión española: *El alma y las formas*, Grijalbo, México, 1985].

de Dionisio, la del viajero. *Bacchus indicus*, tirado en su coche por tigres, y agasajado por una muchedumbre entusiasta y desenfrenada. Nos encontramos precisamente ante la figura emblemática de la vida errante. La encontramos bajo diferentes nombres en numerosas culturas: en lo dionisiaco grecolatino, naturalmente, pero también en la forma de los "dioses del camino" sintoístas, *Dioses del camino* evidentemente fálicos, o en las diferentes versiones del totemismo australiano o melanesio, que asocia la vida errante con la búsqueda de aventuras amorosas. Esto puede parecer trivial, pero conviene recordar que a menudo se pasa por alto la carga orgiástica, es decir, el predominio de una pasión común inherente a todos aquellos que se consagran al "Camino".

Evoqué a *Don Quijote* y sus realidades múltiples, pero podríamos igualmente citar el *Tristram Shandy* de Sterne o, más próximo a nosotros, el *On the Road* de Kerouac. En cada uno de estos casos, hay un escapismo lúdico un tanto impúdico que permite el encuentro del prójimo y, por consiguiente, lo que de manera pedante podemos llamar la construcción intersubjetiva de la realidad. Realidad que, para ser ella misma, conlleva una buena dosis de irrealidad. El aspecto inmaterial del viaje, en particular en sus potencialidades afectivas y sentimentales, se convierte en un modo de tejer lazos, de establecer contactos, de poner a circular a los hombres y la cultura, en suma, de estructurar la vida social.

Escudémonos tras un erudito al que no se le puede tachar de frívolo, aunque alguna vez haya dicho que los únicos libros buenos eran los que habían sido escritos

bajo el sol, Jacob Burckhardt, quien muestra con agudeza lo que la poesía del siglo XII, en todo su esplendor, le debe a los clérigos errantes de aquel entonces. Los *Carmina Burana*, verbigracia, tienen su fundamento en una mezcla inextricable de paganismo, goce, afirmación hedonista de la existencia, y todo lo que está ligado al nomadismo, que era el destino de la comunidad docta.<sup>8</sup>

El placer de vivir y errar, he aquí los dos polos de quienes erigen la cultura. En efecto, sobre tales fundamentos la burguesía europea fue capaz de edificar las costumbres,

*Vida errante y alegría de vivir* la economía, la organización social que caracterizaron a las ciudades libres, cuyo

esplendor a fines de la Edad Media y durante el Renacimiento es bien conocido. Es interesante observar que para fundar una nueva civilización el clérigo errante le cantará al placer, a la alegría de vivir, al desenfreno sexual, cosas que toma del paganismo antiguo.

No hay que ver aquí una simple complementariedad de buenos deseos entre lo frívolo y lo serio, sino el hecho, como ya lo indiqué anteriormente, de que, desarrollando una verdadera sinergia, el errar lúdico, la aceptación de la existencia, el placer de vivir, todo esto, suscita la circula-

*La búsqueda del placer, la base social más fuerte* ción de los bienes, de la palabra, del afecto, engendra en todos sus sentidos la crea-

ción de la riqueza. En pocas palabras, es la "puesta en camino" lo que, al estar poco atenta a la utilidad, va, paradójicamente, a generar instituciones estables gracias a las

<sup>8</sup> Véase J. Burckhardt, *Civilisation de la Renaissance en Italie*, Le Livre de Poche, París, 1958, t. 3, p. 16. Para referencias etnológicas, véase también G. Roheim, *La panic des dieux*, Payot, París, 1972, pp. 72 y 167.

cuales las sociedades perduran. Paradoja fundadora por excelencia que hace que, en virtud de una especie de ley antropológica a la que conviene estar atento, lo anómico de hoy se vuelve lo canónico del mañana. La búsqueda del placer resulta ser, a fin de cuentas, la base social más fuerte de todas.

Dentro del marco de una ideología ascética es bastante delicado afirmar la primacía del placer. Y sin embargo, si nos referimos a la palabra evangélica: "ama a tu prójimo como a ti mismo", nos encontramos ante una exhortación, proveniente de tiempos

*Más allá del moralismo y del resentimiento*

antiguos, que tenía su fundamento en un saber empírico que unía el altruismo con la práctica de placeres tanto personales como colectivos. Como lo señala C. G. Jung, "¡amarse a sí mismo! No era necesario predicárselo a los hombres de la Antigüedad que lo practicaban naturalmente".<sup>9</sup> Es cierto que más allá de una forma de moralismo o de una actitud de resentimiento, el "cuidado de sí" (Michel Foucault) pudo haber sido considerado como garante del equilibrio social. Es eso precisamente lo que yo por mi parte llamé una "ética de la estética". Es decir, una base social constituida a partir de emociones comunes o de placeres compartidos. Cosas todas que tienen sus orígenes en el cambio, en lo precario, en la atracción por la frontera y en la novedad que ésta infunde. El placer individual y social es, de esta manera, síntesis de la riqueza del mundo. Al circular, nos recuerda que nuestro mun-

<sup>9</sup> C. G. Jung, *L'homme à la découverte de son âme*, Mont Blanc, Ginebra, 1970, p. 330. Véase también M. Foucault, *L'Usage des plaisirs et le souci de soi*, Gallimard, París, 1984.

do, a pesar de sus imperfecciones y de sus defectos, es el que nos ha tocado vivir, y que por tanto es conveniente apreciarlo como tal.

Al mismo tiempo, tal como este mundo es estructuralmente transitorio, así también el placer es precario. De ahí surge el esmero en gozarlo al máximo. De ahí proviene

*Transitoriedad del placer* — también las ansias que suscita, el aspecto de constante búsqueda que provoca. Sea cual sea el nombre que se le quiera dar, siempre se tratará de una búsqueda cuyas diversas etapas conforman la vida de todo individuo así como de todo conjunto social. Aun en la perspectiva lineal que lo caracterizó, Durkheim estableció una comparación entre el progreso y la investigación de las variaciones en el placer.<sup>10</sup> De ahí proviene lo que él llama “sed de lo infinito” que, una vez que se ha obtenido algún resultado o se ha logrado establecer una institución, conduce hacia otra cosa: la búsqueda de otro placer, el deseo de otro estado de cosas. Lo que es cierto, es que la insatisfacción, motor por excelencia de la vida

*Desapego y principio vital* — errante, favorece la “variación”. Ya sea ésta política —se le llamará entonces versatilidad—, religiosa —los diferentes cismas o herejías lo atestiguan— o afectiva —las múltiples aventuras amorosas que marcan la pauta de la vida cotidiana— constituyen, lo sabemos, lo esencial de la producción cultural: pintura, novela, música, etc. La “variación” no es más que otra manera de hablar de la búsqueda, pues si bien quizá no sea progresista, sí es, por lo menos, progresiva. Es decir, sin un fin

<sup>10</sup> Véase É. Durkheim, *De la division du travail social*, Felix Alcan, París, 1926, pp. 232 y 236.

preciso, la puesta en camino, el desapego, el ir siempre hacia adelante, serán aspectos esenciales del principio vital.

En efecto, el placer no debe entenderse necesariamente como la expresión de un egoísmo fundamental. Ya lo explicité, hay en numerosas civilizaciones una estrecha relación entre el “cuidado de sí”, “el uso de *De la conciencia de sí a la conciencia del sí* los placeres” (para usar las expresiones de Foucault) y el bien común. La sabiduría oriental formuló también, a su manera, algo semejante, cuando precisa que la conciencia de sí es necesaria para acceder a la conciencia del Sí.

En la lógica del placer va implícito el salir de sí. Puede ser el goce místico que permite la comunión con la deidad, puede ser, más trivialmente, el hecho de “divertirse en grande” en la relación con el prójimo. En *El dios del ir y venir* todos esos casos hay una puesta en camino, hay vida errante. Refiriéndonos de nuevo a Dionisio, podemos subrayar con Rudolf Otto que se trata del dios del ir y venir. Se desenvuelve en una sucesión de presencias y ausencias. Las sucesiones de las adherencias ilimitadas de la fusión orgiástica, las de los retiros repentinos a la soledad del desierto o a la profundidad del bosque. Dios errante por excelencia, Dionisio expresa perfectamente los movimientos de la libido en lo que tienen de imprevisible e incoercible.

Sin embargo, a lo largo del mito dionisiaco, en sus diversas versiones, el elemento común es sin duda su dimensión errabunda. Se puede también recordar —lo que puede molestar a ciertos legalistas de la identidad

que ostentan en sus tablas de la ley la del “nombre del padre”— que los historiadores de las religiones no le conceden menos de veinte progenitores al dios errante. Una tradición incluso le atribuye como padre a Éter, materia volátil por excelencia, materia sutil, imponderable, pero que no deja de ser envolvente, omnipresente.<sup>11</sup>

Tenemos entonces a Dionisio, el dios vagabundo. A tal grado que, predecesor en esto del *New Age* contemporáneo, une el Oriente y el Occidente: a veces encontramos

*Dionisio vagabundo* su cortejo en marcha hacia la India, de donde, según otras fuentes, provienen sus raíces. Sea como sea, es este vagabundeo estructural lo que lo convierte en el dios, entre otros, de los pastores, de los cazadores, de los vagabundos, con la dimensión natural, es decir salvaje, que éstos le endosan. Dimensión salvaje expresada, naturalmente, en los atributos fálicos, en la actitud lasciva y

*Las circulaciones contra* hedonista. Dionisio, el dios cabrío de *pe-*  
*las instituciones* zuña hendida, es sin duda el espíritu demoníaco que viene a alterar las certezas establecidas y las instituciones demasiado abrumadoras. Llega con su desorden y reinstaura la circulación propia de la vida.

Frecuentemente he insistido sobre el hecho de que nos encontrábamos en este caso ante una estructura antropológica, es decir, algo que perdura a través de los siglos, y que siempre encuentra, quiérase o no, la manera de expresarse. Así aparece en esta interesante escena nocturna reseñada por D. Fernandez en su viaje por la Sicilia barro-

<sup>11</sup> Véanse los análisis sobre este tema realizados por James Hillman en *Le mythe de la psychanalyse*, Imago, París, 1977, pp. 41 y 44 [versión española: *El mito del psicoanálisis*, Siruela, Madrid, 2000].

ca. Ahí vemos que los vacacionistas, pequeños burgueses y gente común y corriente, se despojan de los diferentes conformismos y artificios de la comodidad moderna, para entregarse a ritos inmemoriales, anamnesis de las celebraciones anteriores a las grandes partidas y exilios que experimentaron los diferentes pueblos que se sucedieron o que cohabitaron en la antigua Sicilia.

Múltiples hogueras en la playa, danzas juveniles alrededor del fuego o en la arena, contemplación de las estrellas y músicas en comunión, todo tiende a evocar una aventura existencial que no tiene comienzo ni fin. La descripción de esta celebración pone perfectamente de relieve lo que G. Durand llamó el “régimen nocturno” de lo imaginario. Yo agregaría que se trata de la noche dionisiaca, que absuelve las bajezas, los compromisos y las cobardías que definen al régimen diurno de la existencia. Noche matricial, iniciática, que permite acceder *Salida de sí, salida de las*  
a un nuevo nacimiento, más cercano al *instituciones*  
salvajismo natural. En suma, noche que permite la salida de sí, que deshace las trabas institucionales, que evoca la nostalgia de la vida errante primitiva.

Yo mismo reseñé en mi libro *L'Ombre de Dionysos* escenas orgiásticas que tuvieron lugar durante la noche del 14 al 15 de agosto en una pequeña ciudad en el centro de Italia. Ahí, por iniciativa de jóvenes lugareños estimulados por la *porchetta* y los vinos de los *castelli romani*, al final de la fiesta se entablaron encuentros, que en los campos y vergeles de los alrededores celebraban, en una promiscuidad sexual inaudita, una especie de nupcias cósmicas, haciendo caso omiso de la estructuras clásicas del

parentesco y otros convenios matrimoniales instituidos. Se trata, naturalmente, de una impresión que no ofrece ninguna garantía etnológica o sociológica, pero me parecía que esas orgías campestres eran a la vez una manera de evocar un antiguo vagabundeo sexual, e indicar, de manera premonitoria, el advenimiento de una nueva economía sexual que conceda poco, digan lo que digan ciertos observadores sociales, a la moderna y estrecha familia nuclear conformada dentro del marco del burguesismo.<sup>12</sup>

El régimen nocturno de la vida individual y social favorece el escapismo. Despierta al salvaje y al vagabundo que existen en cada uno de nosotros. Se incrusta en lo

*El salvaje y el vagabundo* más profundo de nuestro imaginario y resurge periódicamente con toda su plenitud, arrasando a su paso con las barreras que la domesticación de las costumbres elevó progresivamente alrededor de un individuo aislado y simplemente racional. Al igual que el resurgimiento de lo reprimido, las virtudes primitivas del animal social se afirman de nuevo y celebran en fiestas fulgurantes un deseo de vivir irreprimible que las barreras institucionales ya no logran contener. Más allá de las celebraciones que acabamos de evocar, tal instinto nómada puede observarse en las numerosas manifestaciones

*Instintos nómadas* nocturnas que definen cada vez más la vida social. La sombra ya no es individual, y desde ese momento puede ser sometida a un tratamiento terapéutico. Parece renacer en su dimensión colectiva y designa, por esto,

<sup>12</sup> Véase Michel Maffesoli, *L'ombre de Dionysos*, 1982, Le Livre de Poche, París, 1991. Sobre Sicilia, véase D. Fernandez, *Le radeau de la Gorgone*, Le Livre de Poche, París, 1988, pp. 329-330.

nuevos valores societales cuyos efectos es urgente medir. Uno de esos valores es precisamente el retorno del nomadismo pasional como medio de escape de la esclerosis mortífera de lo instituido.

Demasiado obnubilados por los valores que rigen la modernidad, demasiado seguros, igualmente, de su carácter precisamente moderno, es decir, insuperable, nos es difícil reconocer que puedan saturarse; en otros términos, que puedan cederle su sitio a las maneras de ser y de pensar de los periodos premodernos. En pocas palabras, hay que saber poner las cosas en perspectiva, y darse cuenta de que poco, o quizá nada, es verdaderamente nuevo bajo el sol, y que lo que habíamos creído superado tiende a regresar al primer plano del escenario social.

Es así que hay que entender el nomadismo pasional. Es cierto que a lo largo de todo el siglo XIX hay un confinamiento domiciliario, es decir un esfuerzo constante de las instituciones por estabilizar las costumbres, domesticar la pasión, moralizar los comportamientos, pero todo eso no basta para erradicar aquella pulsión vital que incita a buscar la aventura, a descubrir lo extraño y lo extranjero para renovar todo eso que tiende a provocar el ensimismamiento y por ende la muerte por inanidad.

A este respecto, se pueden evocar los ejemplos que Malinowski ofrece a propósito de la "caza amorosa" de los jóvenes de las islas Trobriand, quienes *Endogamia y "caza amorosa"* organizan expediciones amorosas en los poblados cercanos con el fin de escaparse de la mortífera endogamia. Lo mismo se persigue durante las "escapadas ceremoniales" organizadas por las jóvenes que se exhiben

“en un redondel más amplio que el de su propio pueblo” con el fin de encontrar otros compañeros sexuales. En cada uno de esos casos se busca llevar el interés erótico “fuera del pueblo”.<sup>13</sup>

La metáfora es instructiva, pues ilustra claramente la aventura necesaria de la vida sexual. Es por medio de la circulación del afecto que una comunidad sigue existiendo. Esta circulación tiene así, en su sentido más estricto, una función vivificadora que permite la erección de un conjunto más vasto en donde las diferentes comunidades de un territorio entran en interacción recíproca. Es en este sentido que la búsqueda del placer refuerza el altruismo y se convierte en una ética que afianza los lazos sociales. La huida erótica, el escapismo, y otras manifestaciones de la búsqueda de aventuras, tienen de esta manera una función cultural, “hacen sociedad”. Por una especie de treta antropológica, el mecanismo centrífugo tiende a fortalecer el cuerpo social estable. El desorden aparente, al corregir matizando lo restrictivo que pudiera tener un orden simple, permite que se alcance un orden más complejo. Integra dentro de una globalidad orgánica lo que un funcionalismo miope, había descartado por ser demasiado anómico. Reflejando la imagen de la bacante antigua, de la lesbiana, siempre errante, siempre en camino, prostituido o prostituida cuyo papel social pudo destacarse particularmente en las sociedades tradicionales, el nomadismo reinyecta dentro del circuito colectivo lo que había sido, indebidamente, privatizado:

<sup>13</sup> Véase B. Malinowski, *La vie des sauvages du nord-ouest de la Mélanésie*, Payot, Paris, 1930, pp. 192 y 197.

el sexo. Éste, como frecuentemente se ha indicado, no es de ninguna manera individual, todas las sociedades siempre han sabido cómo darle un estatuto social, y el nomadismo es, sin lugar a dudas, el vector más generalizado de tal mecanismo.

Entre los medios que cada sociedad utiliza para instaurar o restaurar la movilidad, el movimiento, la inestabilidad, está, naturalmente, la fiesta. Ésta es, por su esencia misma, aventurera. En efecto, nunca se sabe *Efervescencias festivas* lo que puede suceder en el momento en que comienza una efervescencia festiva. Hasta podríamos decir que la estructura de la fiesta consiste en no saber lo que va a pasar. Nada es previsible. El exceso es ahí, potencialmente, legal. Es la aventura misma lo que se busca en las diversas fiestas que dirigen la vida social. Todos los ritos de inversión lo comprueban, no existe absolutamente ninguna sociedad que no necesite, en algún momento, poner en tela de juicio el arreglo “correcto” de su organización. De la fiesta familiar a los diferentes carnavales, pasando por las explosiones espontáneas, siempre ha sido necesario representar de nuevo el caos primordial, poner en escena una violencia fundadora, en pocas palabras, expresar un placer nómada que es, en muchos aspectos, regenerador.

Es precisamente esto lo que recuerda la metáfora dionisiaca: para que una sociedad viva o sobreviva, es necesario que junto a la producción o a la reproducción pueda existir algo improductivo *Necesidad de lo improductivo*. Dionisio es una figura emblemática que no se interesa por la acción concertada (que es la economía del mundo), ni por la previsibilidad familiar (que es la eco-

nomía sexual). En pocas palabras, **no le importa la descendencia, el porvenir**. Sin embargo, **sin abandonar su indiferencia respecto al poder, que se fundamenta, esencialmente, en una acción orientada hacia el futuro, en la cosas y las gente, tal actitud comporta una potencia innegable, pues pone de relieve la fuerza del presente, la intensidad que le es propia, y el hecho de que, al agotarse en ese acto, sin preocuparse por un resultado futuro, asegura, de manera misteriosa, la perdurabilidad de un conjunto dado en el largo plazo.**

Es en esto en lo que la posmodernidad está emparentada con la premodernidad: la falta de **preocupación por el mañana, el gozo del momento**, el arreglárselas con el

*Gozar del instante, arreglárselas con el mundo*

mundo tal cual es. A partir de entonces **deja de ser válida la contraposición entre**

una vida errante **elitista** —la del “*jet-set*”— **y la propia de los pobres** —la de la migración en busca de trabajo o de libertad. ¿No formarían parte ambas de un mismo nomadismo, llevando cada cual su mendrugo de miseria, existencial para aquélla, física para ésta, pero basándose en una concepción de la vida eminentemente presentista?

El nomadismo contemporáneo nos acostumbra a dejar que todos vivan la marginalidad dentro de un espacio en donde ya no hay centralidad. Cuando la norma general tiende a cederles el sitio a las especificidades tribales, es posible, a partir de ese momento, vagabundear a merced de las diferentes particularidades. Cada cual viviendo con su droga específica: drogas propiamente dichas (alucinógenos, alcohol), cultura, religión, política, trabajo, deporte, música, etc. O más bien, cada quien vagabundeando

de una droga a otra, de manera a veces caótica o, al contrario, de manera totalmente armoniosa. En vez de un *establishment* adquirido penosamente de una vez por todas, lo que tiende a prevalecer es precisamente un malabarismo multiforme: ideológico, religioso, afectivo, político, profesional, que hace de cada uno de nosotros un Don Quijote afrontando ilusorios molinos de viento, pero viviendo esto como una aventura.

Si la figura de Dionisio es emblemática de nuestro tiempo, lo es porque el nomadismo contemporáneo es una manera de relativizar ese imperativo categórico moderno que fue el trabajo. Habría que *Relativización del trabajo* interrogarse sobre el desarrollo de las llamadas formas de trabajo flexibles, sobre el recrudescimiento de una neo-artesanía, sobre los retornos a la naturaleza, sobre la búsqueda de lo cualitativo en la existencia, sin olvidar, naturalmente, la multitud de prácticas del *New Age* u otros viajes iniciáticos sobre los que hablaré después. Todo esto, para señalar que si queda una droga para una ínfima capa de la población, la *intelligentsia*, que precisamente se preocupa del *poder* (poder hacer o poder decir), el trabajo es ante todo concebido como una necesidad y no como una realización personal. Hemos pasado de la ideología del “tú debes” a la constatación del “hay que”.

Es este tipo de deslizamiento lo que pone en relieve, de manera paroxística, el nomadismo, pues indica que el *placer* es también una manera de expresarse, de alcanzar plenitud, de realizarse *El placer y la realización personal* dentro del marco de una marcha que se compone de múltiples coyunturas. *Hippies, freaks, indiani metropolitani*,

trotamundos, peregrinos, bohemios, son innumerables aquellos que representan en la actualidad lo que P. Sloterdijk llama el modo de vida *kúnico*. Es decir, esa inquietud por una *vita simplex* de la cual Diógenes se convirtió en heraldo, y que consiste en aligerar la existencia, no partiendo de un dogmatismo de la pobreza, sino más bien para librarse de todos los lastres que impiden la movilidad inherente a la naturaleza humana.<sup>14</sup>

Diógenes, hombre salvaje, atento a su sol y al placer de vivir simplemente pero con intensidad, hombre igualmente de la alegría y del artificio, nuestro Diógenes puede ser un afortunado antídoto contra las lamentaciones virtuosas y aquellos otros discursos convencionales acerca del desempleo y de la crisis económica, como supuestas calamidades de nuestro tiempo. Incita a prestar atención a la ligereza del ser, a la desenvoltura —más difundida de lo que se cree, y esto en todos los niveles de la población—. Es, de cierta manera, el prototipo de esas nuevas generaciones que amalgaman una innegable generosidad existencial con los legítimos placeres de la vida, mezclando la búsqueda de satisfacciones corporales con una profunda inquietud espiritual. El nomadismo contemporáneo nos remite a esas sinergias, que son el signo del profundo cambio cultural que se está llevando a cabo ante nuestros ojos.

De una manera que naturalmente no es consciente, o que no se expresa como tal, numerosas son, en efecto, las

<sup>14</sup> Véase P. Sloterdijk, *Critique de la raison cynique*, op. cit., pp. 203 y 206. Igualmente véase A. Willemer, *L'heroïne du travail*, Lausana, Grattanauer, 1980, pp. 36 y 50.

actitudes y modos de vida que concentran su atención en la embriaguez dionisiaca o que buscan vagabundear fuera de los caminos trillados. Para decirlo en otros términos, dentro del marco de los pequeños grupos tribales, el viejo individualismo moderno deja su sitio a la exploración de la pluralidad del sí. Es precisamente esto lo que está en juego en las diversas posesiones contemporáneas, en los contagios frenéticos, en los fenómenos de moda: romper el enclaustramiento individual, “divertirse en grande” en situaciones de simpatía, de empatía y en otras fusiones o confusiones grupales. Así, esas actitudes concuerdan al pie de la letra con la exhortación profética de Nietzsche cuando declara: “Aprendamos poco a poco a repudiar esta individualidad imaginaria. ¡Descubramos los errores del ego!... ¡Superemos el “yo” y el “tú”! Sentir de manera cósmica”.<sup>15</sup>

No se podría expresar mejor lo que, apegándose estrictamente a su etimología, convierte la “ex-istencia” en un estar fuera de sí, un perpetuo estar lanzando hacia afuera. Es cierto que Nietzsche señaló a menudo la tensión que existe entre el “aquí” y el “allá”, el deseo de lo inconmensurable, la búsqueda de lo desconocido, el hecho de “saltar por encima de sí mismo” o de reventar hacia un exceso de ser. Resulta que esta vida errante dionisiaca deja de ser una simple figura literaria. Es la expresión de una práctica cotidiana que ya no se identifica con la función

<sup>15</sup> F. Nietzsche, *La voluntad de puissance*, trad. Bianquis, 1942, libro iv, p. 613 [versión española: *La voluntad de poderío*, Edaf, Madrid, 1981]. Igualmente, remito a los análisis y referencias que ha hecho J. Brun, *Le retour de Dionysos*, Les Bergers et les Mages, París, 1976, pp. 18-20, 39, 43, 121 y 152.

limitada de un individuo ecónomo de sí y del mundo, sino al contrario, que intenta entrar en comunión con el prójimo y con el mundo. Los diversos frenesis de los que *Goce del mundo y querer vivir social* hablé son la prueba de esto, y se puede pensar que tales fenómenos de juerga están destinados a multiplicarse cualitativa y cuantitativamente. Desde este punto de vista, el placer que produce gozar del mundo va acompañado por el placer de destruir, lo que puede oponerse a ese querer vivir latente. De ahí los estallidos puntuales que nuestro tiempo produce con prodigalidad. Todos traducen perfectamente la dialéctica destrucción-construcción intrínseca a la expresión soberana de la vida.

#### EL "MAL DEL INFINITO"

Cuando todo se esclerosa o codifica, la evasión se vuelve una necesidad. De la misma manera, hay una proximidad lógica entre los ritos de inversión, cuyas efervescencias festivas representan sus ilustraciones más simples, y los rituales de rebelión que encontramos en todas las instituciones. Nos referimos, naturalmente, a una edad de la vida. La juventud errante es una tradición en todas las culturas y en todas las sociedades. Para no tomar más que un ejemplo, basta evocar el papel que desempeñó el movimiento de los *Wandervogel* entre la juventud alemana de las primeras décadas del siglo xx. Independientemente de su matiz político, el nomadismo de los jóvenes expresa una revuelta contra lo

*Revuelta contra lo instituido...*

... movimiento de los *Wandervogel* entre la juventud alemana de las primeras décadas del siglo xx.

instituido, una reacción contra el aburrimiento de una ciudad uniformizada. Al analizar sus distintos componentes, se pudo hablar de un "romanticismo de la rebelión" (*Romantik der Empörung*).<sup>16</sup> Es cierto que esos "pájaros migratorios" se oponen al conformismo y a las distintas formas de lo convencional.

Las caminatas a campo traviesa, el contacto con la naturaleza, el fuerte sentido de pertenencia de esas pequeñas comunidades juveniles, acentuaban una tendencia a la revuelta característica de la juventud, *...y lucha contra la vida abstracta* dándole al mismo tiempo una orientación precisa: la lucha contra la vida abstracta, artificial o puramente intelectual. Este ejemplo no hace más que señalar, de manera paroxística, la relación existente entre el vagabundeo y la rebelión en las prácticas juveniles. Pero la juventud puede también atañer a cierto momento de las civilizaciones. Así, podemos decir que la aventura, el deseo de evasión, la inquietud por la excepción pueden, en ciertas épocas, volverse las características esenciales de la sociedad. Características vividas en su mayor parte por ciertas capas sociales o grupos de edad entre la población, que pueden impregnar las representaciones sociales y difundirse en el conjunto de las prácticas imaginarias.

*Deseo de evasión*

*Oportet haereses esse.* Tal necesidad de herejía, que naturalmente está lejos de ser únicamente religiosa, se presenta casi bajo la forma de una pulsión social que con-

<sup>16</sup> Véase el análisis de F. Stern, *Politique et désespoir*, Armand Colin, 1990, pp. 193-195. Igualmente véase la tesis en curso de O. Sirost, "Le camping: nomadisme au quotidien", CREAQ, Paris V.

tamina todos los ámbitos de la existencia. Fin de las certezas ideológicas, multiplicidad de las costumbres, diversidad de sexualidades, policulturalismo acelerado, en pocas palabras, tribalismo y sectarismo cuyos ejemplos abundan a finales del siglo xx. Todo esto puede interpretarse de distintas maneras, pero puede decirse simplemente que estamos en este caso frente a expresiones del ambiente

*Sensibilidad libertaria: ni dioses ni amos* herético posmoderno. Ambiente que incita a huir de las instituciones, a rebelarse contra los poderes establecidos y a regodearse en una sensibilidad libertaria difusa que se apropia de la clásica divisa anarquista: ni dioses ni amos.

Del politeísmo de los valores a los placeres de la vida, la orientación ha sido fijada, y va a consagrarse a destruir a su paso todo lo que obstaculice esas pulsiones libertarias. Todos los indicadores sociales convergen en ello. Podemos estar seguros de que esas pulsiones libertarias se desarrollarán en los años venideros hasta llegar a constituir una fuerza con la cual habrá que contar. Las diversas crispaciones o reacciones que se explayan en los diversos campos: política, costumbres, economía, religión, no son, como pasa frecuentemente en los periodos de transición, más que combates de retaguardia cuya importancia es inútil exagerar.

De hecho —y sin adoptar los pareceres que frecuentemente lo caracterizan—, podemos comparar el ambiente del que acabamos de hablar con lo que Durkheim llama-

*La fuerza de la anomia...* ba el “mal del infinito” y que acompaña a la anomia. Puesto que las normas se han vuelto frágiles, las reglas cambiantes, las seguridades inestables, nada nos

detiene. Habiendo recorrido el círculo de lo posible, “soñamos con lo imposible”. Durkheim realiza este análisis a propósito del soltero y su donjuanismo, que supuestamente incrementa sus riesgos de suicidio. Pero lo que dice sobre la “movilidad perpetua”, la incertidumbre del porvenir y la indeterminación individual,<sup>17</sup> todo esto puede ser extrapolable o, cuando menos, ayudarnos a pensar una época, la nuestra, en la que la pasión ya no es una especificidad de las alcobas, y ya no se encuentra protegida por el muro de la vida privada sino que se vuelve una característica social. En efecto, el ambiente pasional que sirve de matriz tanto a la vida política como a la de los negocios, está a la orden del día tanto en las relaciones internacionales como en las laborales, y es esto sin duda lo que hace que todo se vuelva exacerbado, y que el sueño infinito o el sueño del infinito contamine el conjunto de la vida social, yendo más allá de los límites que una visión cabalmente racionalista de la sociedad había erigido a lo largo de la modernidad. Desde este momento, el exceso se vuelve una práctica común.

Baste, por cierto, recordar que, tanto en lo concerniente a la vida colectiva como a la individual, constantemente surge lo que los antiguos llamaban la *fascinatio nugacitatis*: la atracción por el vacío. Atracción que caracteriza a los místicos, a los sacerdotes o a los artistas en general, pero que no es ajena a esa fascinación cotidiana

*...en un ambiente emocional cada vez más desarrollado*

<sup>17</sup> É. Durkheim, *Le suicide*, PUF, Paris, 1926, pp. 304-305 [versión española: *El suicidio*, Akal, Madrid, 1992]. Sobre la herejía, véase E. D'Ors, *Du baroque*, Gallimard, Paris, 1934, pp. 134.

na que se expresa desembozadamente en los sucesos descritos en los periódicos amarillistas. Todo esto traduce, en el corazón mismo de la positividad de las cosas, la fascinación de perderse o de perder que permea al individuo y, naturalmente, al conjunto social. Es una parte de la nada en toda existencia. Tiene que encontrar, ritualmente, una manera de expresarse so pena de contaminar el conjunto de la sociedad. La necesidad de huir, la sed de aventuras, el "mal del infinito", pueden contarse entre esas ritualizaciones.

Todo el tema del extranjero, correlativo al de la aventura, desempeña este papel en el pensamiento de Simmel, quien muestra justamente cómo el extranjero es un cuer-

*Paradoja del extranjero:* po extraño a la existencia y, no obstante, lejano y próximo está unido al mismo tiempo a su centro.

Esto aparece perfectamente en la experiencia onírica, impregnada por las diferentes manifestaciones de la aventura: heroica, afectiva, lúdica, fantasmagórica... Por una paradoja que no es más que aparente, en los sueños la aventura parece oponerse a la vida real, cuando de hecho expresa su totalidad. El sueño es, en efecto, la contracción de todas nuestras experiencias y de todas nuestras potencialidades. Habría que ver si, mediante la memoria colectiva, los recuerdos sociales, las representaciones y otros mitos, la aventura no es, precisamente, el corazón palpitante de toda sociedad. Es lo que garantiza la movilidad en el seno mismo de lo determinado. La aventura permite la mirada exterior con el aspecto ácido que le es propio. Al principio de realidad, con todas sus limitaciones, se opone lo ilimitado de lo posible.

Podemos recordar que para Simmel el extranjero es, por una parte, la unión de los contrarios. Es decir, pertenece a un lugar pero no de manera completa o total. Es siempre un vagabundo potencial, y puede marcharse en cualquier momento, cortando los lazos que se habían tejido. Pero, por otra parte, es la metáfora de aquello en lo que se está convirtiendo la metrópoli, donde cada quien solamente se encuentra "de paso".<sup>18</sup> Se trata de una característica que se ha vuelto, con el tiempo, capital. Las grandes ciudades contemporáneas no son más que una sucesión de "pasos", de derivas "psicogeográficas", de posibles y muy diversas aventuras. La movilidad anómica del soltero, según Durkheim, o la vida errante del extranjero, tan cara a Simmel, encuentran en las ciudades contemporáneas un campo de acción hecho a su medida. Ahí la existencia ya no gira en torno a una identidad, una residencia, o un apego ideológico o profesional, sino que está entregada a su errar como punto de partida.

De ahí viene la impresión de continua efervescencia que caracteriza a las grandes ciudades. Efervescencia comercial en primer lugar, pero también efervescencia cultural, deportiva. "Animación" permanente, superficial en muchos aspectos, pero que pone de relieve el aspecto secuencial de la existencia,

<sup>18</sup> Véase G. Simmel, *Philosophie de la modernité*, Payot, París, 1989, pp. 305-308, y R. A. Nisbet, *La tradition sociologique*, PUF, París, 1984, p. 380. Véase también la revista *Tumultes*, núm. 5, L'Harmattan, 1994, en particular P. Cingolani, "Présentation", pp. 5-21, y la traducción de dos textos de G. Simmel: "L'étranger dans le groupe" y "Sur la psychologie sociale de l'hostilité", pp. 199-216.

que convierte cada instante en un momento en sí, que hace que las historias vividas cotidianamente remplacen la linealidad de una historia segura de sí misma. En pocas palabras: aventura, en la cual todo es posible, y en donde las diversas facetas de la persona logran expresarse en un mundo que también es plural y que no posee un único centro. En una “ex-istencia” semejante, el sentimiento de pertenencia, menos social o nacional que tribal, hace que cada quien sea, en cierta medida, siempre un extranjero y que sean las yuxtaposiciones de esas extranjerías las que constituyan el mosaico paradójicamente tenue, pero no por esto menos sólido, de la socialidad posmoderna.

Hay distancia en la atmósfera de nuestros días. El mundo ya no exige un compromiso, como ocurría durante los tiempos del “todo es política”. Distancia que se toma,

*Distancia y pertenencia* igualmente, en relación con los diversos nacionalismos, con las adhesiones partidarias o con las ideologías de masas. Guardar la distancia. Tal parece ser el lema que se difunde en el conjunto de la sociedad. Distancia con respecto a lo que domina, y fusión en relación con lo que está próximo. En efecto, tan débil es el lazo que une a las instituciones racionales y lejanas, como fuerte es el sentimiento de pertenencia que une a las diversas tribus proxémicas en las que cada quien habrá de participar.

Reflejando lo que es una temática constante en el pensamiento de Cioran (y no por nada, por cierto, este escritor que no pertenecía a ninguna corriente y que rechazaba las ideologías, tiene una influencia subterránea tan profunda), el hecho de no arraigarse, de sentirse en casa

en múltiples “culturas”, es una postura intelectual y existencial muy generalizada en nuestros días. Se debe considerar, aquí la palabra cultura en su acepción más amplia, la cual se refiere a una *Una realidad sincrética y mestiza* manera de ser y de pensar que moldean el conjunto de la existencia. Es así que para Cioran “lo extranjero se había vuelto mi dios”.<sup>19</sup> Fue esta convicción lo que le permitió vivir su exilio de la manera fundacional que conocemos. Pero esta deificación de lo extranjero, que se vuelve así un arquetipo, es algo que se experimenta, en menor grado, en la vida cotidiana contemporánea. Comer, vestirse, pensar, rezar, vivir la sexualidad se expresan en idiomas muy distintos. Y los que hablan de “globalización” muestran, por esto mismo, su desconexión de una realidad que es singularmente sincrética y mestiza.

Las maneras de ser y de pensar se ejercen en todas direcciones. Esto es el policulturalismo que define a las megalópolis contemporáneas. De la misma forma, un ambiente policultural similar les da ese *Policulturalismo de las megalópolis contemporáneas* aire soberano a los “pájaros migratorios” posmodernos. Se sienten cómodos en todas partes, y se sitúan al mismo nivel en las relaciones con sus congéneres. Un poco como Platón, filósofo extranjero en la ciudad, “raro, inútil, como un grano venido de otra parte” (*La República*, vi, 487d, 499b, y vii, 520b). En su propia ciudad, el filósofo es como un viajero “que acaba de lle-

<sup>19</sup> E. Cioran, *Exercices d'admiration*, Gallimard, París, 1986, p. 162 [versión española: *Ejercicios de admiración y otros textos*, Tusquets, Barcelona, 1992]. [Igualmente véase J. Servier, *Histoire de l'utopie*, Gallimard, París, 1967, pp. 16-52.

gar". El mundo entero es la casa en donde puede vivir su vida.

El "filósofo" cotidiano que es el hombre posmoderno, seguramente no ha leído a Platón, pero va a vivir al día en un mundo plural abreviado. En este sentido, la fragmen-

*Fragmentación del tiempo...* tación del tiempo en una multitud de pequeños presentes es semejante a la fragmentación del espacio en un calidoscopio en el que los pedazos del mundo entero se dejan vivir, comer, oír y oler en un banquete sin fin, o en todo caso se dan a potencialidades infinitas. Sedentarios sin patria, aventureros inmóviles a la manera de ciertos espíritus notables, viviendo en comunión con diferentes culturas sin desplazarse. Así son en efecto, gracias a la ayuda de las nuevas tecnologías, los buscadores del Grial contemporáneos. Ya sea que naveguen por la internet, o que vibren conmovidos por un concierto retransmitido mundialmente por televisión o por la hazañas de un atleta olímpico, sus sueños les conducen hacia los cuatro puntos cardinales y es a la vuelta *...y búsqueda del Grial* de la esquina que encuentran, al salir de su habitación, en un restaurante chino o en una tienda de ropa estadounidense, en un cine latino o con un médico brujo africano, ese pequeño pedazo del mundo con el que soñaron, y al cual fueron, inmaterialmente, transportados.

De manera un tanto perentoria, Oswald Spengler, en su libro *El hombre y la técnica*, comparaba el vagabundeo con la fuga frente a la máquina de aquellos que llamaban los "jefes natos". En realidad, tal posición se inscribe en una perspectiva tremendamente lineal. Es la que encon-

tramos en la dialéctica hegeliano-marxista, o en la dicotomía acción-reacción, que caracteriza a la concepción progresista del mundo, en perpetua evolución. Parecería ser que, dentro del marco *Sinergia del nomadismo y de la internet* de una lógica "contradictoria",<sup>20</sup> aquellos que apenas llamé filósofos cotidianos, supieran conjuntar el retorno a la naturaleza y el desarrollo tecnológico. El nomadismo y la internet se entienden cada vez mejor.

Así, contrariamente al optimismo prometeico que hallamos tanto en Marx como en Durkheim, y que se basa en el esquema de una sociedad que va depurándose, mejorándose, perfeccionándose progresivamente, vemos resurgir una actitud politeísta que vive, dentro de una armonía conflictiva, una sinergia de valores completamente opuestos. En su sentido más amplio, es exactamente esto de lo que trata la sensibilidad ecológica.

Naturalmente, hay algo trágico en esto: la imposibilidad de lograr una síntesis tranquilizadora, el hecho de vivir en una tensión permanente. Tensión entre la revuelta contra el universalismo abstracto, *Aceptación del mundo tal cual es...* contra el nacionalismo mecanicista, y adaptación del y al mundo tal cual es. Ya lo mencioné, tal tensión hay que situarla bajo la influencia del destino. Destino que es del género de lo incompleto, destino que se esfuerza por decirle sí a la vida, sí a pesar de todo a la vida. El politeísmo de los valores provocado por la frag-

<sup>20</sup> Sobre la lógica "contradictoria" desarrollada por S. Lupasco o por G. Durand, remito a mis libros de epistemología: *La connaissance ordinaire*, Méridiens-Klincksieck, Paris, 1985, y *Éloge de la raison sensible*, op. cit. Sobre la referencia a Oswald Spengler, véase A. Gras, *Sociologie des ruptures*, PUF, Paris, 1979, p. 94, n. 18.

mentación del mundo, la búsqueda del placer inmediato y la rebelión frente a valores establecidos, todos son momentos que delimitan la órbita del destino. Es esto también lo que hace de la vida errante el vector de una

...decirle sí, a pesar de todo, a la vida forma de consagrarse al destino, tal como la identidad y el confinamiento domiciliario fueron las características de la historia triunfante.

Como sucede de vez en cuando en las historias humanas, la época de las estructuras o de las instituciones estables ha terminado. Sobre ellas se habían edificado la mo-

Saturación de las instituciones estables dernidad y sus correlatos: el individuo, la identidad, la nación, el Estado. A partir

de ese momento la existencia queda remitida a su primer error. Se vuelve un punto de partida y ya no un *status* permanente e invariable. En este punto, con el respaldo de Heidegger, podemos comparar esta "ex-istencia" con lo que expresa la palabra destino: *Ge-schick*. El ser no es fundamento, principio, es *Ge-schick*, envío, devenir.<sup>21</sup> Yo por mi parte diría errar.

Esto puede causar algún temor. Todo nacimiento es traumático. Los nacimientos sucesivos no lo son menos. El temor de cualquier institución social a deteriorarse,

Proceso iniciático: de la muerte a la vida pero el temor también de cada uno de nosotros, que nos vemos obligados a morir para, eventualmente, renacer. *Perit ut vivat*. Todo esto

<sup>21</sup> Sobre la posición de Heidegger, véase Gianni Vattimo, *Éthique de l'interprétation*, La Découverte, París, 1990, p. 34 [versión española: *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1992]. En cuanto a la temática de la iniciación, remito al hermoso artículo de G. Durand, "Maistre, le mythe romantique et le Rite Écossais Rectifié", en *Revue des Études Maistriennes*, Les Belles-Lettres, 1980, pp. 183-203.

tiene algo de iniciático. Y no es por nada que los mitos vuelven con vigor en numerosos campos. La religiosidad también, que habla de exilio, de caída, de búsqueda y de retorno al sendero existencial. Todo esto no deja de sorprender al observador enfrascado en sus dogmas rígidos. Mas, después de todo, nos encontramos ante un desafío, y nos podemos preguntar si en realidad no existe un apetito secreto por ese "envío", por ese estar fuera de sí al que nos enfrentamos. ¿No es esto lo que se pregunta Rilke (novena elegía, 4-6)?:

¿Por qué, entonces,  
tener que ser humanos y, evitando el destino,  
anhelar tanto el destino?  
(*Warum dann Menschliches müssen –und,  
Schicksal vermeidend, sich sehnen nach Schicksal?*)

## V. EXILIO Y REINTEGRACIÓN

Para encontrar a Dios hay que ser dichoso, pues quienes por desamparo lo inventan van demasiado rápido y buscan demasiado poco la intimidad de su ardiente ausencia.

R. M. RILKE

### EL ARQUETIPO DEL ÉXODO

Mucho he insistido sobre el nomadismo como elemento central para comprender la conformación de la vida social. Paradoja por la cual una estructura estable necesita de su contrario para consolidar su existencia. La "ex-istencia", dije, en tanto envío, transitoriedad, cambio continuo. Eso lo notaron claramente el filósofo, el místico y el antropólogo al señalar que estamos divididos entre la nostalgia del hogar, con todo lo que tiene de reconfortante y matricial, con todo lo que tiene también de apremiante y asfixiante, y la atracción por la vida aventurera, en movimiento, vida abierta a lo infinito y lo indefinido, con todo lo que tiene de angustia y de peligro.

Tal ambivalencia es al mismo tiempo individual y social. Ésta es una de esas estructuras antropológicas de la que nos hablan abundantemente los mitos, la literatura,

los cuentos y las leyendas. Ambivalencia que puede exacerbarse en aquellas situaciones paradójicas en las que conviven los contrarios. Así, verbigracia, *Viaje alrededor de mi habitación* de Xavier de Mais-  
t্রে, *Viaje alrededor de mi habitación*, cuya dinámica anti-tética es subrayada por G. Durand. Ahí se relata, de manera casi etnológica, aquel pequeño ritual ruso: "Cuando un amigo va a emprender un largo viaje, en el momento de los últimos adioses, el viajero se sienta; todas las personas presentes deben imitarlo..." y para señalar lo que tiene de interesante un hecho tan baladí, continúa: "Antes de separarse por mucho tiempo, quizás para siempre, pasan unos momentos más descansando juntos, como si quisieran engañar al destino".<sup>1</sup>

El viaje sedentario ilustra bien la necesidad de detenerse, del arraigo en el devenir ininterrumpido, angustia por el tiempo que pasa, en la marcha caótica y arriesgada del flujo existencial. Eso es precisamente lo que *Necesidad del arraigo* vuelve a poner en boga, de distintas maneras, la temática de la iniciación, del camino o el estar de paso, con la connotación religiosa y hasta mística que todo ello tiene. *Homo viator*, en el que todos nos convertiremos a través de las vicisitudes, las felicidades y las desgracias con las cuales han sido modelados los destinos humanos. Naturalmente, esta perspectiva iniciática no es en modo alguno consciente, pero en el ambiente sincrético que caracteriza a nuestra época impregna profundamente numerosas

<sup>1</sup> Véase G. Durand, *Figures mythiques et visages de l'œuvre*, Berg, París, 1979, pp. 158, 162. Véase igualmente Kostas Axelos, *Le jeu du monde*, Minuit, 1969, p. 82.

prácticas que acentúan el cuidado del cuerpo y el del alma, que ponen de relieve diversas místicas, favoreciendo la realización del yo empírico en un Sí mismo más trascendente.

Hay que notar que tal proceso iniciático no se limita, simplemente, a una acción espiritual. El cuerpo, ya lo dije, también participa. La sexualidad tampoco queda excluida, y numerosas técnicas tántricas lo atestiguan. El intelecto, también, es puesto a trabajar. En pocas palabras, el individuo es considerado como un todo y con este fin desarrolla técnicas holísticas, conectando lo próximo con lo lejano. Para utilizar de nuevo el oxímoron de la habitación y el viaje, es desde casa, con algunos amigos, que se viaja, que se sueña con viajes. Dentro del marco tribal uno sale de sí mismo a desenvolverse, y a través de este éxtasis, a comulgar con fuerzas cósmicas o simplemente deslizarse por la internet. Ahí donde había separación, ruptura, distinción —y esto en todos los campos— renace una perspectiva global, que pone de relieve la “fusión” de las personas y de las cosas, de la naturaleza y de la cultura, del cuerpo y del alma. Es esto lo que caracteriza perfectamente la religiosidad posmoderna.<sup>2</sup>

Es verdad que hay diferentes maneras de abordar este problema. Pero sea bajo su forma mitológica, teológica, filosófica o sociológica, siempre ha sido necesario regular o administrar lo que yo llamaría “la relación con la

*Iniciación holística: el cuerpo y el espíritu*

*Todo es relación*

otredad”. Ya sea que ese otro sea el amante, el amigo, el pariente, el conocido, el enemigo o el indiferente. O también, dentro del marco de la otredad absoluta, que ese Otro sea la divinidad, la naturaleza, lo extraño, o la muerte. *Primum relationis*. Todo es relación, y es precisamente esto lo que resurge en nuestros días, ahora que el individualismo, así como los otros valores del burguesismo, tienden a esfumarse progresivamente.

Teniendo esto en mente, podemos entender una de las modificaciones de la relación entre la “religancia” y la alteridad: lo que une a la vez el aquí con el allá, lo que une esos polos contradictorios que son el hogar y la aventura. Sinergia fecundante y prospectiva entre la atracción ejercida por Hermes, el dios del viento, y la nostalgia, siempre actual y renovada, del Ónfale, el ombligo del mundo. Es el punto donde se encuentran el yo y el no-yo, las fuerzas o los instintos opuestos; por ejemplo, en la tradición de Delfos, los del celeste y siempre en movimiento Apolo, y los de la fuerza telúrica y arraigada, Gaya, la tierra. Así, la situación contradictoria del “Viaje alrededor de mi habitación” nos permite reflexionar en el arquetipo del éxodo: partir teniendo un centro sólido, aun simbólico; regresar sabiendo que siempre hay “otro lugar” donde puede expresarse una parte de mi ser. Esto es el *exilio* y la *reintegración* que operan en la inmensa circulación de bienes, palabras y afectos de los que nosotros somos los actores, observadores y, a veces, contempladores extasiados.

Es precisamente esto lo que puede descartar la idea convencional tan frecuentemente repetida que ve en el indi-

<sup>2</sup> A menudo hago referencia al término “religancia”. Para un enfoque más sistemático, remito a M. Bolle de Bal, *Voyages au cœur des sciences sociales. De la reliance*, L'Harmattan, París, 1996, tt. 1 y 2.

*Hermes, el dios del viento, y Ónfale, el ombligo del mundo*

*Exilio y reintegración*

vidualismo una de las particularidades de la vida social contemporánea. Si bien es verdad que nos encontramos ante una innegable “preocupación personal”, ésta no ocurre en el sentido que generalmente se le da a ese término, únicamente narcisista. Es decir, no se satisface con la mónada individual ni con su ensimismamiento. Las diferentes formas de solidaridad, la multiplicación de las expresiones de la compasión, el desarrollo de la caridad, todo esto es incompatible con un supuesto individualismo que es, como lo mostré —después de muchos otros (como Louis Dumont)—, esencialmente la expresión de un burguesismo algo limitado y en todo caso bastante utilitario. Diametralmente opuesta es la innegable generosidad que caracteriza al ambiente posmoderno.

El “cuidado de sí” se expresa con los otros, en función de los otros y, muy frecuentemente, refiriéndose al Otro. Para utilizar de nuevo una terminología que encontramos

*El cuidado de sí como relación con el prójimo* a la vez en la antigua sabiduría oriental y en las múltiples prácticas del *New Age*

contemporáneo, el “cuidado de sí” individual se realiza en función del Sí mismo, adoptando las diferentes posturas corporales, espirituales e intelectuales que se requieren. En pocas palabras, nos hallamos ante una verdadera búsqueda mística que vuelve a poner en el escenario de manera hartamente extensa lo que fue, en sentido estricto, la experiencia mística reservada para algunos elegidos, ascetas y otros exploradores de lo absoluto de los cuales nos hablan las historias humanas. Para retomar un análisis de Cioran, un tema recurrente en toda su obra, podemos establecer una relación entre el espíritu caballeresco, el amor a la

aventura y la aventura mística, cuyo denominador común es una sensibilidad orientada hacia lo intemporal.<sup>3</sup>

Me parece que la generosidad a la que me referí, posee efectivamente este carácter intemporal. Por más paradójico que pueda parecer, esto se expresa a través de un hedonismo que transfigura el cuerpo por la *Transfiguración del cuerpo por la exigencia espiritual*. Todo esto puede hacernos pensar que el antiguo ideal caballeresco tiende a resurgir en nuestros días en numerosas prácticas juveniles. La puesta en escena de los polos considerados como opuestos (cuerpo-espíritu) favorece la virtud del desequilibrio que impide, de cierta manera, su establecimiento —en todas las acepciones del término—, y que estos polos se vuelven inflexibles. Es pertinente prestar atención a tal “desequilibrio”. En él se bosqueja una buena metáfora de nuestra época: en todos los ámbitos (sexual, político, ideológico, artístico, religioso), nada ni nadie vale la pena si no es borroso, ambiguo, nebuloso, en pocas palabras, si no entra en la corriente del devenir, si no toma el camino, y no está influido por el afán de la realización personal dentro de algo que, precisamente, trasciende ese yo individual.

Ya mostré en otra parte lo que esta trascendencia tenía de inmanente. Seguimos con el oxímoron o la paradoja. Para nuestro tema, esto hace referencia al *Paradoja de la transcendencia inmanente* “territorio flotante” (cfr. capítulo III), no a un territorio que incita a un simple arraigo, sino más bien a algo más complejo y ambivalente: un arraigo diná-

<sup>3</sup> Véase E. Cioran, *La tentation d'exister*, Gallimard, París, 1956, p. 160 [versión española: *La tentación de existir*, Taurus, Madrid, 2000].

mico. Hagamos una lectura contemporánea de Gide quien se oponía a Barrès cuando éste les pedía a los hombres que se arraigaran a la tierra y a sus muertos. Gide, el hedonista y el místico de los “alimentos terrestres”, gozaba del viento que desperdigaba los granos. Sólo los granos que van lejos podrán dar frutos. Los que caen cerca del tronco no tienen ninguna posibilidad de crecer y prosperar. “Sólo quedarán con vida las plantas que broten lejos del árbol sembrador.”<sup>4</sup> No se podría describir mejor esa fuerza desgarradora que impulsa lejos de las raíces, del nido, de la familia, “de la tierra de los muertos”.

Querer vivir lo que nos empuja hacia otra parte. Querer vivir de manera dolorosa. El impulso hacia el vasto mundo es desgarrador, pero al mismo tiempo incita a gozar de éste, empuja hacia lo vivo, hacia los vivos. Mientras más se esté lejos de las raíces, de la “tierra de los muertos”, más puede uno enriquecerse, aunque sea de riquezas inmateriales. ¿Qué otra cosa es el ideal caballeresco, la búsqueda del Grial, aparte de la oscura búsqueda de una especie de trasplante? Para esto —los jardineros lo saben muy bien— deben cortarse ciertas raíces, aligerarse para lograr un mejor desarrollo, depurarse para reintegrarse mejor. El nomadismo es, así, una suerte de ascetismo. Es un ejercicio de mejoramiento, de bienestar. Lo cual lo aproxima al hedonismo, que naturalmente no hay que entender en su sentido trivial —la búsqueda de un goce vulgar y egoísta— sino más bien como aquello que permite una ampliación de mí

<sup>4</sup> Sigo aquí el análisis de R. Bastide, *Anatomie d'André Gide*, PUF, París, 1972, pp. 32-33.

mismo hacia algo más grande, que engloba la tierra y sus frutos, el prójimo, el mundo en su totalidad, es decir, lo divino que hay en nosotros y en todas las cosas.

A pesar de la connotación algo panteísta de este hedonismo del goce mundano, no se puede omitir aquí la referencia al pensamiento judío para el que la salvación vendría de los nómadas. Así, afirma Abecassis, “es el peregrinar lo que salva y no el arraigo”. Pero esto siempre tomado desde un punto de vista hedonista. Al utilizar este término me refiero a lo que es vano, *La apertura del hombre del desierto...* inútil, en contraposición al utilitarismo “filisteo” (el burguesismo de la época). El nómada, el hombre del desierto, es *Hebel*: está de más, es un marginal, diríamos hoy, no es nada. Pero mientras el hombre de la ciudad, lleno de presunción, se encierra en sí mismo y rehúsa la hospitalidad —Sodoma y Gomorra es el rechazo de la hospitalidad y el odio al prójimo—, el nómada, vano e inútil, recibe al prójimo, se relaciona.<sup>5</sup> En este sentido, el desierto, metáfora del nomadismo, favorece la marcha hacia el otro y, después, hacia el Gran Otro. Al venir de todas partes y de ninguna, el nómada, contrariamente a lo establecido, se encuentra en camino con y hacia el otro, y, a partir de ahí, con y hacia el Absoluto. Así es como conviene entender la inutilidad del nómada: como una apertura a lo inmaterial y sus favores. En este caso se trata de una especie de hedonismo espiritual, cuya sorprendente constancia a largo plazo es importante tener en cuenta si se desea identificar mejor sus resurgi-

<sup>5</sup> Véase A. Abécassis, *La pensée juive*, Le Livre de Poche, París, 1987, t. 1, pp. 102 y 106-108.

mientos contemporáneos. El arquetipo del nómada, la atracción del desierto que desasosiega el imaginario colectivo judío es, en este aspecto, muy interesante, en la medida en que pone de relieve la disponibilidad, la relación con el prójimo, provocadas por el hecho de estar siempre en camino, en busca de la tierra prometida.

“Sabiduría del exilio”, se puede decir a propósito del pueblo judío. Sabiduría que, a la larga, preserva, más allá de las vicisitudes y de los genocidios que conocemos, una

...funda la “sabiduría del exilio” sorprendente perdurabilidad. De hecho, es esta cultura de la dispersión, heredada

seguramente de la vida errante en el desierto, la que le proporciona una especie de protección. El judío aislado puede ser suprimido, comunidades enteras pueden ser exterminadas, pero el pueblo judío como tal subsiste. Es obligado el paralelismo entre el nomadismo fundador y la constitución de lo que se podría llamar un “nosotros” trascendental que preserva, a través de los siglos, una coherencia extraordinaria y que permite entender la su-

Conjunción de la dinámica y de lo estático pervivencia que se da en un territorio muy poco favorable. Esto muestra bastante bien que la “dinámica” provee una estabilidad mucho más sólida que la que podría ofrecer la “estática” del espacio.

Así, el éxodo se vuelve certeza. Paradójicamente, se puede decir que se vuelve un hábitat. En todo caso, provee a la larga un asentamiento al pueblo judío. No por nada, desde el siglo XIX fueron numerosos los judíos que se opusieron a la construcción de un Estado, precisamente porque veían en la dispersión una suerte de vocación

superior: la garantía de que el pueblo, en su totalidad, continuaría sintiéndose en camino, y en lo particular, cada individuo un extranjero, aquel cuya verdadera patria está por venir. “Emancipado de la tiranía del paisaje, de las tonterías del arraigo, sin lazos, acósmico, el judío es el hombre que jamás será de aquí, el hombre venido de otra parte.”

Esta nota de Cioran resume la fuerza y la calidad de una “ex-istencia” que se vive como tensión permanente. Que sea o no consciente, eso no es relevante. Se vive como tal, y eso basta para que se vuelva un paradigma, el arquetipo del Éxodo, modelo de todos aquellos que harán del errar un estilo de vida, tanto individual como social, que lo convertirán en la esencia misma de una espiritualidad que incita a salir del encierro. Ya sea éste territorial, político o de identidad. Convertir el éxodo en garantía propia, casa propia, estabilidad propia, esto es lo que predispone a recibir al otro empírico y al Otro trascendente. He ahí el fundamento en el que una mística del camino puede erigir una mística de la hospitalidad, cuya importancia nadie debe pasar por alto en una época en que el fanatismo, el dogmatismo y el racismo tienden a favorecer todos esos fenómenos de exclusión que los noticieros nos presentan con munificencia.

Se puede también hacer una muy breve referencia al hasidismo, fina extensión de la espiritualidad judía, para recordar que éste ve precisamente en el *Hesed* la acogida del extranjero, el fundamento mismo de la enseñanza de Abraham. Para el hasidismo, el prójimo, el Otro, con sus diferencias, es lo que estimula, excita, pone en movimien-

to. Como dice un buen comentarista: "el Extranjero es el milagro de la novedad que puede con su aparición sacar a un individuo, a una sociedad entera, de su atascamiento".<sup>6</sup> La meditación en el Otro insondable crea así una apertura para con el otro de todos los días, el prójimo.

*Aprendizaje de la vida errante y aprendizaje del prójimo*

Y es cierto que nuestro tema es precisamente la apertura de aquello que siempre tiende a cerrarse en sí mismo. El aprendizaje de la vida errante, cuyo corolario es el aprendizaje del prójimo, incita a romper todas las formas del enclaustramiento.

Podríamos, naturalmente, continuar hasta la saciedad. La temática del peregrinar del pueblo judío, bajo su forma "ordinaria" (la del hombre común), o bajo su forma mística (como en el ejemplo que acabamos de dar), ha sido frecuentemente desarrollada. A veces hasta con malas intenciones y, a este respecto, la figura del "judío errante" resulta muy ambigua. Para mi propósito, bástenos recordar que se trata de una figura emblemática del sentido espiritual de la peregrinación o de la iniciación para la cual la caída, la prueba, no es más que un momento de un proceso infinito que tiende a la reintegración en la plenitud.

El hedonismo, ya lo dije, contribuye a esto. Para ser más preciso, hay que agregar que se trata de un hedonismo espiritual. Es decir, un hedonismo completo, que

<sup>6</sup> Véase M. A. Ouaknin, *Tsintsoum. Introduction à la méditation hébraïque*, Albin Michel, Paris, 1992, p. 23. Véase asimismo E. Cioran, *La tentation d'exister*, op. cit., pp. 70-71, y R. Abelio, *Ma dernière mémoire*, op. cit., p. 173. Sobre la exclusión, véase M. Xiberas, *Les théories de l'exclusion*, Méridiens-Klincksieck, Paris, 1993.

integra todos los aspectos de la existencia. Actitud que no tiene nada que ver con esa forma de goce díscolo, mezquino, es decir, contable o económico, típico de la antigua sociedad filitea o del burguesismo moderno. El nuestro es, al contrario, un goce abierto, próximo quizás a la noción de *mahabhukta* del vedanta hinduista, que se puede traducir como el "Gran Gozoso" o el "Gran Apreciador" de las cosas. Sensibilidad apta para vivir al máximo la experiencia de la realidad tal como es. Espiritualidad mundana que sabe valorar todo lo que se deja ver y vivir en el momento presente. Esta ya no es la mediocre experiencia económica a la que nos ha acostumbrado la modernidad, sino aquella, global, en la que el sueño también tiene su lugar. Experiencia abierta a las dimensiones de un mundo plural, siempre por explorar, y cuyas riquezas tienen, por ende, que ser apreciadas bajo todas sus potencialidades.

He aquí lo que puede ser el "milagro de la novedad", vivido cotidianamente por el nómada, y que evita la esclerosis del hábito y la monotonía. Así, la apertura al prójimo, la hospitalidad con el extranjero, es también una manera de acoger lo extraño, de gozar de él y de integrarlo a la vida cotidiana. Ésa fue la función de la vida errante. Vivir una doble tensión que tira, por una parte, en dirección del extranjero y de sus potencialidades, y por otra en dirección del mundo y de sus riquezas. Esta doble tensión se encuentra en todas las tradiciones culturales. Por ejemplo, un análisis sobre el extranjero *El alejamiento fundador...* en la antigua Grecia hace resaltar claramente que a pesar del peligro, el viaje era vivido con intensidad, como una

aventura, una ruptura, un desgarramiento. Ingredientes necesarios para perfeccionar la realización personal. El término empleado para designar esta aventura, *apoika*, indica el “alejamiento de casa”. Pero un alejamiento fundador, iniciático, indispensable para toda alma bien nacida.

Una de las formas de la vida errante ilustra todavía mejor la doble tensión de la que acabo de hablar. Es la “panegiria”, que es a la vez una peregrinación y una feria.

...fuente de efervescencias sociales Es, naturalmente, una ocasión para celebrar un culto divino, pero también para concluir acuerdos, participar en concursos internacionales de teatro y de música, sin olvidar otras diversiones más anodinas o más licenciosas. Esas panegirias —por lo menos las más célebres, como las de Delos o Samotracia— atraen rápidamente a numerosos extranjeros. Y a veces vienen de muy lejos, de todos los puntos del *Mare nostrum*, a participar en esas peregrinaciones. Hay que notar, por cierto, que el extranjero goza de una protección especial. La paz y la seguridad son las características atractivas del encuentro.<sup>7</sup> El otro elemento notable es el cosmopolitismo. Negocios y cultura, que hay que tomar en su sentido más amplio, se entienden perfectamente. Los dos son estimulados por la circulación, la aventura individual que, una vez más, promueve la aventura colectiva y la anima profundamente.

La movilidad provocada por la peregrinación pone de relieve el hecho de que lo provisional, lo precario, carac-

<sup>7</sup> Véase M. F. Baslez, *L'étranger dans la Grèce antique*, Les Belles-Lettres, Paris, 1994, pp. 49 y 274. Sobre el vedanta, véase A. Desjardins, *À la recherche de soi. Adhyatma yoga*. La Table Ronde, Paris, 1977, p. 282.

terísticas de la aventura individual, tienden a consolidar el cuerpo colectivo y a serle necesarios. Citemos una metáfora que fue en primer lugar cristiana: Lo precario, lo provisional, consolidan el cuerpo colectivo Jesús dijo “yo soy el puente”, imagen que fue luego extensamente utilizada por filósofos, poetas, y hasta sociólogos (basta referirse a las digresiones de Georg Simmel sobre el “puente y la puerta”). Hay en este instrumento de paso algo reconfortante en todos los sentidos del término, “religancia”, relación, ya sea con otras personas conocidas durante esos eventos ficticios, con el prójimo natural, o bien con la deidad celebrada, colectivamente, durante aquellos encuentros. De nuevo en este caso, el cosmopolitismo, el goce de un mundo plural, la efervescencia festiva, constituyen el contrapunto de los fenómenos de la vida errante. Metáfora del “puente y de la puerta” (Simmel)

En ese “puente” que une al individuo con los demás y con la naturaleza, ese puente que lo separa de su pasado y de sus lazos, hay algo que se asemeja a una terapia. Lo que no puede satisfacerse internamente y a través de lo que nos rodea —en realidad, la necesidad de lo infinito—, encuentra una forma de realización en la partida. Se ha podido observar también, a propósito del culto a los santos, y a las peregrinaciones que suscitaban, que éstas constituían una verdadera “terapia del espacio” o bien una “terapia de la distancia”. Esto, antes de los descubrimientos de la psicología, suena francamente moderno: la partida como remedio.

Los problemas del alma son eternos y, a fin de cuentas, es poco lo que hay nuevo bajo el sol. A este respecto, evo-

quemamos la necesidad que tiene el alma de realizarse, de desprenderse de lo que es demasiado familiar, de huir, de

*Exploración de los nuevos "orientes"* emprender nuevas aventuras, de explorar nuevos orientes. A veces esto se expresa

bajo la forma de una regresión, aunque la mayor parte del tiempo se trata claramente de una expansión del ser, de una búsqueda de lo sagrado que, gracias a la distancia, hace que el alma haga suyas de nuevo algunas de las potencialidades de las que progresivamente había sido privada. El culto a los santos cumplía con esta función, de la misma manera que la búsqueda del Grial, respecto a la cual la psicología de lo profundo ha mostrado una gran riqueza arquetípica. Encontramos, igualmente, esta realización personal en la peregrinación a Santiago de Compostela y en los retiros monásticos, sin olvidar las diversas prácticas del Lejano Oriente cuya difusión tiene, en este fin de siglo, un éxito sorprendente. En cada uno de esos casos lo que se busca es curar el alma a través de una vida errante: perderse para encontrarse. Se trata de un pere-

*Experiencia de la distancia y experiencia interior* grinar permanente. Utilizando un término de San Agustín, una *peregrinatio*, una

experiencia de la distancia que termina en una experiencia interior. De esta manera, la búsqueda de la "Ciudad de Dios" es claramente un viaje del alma, caracterizado por la o las caídas sucesivas. Viaje melancólico y sembrado de escollos, pero que permite experimentar las capacidades afectivas que todos poseemos, y que habrán de realizarse cuando la meta haya sido alcanzada. San Agustín vivió una de esas *peregrinatio* en su exilio milanés. Ahí, por cierto, casi sucumbe ante los encantos de lo establecido y

de la vida ordinaria. Pero al llevar su alma "palpitante y sangrante" logró continuar su camino y continuar siendo un *peregrinus* aspirante a la reintegración total, es decir, la de la pérdida en el seno de su Dios.<sup>8</sup>

En la tradición cultural de San Agustín o de Plotino, bajo la forma del *peregrinus* para uno, y del "verdadero filósofo" para el otro, de lo que se trata es de tener un "alma de enamorado", es decir, un alma que *Alma de enamorado...* suspire por una patria lejana, patria que no es un lugar preciso sino una tensión permanente. Tensión que puede vivirse en el momento presente, es decir, en la intensidad de nuestra vida mortal. El peregrino vive lo trágico en su grado más alto, pues su insatisfacción no encuentra nunca una solución, un lugar, una situación que pueda servir de reposo. Se podría decir que la tensión del peregrino en la tierra es un estado, un estado de ánimo naturalmente, una sensibilidad que incita a vivir errante, a sucumbir, a vivir el exceso y la carencia, pero que gracias a eso le permite encontrar o volver a *... alma suspirando por el "otro lugar"* encontrar una plenitud existencial: la que otorga la intensidad vivida en el presente, otra manera de decir la eternidad.

Gilbert Durand habla de ciertos "mitologemas" que se encuentran constantemente en las historias humanas. El arquetipo para el psicólogo, el ideal tipo para el sociólogo.

<sup>8</sup> Véase las referencias en San Agustín en P. Brown, *La vie de saint Augustin*, Seuil, París, 1971, pp. 198 y 384. *La "thérapie de la distance"*, véase P. Brown, *Le culte des saints*, Cerf, París, 1984, p. 113. Igualmente, véase Emma Jung y Marie Louise von Franz, *La légende du Graal*, op. cit. Asimismo, véase G. Bertin, *La quête du Saint Graal et l'imaginaire*, Corlet, Condé-sur-Noireau, 1997.

Así, por ejemplo, el de la iniciación que tras la caída seguida por la prueba, se llega a la reintegración. Sabemos que tal o cual arquetipo puede, durante algún momento,

*"Mitologema" de la institución (G. Durand)*

ser ocultado antes de resurgir de sus cenizas. Así, después del predominio de la pedagogía racionalista, que se concentraba en la identidad estable que había que asumir, la función por ejercer y la historia personal o colectiva por realizar, vemos resurgir el "mitologema" de la iniciación, cuyo vector esencial es la vida errante. La peregrinación, en sus versiones griega o cristiana, de la cual la gesta de los dioses o las leyendas nos hablan copiosamente, es sin duda una buena forma de aprehender, por un lado, el aspecto constante del deambular humano, y por otro, su reactualización contemporánea.

Se trata, en efecto, de una estructura antropológica que encontramos, como tal, o bajo diferentes modalidades, en todas las sociedades. Extremo Oriente, por ejemplo, cuya importancia en numerosos fenómenos contemporáneos es bien conocida, nos ofrece múltiples referencias sobre monjes errantes con poderes taumaturgicos capaces de vulnerar las certezas y los dogmas de las religiones establecidas. Es importante observar que esos taumaturgos errantes, portadores de doctrinas sincretistas y mágicas, están ligados a las fuerzas de la naturaleza, particularmente a las de las montañas, y propician peregrinaciones cuya importancia todavía existe en nuestros días. Así, los *yamabushi* japoneses transmiten la doctrina del *shugendō*, mezcla de budismo esotérico, taoísmo y chamanismo popular.

*Budismo y vida errante*

Lo mismo sucede, naturalmente, en el budismo, a propósito del cual Célestin Bouglé evoca todo lo que le debe a la vida errante, al grado de llegar a perder nombre, referencia a una raza, para perderse, al final del camino, en el gran todo, en una gran unión cósmica.<sup>9</sup> En este caso también la peregrinación existencial tiene la función de estimular una especie de comunión con la naturaleza y con los demás dentro de un ideal comunitario que supere la separación o el principio de dualidad. La vida errante restaura de cierta manera la unicidad del yo y de la naturaleza, del yo y del prójimo. Reintegra el pequeño yo individual al Yo global, reforzando así la divinidad interior de cada quien y de cada cosa. Lo que se puede llamar lo "divino social".

*Peregrinación existencial e ideal comunitario*

Es justamente esto lo que debemos siempre recordar a propósito de la vida errante: la inclusión dentro de un conjunto global, ya sea éste comunitario o natural, y que tiene que ver con una concepción orgánica del mundo que supera las separaciones, distinciones, rupturas sociales o epistemológicas usadas constantemente por el pensamiento occidental. Al romper el enclaustramiento individual, al restaurar la movilidad y lo transitorio de todo, al superar las estabilidades de la identidad, sean profesionales, ideológicas o sexuales, la vida errante revive y reanima, en el sentido literal de la palabra, la vida personal y colectiva, herida,

*Vida errante y visión ecológica del mundo*

<sup>9</sup> Véase C. Bouglé, *Essais sur le régime des castes*, *op. cit.*, París, 1935, p. 77. Sobre los "yamabushi", véase las referencias a Siefert en Ph. Pons, *D'Édo à Tokyo*, *op. cit.*, p. 242. Sobre la iniciación, véase G. Durand, "Maître, le mythe romantique", *op. cit.*

refrenada, enajenada por la concepción racionalista o económica del mundo, en la cual la modernidad se había especializado. En virtud de esto, la vida errante restaura una visión más flexible, más natural, más ecológica de la realidad humana.

Trato de llamar la atención sobre el arquetipo del éxodo. Habiendo quedado claro que sus formas particulares pueden ser múltiples, interesémonos ahora en lo referente al trabajo. Ya señalé la importancia de la vida errante profesional a partir de la Edad Media. Podemos recordar que las cofradías se fundamentan en ella, lo que tuvo cierto efecto en el perfeccionamiento de algunos oficios. Perfeccionamiento, hay que precisarlo, que no era únicamente técnico, sino en buena medida intelectual e incluso espiritual. Los “compañeros de la *tour de France*” se esmeraban por convertirse en buenos obreros, pero además trataban de dar lo mejor de sí en todos los campos.

Nos encontramos aquí ante un tema recurrente del cual podemos encontrar numerosas ilustraciones en diversas épocas de la historia. Así, respecto al momento más intenso de la actividad laboral, de la sedentarización de las poblaciones obreras durante el siglo XIX, modelo de la domesticación de las costumbres y del confinamiento domiciliario, E. Morin, en su notable publicación sobre “Plozevet” señala, incidentalmente, la existencia, en el seno mismo de la población campesina más sedentaria, de un grupo importante de “seminómadas”: los sastres que iban de familia en familia ofreciendo sus múltiples talentos. Pero, además

de sus cualidades profesionales, eran también informadores, narradores de cuentos, casamenteros, y sobre todo propagadores de nuevas ideas. En efecto, en la Bretaña conservadora, esa “especie de masonería” difunde el ideal de los “rojos”, el ideal republicano.<sup>10</sup>

La vida errante y la difusión de lo subversivo, he ahí una relación que en cierto modo es antropológica. Es bastante original que ésta se realice bajo el manto de una profesión. Nos podemos preguntar si algo parecido *Deseo de encuentros* no ocurre con el trabajo temporal, o hasta el precario, con la búsqueda de “trabajillos”, con el peregrinar de los obreros estacionales que van de una obra a otra a la buena de Dios, conociendo lugares distintos y satisfaciendo su deseo de establecer encuentros. Contradiendo los lamentos convencionales sobre el desempleo y sus consecuencias nefandas, todo esto evoca una relativización, fundamental, de la ideología laboral. O, más precisamente, el hecho de que la realización personal ya no pase, forzosamente, por el éxito profesional.

Del “compañero” medieval al trabajador temporal contemporáneo, más allá de sus aparentes diferencias, encontramos la inquietud común por relativizar el trabajo en relación con otros aspectos de la *Vida errante e ideal caballeresco* realidad individual y social. La vida errante es quizá también en este caso una forma de vivir, un ideal caballeresco, un ideal que no se conforma con la

<sup>10</sup> Véase E. Morin, *La métamorphose de Plozevet*, Le Livre de Poche, París, 1967, p. 56. Sobre las cofradías, véase A. Guedez, *Compagnon et Apprentissage*, PUL, París, 1994. Asimismo, remito a mi libro *La Conquête du présent*, PUL, París, 1979. Sobre el errar de los obreros, véase B. Paillard, *La Damnation de Fos*, Seuil, París, 1984, p. 81.

simple utilidad, que no se limita a una concepción puramente funcional del mundo, sino que inaugura, al contrario, un viaje iniciático en virtud del cual la existencia carece de valor si no se consume con intensidad, con exceso; todos ellos elementos perceptibles a través de cierta desenteladura ante los valores establecidos, en la inquietud por una búsqueda espiritual, en pocas palabras, en el anhelo de una vida que no se reduzca a un consumo materialista, sino que trate, al contrario, de expresar el dinamismo y la fuerza de lo inmaterial.

“L’ÉCHAPPEE BELLE”, EL GRAN ESCAPE

¿Vida errante y subversión? ¿Vida errante y anomia? Ciertamente. Recordemos que Durkheim ligaba esta última con lo que él llamaba o juzgaba como el “mal del infinito”.

*Libertad de pensamiento,  
de actitud y de costumbre*

Esto nos hace pensar en la broma pleonástica: “cuando se pasan las cercas, ya no hay barreras”. Lo que por lo menos es cierto es que el vagabundeo es causa y efecto de una libertad de pensamiento, de actitud, de costumbres; aun si sólo fuera porque la mirada social se vuelve menos restrictiva, y los límites de los usos y costumbres mucho más frágiles. Hay algo desenfrenado, potencialmente libertario, en lo que no se arraiga.

Desde el principio de su regla monástica, San Benito ataca con lucidez a los monjes giróvagos que van de convento en convento. Son peligrosos en tanto incontrolables. Perros salvajes poco domesticados que llevan consigo turbación y gérmenes de herejía. En otras circunstancias,

no necesariamente lejanas, otro monje que había probado el fruto de la libertad y que conocía, por experiencia propia, sus consecuencias, Lutero, no dudaba en restaurar los límites que él mismo había transgredido. Con su buen sentido común, se daba perfectamente cuenta de que los peregrinajes repercutían en el abandono de las obligaciones familiares y profesionales. La vida errante, el ir por los caminos, eran para él el signo de una presencia demoníaca. “Tu mujer, tus criados, declaran a voces que el Espíritu los incita a emprender una nueva peregrinación. Sigue mi consejo: toma una cruz de roble y santifica sus espaldas dándoles una buena paliza. Verás cómo ese dedo de Dios expulsa a los demonios.”

*Vida errante y espíritu demoníaco*

Ese consejo doméstico, de un Lutero notable y que seguramente olvidó su propia revuelta, fue aplicado de una manera mucho más dramática cuando permitió la venganza de los señores al entregar los campesinos sublevados que pretendían, por medio de arriesgadas divagaciones, llevar hasta sus más extremas consecuencias los consejos evangélicos del monje excomulgado que no había temido, en su juventud aventurera, oponerse a los dogmas establecidos y a las esclerosis sociales que éstos suscitaban. A través de su aversión por las peregrinaciones, así como por las desviaciones anabaptistas, Lutero lucha en realidad contra los posibles “regocijos, borracheras y orgías” que no deja de suscitar el peregrinar existencial, religioso, cotidiano.<sup>11</sup> No se equivoca, el gran escape es siempre sinónimo de exceso.

*Gran escape y exceso*

<sup>11</sup> Véase las referencias que ofrece H. Strohl, *Luther jusqu'en 1520*, PUF, París, 1994, p. 237. Véase también la regla monástica benedictina.

Comparado con el sedentario, el hombre errante es siempre, en efecto, inquietante. Acarrea demasiados sueños complejos. Sobre todo, sueños que no ha querido abandonar. Sueños que siguen animando su vida y que, precisamente por ello, lo mantienen en camino. La historia de las religiones nos muestra numerosos ejemplos de la desconfianza hacia quienes siguen pensando en el absoluto, hacia quienes viven, con exceso, sus exigencias primitivas, sean éstas las de su juventud o las de su conversión. Como apenas lo vimos con Lutero, cuando la religión adquiere renombre y estabilidad, tiende a olvidar, e incluso a repudiar su impulso primero.

A este respecto, basta evocar la marginación que la mística ha padecido por todas las instituciones religiosas sin excepción. Incluso en la vida ascética siempre existen las sospechas de las peores barbaridades. De esta manera el "santo" —monje, sabio, eremita— siempre es tachado, por la imaginación social, o simplemente por el rumor público, de los peores excesos, libertinajes o desórdenes de los sentidos. Errante real o errante onírico, el asceta jamás es recomendable para los clérigos responsables de administrar lo sagrado, como tampoco lo es para los espíritus sedentarios preocupados únicamente por la administración "económica" de una existencia material.

De hecho, aquel que no quiera traicionar sus sueños, aquel que permanezca impasible ante los diferentes "principios de realidad", políticos, religiosos, económicos, las bases de una vida social normal, será siempre un rebelde. Como lo indica Ernst Jünger, el rebelde es un sospechoso

porque posee "la libertad del lobo o del pájaro", porque "se interna en los bosques". Es ese carácter huraño, y eso no se le perdona al hombre errante. Naturalmente, debe verse al rebelde como una "figura" atemporal cuyas modalidades son múltiples, pero cuya característica básica es la exigencia esencial cuyo fundamento es, ante todo, espiritual.<sup>12</sup> El rebelde huye, de forma radical o específica, del dominio total de la civilización. Puede "internarse en los bosques", practicar retiros o budismo zen, embriagarse en un trance musical o espiritual, emprender peregrinaciones religiosas o un viaje iniciático alrededor del mundo; en todos esos casos se trata de un "dejarse ir" y caminar bajo las estrellas, con el fin de mantener el rumbo hacia un ideal, que puede vislumbrarse en uno de esos momentos propicios en los que se experimenta el ser, la totalidad o alguna otra forma de lo absoluto.

Esta "figura" del rebelde puede ser, naturalmente, el santo. Pero también el "truhán", o —la expresión habla por sí misma— el bandido del "camino real". La historia, las leyendas y los cuentos están llenos de estos héroes de gran corazón junto con otros honorables personajes. Ya sea en el aspecto de la generosidad o en el de la crueldad, siempre hay algo en ellos que sobrepasa el mero cálculo individual. Sus actos, sea cual fuere la calificación moral que pudiéramos dar-

<sup>12</sup> Véase E. Jünger, "Traité du rebelle", en *Essai sur l'homme et le temps*, Christian Bourgois, Paris, 1970. Sobre el "hombre santo", véase P. Brown, *La société et le sacré*, Seuil, Paris, 1985, p. 66. Sobre la "figura" o la "sociología figurativa", véase P. Tacussel, *Mythologie des formes sociales*, Méridiens-Klincksieck, Paris, 1995.

les, contienen una buena dosis de desinterés, tienen una dimensión aristocrática, parecen ser la expresión de una libertad soberana. Es todo esto lo que los vuelve tan insupportables para la mentalidad pequenoburguesa que busca el resguardo de la institución o de la identidad, para aquellos que quieren ser “algo” o “alguien”, esas figuras que anhelan desempeñar un verdadero papel ante los ojos de los demás y de sí mismos.

Al rebelde, por su parte, no le interesan ni el éxito ni las recompensas. Por eso no necesita preocuparse por hacer concesiones. Lobo salvaje que se burla de los perros domesticados, es menos individuo que persona, menos la copia que un “tipo”, menos la reproducción que una figura. Es precisamente eso lo que engendra una especie de júbilo, de efervescencia que impresiona tanto al observador atento como al desprevenido. Un ambiente social salvaje es un ambiente feliz. Y los vagabundos sociales, espirituales o pasionales que deambulan en rituales libertarios las megalópolis posmodernas son la causa y el efecto del “espíritu de los tiempos” modelado por una desenvoltura y una insolencia un tanto libertarias.

Es esto lo que, con su estilo a la vez cortante y muy juvenil —en una época en que nadie le concedía el menor crédito a quien profería juicios sobre los pensamientos subalternos y sobre los “órganos de poder”—, decía Guy Debord cuando confesaba haber vivido todos los “placeres del exilio, como otros viven las penas de la sumisión”. Aun si son difíciles, esos placeres no dejan de ser reales. Pueden ser vividos, con intensidad, por pequeños grupos afines o, al contrario, de una manera mucho más difusa,

por círculos más amplios. En uno y en otro caso —en el sentido de lo que se puede llamar una “participación mágica”—, se participa en un errar a la vez anómico y místico, o por lo menos en una postura existencial que no se identifica ni con la positividad de las cosas ni con el conformismo del pensamiento.

Misticismo de la vida errante, dije, que pueden experimentar seres excepcionales o, al contrario, el hombre común y corriente. Hay bastante más inconformismo de lo que se cree en lo más baladí de lo cotidiano. Numerosas son las situaciones, algunas de ellas paroxísticas, otras dignas de las gacetillas, en las que se expresa la fuga del ensimismamiento, la búsqueda de “otro lugar”, el deseo de aventura. Es quizás esta perspectiva lo que nos permitirá comprender los fenómenos de masas contemporáneos. Los de los centros comerciales, los de las vacaciones veraniegas, y todas las concentraciones de masas en las que la viscosidad se generaliza. Basta observar la vida cotidiana para notar esa extraña pulsión que empuja hacia el prójimo. Todo sirve para este fin. Cualquier pretexto para divertirse en grande. ¡Y pensar que la idea —mejor dicho, la opinión— más generalizada entre numerosos periodistas, políticos, y hasta universitarios, es la de que el individualismo domina todos los campos de la vida social!

Al contrario, lo que está en cuestión es una verdadera huida hacia el prójimo. Un desco, inconsciente, de estar en masa, de juntarse con los demás. En esa dirección va la fina observación que hizo D. Fernandez después de un pequeño temblor en Nápoles. Relata que después de “la

*De las penas de la sumisión a los placeres del exilio*

*La extraña pulsión que empuja hacia el prójimo...*

*Desenvoltura e insolencia libertarias*

prisa por huir de sus casas”, cosa bastante natural en tal circunstancia, les daba “gusto quedarse mezclados unos con otros”, y lo interpreta, más allá del *prójimo* evento que suscitó la fuga, como la expresión de una aspiración “a una vida en la que no existiera la habitación particular”. Esta idea no es exagerada. Si un temblor, que evoca la finitud de todas las cosas, puede permitir “desembarazarse del lastre de la identidad”, si favorece una promiscuidad que no se permitiría en otras ocasiones, entonces lo único que hace es acentuar una tendencia latente, es decir, la de la búsqueda de “otro lugar” que encuentra ahí una expresión natural.<sup>13</sup>

Después de todo, y a pesar de haber sido una gran exigencia de la modernidad, la afirmación de la identidad individual y su corolario —el encierro en un propio apartamento—, no son eternas. La metáfora del derrumbe o por lo menos la de la fragilidad del hogar, es iluminadora, pues remite a la saturación de ese *principium individuationis*, y al encierro que postula, tan en boga durante toda la modernidad. Como siempre, el paroxismo es una buena clave metodológica, pues dirige nuestra atención, en este caso, al deseo de fuga, a la nostalgia de la globalidad, a la pulsión que incita la explosión del yo en un conjunto mucho más amplio.

Peregrinar místico, en tanto que incita a no ser nada, a

<sup>13</sup> Véase D. Fernandez, *Mère Méditerranée*, op. cit., pp. 36-37. Sobre los placeres del exilio, véase G. Debord, *Considération sur l'assassinat du Gérard Lebovici*, G. Lebovici, Paris, 1985, p. 111. Sobre las aglomeraciones en los centros comerciales, véase R. Freitas, *Les centres commerciaux: Iles urbaines de la postmodernité*, op. cit. Sobre una forma específica de la aventura, véase J. Griffet, *Aventure marine*, L'Harmattan, Paris, 1995.

perdersé en una especie de nada sin ofrecer ninguna opinión particular sobre la gente o sobre los eventos. Encontramos ahí algo profundamente asombroso y también desconcertante para quienes basan las *... a la nostalgia de la globalidad* cualidades de la existencia en el hecho de poseer una identidad y una opinión subsecuente. Y sin embargo, habrá que acostumbrarse a que cualquier tipo de convicción tienda a debilitarse, que los dogmas pierdan su brío, y que las ideologías se fragmenten.

Ya G. Le Bon había señalado en *La Psychologie des foules* esta tendencia a la volubilidad de las opiniones. En aquellas páginas vigorosas, que en nada han envejecido, mostró la sorprendente versatilidad ideológica de las masas, así como la indiferencia creciente para con todas las creencias generales. Hablaba del capricho y del escepticismo que contaminaba las idiosincrasias y las costumbres. Además, proféticamente, indicaba cómo los hombres de estado, los escritores, los periodistas, ya no forjaban la opinión, sino que corrían detrás de ella.<sup>14</sup> “Soy su jefe, tengo que seguirlos”, podríamos decir, parafraseando una célebre broma.

El análisis es instructivo, y podría ser bastante más mordaz en nuestros días de muchedumbres volubles que parecen únicamente dirigidas por los *Relativismo e indiferencia frente al racionalismo* impulsos y los sentimientos. Podemos, es cierto, deplorarlo, pero también es posible ver en este relativismo desenfrenado una forma de la vida errante

<sup>14</sup> Véase G. Le Bon, *Psychologie des foules*, Retz, Paris, 1975, pp. 144-148. Sobre la nueva barbarie, véase J. C. Rufin, *L'empire et les nouveaux barbares*, J. C. Lattès, 1991, p. 85.

basada en la indiferencia —frente al racionalismo y su papel crucial en la modernidad— que toma en cuenta las emociones, cuyo aspecto móvil y efímero conocemos muy bien. Las masas pueden prestarse a la idea que uno se hace o dice de ellas. Los observadores sociales no se privan de tales “nombramientos”. Sin embargo, éstos son bastante precarios, lo cual hace a las masas imprevisibles y capaces de todo. Tal evolución pudo haberse interpretado como el indicio de una nueva barbarie. Es posible, si ser bárbaro significa estar en ninguna parte o ser nada.

En realidad, lo que parece pasividad puede esconder la expresión de un artificio, por el que estamos siempre en un lugar distinto del que se espera. Lo que vuelve a las

*Pasividad y artificios sociales* —muchedumbres contemporáneas misteriosas y, en muchos aspectos, anómicas,

es el hecho de que son inaprehensibles. Se encuentran siempre en camino hacia algo que al funcionalismo económico le es muy difícil controlar. Por esto, refiriéndome a una de las temáticas baudelaireanas, las muchedumbres ponen en movimiento una sabiduría demoniaca que, al igual que las sectas “ofióltras”, adora a la serpiente huyendo siempre hacia “otro lugar” indeterminado.<sup>15</sup> En *Las letanías de Satán*, éste es el patrón de los perseverantes

*Versatilidad, duplicidad y ductilidad humanas* —tes y de los indóciles, y también, al mismo tiempo, el guardián de una sabiduría profunda. “Satán trismegisto”. Satán tres veces grande, como lo llaman ciertos gnósticos. Satán, “Tú que lanzas

<sup>15</sup> Véase las referencias y el análisis de W. Benjamin, *Charles Baudelaire, op. cit.*, p. 38. Sobre el doble rostro de Dios, véase C. G. Jung, *Réponse à Job, op. cit.*

hacia el proscrito esa mirada serena y altiva”. Es ciertamente de una sabiduría de lo que se trata. No la mirada plena del dios luminoso, sino la del claroscuro luciferino que expresa la revuelta contra todo lo establecido. Lucifer es otro rostro de Dios. De esto se han dado cuenta numerosas religiones, mostrando entonces que la indocilidad, la versatilidad, la ductilidad son también expresiones humanas importantes, en la medida en que incitan a repudiar el *statu quo*, y a permanecer siempre en el camino, un camino sin finalidad precisa.

En este sentido existe una innegable relación entre el nómada y el iniciado. Uno y otro subrayan —y condenan— los diferentes conformismos del ser y del pensar. Uno y otro son vectores de una verdadera espiritualidad.

Espiritualidad que no hay que entender de manera estrecha, sino más bien como algo que compromete

*Nómada e iniciado*

la totalidad de la existencia, individual o colectiva. Algo, en pocas palabras, que subraya la libertad interior como el fundamento sólido sobre el que existe la libertad exterior.

Es precisamente esto lo que, a veces de manera involuntaria, señala la figura del errante. Aquello que llamé sabiduría demoniaca, quitándole lo que pudiera tener de sulfuroso y baladí, no es más que el deseo de otra cosa, el instinto de algo más. Además de compartir la pasión por la aventura, las sabidurías demoniaca y dionisiaca

comparten la misma sensibilidad:

*Sabiduría demoniaca y sabiduría dionisiaca*

la de la inquietud o, mejor dicho, la de un equilibrio que se funda en la tensión de elementos heterogéneos, una armonía en conflicto permanente consigo misma.

Este fenómeno, ya lo hemos visto, está en marcha en el

seno de la vida cotidiana más trivial. Las prácticas juveniles, las costumbres contemporáneas, y también el arte, en particular la música (pop, rock, rap...), ponen cada vez más de relieve el carácter entrecortado, errabundo y, no obstante, viable de la existencia social. Éste ya no es un “largo río tranquilo” sino más bien un torrente caótico, impetuoso, en ciertos aspectos peligroso, pero también vivo, o en todo caso vivificante.

Es precisamente este último aspecto lo que vamos a encontrar, de manera mucho más definida, en la creación, ya sea poética, filosófica o artística en general. Por lo menos en aquella creación cuya importancia nunca se valora en el momento mismo, sino que surte efecto con cierto retraso. Es decir, su influencia es primero subterrá-

La creación en su momento fundacional

nea, obstruida por las formas y el pensamiento instituidos, y no florece sino hasta que se reconoce claramente que éstos son subalternos, superficiales, y que ya no corresponden a las exigencias del momento. Ahora bien, la creación, en su momento fundacional, siempre es anómica. Favorece, utilizando una expresión que Stefan Zweig aplicaba a Nietzsche, Kleist y Hölderlin, las “naturalezas nómadas”. Y, en efecto, esta “naturaleza” fue la condición de posibilidad de sus

El yugo de las vicisitudes: factor de creación

creaciones. ¿No podemos decir lo mismo de toda creación, una vez que sabemos que es precisamente bajo el yugo de las vicisitudes que nacen las más bellas obras de arte?

Éste es el precio de la iniciación existencial. La vida es una sucesión de vicisitudes, de pruebas, que hay que superar, o, por lo menos, asumir. Tal vida es una obra de

arte, y ésta se basa en este mecanismo. Podemos pensar que la obra de arte, en sentido estricto, no está excluida de esa dinámica. Es un combate perpetuo contra el prójimo, contra la adversidad, contra el medio y hasta contra uno mismo. Esto es lo que le da su aspecto meteórico a la obra y a la vida de aquellos seres excepcionales.

El caso de Nietzsche es instructivo desde este punto de vista. Al igual que su Zarathustra, Nietzsche es un caminante, un “callejero”, un viajero (¿cómo traducir *Wandere*?). Filósofo caminando, más bien, escalando. No le gustan las llanuras, prefiere las montañas, pues éstas favorecen la ascensión física y la elevación del espíritu. Gilles Deleuze o H. Maldiney ya pusieron de relieve el nomadismo personal del filósofo. Y es en el camino, durante uno de sus paseos, que Nietzsche descubre la evidencia extática del Eterno Retorno. ¿No podemos interpretar el Eterno Retorno como la quintaesencia del nomadismo? Recordemos: la existencia como envío, como tensión, como ineluctable encaminamiento. Oigámoslo: “Sea lo que fuere aquello que el destino todavía me depare en la vida, siempre habrá aquí dentro un viaje y una ascensión”.<sup>16</sup> Y conocemos el destino de aquél que seguía una estrella, ¡llegó hasta las últimas consecuencias del exilio interior!

Hay en el acto creador algo que puede asimilarse con el rechazo. Se efectúa aparte, aisladamente. El artista y el

<sup>16</sup> Véase H. Maldiney, *Art et existence*, Méridiens-Klincksieck, París, 1985, pp. 142-143. Igualmente véase Stefan Zweig, *Le combat avec le démon, Kleist, Hölderlin, Nietzsche*, Belfond, París, 1983, p. 12 [versión española: *La lucha contra el demonio*, El Acantilado, Barcelona, 1999].

pensador siempre necesitan un refugio, un retiro. Siempre están aparte. Así lo dijo Proust: "Cada artista parece ser el ciudadano de una patria desconocida." Pero nos encontramos ante una paradoja: la separación es precisamente lo que permite crear un "tipo" en el que todos nos podamos reconocer. He aquí la dialéctica profunda entre el ser excepcional y el hombre común: el nomadismo de aquél crea una figura emblemática en la que el deambular cotidiano de éste puede reconocerse. La "patria desconocida" del artista, la patria a la que regresa cada vez que se retira, le permite crear, o más bien hacer resurgir (pues ¿acaso creamos formas arcaicas?) arquetipos con los cuales todos podremos comulgar y reconocernos plenamente. De cierta manera, se trata de una matriz que nos permite nacer por segunda vez.

Al crear estos "tipos" o figuras emblemáticas, el escritor destaca el proceso iniciático que corresponde a los años de aprendizaje o a las novelas de formación (*Bildungsroman*), las cuales, de Goethe a Hermann Hesse pasando por Chateaubriand, consideran que, como afirma *El paraíso perdido* de Milton, el mundo se encuentra ante uno: ...and the world all before him. Sin embargo, esta tierra desconocida, siempre desfasada respecto a lo que se vive, ya no es sólo objeto de una búsqueda adolescente, sino que se vuelve un objetivo netamente generalizado en el conjunto del cuerpo social. Técnicas corporales, medicina natural, ecología, retiros espirituales, encuentros filosóficos, astrología, prácticas religiosas de distintos géneros, peregrinación y turismo en tierras santas, sin olvidar, naturalmente, las diferentes

Acto creador y rechazo

Años de aprendizaje y formación

contaminaciones budistas o hinduistas, todo esto revela, en su sentido más estricto, una nueva "orientación" del espíritu actual. La occidentalización triunfante del mundo durante la modernidad, su implícito racionalismo, y la separación que le sirve de vector, ceden el sitio a una verdadera orientalización, a una búsqueda de "orientes míticos".

De la occidentalización a la orientalización del mundo

En esta gran tendencia, así como en sus diversas expresiones, el elemento esencial es, precisamente, el viaje, el cambio, la puesta en camino. En el Occidente cristiano había un punto fijo primordial a partir del cual se podía controlar el movimiento del mundo, o por lo menos hacerlo relativo. Basta recordar al respecto el lema de los monjes cartujos: *Stat crux dum volvitur mundus*. La cruz de Cristo ataba todo. Ahí residía la seguridad esencial. Podemos decir que la modernidad no fue más que una laicización de esta seguridad estable. Y sus diversas instituciones: política, social, ideológica, fueron las sólidas amarras que le permitieron soportar las diferentes fluctuaciones. Es para enfrentarse a aquella época "atada", atada a la cruz, a la institución, a la historia, a lo que sea, que el viaje recupera plenamente sus derechos.

De manera premonitoria indiqué en la obra de Bosco (*La nave de los locos, La carreta de paja*) —todos los aparatos de locomoción lo atestiguan—<sup>17</sup> aquello hacia lo que el viaje, la agitación, el hormigueo orientan nuestra atención: la preponderancia de lo trágico, de una concep-

<sup>17</sup> Véase el análisis que ha hecho G. Durand, *Figures mythiques et visages de l'œuvre*, op. cit., pp. 125-127. Sobre el aprendizaje, véase A. G. Slama, *Les chasseurs d'absolu*, op. cit., p. 214.

ción cíclica del tiempo, del Eterno Retorno y demás reencarnaciones. No por nada el budismo, bajo sus diferentes modalidades —*hināyāna, mahāyāna*, *pequeño* o gran vehículo, ya lo dije más arriba—, “contamina” el espíritu del momento, o en todo caso influye, con la ayuda de Schopenhauer o Nietzsche, numerosas producciones intelectuales o artísticas.

Podemos, poniéndonos catastrofistas, decir que el barco social hace agua por todas partes. Podemos, al contrario, señalar que el regreso de lo trágico, la importancia de lo cíclico, la valorización de lo móvil, al favorecer la revuelta contra lo instituido y ayudarnos a asimilar las lecciones de los autores malditos o locos de ayer o de an-

*...que relativiza la visión puramente racional del mundo* teayer, le dan un nuevo sentido a la aventura existencial. Ésta relativiza una visión puramente racional, o intelectualista del mundo.

Muestra que los sentidos y la pasión tienen también su sitio. Relaciona además a quienes se han subido al mismo barco. Este “religamiento” es la fuente de la religiosidad contemporánea. Aventura, finalmente, que evoca el recorrido que cada cual debe hacer para realizarse plenamente en el marco de una comunidad que a la vez nos integra y nos rebasa ampliamente. Es todo esto lo que, de manera más o menos consciente, está expresado en el ambiente sin duda trágico pero igualmente jubiloso —en todo caso exento de tristeza— que parece ser la característica de este fin de siglo; fin, sobre todo, de civilización.

Efervescencias, excitaciones, fenómenos y situaciones vivificantes, ricas en potencialidades por venir cuyas semillas brotan un poco en todas partes. Esto es lo que le da

un nuevo sentido a la dimensión poética, lo que hace que ésta ya no se quede encerrada en un campo específico sino que entre por capilaridad a la vida de *Poetas en tiempos aciagos* todos los días, en sus diferentes modalidades. Esto es, finalmente, lo que actualiza la pregunta y la respuesta de Hölderlin a la “naturaleza nómada”:

Y ¿para qué poetas en tiempos aciagos?

Pero, son, dices tú, como los sacerdotes sagrados del dios del vino,

que erraban de tierra en tierra en la sagrada noche.

#### LA ARDIENTE AUSENCIA

Dejemos escapar la metáfora del errar. Ésta no es, simplemente, negativa. Como todo lo natural o arquetípico, es ambivalente. Por esto, mientras nos entretenemos subrayando su aspecto asocial e incluso anarquista, quizá no estaría de más subrayar también lo que, en ella, es a todas luces fundador. Esto se ha verificado cultural y también individualmente. Si se reconoce que existe una interacción tanto entre esas dos dimensiones, como en lo que podemos llamar la “construcción social de la realidad”, es decir, en el simbolismo que define una sociedad en una época determinada, entonces la parte individual está lejos de ser descartada. En otras palabras: ¿puede existir una libertad exterior sin libertad interior? El racionalismo moderno lo creyó así, al relativizar e incluso marginar el problema del alma. Parece ser que esto ya no está en boga en nuestros días.

*La vida errante y la construcción de la realidad*

Es aquí donde la vida errante cobra todo su sentido, pues favorece el desapego respecto a lo establecido. O, más bien, no permite el apego, y de esta manera relativiza sus impactos, a la larga, en la vida social. Al mismo tiempo, esto privilegia la importancia del encaminamiento espiritual, de la puesta en el camino personal, dentro del marco más amplio de la comunidad humana, y de la compasión que puede servirle de fundamento. Encontramos de nuevo esta doble perspectiva en la búsqueda de la vida perfecta durante los primeros siglos del cristianismo.

Así era para los anacoretas cristianos. En el sentido más estricto de su etimología, la *anachōresis* significa retiro político, y evoca un ideal de no-compromiso. Quedando entendido que ese retiro, ese “desinterés” por la cosa pública, favorece la intensidad de las relaciones afectivas: amistosas, amorosas, sociales. La energía que se deja de invertir en lo político y remoto se vuelve más densa dentro del marco de las relaciones selectivas, las relaciones de “afinidades electivas”. De la misma manera, el desencanto político favorece el reencantamiento espiritual. Lo maravilloso, bajo sus distintas modalidades, regresa vigorosamente en este momento a la vida social.

Existe una relación entre la *anachōresis* del cristianismo primitivo y el no compromiso de las tribus contemporáneas: ambos poseen la misma sensibilidad que tiende a romper los múltiples yugos y exigencias de la sociedad establecida. Y también la misma ironía respecto a las ideologías acartonadas, ya sean religiosas, morales o

Importancia del encaminamiento espiritual

Intensidad de las relaciones afectivas

On the road again

económicas. El espíritu solemne es remplazado por la solemnidad del espíritu, que tiende a desembarazarse de obligaciones superfluas y superficiales. *On the road again*, causa y efecto de un aligeramiento existencial.

A veces oyes...

Como epitafio:

Dejó todo

Y desapareció.

Y siempre resonará esa voz

Segura de que apruebas

Este paso audaz, purificador,

Elemental.<sup>18</sup>

*Sometimes you hear...*

*As epitaph*

*He chucked up everything*

*And just cleared off.*

*And always the voice will sound*

*Certain you approve*

*This audacious, purifying*

*Elemental move.*

El espíritu busca más autenticidad en sus contactos con los demás, en sus relaciones con el absoluto, desechando las malas grasas que indigestan el cuerpo y entorpecen la vivacidad del alma.

En el camino y en el no-compromiso hay como un sabor a desierto. Algo agreste y abrupto, pero también algo que posee suavidad. La pureza de lo raro. Ya indiqué que el ascetismo y la abstinencia de la carne practicados por ciertas tradiciones monásticas podrían representar una forma “dionisiaca invertida”: es posible embriagarse de renunciación. El despojo, al alejarse de cosas secundarias o de una visión puramente materialista, permite alcanzar una ética del desierto por la que se puede gozar con la cosa más mínima y darle

*Renunciación y ética del desierto*

<sup>18</sup> Philip Larkin, “Poetry of departures”, en *The Less Deceived*, Hull, 1955, p. 34. Sobre la *anachōresis* véase P. Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive*, op. cit., p. 169.

su sentido más noble a la solidaridad. En esta ética, lo que tiende a predominar es precisamente la intensidad de la experiencia del Ser. Ya sea este último el del prójimo o, al contrario, la proximidad de lo lejano, de lo absoluto, de la deidad que se convierte, así, en experiencia habitual.

Podemos encontrar varios ejemplos de esta ética del desierto tanto en religiosos como en militares, tanto en científicos como en místicos. Muy cerca de nosotros encontramos nombres como Lawrence de Arabia, Charles de Foucault, Massignon, que evocan la huida de una civilización asfixiante o una búsqueda del Grial contemporánea. Estos ejemplos no deben hacernos olvidar que hay muchos otros, anónimos, todos motivados por una violenta reacción contra la materia, o más bien contra el materialismo, que fue la ideología del siglo xx. Y decimos ideología porque puede ser el materialismo filosófico de la vulgata marxista, también, el materialismo difuso de eso que llamamos sociedad de consumo. Es innegable que existe una reacción contra todo esto en la ética o la estética del desierto.

Ambas pueden escribirse con mayúsculas; el aumento de vocaciones monásticas así lo prueba. Pueden también escribirse con minúsculas en los viajes organizados u  
*Viajes iniciáticos* otros viajes de iniciación particularmente frecuentes durante la juventud, pero que encontramos cada vez más en todas las edades de la vida. No por nada el profetismo escogió el desierto, y la vida errante que éste supone como el territorio privilegiado. Utilizando de nuevo una expresión que propuse, es un "territorio flotante". Es decir, un territorio que no predispone al asentamiento,

con su séquito de certezas y de hábitos acartonados, un territorio, al contrario, que se vuelve punto de partida.

Un sociólogo del profetismo, Daniel Vidal, señala que el profetismo "posee el espacio como lugar de consumación", que es lo contrario de la consumición propiamente dicha. Es esto, agrega, lo que permite es- *Profetismo y huida al desierto*  
 tremecer "las certezas del espacio, los logros del tiempo, las apariencias del cuerpo y los tipos de discurso". Estremecimiento ante Dios, "ruptura de la quietud y de la norma"; todo esto evoca la transición.<sup>19</sup> Una vez más, la huida al desierto que caracteriza al profetismo viene a colación, al hacer resaltar, de manera paroxística, los elementos de las peregrinaciones aventureras, de todo aquello que tiene que ver con las partidas, las rupturas, el "dejar todo", con el hecho de "ponerse en camino" y otras manifestaciones de la huida. En pocas palabras, todo aquello que evoca la búsqueda de Dios.

Quisiera que se me entendiera bien. Ésta es, naturalmente, una metáfora que evoca el "mal del infinito" (Durkheim), la realización del "Sí mismo" (C. G. Jung), el deseo de absoluto y de "otro lugar" expre- *Del sí al Sí mismo (Jung)*  
 sado en las filosofías, las religiones y las prácticas sincréticas que abundan en nuestra época. Al consumir el espacio, al relativizar la materia, se concentra la atención en la dimensión cualitativa de la existencia, y también en su aspecto global. Es decir, en la conjunción de aquello

<sup>19</sup> Véase D. Vidal, *L'ablatif absolu*, Anthropos, París, 1977, pp. 38-39. Véase también T. E. Lawrence, *Les sept piliers de la sagesse*, Payot, París, 1947, p. 51 [versión española: *Los siete pilares de la sabiduría*, Ediciones B, Barcelona, 1997] y J. Keryell, *Jardin donné. Louis Massignon à la recherche de l'absolu*, St.-Paul, París y Friburgo, 1993, p. 190.

que el racionalismo se había acostumbrado a separar, distinguir y jerarquizar. Habría que agregar que precisamente esta perspectiva global le confiere otro sentido a la noción de extranjero.

En efecto, dentro del marco de la puesta en camino hacia "otro lugar" o hacia el absoluto, lo extraño y lo extranjero se integran en una globalidad plenaria. Es sorprendente observar que, muy frecuentemente, cuando los místicos hablan de conversión, iluminación reintegración, según la tradición en la que se sitúen, se están refiriendo a la irrupción del Otro absoluto, a la intrusión del que no tiene nombre. Refiriéndose a su propia experiencia, Louis Massignon llega a hablar de la "visitación del Extranjero". Al final del camino, o por lo menos durante una etapa esencial, el extranjero no es ya un elemento en el mejor de los casos inoportuno, y en el peor indeseable, sino el claro signo, en el destino humano, de lo divino trascendente. Gracias a él, y más allá de una lógica endogámica, el deseo, individual o social, adquiere una dimensión mucho más vasta, que ya no se satisface con la repetición monótona de lo mismo, sino que emprende el aprendizaje del prójimo en todas sus dimensiones.

Existe una estrecha relación entre el viaje, la iniciación y el extranjero. Diciéndolo en términos un tanto funcionalistas, éste último es un buen medio para integrar los beneficios de la muerte simbólica y sacar provecho de lo negativo, con el fin de alcanzar una mayor plenitud existencial. Es un tema recurrente que encontramos en todas las tradiciones cultura-

*Extraño, extranjero y globalidad*

*Iniciación y muerte simbólica*

les, religiosas o morales: la redención de los errores del pasado se expresa, siempre, por medio de una expiación dolorosa. La *gnosis*, en particular, siguió este camino. De hecho, ser extranjero es una manera común de verse confrontado ante el dolor, pero sin rechazarlo como tal y aprendiendo de él, en lo posible.

Gilbert Durand pone claramente de relieve esta función iniciática del otro —el dolor, el extranjero— en su análisis sobre el "verdugo de sí mismo" en la obra de Baudelaire, o sobre el "Extranjero" en la de Camus. *El mal necesario* "Tema gnóstico por excelencia", apunta, siendo tan cierto que el mal le es necesario al bien, así como la otredad, en el cuerpo individual y en el social, le es útil a la plenitud del Sí mismo.<sup>20</sup> El fundamento de *Las flores del mal* es, en esencia, esta estructura oximorónica. Se podría casi hablar de una "prueba ontológica" del Más Allá a través del exilio y del mal.

Si bien respecto a lo instituido y establecido la vida errante es una imperfección, un límite; si bien puede ser considerada como una prueba por la que hay que pasar, también es cierto que permite, al mismo tiempo, intuir la perfección, mas no una perfección positiva, estable, llena de su propia plenitud. Esa es la función de la vida errante: atraer la atención sobre una perfección futura, poner en circulación un pensamiento "progresivo", y no simplemente progresista, entregarse a un método alquímico que hace del error, de la falta, del mal, del prójimo, de la pluralidad, etc., elementos

*Del progresismo al pensamiento progresivo*

<sup>20</sup> G. Durand, *Figures mythiques et visages de l'oeuvre*, Berg, París, 1979, pp. 252-253, reeditada por Albin Michel, 1996.

constitutivos de cada individuo así como del conjunto social. Es esto lo que hace de ella una estructura antropológica que reposa no sobre una experiencia simple, finalizada, monoteísta o monocausal, sino sobre un trayecto complejo en el que, sincrónicamente, se expresan elementos heterogéneos en espera de un equilibrio venidero.

Ya subrayé, refiriéndome a Baudelaire, el aspecto oximorónico de la vida errante. Es precisamente eso lo que la vuelve dinámica. En ella el poeta anticipa y profetiza lo que va a suceder, lo que en su tiempo apenas se está gestando,

*El oximoron: conjunción de contrarios* impaciente por afirmarse con vigor. Puede decir que el oximoron es uno de los aspectos

esenciales de la situación contemporánea. De la misma manera que el señor Jourdain hablaba en prosa sin saberlo, practicamos el oximoron sin darnos cuenta: así pensamos, así somos. Tenemos que entender de este modo la fragilidad del principio de identidad, el aspecto incoherente de las ideologías tribales y, naturalmente, los nomadismos existenciales de la vida amorosa, profesional, e incluso de las convicciones. La explosión, la fragmentación, son los elementos básicos de la existencia social. Pero, al mismo tiempo, es igualmente palpable que esa heterogeneización individual y colectiva rezuma una manera de ser y de pensar original basada en la conjunción de las diferencias. La vida sexual, las diversas representaciones, o incluso más simplemente, las modas indumentarias, culinarias o lingüísticas, en particular entre las generaciones jóvenes, son esencialmente oximorónicas: en un mismo momento algo y su contrario son vividos, pensados, amados, sin que esto se haga de manera esquizofrénica.

En pocas palabras, no importa tanto la estabilidad de una experiencia, de aquello que se ha adquirido al cabo de un proceso educativo, sino más bien el paso indefinido, el proceso iniciático siempre renovado y *Transitoriedad de todo* basado en la consideración de la transitoriedad de todo. De ahí viene quizás el aspecto perpetuamente adolescente de la época, el anhelo permanente de una especie de "jovialidad" o, en el mejor de los casos, el resurgimiento del *puer aeternus* como figura emblemática de nuestras sociedades.

En todos los casos, ya sea esto la expresión social del oximoron poético o la de un *puer aeternus* mítico, se puede decir que una ambigüedad se cierne en el ambiente. El andrógino sexual, cuyos modelos de moda son un claro ejemplo, el sincretismo ideológico o religioso, sin olvidar los diversos mestizajes políticos que es divertido observar, todo esto pone claramente de relieve la imponente fuerza de lo ambiguo. Es decir, de lo que está en camino, o de lo que está "a medio camino", que ni es completamente algo, ni completamente otra cosa. De cierto modo, el esquema del tránsito general.

Quizás habría que reactualizar el tema de la "egiptomanía", bastante bien analizado por J. Balhrušaītis, que hace referencia, naturalmente, a un Egipto mítico, y subraya el aspecto ambiguo de todo, pero igualmente *El mundo imaginario: de todos los posibles* de todo lo que se refiere al exilio y, naturalmente, al éxodo. Tránsito de un lugar a otro: nos separamos de un sitio, para alcanzar otro, el de la tierra prometida. Yo agregaré que el Egipto mítico, del cual estamos hablando, se encuentra a medio camino entre el Oriente

y el Occidente: lugar de paso y eslabón. Verbigracia, la ciudad egipcia como ciudad ambigua, metáfora en este caso de la ciudad posmoderna, puede ser considerada como un caldo de cultivo, como un mundo imaginario de todos los posibles. Más allá de los dogmas y de las certezas, la angustia y la excitación de lo ambivalente, es decir, de lo que engendra la aventura. Y esto en todos los sentidos del término, y en todos los campos en donde pueda materializarse.

Así pues, el mito egipcio posee una intensidad que se opone al saber establecido. Aquí pasamos de nuevo de la plenitud positivista y occidental a la riqueza del vacío orien-

*Religamento y mestizaje cultural*

tal. El no saber, del cual encontramos trazas en la docta ignorancia de Nicolás de

Cusa o, más generalmente, en el procedimiento apofático, puede ser una forma de vigilancia, la expresión epistemológica del nomadismo. Cuando el saber no está basado en la monovalencia de la *via recta* racionalista, se vuelve ambiguo, abierto, como la vida, al pluralismo de la realidad. Como lo señala R. Barbier a propósito del religamento, el mestizaje cultural Oriente-Occidente evoca la "opacidad de las referencias", opacidad que puede ser dinámica, pues permite que el deseo desarrolle "sus múltiples itinerarios existenciales" y trazar su "itinerancia".<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Véase R. Barbier, "Du côté des sciences de l'éducation: la reliance, concept clé du métissage culturel Orient-Occident", en M. Bolle de Bal, *Voyages au cœur des sciences sociales. De la reliance*, L'Harmattan, Paris, 1996, t. 1, p. 261. Sobre la egiptomanía, véase G. Durand, *La foi du cordonnier*, op. cit., pp. 184-185. Véase las investigaciones de W. Chohi, *Étude sur la méthode non dualiste*, CEAQ, Paris V, 1996, y P. Le Quean, *Les fleurs mysthiques de Babylone*, CEAQ, Paris V, 1997.

Así, el contacto con lo extraño y lo extranjero, la ambigüedad que esto produce, el policulturalismo que tenemos que reconocer, y el religamiento social que, en los hechos, es propiciado por ese policulturalismo, todo esto enriquece el conocimiento, lo abre a referencias muy diversas, le permite, así, alcanzar una plenitud que el racionalismo o el positivismo no le dan. La vida errante posee, asimismo, una dimensión epistemológica. La escapatoria es, en todos los sentidos del término, liberadora. No ofrece una libertad limitada a una sola dimensión de lo humano, no ofrece una libertad material, sino, definitivamente, una liberación holística que pone en acción todas las facultades humanas, aun las más espirituales, es decir, las menos tangibles. En este sentido, el nomadismo puede ser un síntoma del espíritu de los tiempos: como tal es vaporoso, sopla donde quiere, no se deja sojuzgar por ningún tipo de barrera, de identidad, de definiciones, de fronteras u otras formas de confinamiento domiciliario.

Finalmente, las diversas formas de misticismo nos recuerdan que antes de todo establecimiento, lo que funda la convivencia es sin duda una estructura nómada, es decir, una actitud de ser y una manera de pensar abiertas a la alteridad: a los otros o al Otro.

Para no tomar más que un ejemplo entre muchos, evoquemos el pensamiento judío. A. Abecasis nos recuerda que Yahvé es ante todo el "Dios del pueblo y no del territorio". Y los profetas siempre se encargan de recordar que el nomadismo de los antepasados es la verdadera que permite, precisamente, comprender al

*Dimensión epistemológica de la vida errante*

*Su apertura a los otros y al Otro*

pueblo. Llevando hasta sus últimas consecuencias esa lógica, podemos decir que lo que introduce tal nomadismo es una apertura constante a una "presencia invisible", presencia que garantiza al pueblo y su establecimiento.<sup>22</sup>

He aquí otra forma de paradoja fundadora: no hay instituido sin instituyente, estática sin dinámica. De manera metafórica, se puede decir que el territorio no es posible más que a través de su negación. Negación cuya importancia conviene reiterar. Diferentes rituales religiosos se dedican, precisamente, a recordar la finitud, la transitoriedad, los dolores y la muerte. Anamnesis para fines individuales y colectivos, a propósito de la cual pueden ser observadas, en la actualidad, numerosas manifestaciones. En efecto, "ponerse en camino", bajo sus diversas modalidades, es precisamente algo de orden iniciático. Asimismo, cada vez es más difícil disociar, como en cambio ocurrió durante la modernidad, la iniciación en el sentido social, de la iniciación en el sentido espiritual.

Con esto quiero decir que el nomadismo contemporáneo puede compararse con el de los poetas dionisiacos de la antigüedad, el de los ascetas hinduistas, el de los monjes de los primeros tiempos del cristianismo o el de los templarios que erraban de reino en reino. Es comparable porque representa —sin ser siempre consciente de esto— lo que podríamos llamar una constante hermetista, subterránea pero intensa. Utilizando de nuevo un esquema que ya propuse para los

*El esquema dionisiaco del nomadismo*

más que a través de su negación. Negación cuya importancia conviene reiterar. Diferentes rituales religiosos se dedican, precisamente, a recordar la finitud, la transitoriedad, los dolores y la muerte. Anamnesis para fines individuales y colectivos, a propósito de la cual pueden ser observadas, en la actualidad, numerosas manifestaciones. En efecto, "ponerse en camino", bajo sus diversas modalidades, es precisamente algo de orden iniciático. Asimismo, cada vez es más difícil disociar, como en cambio ocurrió durante la modernidad, la iniciación en el sentido social, de la iniciación en el sentido espiritual.

valores dionisiacos, ciertas estructuras antropológicas son, según las épocas, secretas, discretas o manifiestas. La vida errante y el nomadismo son de este tipo. No desaparecen nunca sino que se visten de manera diferente, y sobre todo se manifiestan de manera más o menos aparente.

En una época en la que, si no es que se derrumba, por lo menos sí se relativiza el ideal progresista de la Ilustración, ideal diurno por antonomasia; en una época en la que el dominio prometeico de la razón ya no es aceptado sin discusión, y en la que el avance de la historia encuentra cada vez más baches, es pertinente prestar atención al retorno del mito nocturno de los errantes dionisiacos. Ellos vienen a revelar con angustia y júbilo, a los iniciados de todos los tiempos. Por esto, muestran claramente que las tribulaciones pueden ser fecundas, pues fortalecen y dan consistencia a la sociedad en su conjunto. Asimismo nos recuerdan que el exilio no es en realidad el de tal o cual pueblo, de tal o cual grupo, de tal o cual individuo, sino, parafraseando un tema de la Cábala, el del *Tsimtsoum*, el "retiro" de Dios. Así pues, es un exilio de la divina Providencia, exilio primordial, "ontológico", exilio paradigmático para todos los demás.<sup>23</sup> El Dios que se retira crea, en cierto modo, un vacío que engendra la "sed de infinito". En este sentido el exilio ontológico se vuelve dinámico, pues permite que el hombre social anhele "otro lugar" y

*Sueños, mitos, deseos de "otro lugar"...*

*...búsqueda de lo invisible*

<sup>22</sup> A. Abécassis, *La pensée juive*, Le Livre de Poche, Paris, 1987, t. 2, p. 61.

<sup>23</sup> Al respecto, véase M. A. Ouaknin, *Tsimtsoum. Introduction à la méditation hébraïque*, Albin Michel, Paris, 1992, pp. 32-33. Sobre el error de los templarios, véase G. Durand, "Maistre, le mythe romantique et le Rite Écossais Rectifié", *op. cit.*, pp. 190 y 202-203.

armonice con este ideal sus sueños, sus deseos, sus mitos y sus acciones.

Seamos claros, el nomadismo es el signo indudable de una búsqueda de lo invisible. El signo de esta presencia de lo invisible. Podemos tratar de negarlo, de la misma

*La búsqueda juvenil de lo desconocido*

manera que podemos participar en la le-  
tanía que proclama el egoísmo materia-

lista e individualista de las jóvenes generaciones. Aquí, de nuevo, la proyección de quienes poseen el “poder de decir” es innegable. Hinchidos por sus valores políticos, ideológicos o morales, ofuscados, en particular, por el racionalismo metodológico de la modernidad, no pueden entender esta búsqueda de lo extraño, de lo desconocido, esta aceptación del extranjero y del “otro lugar”, marginándola perentoriamente —si es que se dignan a tomarla en consideración—, tachándola de irracional. A ellos hay que argüírles que “lo que es, es”. Y que —aun si esto no corresponde a nuestros prejuicios, a nuestras convicciones, o incluso a nuestras premisas teóricas— hay que saber referirlo y, eventualmente, apreciar su valor respecto a la dinámica social.

Si se puede comparar la vida errante contemporánea con el arquetipo del caballero, es porque, de manera casi consciente, numerosos fenómenos o actitudes sociales expresan un desapego, un sentido de lo trágico, de la búsqueda espiritual semejantes a los que definen al caballero. Utilizando una temática cuyos ecos encontramos en los trabajos del interaccionismo y de la “nueva comunicación” estadounidense, entre esas grandes y traumáticas separaciones que son el nacimiento y la muerte, la vida

está marcada por una multitud de separaciones.<sup>24</sup> Cada una de ellas es una parada y un punto de partida. Cada una es una etapa en el proceso de integración que constituye el deambular existencial.

La ausencia (ya sea primordial, de lo divino, la ausencia de Dios sobre la que se fundan diversas religiones, o bien la ausencia del ser querido en la vida cotidiana) alimenta intensamente los diferentes imagi- *Fascinación ontológica a la vida aventurera...*

narios colectivos. Los mitos, cuentos y leyendas, la ficción novelesca, mostraron con la misma eficacia que las separaciones afectivas echan raíces en el presente y le otorgan su verdadera esencia a lo más trivial de la vida ordinaria. El atractivo de los “hechos de gaceta”, como también el de las aventuras de los personajes públicos, las diferentes situaciones anómicas que caracterizan las series y las telenovelas con las que el pueblo se alimenta, todo ello acentúa la fascinación de la vida aventurera.

Fascinación ontológica, puesto que se expresa en lo cotidiano más baladí así como en la mística más pura. Es el errar a partir del nacimiento, es la fuga ante la muerte ineluctable o la angustia ante el tiempo que pasa con su séquito de esclerosis y costumbres mortíferas. Hay un aspecto trágico en el desapego que caracteriza a nuestro tiempo. La temática del *...y del sentimiento trágico de la vida*  
adiós es, ciertamente, la expresión más común de la producción musical, cinematográfica o novelesca posmoder-

<sup>24</sup> Véase, a modo de ejemplo, E. T. Hall, *Au-delà de la culture*, Seuil, Paris, 1979, p. 219. Véase igualmente R. Abelio, *Ma dernière mémoire*, Gallimard, Paris, 1971, p. 57.

na. Traduce ese sentido de lo provisional que convierte el nacimiento espiritual en algo mucho más importante que lo que está escrito en los papeles de identidad. Sentimiento trágico de la vida que le concede al presente, a las circunstancias, a lo aleatorio, un sitio preferente. El proyecto, la planificación a largo plazo, el plan profesional, le ceden el sitio a la intensidad del instante. Desde luego, estas palabras son muy tajantes, pero las variaciones de los sentimientos amorosos, las incoherencias políticas o ideológicas, las diversas movilidades existenciales o profesionales no son, a fin de cuentas, más que la expresión de tal "presentismo".

Se pudo decir a propósito del poeta Rainer Maria Rilke que había sido su calidad de "apátrida" lo que lo había incitado a alabar la Tierra con la intensidad que conocemos. *Wandern und Warten ist meines* (el viaje y la espera son mi destino). Hombre de ningún país, que vivía la tragedia de las fronteras, Rilke se interesaba por lo más humilde de las gentes y de las cosas. Su obra lo atestigua: es el camino lo que salva, no el echar raíces. O también: el arraigo no vale nada si no es dinámico.<sup>25</sup> Esta ausencia ardiente y llena de intensidad es precisamente lo que marca el espíritu de los tiempos, que sabe gozar de los bienes del mundo y al mismo tiempo es capaz de abandonarlos inmediatamente, sin conflicto alguno de por medio. Es esto, en particular, lo que

<sup>25</sup> Véase las referencias a Rilke en C. Lucques, *L'absence ardente*, La Renaissance, Troyes, 1977, pp. 35, 79, 88 y 102. Sobre el "presentismo", véase mi libro *La conquête du présent*, PUF, París, 1979. Sobre el arraigo, véase A. Abécassis, *La pensée juive*, op. cit., t. 1, p. 102.

hace que las jóvenes generaciones sean tan atractivas: impregnadas de la inquietud hedonista de gozar el momento presente y, al mismo tiempo, capaces de generosidades, de sorprendentes formas de solidaridad, de altruismos innegables. En pocas palabras, materialistas y espiritualistas, libertinas y púdicas, errantes y arraigadas.

A lo largo de todas estas páginas he insistido en el aspecto paradójico de los valores (re)nacientes. Refiriéndome a Goethe, hablé de paradoja fundadora. Se puede igualmente decir que cuando en un conjunto civilizatorio se pone de relieve el camino, la movilidad y el nomadismo, la epistemología será esencialmente contradictoria o, utilizando un neologismo empleado en lógica por S. Lupasco y en antropología por G. Durand, "contradictoria". En otras palabras, una realidad determinada se constituye sobre la tensión entre elementos heterogéneos. De esta manera, en lo concerniente a nuestro tema, podemos ver, en tal o cual fenómeno o situación social, la conjunción de lo estático y lo dinámico, de la unidad y la pluralidad, del territorio y la vida errante, lo que se puede resumir en la dialéctica del exilio y la reintegración.

Lo característico del hombre errante es, precisamente, atraer la atención sobre la ambivalencia de todas las cosas. En una expresión que Dante atribuye a Ulises, el vagabundo por excelencia, el viaje es aquello que incita a *divenir del mondo esperto, e delli vizi umani e del valore* (a adquirir la experiencia del mundo, y de los vicios y las virtudes de los hombres, *Inf.* xxvi, 98-99). En este sentido

*Una paradoja fundadora*

*La conjunción "contradictoria" de lo estático y lo dinámico*

*Intensidad de la ardiente  
ausencia*

el viaje constituye una continua iniciación. Sociedades discretas como la masonería así lo entendieron, y conservaron, para adquirir los distintos grados, los viajes rituales que expresan el afán por el perfeccionamiento. El simbolismo masónico no hace más que preservar y acentuar la constante antropológica que vincula iniciación, realización personal, exigencia espiritual y el peregrinar del hálito, es decir, de la vida: el espíritu que sopla donde quiere, como quiere y cuando quiere.<sup>26</sup>

Nos encontramos aquí ante un punto de vista interesante que nos puede ayudar a entender la vida social contemporánea. Ahí donde —según las premisas o los prejuicios modernos— se tendió a ver, en el mejor de los casos, mera divagación, y en el peor, a no ver nada, se puede hoy percibir lo que yo llamo una centralidad subterránea. Es decir, el valor esencial de una socialidad en ges-

*La sabiduría del niño eter-*  
*no...* tación que se fundamenta en el andar  
 de una especie de “niño eterno”, es decir,  
 aquel que, al cabo de una serie de experiencias, de tribulaciones, de reveses, recupera un alma infantil. Oriente posee el secreto de esta gran sabiduría: *the sage is an enlightened child*. Se trata del mito de la reintegración, que el progresismo de la Ilustración creía haber desechado, y que un pensamiento “progresivo”, más humano, o humanista, tiende a reintroducir de diversas maneras en la existencia individual y colectiva.

<sup>26</sup> Sobre este tema véase G. Durand, “Maistre, le mythe romantique et le Rite Écossais Rectifié”, *op. cit.*, p. 190, y A. Faivre, “J. de Maistre et l’illuminisme”, p. 130, en *Revue des Études Maistriennes*, núms. 5-6, Les Belles Lettres, París, 1980.

Es posible que tal sabiduría, rechazada por el saber establecido, esté más ampliamente difundida de lo que se cree. Puede permitirnos entender la sorprendente vitalidad, el inquebrantable anhelo por vivir que define a la sociedad posmoderna, en particular entre sus jóvenes. Como en una brillante sinopsis, nos recuerda que el instante y la eternidad, lo próximo y lo lejano se unen en lo que tienen de infinito e *...actúa en la posmodernidad*  
 inagotable. Sabiduría que hace que en un momento determinado, a partir de la iniciación de la que hemos hablado frecuentemente, se produzca una especie de iluminación y reconozcamos que las experiencias vividas nos condujeron hasta un puerto seguro. Éste es el cortocircuito del que habla aquella antigua sabiduría que le decía adiós a la fortuna al haber llegado al puerto: *Inveni portum spes et fortuna valet*.

Les Chalps-Graissessac  
 1995-1997

## ÍNDICE

Prólogo .....	9
I. <i>El impulso de la vida errante</i> .....	19
II. <i>El nomadismo fundador</i> .....	36
El temor del estado naciente.....	36
Historia del nomadismo.....	45
El nomadismo comunitario .....	62
III. <i>El territorio flotante</i> .....	79
El arte del devenir .....	79
La vida doble .....	99
IV. <i>Sociología de la aventura</i> .....	112
Pluralidad de la persona .....	112
El eterno presente del placer .....	128
El “mal del infinito” .....	146
V. <i>Exilio y reintegración</i> .....	158
El arquetipo del éxodo .....	158
<i>L'échappée belle</i> , el gran escape .....	178
La ardiente ausencia.....	193