

La experiencia punitivista en la tardo-modernidad

Entre el desanclaje histórico, el anacronismo y la desarticulación de los lazos sociales

Christian Aiello UNLP-FAHCE
aiellochr@gmail.com

1. Introducción

Aunque no haya un único modo de llamar al momento actual de la Modernidad y sea, en parte, porque no hay acuerdo sobre su continuidad en nuestros días, también lo es porque a algunas partes del mundo parece haber llegado fragmentada e intermitentemente. Sin importar el rótulo que reciba podemos ver que diferentes otras épocas se superponen en esta. Cuando Byung Chul Han (2016) dictamina el final de las sociedades disciplinarias y su paradigma inmunitario, decide ser indiferente al hecho de que, junto al competidor y al consumidor liso, vuelve a aparecer el militante de extrema derecha; junto al control y la fluidez, comparecen lo represivo y lo normal, incluso lo soberano –como en el narcotráfico y, más cerca la vida cotidiana, en los grupos de linchamiento– volviéndose “presente” desde modelos societales que parecían obsoletos.

Ningún nuevo paradigma asciende sin que el viejo lo acompañe durante un largo tiempo; incluso después de siglos pueden verse sus tentáculos filtrándose en el nuevo. Es por eso que nuestra época, que Han (2013) define por el rendimiento, la optimización y la autoexplotación, no ha renunciado a la desarticulación de los lazos sociales. No solo no ha renunciado a estos, sino que, junto a las formas seductoras de la psicopolítica actual, todavía podemos ver algunas formas más sangrientas, cercanas a los procesos genocidas clásicos.

En este trabajo trataremos de reflexionar sobre el mundo imaginado por la horda vecinal en su partida de asedio, es decir, el lugar en el futuro o en el anhelo destinado para la alteridad irreconciliable. Para eso invertimos el postulado de Paul Virilio (1993) en el que el Estado aparece como el principal creador de miedo. En nuestra propuesta es el complejo de los medios de comunicación, en lugar del Estado, quien asume el trabajo de plantear pautas de normalidad;

esto se produce cuando el ciudadano devenido vecino victimizado intenta alinear al Estado según la imagen de la normalidad que ha formado en su diálogo hipermediático.

2. Lugar como acontecer y ubicación temporal.

2.1 Mientras la geografía insistía en darle corporeidad a su concepto de lugar, Milton Santos (2000) nos ofrecía una potente aunque aparentemente tangencial definición en la que invitaba a entenderlo como algo, incluso, no necesariamente espacial: el “lugar” como “oportunidad de acontecer”. El de lugar, no obstante, no es un concepto privativo de la geografía. De hecho, solo como respuesta a los flujos mundializadores, la geografía más reciente ha sido capaz de hablar genuinamente de lo local. Pero la arquitectura también se hizo cargo recientemente de él, como punto proclamado sobre el espacio. El lugar, en este sentido, revela su composición cultural y semántica, dado que lo “proclamado” es una trama de significados que invisten diversas superficies. Estos significados sedimentan cultura y técnicas pudiendo ser, además, resultado de negociaciones y compromisos.

La informática, por su parte, demostró que hay formas de tener presencia –de situarse en “sitios”– en espacios no reales. Los lugares contemporáneos propenden así a cierta virtualidad. Se superponen espacios reales, espacios imaginarios, lugares con emplazamiento concreto y lugares dislocados. Las metáforas topológicas se ponen a la orden del día a medida que la globalización se filtra hasta las vidas cotidianas y, paradójicamente, produce deslocalizaciones.

La globalización es, primero, una dislocación del aquí mismo; lo que se deslocaliza acá puede relocalizarse por medios abstractos más allá. Las mismas fronteras que la globalización borra en la economía y la política, con los mercados comunes y entidades supraestatales, se borran en lo social. Así surgen nuevas fronteras culturales en defensa de identidades y tradiciones, demarcadas por grupos que reaccionan a la globalización de lo cultural. En este movimiento existe un diálogo con la memoria y la historia. Cada colectivo reacciona a lo global buscando su lugar en la Historia, pero existe otra respuesta que es la del repliegue sobre sí mismo, la búsqueda de una autenticidad individual que tiende a desligarse de ella.

Las mundialización de los flujos vuelve todo interior; pero desde un punto de vista individualista y atomizado, ese exceso de interioridad puede derivar en la sensación de que no

existe más que un descomunal afuera. El “Mundo” (respetando la mayúscula de Santos) no es otra cosa que la mundialización, la liberación en mar abierto de todo lo que supo estar contenido en confines más o menos bien definidos. En los espacios de la globalización los lugares se vuelven fundamentales, son bastiones en defensa de los flujos ilimitados de capitales y seres humanos. Geográficamente hablando, los lugares coinciden con las regiones y son funcionales a relaciones globales y son, a su vez, condición necesaria para que se lleven a cabo. Sin embargo, la aceleración temporal remarca la diferencia entre estos lugares geográficos. Dado su estrecho vínculo con los procesos históricos, Santos (2000) llegó a plantear la unidad de planeta e historia como una totalidad integrada. Planeta e historia, en este sentido, se transforman continuamente solo para volver a ser ellos mismos; así es como los acontecimientos enlazan al lugar con la historia en movimiento. Es en ese sentido que el lugar funcionaliza el mundo: el acontecer histórico tiene una territorialidad cambiante, lo que hace que el proceso histórico presente sea un mosaico sobrecargado de subespacios. Santos (2000) dirá que “el Tiempo empirizado accede como condición de posibilidad y la entidad geográfica condición de oportunidad” (p. 145). De este modo cualquier espacio terrestre puede considerarse lugar mientras cumpla con el requisito de unidad y adyacencia del acontecer histórico.

El evento, aquello que “tiene lugar”, sin embargo, es imprevisible. Gracias a eso también es contingencia, dejarse tocar por lo que ocurre y, en ese sentido, es siempre posibilidad de construcción de una historia de las acciones al margen de la historia de los proyectos hegemónicos. Lo que queda por verse es si el evento es algo que pueda proyectarse, sea cortando su advenimiento o programando su aparición, o si solamente se lo puede esperar (lo cual no es poco decir).

2.2 Aunque las utopías revelen una relación con nociones algo imprecisas de espacio en su sufijo *topos*, la ubicación que reclaman siempre es más bien una temporal. Como ese tiempo nunca coincide con el presente tampoco encuentra emplazamiento espacial; de ahí el enigmático prefijo *où*¹. Por su parte, la ucronías, entre las que Foucault clasifica a los museos, por más que intenten traer otro tiempo, siempre terminan teniendo un emplazamiento espacial actualizado.

1 Este vocablo es estudiado por Watkins (2011) quien le atribuye a la partícula *où* de *outopos* una función diferente a la de cualquier partícula negativa. Según Watkins el sonido *où* era usado en el griego antiguo para expresiones como “nunca en tu vida”.

Santos (2000) piensa que “las fases precedentes de la Historia no permitían la realización de utopías. Sin embargo, hoy, con el progreso científico y técnico y la empirización de la totalidad, el Mundo nos garantiza que hay varias formas posibles –y viables– de construir futuros” (p. 149). La ubicación temporal de *outopos*, si atendemos a Paul Virilio (1993), tal como lo conocemos en Occidente, siempre resulta de un encuentro de coordenadas espaciales y temporales que nunca dejan de estar desfasadas.

Incluso en su sentido emancipatorio más clásico, las utopías no pueden eludir alguna forma de ablación. Si no extirpan una parte del cuerpo social, deben extirpar una parte de la memoria. Esto es así porque ningún mundo mejor es posible si no se elimina su peor parte. El siglo XX redundó en utopías; estuvo cuadrículado por las líneas de mundos intangibles que se entrecruzaban. Pero lo que no se asienta témporo-espacialmente se convierte, por un lado, en lugar situado en el tiempo y, por otro, en cliché. Esa dimensión temporal, presente en cualquier *topos*, puede traducirse en una huida del pensamiento hacia fuera del presente. “Habría, entonces, lugares más o menos dirigidos al presente y otros más o menos orientados al futuro” (Santos, 2000, p. 147). Los clichés, mientras tanto, vendrían a funcionar como versiones reducidas de los mundos imaginarios del ciudadano común que, en lugar de una temporal, logra una ubicación en el discurso². En el siglo XXI, se imaginan y se intercambian mundos donde se recortan lugares y grupos completos en la fila del supermercado, en los foros web, en los memes de internet o en las redes sociales. Por esa razón, al luchar contra su inclinación a enclavarse en un futuro abstracto, la utopía instala lugares tangibles, aunque mucho menos perfectos, en el presente.

2.3 Foucault, así como Broadbent desde la arquitectura o Stavrides desde el urbanismo, habla de una suerte de “lugares otros” que deben entenderse, al menos en términos del primero, como lugares para la alteridad. La heterotopía es espacio concreto pero también es tiempo, porque existen espacios que son segregados según criterios temporales. Pueden entenderse, entonces, como enclaves espaciotemporales, como los barrios cerrados o las fiestas de élite, cuyo

2 Dentro de un discurso, los *topoi* (o *locus*) –lugares– funcionan como tema recurrente o como línea argumental que ayuda a probar la postura del locutor asegurándole el pasaje a una conclusión persuasiva. Así es cómo pueden convertirse en *topoi koinós*, traducido frecuentemente como lugar común o, incluso, como cliché. En la semántica es empleado para el análisis del discurso argumentativo.

perímetro está bien demarcado. Sin embargo, junto a estos hay otros espacios que, al carecer de un contorno cerrado, son esquivos a la definición de enclave; heterotopías móviles en tanto el espacio se resignifica cada vez que se accede a él. Este “cada vez” señala su composición temporal. Son sus usuarios quienes, al compartir su uso y entretejer sus diversas pertenencias, crean estos espacios. En este sentido, cualquier superficie por la que transite eventualmente una persona estigmatizada, en el sentido de estar revestida de una codificación de pertenencia y no pertenencia, se vuelve heterotópica; desde un vagón de tren a determinada hora de la tarde hasta las aéreas vigiladas de un barrio con seguridad privada, pasando por los hipermercados suburbanos y una pluralidad de espacios autónomos dentro de la ciudad que forman codificaciones espaciales específicas.

2.4 La fragmentación urbana no solo se lleva a cabo en prácticas, también es parte de la subjetividad de cada ciudadano. Se trata de una ruptura interior compuesta de diferentes formas de olvido y negación de la Historia que después (en términos lógicos, no necesariamente temporales) puede traducirse en arquitectura. Esta zonificación urbana en la conciencia refleja las luchas en las que diversos capitales y posiciones intervienen a lo largo del tiempo para definir las ventajas de cada grupo al momento de encuadrar la situación.

Olvidar es una conducta paradigmática del neoliberalismo; y, más que condición para la ciudadanía, lo es para la mutación del ciudadano, portador de derechos, en vecino, portador de atribuciones. Distritos como Puerto Madero ejemplifican el éxito de esta lógica que es la misma lógica de enclave de inclusión de los barrios privados del conurbano. Diseñados para dejar afuera, en principio, estos lugares disciplinan la alteridad y renuevan a lo largo del tiempo el malestar de integrar diferencias. Si primero disciplinan, más tarde forman subjetividades; primero son negativos para después ser positivos; la negatividad de “lo otro” se sustituye por la positividad de “lo diverso”, más fácil de abstraer y volver mercancía. Pero la resignificación del espacio urbano según el uso de las clases medias y altas no es gratuita. La voluntad de los sectores que sienten que financian la administración pública le da forma a cierta arquitectura divisoria; así generan y consolidan áreas excluyentes, espacios públicos de uso privado. En nuestro ejemplo de Puerto Madero el espacio público es regulado para evitar usos alternativos o tradicionales dada su contigüidad con la Costanera, usada por las clases populares. Si los barrios cerrados del

conurbano son enclaves del centro porteño, los centros comerciales y las zonas de negocios porteñas son, a su vez, enclaves de estos.

Esta zonificación mental funciona como el espejo de Foucault. Tiene una existencia figurada en el pensamiento, como reflejo del miedo y el deseo, pero también una existencia real en el discurso, que tiene algo de performativo en tanto la expulsión se realiza efectivamente en la propia acción de su enunciación. No hace falta tomar el ejemplo de una colonia para encontrar lo que Mbembé (2011) denominó necropoder; algunas formas de extirpación se asoman entre líneas en las conversaciones de los grupos vecinales de Whatsapp. Cuando esta justicia discrecional expone al sospechoso de un delito o de un comportamiento inaceptable está haciendo una limpieza. Antes que al linchamiento, que puede tener la vieja forma de una operación de ablación, recurrirá a una neutralización transparente y tibia. Esta actúa, más que como la extracción de un órgano fallado, como una sutil remoción de células muertas. La neutralización tiene, incluso, el mismo propósito estético; elimina cualidades que puedan desembellecer el barrio o la comunidad en general. Parafraseando a Mbembé, el recorte de formas de vida ajenas es una forma indulgente para salvar al propio grupo ya no de su destrucción inminente sino de posibles “afeamientos”.

3. Lugar como invención

3.1 Controlar las contingencias también es una forma de neutralización porque estas representan al enemigo en todo su despliegue posible. Si el enemigo coincide con una persona es porque necesita un rostro; en otras palabras, porque hace falta el sacrificio de algo o alguien identificable. Pero el enemigo que subyace a todo eso es la contingencia; todo lo que se mueva al azar es adverso y puede convertirse en enemigo. La cercanía semántica entre “contingencia” y “acontecer” el posible sentido de que una adversidad fantasmagórica termine encarnada en terroristas, “villeros” o inmigrantes. Cómo es posible obstruir el acontecer es una pregunta que se vuelve válida a la luz de otra más general sobre la desarticulación social contemporánea. Desde la idea de evento, que ya está presente en Santos, podemos retomar la línea de análisis de Derrida sobre el estatuto de la invención programada que muestra cómo se vuelve verosímil obstruir el acontecer.

Si la invención consiste en descubrir o producir nuevos modos de existencia, la relación entre los diferentes modelos imaginados y proyectados específicamente para representar el deshabitar y la acepción del lugar como "oportunidad de acontecer", se aclara cuando Derrida se pregunta si una invención programada sigue siendo una invención, es decir, si sigue siendo un acontecimiento donde el porvenir viene a nosotros. El "evento", como posibilidad de "venir a la presencia" así como la "invención" son dos formas de tener lugar. La posibilidad de ocurrir o, en otras palabras, la de "hacerse presente" se puede entender como "venir a la presencia" o "convertirse en tiempo presente". El primero de los sentidos es el que propone Derrida (1987) cuando dice que una "invención jamás ha tenido lugar, jamás se dispone sin un acontecimiento inaugural. Ni sin algún advenimiento, si se entiende por esta última palabra la instauración para el porvenir de una posibilidad o de un poder que quedará a disposición de todos" (p, 15). Este "evento" es aquello que viene a la presencia; es decir, es lo que se pone junto a nosotros, coexistiendo, y lo que se actualiza, estando efectivamente ahora. Tiempo y lugar a la vez.

En la raíz latina *venire* comparten etimología el "evento" *-ex-ventus-*, que "llega desde afuera", y la "invención" *-in-ventus-*, que "va hacia adentro". Derrida explica que se trata de un advenimiento porque el acontecimiento inventivo es un acto de producción inaugural, pero que "debe, una vez reconocido, una vez legitimado, refrendado por un consenso social, según un sistema de convenciones, valer *para el porvenir*" (p. 15). Es esta socialización de lo inventado lo que da un estatuto de invención; "la cosa inventada será garantida por un sistema de convenciones que le asegurará de la misma forma una inscripción en una historia común, la pertenencia a una cultura, herencia, patrimonio, tradición pedagógica, disciplina y cadena de generaciones" (p. 15). Así es como la invención queda habilitada para ser repetida, explotada o reinscripta. "Estructura singular, entonces, de un acontecimiento, porque el acto de palabra del cual hablo debe ser un evento: en la medida de su singularidad, por otra parte, y sin embargo, por otra parte, esta unicidad hará venir o advenir algo nuevo. Debería hacer o hacer venir lo nuevo de una primera vez" (p. 15).

Sin embargo, Derrida ve que existe más de un modo de venir "en la enigmática colusión del invenir o del *inventio*, del evento o del advenimiento, del porvenir, de la aventura y de la convención". "Este enjambre lexical, ¿cómo traducirlo fuera de las lenguas latinas guardando su

unidad, la que liga la primera vez la invención, al venir, a la venida del porvenir, del evento, del advenimiento, de la convención o de la aventura?” (p. 15).

La invención “tiene lugar” una vez, primera y última. “Toda invención supone que algo o alguien viene una *primera vez*, algo en alguien o alguien en alguien, y que es otro.” (p. 16). Después de eso, aclara Derrida, debe quedar a disposición de todos. El evento, sin embargo, “tiene lugar” una y otra vez. Por eso, en el segundo sentido, se incluye una dimensión temporal que hace que el lugar, una vez más, trascienda lo puramente espacial. Sin embargo, solo es invención al ser única “aún si esta unicidad debe dar lugar a la repetición, es necesario que esa primera vez sea también una última vez” (p, 16)

3.2 “El evento es, al mismo tiempo, deformante y deformado”, dice Santos. Crea estructuras y es estructurado; da lugar a las cosas y él se vuelve posible gracias al lugar que ya tenían otras cosas. Mientras tanto, como deformado el evento indica que no hay posibilidad de lugar sin actor: la acción, la sedimentación de acciones, la lucha entre acciones (o agenciamientos).

Lo eventual, lo contingente, lo acontecimental comparten el problema de escapar a cualquier forma de programación. El “tener lugar” de algo en el sentido de “hacerse presente” –su “oportunidad de acontecer”– va más allá del espacio geográfico, del espacio arquitectónico o de la topología social. La contingencia implica “aceptar lo que toca” y la presencia del prefijo “con” siempre indica algo que no se hace solo. *Contingere* es “acontecer”, pero en el sentido de implicarse. Lo contingente es lo que nos atañe, lo que “nos toca” en tanto nos concierne, nos es dado en suerte y nos determina. Lo que acontece es lo que nos sobreviene, se lo espere o no; por eso la forma-estado siempre se ha preocupado por poner bajo control las eventualidades, por obstruir el acontecer desde la programática (Virilio, 1993).

Sin embargo, la paranoia del *urstaat* se convierte en atributo del ciudadano común, trasladando la figura del déspota primitivo a lo civil (Deleuze y Guattari, 1988). Ahora la paranoia tiene un impulso civil: el punitivismo contemporáneo es una versión no estatal del argumento de Virilio sobre la normalización. Si en las sociedades de control la vigilancia se ha transformado es porque la ahora normalización está asociada a dispositivos constitutivos; es más fluida porque ha ido dejando de ser exterior al individuo. En la Argentina post-2001 se acentúa y,

al mismo tiempo, se invierte la visión de Virilio. El individuo normalizado está en su casa frente a la TV o el celular, en sus actividades sociales cotidianas; recibe noticias sin parar que se integran a su rutina y, casi al mismo tiempo, se vuelven cosmovisiones vitales y estables. El Estado deja de ser el principal creador de miedos y angustia social, cediendo esa función a la Prensa; la inseguridad aparece entre las primeras urgencias de esta gestión del miedo. La disciplina es menos efectiva y una interacción constante con el poder mediático empieza a ocupar su lugar. En vez de castigar o reprimir, este poder se expresa excitando y sobreestimulando: la sobreexposición del sufrimiento de familias victimizadas semejantes a las de cualquier vecino busca una respuesta emocional instantánea en el ciudadano que, si no puede influir sobre las políticas punitivas oficiales, tiene la opción de devenir jauría vecinal y asumir la tarea de aplicarlas por su cuenta.

3.3 Desde un punto de vista antropológico, las derechas actuales no se distinguen demasiado de otras formas de autoafirmación de la etnicidad. Su éxito se basa, en parte, en una acertada lectura de las sospechas del ciudadano común; son bien leídas para después simplemente ser confirmadas. No son, por otro lado, las sospechas de una población genérica; son “tus” sospechas, porque el otro acierto de la nueva derecha es haber entendido los alcances de la descolectivización. Supieron estructurar el miedo de un ciudadano que ahora se pertenece sólo a sí mismo; si tenía miedo de que los inmigrantes destruyeran al país o que los “villeros” lo asaltaran en la esquina, lo enmarcaron en la época y le implantaron sentido. Las explicaciones de derecha se encarnan en aserciones; se apresuran a reafirmar que las cosas eran exactamente como parecían y así anulan la alternativa de la reflexión.

Buenos Aires y su zona de influencia se las arreglaron para justificar la violencia civil sin necesidad de un “11 de septiembre” inaugural. El AMBA creó su propia amenaza terrorista porque lo único que necesitaba, como en cualquier otra latitud en la que se traman enemigos en la vida cotidiana, era darle una fisonomía a su angustia. Lo que sigue es reclamar al Estado que refuerce su temperamento policial y se haga carne de esa misma forma de paranoia para que el ciudadano aterrado no lo vea como una derrota en la lucha contra la inseguridad. La acción colectiva despojada de gramática política se vuelve acción de jauría (Chamayou, 2013) y pone en orden el acontecer en una realidad en constante y acelerada transformación.

4. La destrucción del pasado y las formas del “afuera”

4.1 El neoliberalismo no propone una implantación de sus propias memorias; la memoria también estorba. Las derechas tradicionales tal vez compitieran por reinterpretar el mundo. Las masacres colonialistas, las prácticas genocidas o las guerras de exterminio como las de los Balcanes a fines del siglo XX aunque pervivan, no solo son anacrónicas, sino que sufren un repudio general. Las dictaduras del Cono Sur –los procesos genocidas en general– al extirpar una parte del cuerpo social, se llevaron con él sus recuerdos, sus identidades y sus cosmovisiones. Al mismo tiempo, cambiaban mediante el terror la memoria y la identidad de la parte del cuerpo no extirpada. Desconectar partes que tenían solidaridad entre sí y que ya no pueden funcionar aisladas: una forma típica de la Modernidad de desarticulación de los lazos sociales³. El neoliberalismo es, más bien, una fuerza que blanquea la memoria. No se trata del dominio de una memoria por sobre otras, sino de atrofiar la capacidad de generar memoria. Si no se trata de borrar nada, ni de reemplazarlo por otra cosa, es porque la materia expresiva del neoliberalismo está compuesta por cualquier cosa que pueda intercambiarse; dicho de otro modo, por todo lo que pueda ser abstraído de su propio valor para adquirir un valor de cambio y, más contemporáneamente, uno de exposición (Han, 2013).

Han insiste en trazar un corte entre la biopolítica de las sociedades disciplinarias y un nuevo modelo que opera directamente sobre la psiquis. Sin embargo, al dejar de lado la larga transición que acompaña a todo cambio societal, niega cualquier explicación que incluya categorías inmunológicas. El paradigma de la Modernidad neoliberal descarta intervenciones sobre el cuerpo social para modificar la identidad. Sus operaciones, más que cirugías sobre el cuerpo, se parecen más a terapias continuas. La identidad no se modifica recortándola, sino creando desde cero una subjetividad. Tampoco le es ajena la vieja idea de enemigo. Si bien es menos emblemática de esta etapa que la del competidor, los nuevos miedos de la globalización también necesitaban nuevos rostros: islam, pobres, feminismo, etc. Las derechas tributarias del

3 Según lo plantea Bauman (2010), el genocidio no expresa una desviación de la Modernidad sino una de sus cualidades intrínsecas. Explica la coincidencia entre el ascenso de la Modernidad y las primeras formas de limpieza social apuntando a la angustia ocasionada por la desaparición de las viejas seguridades. Así describe la aparición de una nueva modalidad de desarticulación que distingue de las anteriores en que esta se basa en una racionalidad creciente.

neoliberalismo responden a la nueva forma de un viejo miedo: el miedo a lo heterogéneo y a la fusión con él. No es casual entonces que cada grupo que se sienta amenazado cree sus propios contornos, sus propios “adentro” y “afuera”. El linchamiento no solo es una forma de trazar esos límites. También es una forma primitiva de violencia, semejante a la partida de caza, para la que es preciso definir categorías, jerarquías, taxonomías humanas que determinen quienes califican como objeto de cacería y quienes no (Chamayou, 2013).

Hay diferencias que el régimen neoliberal no puede eliminar con su culto a lo igual, con su alisamiento de cualidades y que, es más, él mismo genera de modo residual: genera periferias, no solo geopolíticamente, sino en el seno de cada sociedad, sin resolver el miedo a esas periferias. En estas residen los nuevos arquetipos de enemigo y los intentos de extranjerización que buscan legitimar las pretensiones de expulsión.

4.2 Hay otra forma de extirpación que tampoco atenta directamente contra la vida biológica y consiste en diseñar espacios de exclusión. Si atendemos a la etimología más antigua de vocablo “exterminio” veremos que está más asociado al destierro que al asesinato. “Exterminar” es poner fuera de los términos, es decir, fuera de los límites. Para entender este sentido del “afuera” tenemos otra familia de etimologías. Primero está el *fores* que apunta a algo exterior, más allá de la puerta de casa; por eso *foris* se llamaba en Roma a la puerta que miraba a la calle. No es difícil encontrar cierta familiaridad en el sonido de estos voces con otras de las lenguas romances contemporáneas y es porque, más tarde, comienzan a designar un “afuera” cada vez más apartado que el del umbral de la propia casa. El *forum* deja de ser patio privado para alojarse, en un principio, en la plaza pública. Ese desplazamiento de lo cercano de la puerta a lo más apartado de la plaza dará lugar más tarde al *foraneus*, cuya relación es con las puertas de la ciudad. *Farouche*, *foret*, *forajido*, *foresta* son diferentes maneras de referirse a un lugar y al mismo tiempo a personas que vienen de allí (o que deberían volver allí). *Fores*, entonces, empieza a designar un lugar externo a la ciudad dando origen a nuestro actual “afuera”, pero ocultando que es en realidad un desplazamiento y no un lugar fijo. El movimiento que define a este tipo de puerta muestra cómo la puerta de casa se dirige históricamente hacia el foro.

Una vez que las puertas dejan de estar “acá”, es necesario alejarse más para estar afuera. Ahora ha quedado dentro cualquier cosa extraña o conocida que haya entrado antes del

corrimiento del “afuera”: se puede absorber, negar, olvidar, mestizar, pero ya es parte de nosotros. Lo extranjero es fagocitado por el *ostium*, otra noción de puerta, más cercana a la de válvula. La permeabilidad selectiva de este tipo de puerta es análoga a las válvulas internas del cuerpo animal: abrirse para dejar pasar, cerrarse para obstruir flujos. Por eso es el nombre que recibe la puerta de la ciudad amurrallada y no la de casa. *Ostium* es abertura, boca, incluso canilla, y por eso derivan de él tanto *hostis* como *hospes*. Su “valvularidad” alude a las dos formas en que puede emplearse la puerta: la entrada y la salida. En este sentido –ya no en el de *fores*– la puerta marca tanto al extraño que viene de afuera de la ciudad como al que ya estaba adentro: dejar entrar o dejar afuera al primero, permitirle quedarse o expulsar al segundo. El balance entre hospitalidad y hostilidad es definido por lo permeable y elástico que sea el *fores*.

4.3 Cuando el Estado –o mejor dicho la forma-estado– se postula como origen, es presa de una especie de manía en la que el recuerdo del pasado se vuelve peligroso. Por eso debe capturar lo extraño y volverlo propio, aunque sea al precio de borrar cualquier filiación previa. Sin embargo, el tirano paranoico no es dueño exclusivo de la amenaza. Si, como dice Esposito (2003), el Estado moderno tiene una relación doble con el miedo es porque, además de tener origen en él, no lo destierra y lo hace base de su funcionalidad. Tanto los viejos despotismos como las democracias liberales, tratan de anular al enemigo virtual que viene en su seno: lo mixto, lo funcionalmente diverso. Desde Roma el amigo tiene la potencia del enemigo, pero el problema de este amigo susceptible de traición es que vive entre nosotros. La vida en común, en este cuadro, es amenazante porque el amigo que nos traiciona y se queda entre nosotros se vuelve sin defecto enemigo interno, símbolo de la autodestrucción.

5. Lugar y extirpación

5.1 Si los genocidios califican como operaciones –en un sentido estrictamente quirúrgico– de partes de la historia ¿qué relación guardan con nuestra idea de lugar? El genocidio, como práctica de destrucción identitaria, tiene en cuenta que la historia y la identidad de un pueblo son indivisibles. Si asumimos que cualquier práctica genocida es anacrónica en el siglo XXI, aun cuando están vigentes en varias partes del mundo, es porque reconocemos en las formas actuales de recorte social algo que las diferencia. Como periferia, la región que insistimos en llamar

Latinoamérica no ha escapado a la influencia de experiencias neoliberales en su subjetividad. Pero nuestro análisis no puede obviar las capas superpuestas de colonialismo, dependencia, diversidad étnica y experiencias de modernización incompleta que la componen. Truncar la posibilidad de acontecer siempre estuvo en el meollo de las prácticas genocidas. Hoy, sin embargo, existe un espectro de otras prácticas que van desde las viejas violencias represivas hasta las más sutiles de la autoexplotación y el control, más toda la gama de dislocaciones de la mundialización.

Como habíamos dicho, quienes no encuentren solución a sus incertidumbres por vías colectivas todavía pueden buscarla en una ética de la autenticidad individual. En ese mar abierto y sin misterios de la mundialización se puede volver al cobijo de lo grupal para reforzar el sentido de pertenencia y recrear límites, pero la invitación es a una deriva indefinida e individual. Los anuncios publicitarios conciernen tanto a quienes viven en los barrios-pueblo privados como a quienes viven en los asentamientos informales adyacentes. Aunque las diferencias entre centro y periferia sean muy amplias esto tiende a operar igual para ambos; en cualquier parte del mundo unirse a otros cercanos o acercarse a quienes no están espacialmente ligados a nosotros, pero se acoplan a un “nosotros” temporal, atenta contra la figura del microempresario precario y el competidor autoexplotado, contra ese consumidor incondicional que necesita el neoliberalismo para funcionar. Este “funcionar” equivale a desintegrar, desunir articulaciones, segregar partes – convertir lugares en no-lugares– pero por medios no sangrientos.

Arrasar con el pasado también trunca la posibilidad de acontecer. Este es un nuevo sentido de la modernización. Ferrer (2005) dice que el único sentido de la Historia en la retórica neoliberal es impedir un pensamiento que no sea sobre la inserción técnica en el mundo. La aceleración “porque sí”, sin meta, afecta lo histórico. “La historia es el nombre de un crimen, pero en el siglo XXI es la coartada de los profetas tecnológicos, políticos y publicitarios” (Ferrer p.18). La aceleración destruye la percepción del tiempo histórico porque todo tiende a volverse presente, incluso el futuro. Así es como las masas, que siempre fueron inmutables para los conservadores, ahora son usuarios y consumidores. Alrededor de estas masas activas y dinámicas lo que pasa a ser inmutable es la Historia.

“La retroactividad es la condición de posibilidad para que un legado histórico opere, pero

necesita puntos de anclaje que se relacionen con las huellas de la memoria. El futuro solo puede ser pensado retroactivamente, y no como un plan previsto de antemano” (Alemán, 2021, p. 128). Hoy la cultura de la memoria debe convivir con la de la ubicuidad y la transitoriedad. Como dice Jelin (2002), la persistencia de la memoria es una forma de responder y de oponerse a la aceleración de los cambios en el mundo y a la propuesta de una vida sin raíces.

5.2 En la Modernidad tardía distintas modalidades de linchamiento y escrache aparecen justificadas en el marco de una delación generalizada y legítima (Virilio, 1993). El discurso delator se naturaliza en los medios, instalándose como una forma de expresividad que si no tiene apoyo estatal se acoplará a actitudes destituyentes. Esto contribuye a restringir la definición de lo comunitario al ámbito del barrio con sus propias reglas para las filtraciones. El estatuto que rige el funcionamiento del *ostium* no distingue entre barrios cerrados o abiertos; el extranjero puede ser cualquiera que irrumpa en lo cotidiano.

Para decir que los vecinos alerta son anacrónicos debemos probar que pertenecen a otra época, a otro modelo social, pero también debemos desesencializarlos: son linchadores, son consumistas, son antipolíticos aunque, en general, puedan ser cualquier persona que ha perdido la empatía y es manejada por el miedo. Como linchadores, tienen representantes en todas las épocas, como consumistas, están anclados en el modelo neoliberal vigente. Son menos anacrónicos como linchadores que como otra cosa, porque el linchamiento no es una cualidad de las sociedades disciplinarias, ni de la de soberanía. Es en todo caso, una soberanía en la que esta se desplaza del gobernante hacia el “pueblo” que, al escapar de la ley, puede asociarse a formas de violencia transversales a todas las épocas.

La deriva léxica de *ostium* es curiosa. A través del extranjero, por quien existen las puertas en la muralla, se arriba a “hostia” que se convierte en sacrificio propiciatorio. Este laberinto que lleva a la inmolación del *foraneus* nos sugiere que si *fores* designaba también a la puerta era para darle nombre a éste y al lugar genérico del que venía. *Fores* deja de ser la puerta para ser lo que hay tras ella y el *ostium* decide hasta dónde puede acercarse el *fores*. Cuando el límite de la seguridad se reduce al barrio la esfera de lo extranjero se expande exponencialmente. No hace falta migrar desde muy lejos para encarnar aquello que el *ostium* filtra a veces como amigo y otras como enemigo; ese balance entre apertura y cierre del *ostium* será lo que defina la

relevancia final de la purificación del extraño.

5.3 ¿De qué deriva la utopía punitivista? ¿Qué tiene de neoliberal? Aunque el neoliberalismo tenga herramientas propias de desarticulación, en algunos momentos recurre a viejas formas y ahí es donde resurgen las derechas con el modelo de inmunidad. Desde un encuadre lacaniano, Alemán (2021) ha propuesto que el neoliberalismo, como sistema que conecta al poder dominante con una producción de subjetividad específica, convierte lo humano en “capital humano” y lo conmina a un crecimiento ilimitado que, sin embargo, se convierte tendencialmente en pulsión de muerte. Las derechas aparecen para mantener tener a raya, pero también para aprovechar esa pulsión de muerte para que no recaiga únicamente en el individuo autoexplotado. Podría decirse, incluso, que la mantiene a raya al aprovecharla. Así es como, al ver a la derecha puesta al servicio del neoliberalismo, tendemos a pensar que éste es de derecha.

A partir de lo que hemos analizado previamente podemos distinguir al menos tres formas en las que el neoliberalismo en su fase globalizada opera sobre la posibilidad de lugar. Primero, busca proyectarse permanentemente. Santos ya había hablado de la posibilidad actual de realización utópica y de nuestra dificultad para admitir que el futuro haya reemplazado al pasado como cemento de las sociedades e hilo conductor para lo venidero. Segundo y como derivado de lo anterior, el presente se vuelve absoluto, en el sentido de abarcarlo todo y en el de no admitir relatividad. Pero especialmente el presente debe alzarse bajo la forma de olvido y negación, porque el recuerdo entorpece la desdiferenciación individualista. En tercer lugar, la subjetividad neoliberal hace incompatible al humano con su propia época, de ahí el imperativo de la innovación y la renovación continua que da lugar a otros dos imperativos: el de pasar rápidamente de moda, que asegura una pronta obsolescencia que genera más novedades, y el de encubrir el envejecimiento. Este último requisito da lugar a las modas *vintage* que, lejos de aparecer como reminiscencia o recuperación de una vieja práctica, solo trae el pasado en su faceta comercializable, intercambiable, abstraible bajo la forma de lo diverso, pero nunca como negatividad que nos interpela.

BIBLIOGRAFÍA

- Alemán, J. (2021) *“Ideología”*. Buenos Aires: Página 12.
- Bauman, Z. (2010) *“Modernidad y Holocausto”*. Madrid: Sequitur.
- Bourdieu, P. (1976) *“Algunas propiedades de los campos”*. En *“Sociología y cultura”*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Grijalbo.
- Augé, M. (1998) *“Lugares y no lugares de la ciudad”*. III Congreso Chileno de Antropología. Temuco: Colegio de Antropólogos de Chile A. G.
- Chamayou, G. (2013) *“Las cazas del hombre. El ser humano como presa de la Grecia de Aristóteles a la Italia de Berlusconi”*. Madrid: Errata Naturae.
- Derrida, J. (1987) *“Psyché. Invenciones del otro”*. (2 tomos). Buenos Aires: La Cebra.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1988) *“Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia”*, Pre-textos, Valencia.
- Esposito, R. (2003) *“Communitas: Origen y destino de la comunidad”*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Ferrer, C. (2005). *“Mal de ojo. El drama de la mirada”*. Buenos Aires: Colihue.
- Foucault, M. (1997) *“Los espacios otros”*. En: *Revista Astrágalo*, n° 7, septiembre de 1997.
- Han, B. C. (2013) *“La sociedad de la transparencia”*. México: Herder.
- Han, B. C. (2014) *“La psicopolítica”*. Barcelona: Herder.
- Han, B. C. (2016) *“Topología de la violencia”*. Barcelona: Herder.
- Han, B. C. (2018) *“Hiper-culturalidad. Cultura y globalización”*, México. Herder.
- Heidegger, M. (1994) *“Construir, habitar, pensar”*. En: *“Conferencias y artículos”*, España: Ediciones del Serbal.
- Jelin, E. (2002) *“Los trabajos de la memoria”*. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores.
- Maineugneau, D. (1989) *“Introducción a los métodos de análisis del discurso. Problemas y perspectivas”*. Hachette: Buenos Aires.
- Mbembé, A. (2011) *“Necropolítica”*. Madrid: Melusina.
- Rodríguez Alzueta, E. (2019) *“Vecinocracia. Olfato social y linchamientos”*. La Plata: Plan de Operaciones
- Santos, M. (1996) *“De la totalidad al lugar”*. Sevilla: Oikos-Tau.

- Stavrides, S. (2015) *“Normalización y excepción en la metrópolis contemporánea”*. En:
“Enclaves de riesgo. Gobierno neoliberal, desigualdad y control social”, Traficantes de Sueños, Madrid.
- Torre, J. C. (2017) *“Los huérfanos de la política de partidos revisited”*. Conferencia impartida en el Congreso de Ciencia Política, 2 Agosto 2017.
- Virilio, P. (1993) *“La inseguridad del territorio”*, La marca, Buenos Aires.
- Virilio, P. (1996) *“El arte del motor. Aceleración y realidad virtual”*. Buenos Aires: Manantial.
- Watkins, C. (2011) *“The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots”*. Boston: Houghton Mifflin.