



Revista Austral de Ciencias Sociales

ISSN: 0717-3202

revistaaustral@uach.cl

Universidad Austral de Chile

Chile

Cervio, Ana Lucía

Cuerpos extraños -Cuerpos apasionados: Una aproximación a la configuración socio-espacial en el contexto de la Venecia Shakesperiana y del Falansterio de Charles Fourier

Revista Austral de Ciencias Sociales, núm. 18, 2010, pp. 59-81

Universidad Austral de Chile

Valdivia, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=45920743004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Cuerpos extraños - Cuerpos apasionados. Una aproximación a la configuración socio- espacial en el contexto de la Venecia Shakesperiana y del Falansterio de Charles Fourier

Strange bodies – Passionate bodies. An approach to the socio-spatial configuration in the context of Shakespeare's Venice and Charles Fourier's Phalanstère

ANA LUCÍA CERVIO*

Resumen

Este artículo esboza algunas claves para pensar los procesos que configuran el ordenamiento corporal en las ciudades capitalistas. Indaga la relación entre cuerpos,

* Programa de Estudios sobre Acción Colectiva y Conflicto Social del Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba, UE-CONICET. Ambrosio Olmos 667, 1º Piso, Dpto. B. Córdoba, Argentina. E-mail: anacervio@hotmail.com.

Fecha recepción 02-10-2009

Fecha aceptación 10-05-2010

estructura urbana y estructura social en dos configuraciones socio-espaciales particulares: la Venecia Shakesperiana y el Falansterio de Charles Fourier. En primer lugar, se retoman fragmentos de *El Mercader de Venecia*, enfatizando los modos en que el extrañamiento y la distancia social repercuten en (y son subsidiarios de) la configuración de los espacios reservados a esos cuerpos extraños recluidos dentro de los muros del *ghetto* judío. En segundo lugar, se discute el proyecto del Falansterio, orientado a la reconfiguración del vínculo social sobre la base del placer y los deseos reprimidos por el imperio de la razón industrial de comienzos del siglo XIX.

Palabras clave: cuerpos, pasiones, alteridad, estructura urbana.

Abstract

This article outlines some keys in order to discuss the processes that configure capitalists cities' body categorization. It explores the relationship between bodies, urban structure and social structure in two peculiar socio-spatial configurations: Shakespeare's Venice and Charles Fourier's Phalanstère. First of all, we look at *The Merchant of Venice* emphasizing the ways in which social estrangement and distance affect (and are subsidiaries of) the configuration of spaces reserved for the strange bodies held within the walls of the Jewish *ghetto*. Secondly, we look at Phalanstère, a project aimed at reconfiguring social bonds on the basis of the pleasure and desires repressed by industrial reason in the early 19th century.

Key words: bodies, passions, alterity, urban structure.

ARTICULO

Introducción

Existen múltiples maneras de evocar la ciudad. Ya sea a partir de la lectura que realiza el caminante mientras la observa a ras del suelo, o la del poeta que la contempla en su belleza, o bien la del urbanista que la concibe desde lo alto, la ciudad es una forma que se deja mirar y, por tanto, es susceptible de inspirar tantas narraciones como observadores la penetren. En ella se entrelazan distintos lenguajes y modos de ver que testimonian los diversos estratos de la experiencia. Así, la ciudad es un complejo tan material como simbólico en el que cobran vida y se alternan múltiples trayectorias biográficas, corporales y espaciales; infinidad de recorridos que la configuran en el cruce, en la fricción o en la total desconexión. De este modo, la pluralidad de lenguajes en la que la ciudad puede ser (y es) concebida, hace emerger distintos relatos y poderes de enunciación que se sedimentan en la estructura urbana en un momento histórico dado, resignificándola. Desde esta perspectiva, se asume que la ciudad puede ser comprendida desde la experiencia, como praxis urbana o como “lugar practicado”, siempre en invención (De Certeau 1996).

En su puesta en acto, es decir, en tanto espacio de y para la acción, la ciudad adquiere formas (Lynch 1960). Éstas no se restringen exclusivamente al orden de lo material sino que emergen como síntesis históricamente situadas de relaciones sociales con el espacio, reconfigurándolas (Lefebvre 1972). Al anudar pasado y presente, el espacio urbano patentiza una serie de mediaciones – flujos, ritmos y contenidos– que lo convierten

simultáneamente en producto, productor y escenario de múltiples experiencias. Así, la ciudad es al mismo tiempo tablado para la expresión y confrontación política, objeto de planificación y regulación urbanística, mercado en el que tienen lugar diversas transacciones e intercambios económicos, murallas que materializan la segregación socio-espacial, espectáculo para la exteriorización corporal y refugio de la intimidad en medio de la multitud.

Así como hace coexistir lenguajes heterogéneos, la experiencia urbana se caracteriza por organizar de modo original los vínculos entre el mundo público y el privado. La aludida condición la convierte en recurso y norma de múltiples escenificaciones¹ ligadas a la presentación social de los cuerpos, al resguardo de la intimidad, al disciplinamiento social y a la confrontación política. De este modo, la experiencia con (en) la ciudad es una inacabable puesta en escena que privilegia la exteriorización del cuerpo individual en el marco de un cuerpo social que lo contiene, pero que simultáneamente lo (re) produce en su significación. Así, la dialéctica cuerpo individual-cuerpo social encuentra en la forma ciudad –y en sus múltiples máscaras– un espacio de creación y confrontación recurrente (Sennett 2001; Scribano 2007).

En esta línea, la experiencia urbana conjuga diversos lenguajes que, devenidos narraciones, advienen contexto y mediación de aquella experiencia singular. Pero al tiempo que

¹ Recordamos aquí dos interesantes trabajos. En primer lugar, el de Mijail Bajtin (1989) sobre la función social de la plaza, el carnaval, la risa y las máscaras en el florecimiento de la cultura popular urbana del medioevo. En segundo lugar, el análisis dramaturgico de Erving Goffman (1971) respecto a las interacciones sociales que se despliegan en la vida cotidiana, instituyéndola como el escenario de sistemáticas interpretaciones.

promueve modos de ver y de decir heterogéneos también los condiciona, evidenciando los mecanismos estructurales que convierten a la ciudad en una geometría socio-espacial particular. De esta manera, al ser producto y producción de los procesos de estructuración social que tienen lugar en un tiempo-espacio determinado (Lefebvre 1972), la ciudad es una cartografía que impone sus límites y posibilidades a la acción, al movimiento, a la vista y a la palabra. En efecto, exhibiendo u ocultando imágenes, provocando o restringiendo recorridos, incluyendo o excluyendo sujetos de sus predicados, así como demarcando la legitimidad o ilegitimidad de las voces que resuenan dentro de sus contornos, la ciudad emerge como una topografía que prescribe la des-igualdad de la experiencia (urbana).

Es experiencia pre-escrita, regulación e implementación de parámetros que definen y dan crédito a los límites urbanos, diseños con aplicación en acto, síntesis práctica e históricamente situada de una urbanización esperada. ¿Qué significa pensar la ciudad? ¿Quiénes y desde dónde lo hacen? ¿En qué medida y de qué modo el trazado urbano impacta sobre la interpretación del mundo y los estilos de prácticas de quienes habitan sólo espacios fragmentarios de la Ciudad (en mayúscula)? ¿Cómo es posible aprehender los sentidos de praxis múltiples y heterogéneas sobre espacios y objetos urbanos pergeñados desde la planificación central? Sin duda las respuestas a estas interrogantes remiten a la especial relación existente entre estructura urbana y estructura social, asumiendo que las formas sociales – entre ellas el espacio– no pueden ser sino abordadas en su relación dialéctica con los procesos de estructuración de las que son

simultáneamente producto y recurso. De este modo, la ciudad comporta una lógica política de ordenamiento espacial y corporal que orienta la experiencia diagramando, al menos desde su diseño y aplicación, los contornos, límites y posibilidades de la práctica social. Así, cuerpo y espacio se entrelazan en la retórica urbana multiplicando, desde las lógicas del emplazamiento y del movimiento, los espacios reservados para esos múltiples locus topográficos y corporales.

En esta comunicación indagamos los procesos de delimitación socio-espaciales que (se) configuran (en) el ordenamiento corporal vigente de las ciudades capitalistas. Partiendo del supuesto de que la estructura urbana –desde sus lógicas materiales y simbólicas– traduce los procesos de estructuración social que tienen lugar en un tiempo-espacio determinado, configurando los estilos de práctica así como los sentidos atribuidos a las interacciones con y en la ciudad, analizamos dos configuraciones socio-espaciales que, desde sus particularidades, arrojan luz en el proceso de indagar la especial relación existente entre cuerpos, estructura urbana y estructura social. En primer lugar, nos detenemos en una aproximación histórica a la Venecia renacentista, en orden a analizar el espacio del *ghetto* judío como síntesis para la segregación y, a la vez, licuación de las diferencias enclavadas en la aludida ciudad-escenario, así como en la dimensión corporal que el estigma del cuerpo extraño alberga en dicho contexto, retomando para ello algunos fragmentos de *El Mercader de Venecia* de William Shakespeare. En esta línea, analizamos los procesos de administración de la diferencia operados en la Venecia renacentista, reparando en los

modos en que el extrañamiento y la distancia social repercuten en (y son subsidiarios de) la configuración de los espacios reservados a esos cuerpos-otros-extraños. En segundo lugar, recuperamos algunos fragmentos del modelo de la Asociación impulsado por Charles Fourier a comienzos del siglo XIX. Nos detenemos en su minuciosa propuesta del Falansterio, en tanto ciudad-edificio que prescribe una singular geometría corporal en orden a conseguir la armonía pasional necesaria para desterrar las represiones, miserias e insatisfacciones que la razón industrial impone a los sujetos. Finalmente, esbozamos algunas reflexiones sobre el lugar de los deseos y las pasiones en el proceso del habitar.

Venecia: una ciudad de (para) extraños

El Mercader de Venecia es una obra cuyos juegos ficcionales entrelazan en cada acto la tragedia y la comedia. El nudo argumentativo es concreto: Bassanio, un joven veneciano carente de dinero para cumplir con un cometido amoroso, se ve obligado a solicitar tres mil ducados por tres meses al judío Shylock. Por su parte Antonio, un honorable mercader cristiano, se compromete a pagar la deuda contraída por su amigo Bassanio, a quien lo une, además, una pasión prohibida. El viejo prestamista, ajustándose a la posición de poder de la que lo invistiera tal pedido y, con ello, a la posibilidad de “vengar” las crueldades a las que fuera largamente sometido por los cristianos, exige en garantía una libra de carne de Antonio. Como era de esperar, los barcos que transportan la riqueza del garante naufragan en el mar, vaticinando la inminencia de un juicio que ni Antonio ni las autoridades cristianas pueden evadir compelidos por el peso de la ley y por el valor de la palabra empeñada.

A partir de la creación y puesta en escena de personajes que encarnan los rasgos típicos de un mundo colonizado por las lógicas de la etnia, la religión y la floreciente economía capitalista, Shakespeare conduce la trama hacia los extremos de un orden socio-espacial que – salvando los detalles que se desprenden de su carácter de obra de teatro renacentista– bien podrían rastrearse en las ciudades capitalistas contemporáneas. En efecto, la dramática historia en la que se ven envueltos Shylock y Antonio adquiere un sentido particular para los objetivos de este trabajo si se la pone en consideración con dos elementos centrales para el desarrollo de la trama. Por un lado, las características del enclave territorial en el que Shakespeare sitúa la historia y, por el otro, los rasgos que distinguen a ambos personajes², dejando al desnudo la complejidad de una trama que vincula la topografía de un orden legítimamente demarcado por posiciones y condiciones sociales, con historias mínimas que lo corporizan y lo reproducen en su significación. Leída en clave socio-espacial, *El Mercader de Venecia* es una obra que retrata la historia de una ciudad y sus horrores. Satirizando la tragedia de las diferencias naturalizadas como legítimas, escenifica los impactos subjetivos de un ordenamiento social signado por límites de concreto que profundizan y demarcan las relaciones y efectos de dominación. En esta línea, la distancia premeditada con los extraños y el miedo a tocarlos, la suntuosidad

² Las posturas e imposturas de una época que Shakespeare encarna en los personajes de Antonio y Shylock, conjugan la moralidad, el sacrificio, las pasiones y los ritos de dos mundos íntimos excluyentes (cristiano, judío, homosexual, usurero) que sólo encuentran un punto de conexión en el reino de lo público, marcado por el imperio de la propiedad privada, la ley y la palabra de honor. Y es precisamente allí donde el cuerpo individual de Antonio y Shylock se entrelazan con el cuerpo social de una Venecia eminentemente cristiana, heterosexual y capitalista, en que los rasgos premeditadamente

de una ciudad ideal (Belmonte) frente a las miserias de una ciudad real (Venecia), y los ritos de pasaje entre un mundo público y privado que se tejen en torno al puente del Rialto son, entre otros, elementos que señalan que en esta pieza literaria la ciudad, lejos de ser una decisión escénica casual, adquiere un rol protagónico, llegando a ser por momentos un personaje tan fatídico como risible, que pone sobre el tablado la misiva de una época. Ahora bien, si se asume que la ciudad como escenario y protagonista de una trama literaria singular permite recrear las configuraciones sociales, espaciales y corporales que la definen históricamente, ¿cuáles son los rasgos de Venecia que inspiraron a Shakespeare?

El Mercader de Venecia fue escrita hacia fines del siglo XVI (1596-1597). Por ese entonces, Venecia comenzaba a mostrar síntomas de agotamiento de un extenso esplendor que, siglos atrás, la convirtieran en la “ciudad bisagra” entre Europa, Oriente y África (Sennett 1997). Pese al deterioro de los términos de intercambio sufrido por sus fuerzas económicas, Shakespeare vio en Venecia el ejemplo de una de las ciudades-puerto más lujosas y acaudaladas de la Europa renacentista: una ciudad internacionalizada por el comercio que, además de atraer el constante fluir de mercancías, exhibía un poder no territorial corporizado en la intensa afluencia de extranjeros que transitaban por sus aguas y tierras en busca de la concertación de diversas transacciones.

atribuidos a estos personajes se desvanecen como calificativos generales para pasar a tener un nombre propio, es decir, para apoderarse de un cuerpo. Como afirma Bergson: “Un drama, aún cuando nos pinte pasiones o vicios que tienen su nombre propio, los incorpora con tal arte a las personas, que aquellos nombres se olvidan, se borran sus caracteres generales y ya no pensamos para nada en ellos, sino en la persona que los asume” (2003: 20-21).

Dada su condición de ciudad de tránsito, impulsada por la extensión del comercio y el constante fluir de mercaderes que la recorrían, Venecia era una ciudad de extraños. Paralelamente, sus características físicas la convertían en una ciudad-isla, cerrada por el agua y edificada de tal manera que podía ejercerse el control –tanto ocular como legal– sobre todos los circuitos y circulaciones que fomentaba la regularidad del comercio con otros. En este sentido, puede afirmarse que desde el punto de vista de la funcionalidad de sus fuerzas económicas, Venecia era algo así como una ciudad-red, asentada sobre las bases de múltiples circulaciones comerciales pero también simbólicas y culturales, es decir, exhibía una naturaleza urbana definida a partir de flujos permanentes de entradas y salidas. Esta dimensión, que la consolidó como una de las ciudades más internacionales de Europa, traía consigo la presencia de extranjeros y, con ello, el imperativo de administrar la peligrosidad que emanaba de esos Cuerpos-Otros-Extraños. De este modo, la Venecia en la que se inspira Shakespeare puede ser entendida en el contexto de un *continuum* entre una ciudad red, que habilitaba y requería la expansión de sus fuerzas económicas, y una ciudad fortaleza, replegada sobre sí misma para salvaguardarse del acecho de los extranjeros, “paganos” e “infieles”.

El *ghetto* veneciano o la geografía profiláctica

Frente al imperativo de lograr un legítimo equilibrio entre el flujo de extraños peligrosos para el mantenimiento del orden, pero al mismo tiempo funcionales para el desenvolvimiento de su economía, Venecia administra una solución urbanística que articula, desde la piedra, la tríada

desarrollo económico-peligrosidad-tolerancia necesaria. En esta línea, en 1516 levanta el primer *ghetto* judío en las inmediaciones de una fábrica de fundiciones. Este reservorio “impío”, signado por la cerrazón y el amurallamiento literal de cuerpos extraños pero necesarios, pone en evidencia una de las modalidades en que las representaciones hegemónicas sobre la alteridad se traducen en mecanismos de segregación socio-espaciales, evocando los procesos de estratificación de la mano de una geometría corporal funcional para el mantenimiento de un orden eminentemente cristiano y capitalista.

Desde un punto de vista histórico, Venecia fue la primera ciudad en edificar *ghettos* destinados a segregar a la comunidad judía³. Pese a los sermones expulsivos propiciados por los frailes, en 1516, a través de un decreto oficializado por el Senado de la República Serenísima, se decidió confinarlos en la región de Cannareggio, un sector aislado de la ciudad.

El lugar elegido fue una antigua fundición de cañones, llamada *Ghetto Nuovo*, en las islas centrales más alejadas de la plaza de San Marcos. La nueva fundición se convirtió en una isla mediante canales; se levantaron altos muros, todas las ventanas que daban al exterior fueron tapiadas, y se dispusieron dos entradas vigiladas por cuatro guardias cristianos; seis guardias más debían tripular dos naves patrulleras, y los diez eran pagados por la comunidad judía,

a la cual también se ordenó que concertase el arriendo perpetuo de la propiedad a un precio que estaba un tercio por encima de su valor (Meyer y Jhonson 2007: 283).

El *Ghetto Nuovo* fue la primera de las tres etapas que registró el proceso de segregación socio-espacial de la comunidad judía en Venecia. En efecto, los ciclos económicos y los avatares de las guerras por la posesión de las rutas comerciales que asolaban a la región coincidieron con la llegada de un número cada vez mayor de judíos que vislumbraban en esta ciudad-puerto un refugio para su seguridad corporal y una opción para sus actividades económicas. Esta explosión demográfica, sumada a la funcionalidad que los judíos representaban para el desarrollo de la economía doméstica –especialmente a través del ejercicio de la usura, práctica ancestral prohibida por la ley divina⁴–, obligó a las autoridades cristianas a extender los planes de ordenamiento urbano dispuestos para localizar a esos Cuerpos-Peligrosos-Necesarios. Fue así que en 1541 se construyó el *Ghetto Vecchio* y en 1633 –poco más de 30 años después de que Shakespeare publicara *El Mercader de Venecia*– el *Ghetto Nuovissimo* (Sennett 1997).

Como apuntáramos más arriba, las cualidades físicas de Venecia colaboraron decididamente en la configuración y extensión de esta clase de política de segregación corporal. En tanto formación histórica y política, pero también

³ Tras el III Concilio Luterano (1179), la Europa cristiana intenta evitar la “comunidad residencial” entre judíos y cristianos. Básicamente, condenaba la práctica de la usura, decretando que los prestamistas de dinero fueran expulsados del altar, no obtuvieran la absolución a la hora de la muerte y se los despojara del derecho a un entierro cristiano. En este sentido, y dado que el “pecado” de la usura era mayoritariamente atribuido al pueblo judío, las principales ciudades europeas (Londres, Frankfurt, Roma) construyeron sus propios recintos para confinarlos, dejando en evidencia la tensión permanente entre la “ley divina” y el “reino de la propiedad privada” sobre la que se desenvolvía la economía medieval. Sin embargo, las características que distinguen al *ghetto* judío veneciano, y que

con variantes horribles llegaron a replicarse en otros momentos de la historia mundial, hacen que se lo reconozca como el primer antecedente de esta clase particular de segregación socio-espacial (Meyer y Jhonson 2007; Sennett 1997).

⁴ En el texto bíblico se detectan varios pasajes que refieren a la prohibición del préstamo a interés. Son significativos el Levítico XXV (35-37) y Lucas VI (32-36) en la medida que arguyen el pecado de la usura como una afrenta a la misericordia divina, al amor filial y al mérito de todo buen cristiano.

como término cuyo uso sigue extendiéndose hasta nuestros días, el *ghetto* debe su denominación precisamente a la localización espacial que tuvo en Venecia este primer reservorio destinado a relegar a la comunidad judía. Etimológicamente, proviene del italiano *gettare*, que significa “arrojar”, “desembocar”, “fundir”, en coincidencia con el emplazamiento geográfico del *Ghetto Nuovo* y del *Vecchio*, localizados en antiguos distritos destinados a la fundición de metales, en las afueras de la ciudad (Meyer y Jhonson 2007).

En términos contemporáneos, las Ciencias Sociales han ido reproduciendo y apropiándose –en ocasiones hasta los extremos del abuso– de la palabra “*ghetto*” para designar aquellos espacios de reclusión corporal, sitios en ámbitos urbanos, destinados a segregar a grupos humanos que comparten, al menos, algún rasgo que los distingue y los distancia de “la norma” establecida. Desde su morfología social hasta su origen etimológico, el término *ghetto* es un sustantivo vuelto calificativo. Bajo su órbita designativa confluyen formas y objetos materiales que posibilitan su rápida identificación e individualización en la trama urbana –perímetro, puertas de acceso, nominación, instituciones de control y disciplinamiento, etc.–, al tiempo que marcas corporales y disponibilidades para la acción que adjetivan, performan e individualizan a los cuerpos que lo habitan –negro, judío, violento, usurero, pobre, vago, impío, etc. En este sentido, el *ghetto* es al mismo tiempo un espacio físico y social (*sensu* Bourdieu), una topografía de relegación que, vuelta adjetivo, conjuga perimetralmente el exilio y la protección con los dictámenes hegemónicos de la expulsión y la oclusión de corporalidades sospechosas.

Löic Wacquant sostiene que “el *ghetto* no es una simple entidad topográfica o una suma de familias y de individuos pobres, sino una forma institucional, es decir, una concatenación particular, anclada en el espacio, de mecanismos de clausura y control etno-racial” (2007: 66). He aquí una clara conceptualización de lo que hemos intentado expresar en párrafos anteriores. El *ghetto*, en tanto espacio físico y social, es una topografía de la relegación y represión de cuerpos extraños que se instituye como mecanismo para legitimar las diferencias y distancias sociales concebidas hegemónicamente como peligrosas y, por lo tanto, obligadas a cargar con el lastre de la sospecha sistemática. Y es precisamente en su dimensión institucional que esta formación adquiere su sentido último como instrumento y producto de una política corporal. Es decir, en el contexto de sociedades que operan discursivamente bajo la fantasía ciudadana de la inclusión y el derecho, la relegación espacial de cuerpos peligrosos para el orden establecido sólo puede ser legitimada si se exhiben los argumentos “políticamente correctos” que la fundamentan y que, al mismo tiempo, ocluyen las distinciones radicales de la que dicha administración de la diferencia quiere deshacerse. En otras palabras, es preciso suministrar los mecanismos institucionales que no sólo favorezcan la segregación *in factum* sino que, a su vez, reproduzcan los argumentos del borde y la sospecha sobre los que se fundan y sobre los que (probablemente) perdurarán. Visto de esta manera, los enclaves de clausura y de “cerrazón”⁵ expulsógena (étnica, religiosa

⁵ Retomamos aquí la noción de “proceso de cierre” puesta de manifiesto por Max Weber para designar al conjunto de operaciones por medio de las cuales un grupo en situación de competencia por las probabilidades

y/o económica), dispuestos para controlar y disciplinar a esos cuerpos-otros, se instituyen como parte y arte operante de una economía corporal, supeditada a las lógicas materiales y simbólicas del llamado “mundo circundante” que detenta el monopolio legítimo de las representaciones sobre la alteridad (Bourdieu 1988; Grignon y Passeron 1989).

Cuerpos extraños y administración de la diferencia

Siguiendo con la definición de Wacquant, el *ghetto* “es una constelación socioespacial limitada, racial y culturalmente uniforme, fundada sobre la relegación forzosa de una población estigmatizada, como los judíos en la Europa del Renacimiento y los afroamericanos en los Estados Unidos de la era fordista, en un territorio reservado en cuyo seno dicha población desarrolla un conjunto de instituciones propias que operan a la vez como un sustituto funcional y como un tope protector de la sociedad circundante” (2007:66-67). Como puede apreciarse, la definición ofrecida por el autor completa la expuesta más arriba, introduciendo los términos analíticos de una relación basada en la opresión y el dominio, aunque en este caso posicionada desde la mirada de aquella población “estigmatizada” que, sujeta a una “relegación forzosa”, “desarrolla instituciones propias” tanto para salvaguardar las funciones societales que le fueran arrebatadas como

producto del secuestro de la experiencia (*sensu* Giddens), así como para protegerse de la radicalidad en la que se inscribe la supuesta alteridad que los constituye identitariamente.

La apatía gentil respecto al reclamo de los judíos para la ciudad permitió a la comunidad hebrea desarrollar instituciones propias dentro de los límites del *ghetto*. Básicamente, la inexistencia de supervisión interna prueba la intencionalidad de las autoridades locales de no influir sobre los ritos de intimidad judía, en tanto estrategia efectista para la consolidación de un sentido comunitario “muros adentro”, aunque estrictamente supervisado –desde afuera– para evitar su “derrame y contaminación” sobre la Ciudad (en mayúscula). De este modo, encerrados en el *ghetto*, los judíos pudieron rendir culto a su vida comunitaria, sin por ello afectar el buen funcionamiento de las arterias económicas sobre las que se asentaba la “tolerancia a la diferencia” por parte de los cristianos.

A lo largo de la historia del *ghetto* judío en Venecia se observa el desarrollo e instauración de dos tipos de instituciones que favorecieron la consolidación de una vida comunitaria a instancias de la segregación: las sinagogas y las organizaciones fraternales (Sennett 1997; Meyer y Jhonson 2007). Mientras que las primeras remitían a cuestiones de fe, las segundas se encargaban de los asuntos seculares que afectaban al *ghetto*. Baste mencionar que en el reducido espacio del *ghetto* se congregaban judíos de diversas órdenes confesionales (sefaradís y askenazís), de manera que el permiso para edificar sinagogas “muros adentro” posibilitó el despliegue de cultos particulares, al tiempo que favoreció la creación de un sentido

económicas tiende a limitar/eliminar el número de competidores recurriendo para ello a “algún carácter exteriormente comprobable de los competidores (reales o potenciales), por ejemplo, la raza, el idioma, la religión, el lugar de nacimiento, la clase social, el domicilio, etc., para basar sobre él la exclusión (...). Su finalidad está en cerrar en alguna medida a los de afuera las probabilidades (sociales y económicas) que entran en juego” (1999: 276).

comunitario ligado a la única característica que compartían: el ser judíos. De este modo, al admitir localmente las prácticas de culto, el espacio profiláctico del *ghetto* –maldecido por la segregación y por los imperativos de la alteridad radical– se convirtió en un entorno sagrado que, sujeto a la tradición, comenzó a ser representado como el único refugio para la seguridad espiritual de esos cuerpos-otros-diferentes en el contexto de la ciudad-estado cristiana.

En esta línea, aparece un segundo elemento de cohesión que fortaleció el sentido de comunidad dentro de los límites del espacio de represión: el *ghetto* constituyó para los judíos de Venecia un “barrio de exilio” (Wacquant 2007), en la medida que no sólo les proporcionaba la seguridad de desplegar libremente sus prácticas y ritos confesionales sino que, además, les brindaba la certeza de encontrarse en un lugar protegido, puesto al resguardo de la violencia en que podría materializarse la radicalidad en la que oficialmente se inscribía su supuesta alteridad. De esta manera, pasó a ser una micro “ciudad refugio” (Mongin 2006), es decir, un espacio de exilio y de hospitalidad que, por estar ubicado en la retaguardia del tejido urbano, incrementaba aún más la alteridad cotidiana del judío, reforzando su condición de *kadosh*⁶ y configurando los límites de un nuevo sentido comunitario en medio de tanta opresión.

¿Por qué la comunidad judía “aceptaba” vivir encerrada detrás de los muros del *ghetto*? Cuestiones de fe, protección de la secularidad, desarrollo económico, certeza residencial

luego de históricas diásporas y refugio frente a la violencia de turbas cristianas son algunas de las respuestas ofrecidas por autores especializados en el tema. Ahora bien, a la luz de los objetivos de este trabajo, y retomando el contexto histórico en el que aparece y se desarrolla el *ghetto* judío en Venecia, sostenemos que la segregación sin expulsión a la que estuvieron sometidos obedeció a una modalidad particular de administración de la diferencia que combinó las estrategias “fágica” y “émica” para la confrontación de la peligrosidad del extraño (Bauman 2004).

De acuerdo con Zygmunt Bauman, el “otro” tipificado como extraño es portador de incertidumbre en la medida que pone en peligro potencial el sistema de clasificación sobre el que sostiene y opera el orden social. Así, la “peligrosa extrañeza del extraño” radica precisamente en su capacidad de desestabilizar, cuestionando aquello que es incuestionable (por legítimo) para los miembros de un grupo dado: “El extraño es, por definición, un agente movido por intenciones que, en el mejor de los casos, podemos adivinar, pero de las que nunca podremos estar seguros. El extraño es la variable desconocida de todas las ecuaciones calculadas cuando se intenta decidir qué hacer y cómo comportarse” (Bauman 2005: 141). De este modo, y frente a su potencial amenaza, el extraño carga con el estigma de ser portador de una suerte de “suciedad” que contamina el orden establecido, o bien es calificado de “ambivalente”, en tanto impredecible –incierto, y por ello peligroso– en sus acciones y reacciones para con los miembros de la comunidad (Bauman 2001).

¿Cómo “digerir”, entonces, la presencia de los extraños devenidos “forasteros” o “extranjeros”

⁶ Término hebreo que en su significado bíblico remite a la idea de santidad. Literalmente significa: “apartado”, “separado”, “distinto”, “especial”, “reservado”, “distinguido”.

dentro de los límites comunitarios? De acuerdo al sociólogo polaco –quien recupera a este respecto los aportes de la antropología clásica de Levi-Strauss– las sociedades elaboran y movilizan al menos dos estrategias para anular, reducir o confrontar la peligrosidad que emana del cuerpo extraño. Por un lado, la denominada estrategia “fágica”, consistente en devorar (deglutir) al extraño para convertirlo, mediante ese metabolismo societal, en un cuerpo idéntico y, por tanto, no diferenciable del resto de los miembros del grupo. En otras palabras, se trata de “comer” al extraño en un camino que va de la asimilación forzosa a la inclusión, en vistas a reducir la amenaza de su presencia para el mantenimiento del orden social. Por otro lado, la estrategia “émica”, también ligada –como metáfora– a un proceso metabólico, aunque en este caso asociada a la expulsión, a la repulsión. Se trata de “vomitar” al extraño, es decir, expulsarlo, separarlo o aniquilarlo del seno de la comunidad, en tanto camino para limitar el peligro potencial que supone su presencia (“sucio” y “ambivalente”) para el mantenimiento de los esquemas clasificatorios sobre los que opera y se sustenta el orden dominante⁷.

Si bien Bauman sostiene que estas estrategias funcionan de modo complementario, es menester recalcar que ambas encarnan el imperativo de evadir las fuentes del peligro que amenacen el mantenimiento del orden social instituido, convirtiéndose en una suerte de manto protector ante la diferencia radical que supone esa “exterioridad repelida”. En esta línea, la irrupción del extraño en el seno de la comunidad supone inscribirlo dentro de

tres categorías de clasificación, estrechamente ligadas a las estrategias de confrontación de la diferencia hegemonícamente asumidas en un determinado tiempo y espacio: a) el “otro enemigo”, al que hay que expulsar “émicamente” de la comunidad; b) “el otro invitado”, al que se admite temporalmente bajo la condición de ser controlado y vigilado y c) “el otro vecino”, que podrá ser admitido en la medida que se asemeje (“fágicamente”) al resto de los miembros de la comunidad (Bauman 2004: 171-172).

Como se anunciara, en el contexto de la Venecia renacentista que inspirara a Shakespeare, la administración de la diferencia supuso la articulación de las estrategias émica y fágica. Sin pretensiones de forzar el sentido, ya en la propia etimología del término *ghetto* aparece la idea de la aludida articulación: *gettare* = fundir (aglutinar, licuar), arrojar (separar, expulsar). Así, esta forma socio-espacial obró como instrumento que cristalizó en la piedra –y desde allí en el cuerpo– la simultaneidad de la deglución y del vómito en el intrincado camino de incluir-expulsar a esos cuerpos extraños peligrosos, pero finalmente necesarios.

En términos de la estrategia fágica impulsada por los gentiles venecianos, la potencial inclusión de los judíos –devenida tolerancia necesaria– estuvo estrechamente vinculada al desarrollo económico de la ciudad, inscribiéndose por ello la alteridad hebrea en la categoría baumaniana de “otro invitado”. En esta línea, y tal como lo expresa el propio Antonio: “el comercio y provecho de la ciudad dependen de todas las naciones” (Shakespeare 2006: 162; Acto III, Escena III), el acto de deglución de los extranjeros operó

⁷ Versiones modernas de esta clase de estrategia son el encarcelamiento, la deportación, el asesinato, la ocupación selectiva de ciertos espacios urbanos, la segregación socio-espacial de la pobreza, etc.

en Venecia como una respuesta societal a las prerrogativas del esplendor económico, oficiando como estrategia de inclusión restringida al espacio de lo público, al tiempo que sistemáticamente disciplinada en torno a los muros del *ghetto*. De esta manera, puede afirmarse que los aportes judíos a la economía veneciana –traducidos en la confiscación de bienes para financiar campañas militares, impuestos especiales, elevados costes para el arriendo de propiedades, préstamo de dinero, comercio de bienes de segunda mano, etc. –, operaron como la puerta de entrada a una ciudad que, aun estando amurallada por la “ley cristiana”, permitió ser vulnerada en beneficio del “reino de la propiedad privada”.

Por su parte, la estrategia émica ocupó un espacio nada despreciable –si no el principal en los términos cualitativos que supuso el control de la alteridad operada– en el proceso de administración de la diferencia. La expulsión hacia los bordes de la ciudad, la nominación especial, el uso de distintivos, la supervisión externa, la negación de los derechos de propiedad y ciudadanía, el enclaustramiento dentro de los límites del *ghetto*, el control del tiempo en el espacio público y privado, así como el disciplinamiento de los movimientos corporales, fueron algunos de los dispositivos a través de los cuales operó el explícito mecanismo de expulsión al que fueron sometidos los judíos de Venecia. Al mismo tiempo, la consideración cristiana los recluía a la condición de “otros enemigos” que debían ser supervisados, controlados y vigilados en orden a sortear los peligros que emanaban de esos cuerpos “corruptos”, “paganos”, “infieles”. En este sentido, no sorprende que Shakespeare recurra magistralmente a la dimensión corporal para sintetizar los

designios de la diferencia, el extrañamiento y la repulsión que agobiaba al cuerpo judío, haciendo que el propio Shylock evoque su condición de “humano” para desnaturalizar la distancia instituida como alteridad supuesta, hegemónica, invencible:

¿No tiene ojos un judío? ¿No tiene un judío manos, órganos, proporciones, sentidos, emociones, pasiones? ¿No se alimenta con la misma comida, no lo hieren las mismas armas, no está sujeto a las mismas enfermedades, no se cura por los mismos medios, no lo enfría y lo acalora el mismo verano y el mismo invierno que a un cristiano? Si nos pincháis, ¿no sangramos? Si nos hacéis cosquillas, ¿no reímos? Si nos envenenáis, ¿no nos morimos? (Shakespeare 2006: 135; Acto III, Escena I).

De esta manera, en su dimensión societal, el vómito o la repulsión de la que nos habla Bauman operó aquí sin metáforas, haciéndose carne y piedra, alojándose en las prácticas y en los sentidos, en las pasiones repulsivas de los cristianos y en las emociones acalladas de los “extraños”, deviniendo el predicado más significativo de un orden expulsor que, con matices, sigue siendo un capítulo (y no menor) de la historia social contemporánea.

El sueño apasionado de Charles Fourier

Charles Fourier nació en 1772 en Besançon, Francia. Horrorizado con las consecuencias sociales de la revolución industrial, se convirtió en un ingenioso crítico de la sociedad de sus tiempos. Guiado por un interés nomotético, manifestó haber descubierto la ley del movimiento universal y de las inclinaciones de la humanidad. Su voluntad profética lo llevó a anunciar que ese descubrimiento representaría para el orden social lo que la ley de Newton al mundo natural. En su Teoría de los cuatro movimientos (1808) dividió a

la historia en cuatro períodos de desarrollo: salvajismo, patriarcado, barbarie y civilización. La ironía que lo caracterizaba hizo que llamara “civilización” precisamente al orden burgués que –con la producción industrial a la cabeza– no hacía más que retrotraer a la humanidad hacia los tiempos de la suma barbarie. Para Fourier el mundo civilizado se movía en un “círculo vicioso”, en siniestras contradicciones que reproducían los males que pretextaba erradicar, haciendo que con el imperio de las máquinas, la tristeza de las fábricas y la deshumanización de los obreros “la miseria brotara de la misma abundancia”. A este respecto, Engels celebró la lucidez histórica de Fourier, afirmando que:

frente a los que se llenan la boca hablando de la ilimitada capacidad humana de perfección, pone de relieve, con igual dialéctica, que toda fase histórica tiene su vertiente ascensional, mas también su ladera descendente, y proyecta esta concepción sobre el futuro de toda la humanidad. Y así como Kant introduce en la ciencia de la naturaleza la idea del acabamiento futuro de la Tierra, Fourier introduce en su estudio de la historia la idea del acabamiento futuro de la humanidad (1975: 61).

Sus presagios acerca del desenvolvimiento histórico fundamentaron sus estudios sobre la naturaleza humana, y en especial sobre las pasiones que guiaban las acciones, pensamientos y voliciones. Sostenía que sólo mediante el libre despliegue pasional podría arribarse a una nueva racionalidad que orientaría a los hombres hacia la felicidad colectiva, en detrimento de la humillación, el desagrado y la deshumanización a que condenaba el imperio del mundo industrial asentado sobre el despotismo de la razón ilustrada. En este contexto, suscribió su modelo de asociación por atracción pasional como el mejor y más deseable de los órdenes posibles, doctrina que ubicaría

a Fourier – aunque no exento de críticas e incluso de mordaces ridiculizaciones– como uno de los representantes de la filosofía social francesa decimonónica.

Al igual que el resto de los llamados “socialistas utópicos”⁸, para Fourier el fin último que debía orientar la organización social era la felicidad colectiva, en la medida que ésta era la legítima aspiración universal de los hombres en tanto hombres. En este contexto, la felicidad advendría sólo cuando pudieran satisfacerse todos y cada uno de los deseos humanos, por naturaleza inmutables. Sostenía que la civilización era tan antípoda del destino humano como de la verdad, pues con sus cánones morales reprimía y desterraba hacia el plano de lo irracional las genuinas pasiones, coartando así los impulsos instintivos, placenteros y creativos con los que “el Creador” había investido a los hombres. Fourier insistió sistemáticamente en que su doctrina había sido inspirada por Dios, y que sus propuestas tendientes a la armonía universal eran el resultado del respeto por la naturaleza humana y fieles a la voluntad divina. El amor, el odio, la ira, la vanidad, el orgullo, la conmiseración, etc., eran pasiones que Dios había depositado en los hombres para el buen vivir, de manera tal que no había ningún deseo natural que no pudiese contribuir a la felicidad, sólo era necesario canalizarlos, satisfacerlos y aprovecharlos mediante la creación de una nueva organización social afín a la naturaleza pasional.

⁸ Término introducido en 1839 por el economista Jérôme Blanqui en su *History of Political Economy* (1880) para clasificar las doctrinas y los proyectos de reorganización social impulsados por Charles Fourier, Robert Owen y el conde de Saint-Simon, entre otros. Pocos años después, la expresión quedaría permanentemente asociada a estos pensadores a raíz de su apropiación literal por parte de Marx y Engels en el Manifiesto del Partido Comunista (1848).

De acuerdo con sus formulaciones, la civilización sería sepultada con el advenimiento del estado socialista, sin embargo, era preciso pasar por un período intermedio, al que denominó “Garantista o estado de semi-dicha”, que prepararía a los hombres para el disfrute de una vida colectiva placentera y feliz. Esta fase sólo podría conducirse mediante un modelo de organización social basado en el principio de asociación por atracción pasional, que desarrolló minuciosamente en el *Tratado de la asociación agrícola doméstica o Teoría de la unidad universal*, publicado en 1822. En efecto, para armonizar los conflictos entre intereses egoístas y liberar el apaciguamiento de los sentidos y emociones sobre los que se asentaba el orden burgués, era preciso regresar a la naturaleza. Fourier sostenía que existía una correspondencia entre el universo y el mundo social, y que todas las pasiones, al igual que el agua, el fuego, el aire y la tierra, tenían una razón de ser en el sistema de la vida social. Concluyó que las pasiones eran doce y que se distribuían regularmente en torno a tres grandes grupos.

En primer lugar, apuntó las pasiones “sensitivas”. Eran cinco y estaban ligadas a la vista, el gusto, el tacto, el olfato y el oído. Las sensaciones eran para Fourier uno de los resortes fundamentales de la sociabilidad, al punto que su represión conducía a los hombres a perversiones tales como la antropofagia cuando la imposibilidad de satisfacer la necesidad de alimentarse desafiaba al más importante de los sentidos: el gusto (Fourier 1950). De este modo, reconociendo el imperio de las sensaciones como condición de humanidad, y a las pasiones sensitivas como la comunicación activa del hombre con la (su) naturaleza, Fourier se acerca a la idea de

“felicidad orgánica” de De La Mettrie (2005), quien reconocía en el “sentir” por y a través del cuerpo la primera condición de la felicidad, y en el vínculo orgánico con la naturaleza y con otros cuerpos, la génesis de la humanidad en tanto social.

En segundo lugar, formuló cuatro pasiones “afectivas” estrechamente enlazadas con los elementos materiales del universo: a) Amistad (afección unisexual - Tierra), b) Ambición (afección corporativa - Aire), c) Amor (afección bisexual - Aroma) y d) Familia (afección consanguínea - Fuego). Las cuatro pasiones estaban, a su vez, influidas por un “eje” o “función compuesta” que mediaba para la conformación de los grupos sociales que le otorgaban al hombre precisamente su humanidad, puesto que “no se pueden descubrir otros vínculos para el hombre social. Si no forma en ninguno de esos cuatro grupos resulta, como el salvaje de Aseyron, una bestia con figura humana” (Fourier 1950: 161). Dada la función vinculante que les atribuía, estas pasiones contenían en sí mismas las cuatro formas elementales de la sociabilidad, pues operaban alternativamente a lo largo de las cuatro fases de la vida (infancia: amistad; juventud: amor; madurez: amor y ambición y vejez: familia). De esta manera, en la formulación de Fourier los grupos sociales estaban constituidos por la doble incidencia de la etapa de la vida del hombre y la pasión afectiva imperante. Incluso llegó a formular su propia teoría, clasificando a los grupos en “armónicos” y “subversivos”, de acuerdo a si la pasión “dominante” (real) se correspondía con la “tónica” (pasión ostensible) o si diferían, respectivamente. Los grupos armónicos eran, a fin de cuentas, los núcleos elementales y necesarios para el modelo de asociación

sobre el que debía consolidarse el nuevo orden social. Y para llegar a adquirir dicho carácter debían cumplir, al menos, tres condiciones ligadas a: 1º) “asociación espontánea sin vínculo obligado y sin otro compromiso que el de las conveniencias”, 2º) “pasión ardiente y ciega por una función industrial o de placer común” y 3º) “abnegación sin límites a los intereses del grupo; disposición a sacrificarse para el sostenimiento de la pasión común” (Fourier 1950: 163).

Finalmente, el cuadro descrito por Fourier se completaba con tres pasiones de tipo “distributivas”, elementales para las series pasionales sobre las que se fundaba su modelo de asociación. Convencido de que la civilización conducía “a la riqueza por la práctica de la mentira y a la ruina por la práctica de la verdad” (1950: 164), el estado garantista debía invertir los términos de dicha sentencia, sincerándose con tres pasiones fundamentales: “disidente”, “voluble o alternante” y “coincidente”. Es decir, el nuevo orden debía: a) aprovechar y canalizar hacia fines socialmente útiles las discordias naturales entre los hombres, pues “Dios no las habría creado si nos las hubiese juzgado necesarias” (1950: 165), b) rebatir el tedio y la monotonía a que conducían el régimen doméstico e industrial y c) celebrar la reunión corporativa de acuerdo a gustos, instintos, motivaciones y deseos.

La versión utópica de “un mundo feliz”

Los supuestos ontológicos que guiaron la obra de Fourier colonizaron los matices de su producción, llegando a ser recurso y norma del orden social que imaginó como la garantía de un devenir montado sobre una nueva

racionalidad que inevitablemente conduciría a la felicidad colectiva. En efecto, la idea madre sobre la que asentaba su doctrina era la inmutabilidad de la naturaleza del hombre: había sido obra del “Creador” y, por lo tanto, no podía ser borrada ni alterada mediante ningún artificio moral, legal o político. Dios había provisto a los hombres de pasiones y aversiones diversas cuyo fin último era el buen vivir, de manera que su origen divino obligaba a reconducirlas mediante la creación de una organización social que se adecuara a ellas, sin necesidad de reprimirlas como lo hacía el orden civilizado. En este sentido, consideró que la reforma social que demandaba el mundo corrompido por la razón industrial e ilustrada debería conducirse en base a un modelo de asociación dinamizado por dos mecanismos: la atracción pasional y el trabajo atractivo. Y al igual que su contemporáneo Owen, supuso que el camino más apropiado para la consecución del nuevo orden estribaba en el diseño de un lugar físico, es decir, una configuración espacial que, orientada por el principio de la asociación, respetaría la naturaleza pasional de los hombres, en tanto único camino para la consecución de la felicidad.

En este contexto, lanzó su propuesta del Falansterio, especie de ciudad-edificio que, adecuada a la naturaleza pasional de los hombres, trabaría el vínculo social sobre las bases del principio de asociación. Fourier derivó el término “Falansterio” del griego *phalanx* (ejército) y de “monasterio”. Se trataría de una comunidad agrícola autónoma habitada por una “falange” o “ejército de producción y consumo”. El régimen del Falansterio se organizaría en torno a una gestión productiva de tipo combinada, encarnada por varias

“series pasionales” regladas atractivamente, en la medida que estarían comprometidas en tareas productivas por pasión y no por necesidad, obligación, razón, ni moral. Como se afirmara, el principio de asociación se activaría a la luz de dos resortes: la atracción pasional y, subsidiariamente, el trabajo atractivo. Sin embargo, para que ambos mecanismos tuvieran lugar, el orden societario debía garantizar un sistema de distribución que asegurara “el reparto proporcional y la participación de las clases pobres en el crecimiento del producto, así como el equilibrio de la población” (Fourier 1977: 44).

Las series pasionales serían los pequeños gérmenes de la asociación. Cada una estaría conformada por miembros de diversas fortunas, caracteres, edades y conocimientos, pues la graduación de las desigualdades y el contacto de los extremos era la ley general del movimiento. En el esquema de Fourier, la existencia de las series pasionales posibilitaba el desarrollo de una gestión productiva que no sólo satisfaría los deseos e inclinaciones de los asociados merced a la posibilidad de elegir las tareas a desarrollar, sino que, fundamentalmente, volvería atractivo el trabajo, pues generaría un producto cuatro veces mayor que el que cualquier trabajador individual podía osar conseguir en el seno de la industria parcelada.

El número y la variación obsesionaban a Fourier. Insistió en que el rango óptimo de una falange se ubicaba entre 1600 y 1800⁹ personas, pues ese número no sólo garantizaba la variabilidad de gustos y temperamentos entre las series, sino que también aseguraba que el principio de libre elección de las tareas no obstruiría la distribución proporcional de los productores

entre las diversas clases de trabajos sobre las que se sostendría el edificio societario. Al mismo tiempo, dicho rango numérico “ofrecería un margen suficiente de elección para hacer amistades de acuerdo con la simpatía y para evitar tropiezos entre personas incompatibles asociadas de una manera demasiado estrecha en las relaciones diarias” (Cole 1974: 73). Paralelamente, sostuvo que, como contratara del sistema fabril civilizado, cada asociado debería realizar varias tareas por día cuya extensión no excediera las dos horas, al tiempo que estaría habilitado para abandonar y asociarse voluntariamente a otra actividad cuando sus deseos así lo reclamaran. De acuerdo a Fourier, el “éxito pasional” se lograría con la existencia de sesiones cortas y variadas para que cada asociado, siguiendo sus propios deseos –y en especial la undécima pasión (“voluble o alternante”)–, pudiera participar en varias series, relacionándolas entre sí. “Si tal trabajo cuesta cincuenta horas a un jardinero, poned cincuenta hombres y lo realizarán en una hora; así, cada uno de ellos podrá en las cincuenta horas ocuparse en cincuenta funciones y no en una. Sobre este engranaje o variedad de funciones, reposa todo el mecanismo de las series apasionadas y de sus brillantes propiedades ¿Qué hay de asustador en esta doctrina, si es la del placer?” (1950: 165).

Para Fourier el trabajo era el primer derecho del que gozaba todo hombre, pues Dios les había concedido la facultad de apropiarse libremente de los medios que brindaba la

⁹ En sus primeros escritos, Fourier manifestó que el número óptimo de personas que deberían habitar en el Falansterio era de 1620. Arribó a esta cifra luego de realizar una insólita operación: combinó las doce pasiones reconocidas en los hombres, obteniendo así la suma de 810 caracteres diferentes que, multiplicado por los dos sexos, daban por resultado el número anterior.

naturaleza para satisfacer el instinto del hambre. Sin embargo, la civilización, con sus reglas y falsa moral, los había despojado de su primer derecho natural, obligándolos a trabajar casi sin aliento en tareas desagradables por un mísero salario. En la doctrina fourrieriana, el trabajo debería ser atractivo por derecho y por pasión, doblegando la estafa moral y material con que la razón industrial condenaba los placeres de los hombres, socavando todo principio emancipatorio conducente a la felicidad. No obstante, Fourier se pregunta: “Es preciso amar el trabajo, dicen nuestros sabios ¿Cómo?, ¿qué tiene de amable en la civilización para los pobres, a quienes no procura sino el aburrimiento sin lucro? Si hasta es repugnado por los ricos, y eso que sólo ejercen la parte lucrativa y cómoda: la dirección; ¿cómo hacerlo amar al pobre?” (1950: 167). La respuesta la encontró en la variedad del trabajo ya citada, pero también en el lujo. Sostenía que haciendo agradable el ambiente de trabajo en el que ocupan la mayor parte del tiempo, los armónicos llegarían a amarlo, y resaltaba la importancia del confort, la belleza y la salubridad que debía imperar en los talleres, las huertas, las bodegas, las cocinas e incluso las carnicerías en las que se realizaban los trabajos más inmundos. Pero el lujo tenía, además, una función productiva. Dado que cada asociado se uniría voluntariamente a varias series, y como su participación en el producto global dependería del éxito productivo de las mismas, los objetos suntuosos (calidad de las herramientas, belleza de los talleres, etc.) se apoderarían de las series pasionales convertidos en símbolos de diferenciación, es decir, en un plus material que nutriría el orgullo de los armónicos en su rivalidad productiva con otras series o con otras falanges. De este modo, la emulación

alimentaría el lujo y la precisión/perfectibilidad productiva de las diversas series, al punto que un día “esta manía se apoderará en el orden armónico de todos los hombres de fortuna y llevará el lujo a los trabajos y a los talleres, hoy antipáticos por la pobreza, la grosería y la suciedad” (Fourier 1950: 184). En esta línea, nuestro autor mojonó un camino que a principios del siglo XX sería retomado por Werner Sombart (1912), quien concibió el lujo como uno de los motores del desarrollo capitalista, especialmente a partir de la extensión de los bienes suntuarios destinados a satisfacer el amor ilícito de las cortesanas.

Dado que no todos los trabajos eran ni podían ser atractivos, Fourier relegó las tareas no deseadas hacia el plano de lo inútil, pues “implicaban mucho más desagrado de lo que correspondía al valor de sus productos. Por esto quería reducir la cantidad del trabajo de fabricación eliminando el consumo innecesario y haciendo muy duraderos artículos como las telas y los muebles” (Cole 1974: 76). Sin embargo, el régimen societario requería la realización de trabajos desagradables pero finalmente necesarios, como la limpieza de establos y carnicerías, la conservación de los caminos, etc. Recurriendo nuevamente al imperio de las pasiones y a su afán de asociar atractivamente a todos y cada uno de los miembros de la falange, admitió que los niños (“las pequeñas hordas”), movidos por sus inclinaciones naturales a ensuciarse y a formar grupos, encontrarían placer con el desarrollo colectivo de estas “repugnancias industriales”; fue así que proyectó utilizar estas inclinaciones en beneficio del nuevo orden.

De este modo, el trabajo sería atractivo y emancipador en un doble sentido: por un

lado, otorgaría a los asociados abundancia de productos con un menor esfuerzo, pudiendo asociarse voluntariamente a las tareas que les placiese según sus deseos y, por el otro, la variación legítima de sus funciones evitaría la monotonía y el aburrimiento –o la alienación y enajenación, al decir de Marx– que implicaba el desarrollo de una única tarea, generalmente no escogida y siempre presidida por largas y tediosas sesiones de trabajo. Al respecto, Walter Benjamin celebró el potencial emancipador del trabajo atractivo propuesto por Fourier, afirmando que el mayor mérito de este pensador fue precisamente el “haber establecido el juego como canon del trabajo que ya no es explotado. Un trabajo así, animado por el juego, no está dirigido a producir valores sino a una naturaleza mejorada” (Cit. en Buck Morss 2005: 165).

Los Falansterios serían fundamentalmente aldeas agrícolas¹⁰, pues el trabajo de la tierra era el único que podía revincular al hombre con la naturaleza y, desde allí, fortalecer la sociabilidad amenazada por la deshumanización que impregnaba al mundo industrial civilizado. Promovía el cultivo intensivo de la tierra no para el intercambio comercial, sino para la producción de bebidas y alimentos agradables, suntuosos y abundantes para los asociados¹¹. Sostenía que era imposible organizar la asociación prescindiendo de los trabajos agrícolas, y que las manufacturas ocuparían el lugar de simples apéndices, pues sólo el trabajo con vegetales y animales fortalecería las rivalidades e intrigas necesarias para el vínculo societario (décima pasión: “disidente”). En este contexto, la doctrina de Fourier no

contemplaba la desaparición de los conflictos ni de las desigualdades, por el contrario, suponía que formaban parte de la naturaleza de los hombres y que, por lo tanto, sería fatal para el destino societal pretender erradicarlas.

El orden societario así constituido exhibía para su mentor una serie de beneficios que el mundo civilizado jamás podría ostentar en virtud de las miserias, mentiras y prácticas ascéticas que prescribía en nombre del sagrado evangelio de la acumulación individual. Fourier advirtió sobre las ventajas racionales de este régimen –al que también llamaba “mundo en el justo sentido”– confiando en que pronto ganaría el apoyo de capitalistas interesados en invertir en sus Falansterios. En efecto, con tono panfletario anunció que el método societario aseguraría un producto cuatro veces mayor (y hasta una deduplicación) que el suministrado por la industria “subdividida en tantas empresas como matrimonios existen”, y que de dicha cuadruplicación se derivarían ahorros de energía corporal, fatiga, esfuerzos, tiempo y combustible, al tiempo que se favorecería al reequilibrio climático del planeta. Además de la producción y la satisfacción del consumo sin mayores esfuerzos, la gestión societaria contribuiría a la desaparición del robo y del fraude, pues la superabundancia de alimentos haría innecesarios estos vicios propios del

¹⁰ Sin embargo, los deseos y necesidades vitales de los asociados requerían, además, el desarrollo de trabajos adicionales de tipo “doméstico”, “fabril”, “comercial”, “de enseñanza” y “de estudio y empleo de las ciencias y de las artes” (Fourier 1977: 46).

¹¹ Los alimentos ocuparon un lugar central en las descripciones de Fourier. Se oponía a toda clase de ascetismo (excepto en la vestimenta y en el mobiliario, que significaban un gasto energético extra sin producir ninguna clase de placer). Pregonaba una vida agradable en todos los órdenes, pues sostenía que los hombres no sólo gozaban de los placeres gastronómicos en sí, sino que también disfrutaban realizando todas las tareas que contribuyesen a su degustación. De esta manera, dentro de los muchos detalles prescritos para el funcionamiento del Falansterio previó una variedad de 30 ó 40 platos y una docena de bebidas diferentes que se renovarían todos los días, para el deleite de cada asociado (Fourier 1950).

modo de producción civilizado. Desaparecerían los gastos improductivos provocados por la inseguridad (tapias, cerraduras, perros, vigilantes, etc.), y en la falange el rico,

abandonándose a una confianza ciega, no tendrá jamás lazo alguno que temer, demanda inoportuna alguna que rechazar, porque los armónicos, provistos de un mínimum suficiente, no tienen que pedir a nadie cosa alguna en cuestión de intereses, seguros, como lo estarán de recibir en cada rama de la industria atractiva retribución proporcionada a su trabajo, a su talento y a su capital, si lo tienen. Es un goce puro la ausencia de protección, la certidumbre de que toda protección sería inútil a sus rivales como a ellos mismos (Fourier 1950: 188).

Además, la asociación por atracción pasional garantizaría la igualdad entre varones y mujeres en la medida que ambos habían sido dotados por la naturaleza con la misma disposición placentera hacia el trabajo. En este sentido, Engels reconoció a Fourier como uno de los pioneros en sostener la igualdad de género, afirmando que “es el primero que proclama que el grado de emancipación de la mujer en una sociedad es el barómetro natural por el que se mide la emancipación general” (1975: 60). En síntesis, el régimen societario garantizaba a todos sus asociados la abundancia, el placer y la emancipación que el orden burgués negaba. Un repaso por la distribución y principales componentes del Falansterio permitirá comprender aún más la complejidad del proyecto.

El Falansterio

Fourier prescribió al detalle los espacios, las dimensiones y el funcionamiento de sus comunidades, esperando con ello otorgar entidad material a su plan de reforma social para la liberación y felicidad del hombre. Idealmente,

el Falansterio debería ocupar una extensión aproximada de una legua cuadrada de tierra, apta para el cultivo intensivo por parte de 1500-1600 personas. El terreno debería estar próximo a un bosque y a una gran ciudad, asentado sobre elevaciones naturales, y provisto de una buena corriente de agua. El edificio, los cultivos y los establos “se diferenciarán prodigiosamente de nuestras aldeas o suburbios, habitados por familias a las que no une ninguna relación societaria y que actúan contradictoriamente entre sí; en lugar de ese caos de casitas que compiten unas con otras en suciedad y fealdad, la falange construirá un edificio regular en la media que lo permita el terreno” (Fourier 1977: 52).

El edificio tendría la forma de Ω , con un patio central y varios patios menores. Estaría dividido en tres zonas que se corresponderían no sólo con funciones sociales/productivas, sino también con una distribución armónica de las distintas clases. En efecto, el centro estaría destinado a “funciones apacibles” vinculadas con la sociabilidad de los armónicos. Allí se situarían la biblioteca, los comedores, la bolsa comunal, las salas de reunión para el desarrollo de las series pasionales (“seristerios”), el templo, el observatorio, jardín de invierno, etc. Una de las alas del edificio se destinaría a “reunir” los ruidos molestos derivados tanto de los talleres de carpintería, herrería, etc., así como de las bulliciosas reuniones de niños. Hasta los huéspedes tendrían su lugar dentro del palacio (buhardillas), pues su mentor confiaba en que “miles de curiosos afluirán a visitar el falansterio, proporcionándole un beneficio que no estimo inferior a veinte millones” (Fourier 1977: 52).

Para ahorrar en materiales y en terreno, así como para facilitar las relaciones entre las

series pasionales, el edificio poseería por lo menos tres pisos, además de un desván, una planta baja y un entresuelo donde se ubicarían los alojamientos privados para los niños. El Falansterio tendría una serie de “calles-galería” que servirían como medios de comunicación entre el palacio y los establos, las huertas, las viviendas, las salas públicas y talleres, perfectamente acondicionadas para ser cálidas en invierno y frescas durante el verano (Benevolo 1982). Finalmente, los alojamientos para adultos estarían distribuidos sobre el centro y sobre las alas del edificio (en la segunda y tercera planta); no responderían a un criterio de uniformidad, sino más bien a un ordenamiento compuesto y graduado de acuerdo a los gustos, exigencias e ingresos de quienes los habitasen. Nuevamente, el principio de igualdad se desvanecía dentro de los límites del Falansterio; según Fourier, la igualdad económica absoluta era un imperativo falso y contrario a la naturaleza humana, y el nuevo orden social no podía sino respetarla elaborando criterios de convivencia y habitabilidad acordes.

Para Fourier “el principio de propiedad simple es el derecho de molestar arbitrariamente los intereses generales para satisfacer fantasías individuales” (1977: 154), de ahí que detestara el comercio y la libre competencia en todas sus formas, y que en su reemplazo propusiera la creación, dentro de los límites del Falansterio, de una “bolsa comunal” cooperativa. En ella los productores dejarían en consignación o en custodia sus cosechas, recibiendo a cambio un adelanto, que podrían reinvertir en la producción, al tiempo que les proveería comestibles “exóticos” para el placer de “su exquisito paladar” al más bajo precio posible. El aspecto fundante de esta institución radicaba en que

estaría constituida por accionistas, con votos para las decisiones respecto a las compras y ventas, y por pequeños consignatarios (con voz pero sin voto), que detentarían una función consultiva sobre las ventas en las asambleas comerciales. Fourier aspiraba que conforme avanzara el régimen societario todos los productores llegarían a ser accionistas en mayor o menor escala, aunque sin desconocer el supuesto de estratificación social de acuerdo a la posesión diferencial de propiedades dentro del mismo.

En este sentido, sostenía que el esquema de distribución apropiado dentro del Falansterio debería guiarse por una distribución equitativa y graduada del producto de acuerdo al trabajo, al capital y al talento invertido por cada uno de los asociados en las diversas series en las que participaban. “En sus primeros escritos propuso que, de todo el valor producido, cinco doceavas partes debieran ser pagadas como retribución por el trabajo ordinario, cuatro doceavas partes como rédito del capital invertido y tres como remuneración de habilidades especiales, incluyendo el pago por los servicios de la gerencia” (Cole 1974: 74). En formulaciones posteriores, y para evitar el “peligro” de la acumulación ilimitada del ingreso, propuso que el rédito del capital variase según lo que cada individuo poseyese. De esta manera, observó en el establecimiento de un interés variable uno de los modos de detener la acumulación desmedida de los grandes propietarios¹², pero sólo hasta allí

¹² Tampoco atacó la estructura de la herencia, por el contrario, la consideraba natural porque se correspondía con uno de los deseos más arraigados en la naturaleza humana. Este aspecto colocó a Fourier en clara oposición a su contemporáneo Saint-Simon, para quien la herencia no era producto del trabajo sino lisa y llanamente alimento de los ociosos (Cole 1974).

llevó la regulación de la propiedad, pues estaba convencido de que uno de los deseos naturales de los hombres era ser retribuidos con arreglo a su trabajo, y que sería fatídico contrariar dicho deseo.

Corporalidad, deseos y pasiones en el habitar

El recorrido histórico por el *ghetto* judío veneciano nos permitió confrontar algunas de las dimensiones analíticas con las que opera la política de ordenamiento corporal vigente en las ciudades capitalistas. En términos urbanos, acordamos que la Venecia que inspiró a Shakespeare puede comprenderse en el marco de un *continuum* entre una “ciudad red”, que ansía recuperar su esplendor económico, y una “ciudad fortaleza”, replegada sobre sí misma para ampararse de la amenaza que emana de la sistemática presencia de extranjeros. En esta línea, asumimos que el *ghetto* fue la solución urbanística que permitió articular, desde la piedra, la tríada desarrollo económico-peligrosidad-tolerancia necesaria imputada al cuerpo extraño.

Identificamos una serie de instituciones que operaron como refuerzo del sentido comunitario en medio de la represión. Así, la existencia de sinagogas y de organizaciones fraternales “muros adentro” favoreció la consolidación de una vida comunitaria a instancias de la segregación, haciendo que ese espacio “maldito” se convirtiera en un entorno “sagrado”, sujeto a la tradición y, por tanto, representado como el único refugio para la seguridad espiritual de esos cuerpos-otros recluidos en la retaguardia de la ciudad cristiana. Asimismo, sostuvimos

que el espacio del *ghetto* representó para los judíos de Venecia una suerte de micro “ciudad refugio” que les proporcionaba la doble seguridad de cumplir con las prácticas y ritos confesionales de su tradición religiosa, así como mantenerse al resguardo de la violencia en que podría materializarse la alteridad hegemónicamente instituida. De esta manera, reconocimos al *ghetto* como un espacio de exilio y de hospitalidad que reforzó el sentido comunitario, al tiempo que exacerbó la alteridad cotidiana del judío dentro de los límites interaccionales de la ciudad.

Como Babel, la Venecia que inspirara a Shakespeare era una ciudad de extraños. Organizada en torno al caos y a la dispersión, pero también sujeta al juego de la funcionalidad de esos “otros enemigos” para el desarrollo y consolidación de un orden deseable, “construyó una torre para escalar al cielo” –del esplendor económico– lo que condujo a las autoridades cristianas a desplegar mecanismos para la administración/confrontación de la diferencia. En este sentido, y retomando los aportes de Bauman, sostuvimos que la historia del *ghetto* judío en Venecia es la historia de la segregación sin expulsión, es decir, una solución hegemónica a la amenaza de la alteridad que articuló estrategias de inclusión-deglución (“fágicas”) y de expulsión-vómito (“émicas”) del cuerpo extraño, peligroso, pero finalmente necesario.

Sostuvimos que la otredad en la que se inscribía la interacción cotidiana con los judíos asumió un rostro despojado de toda humanidad. A lo largo de la trama, el cuerpo “corrupto” del viejo Shylock es sentenciado como deshecho, “criatura con forma de hombre”, “perro abominable” que sólo en

la soledad de sus plegarias podría aspirar rebatir su destino de “cruel demonio”. Sujeto cuasi-humano, despojado de derechos e inscripto en un mundo que lo concibe desde su exterioridad repulsiva, re-significa para sí los límites del mundo privado, haciendo que la seguridad corporal resida precisamente en la intimidad de la plegaria, en la certeza de la tradición o en la consolidación del vínculo comunal.

Así, las particularidades del *ghetto* judío señalan –una vez más– que las complejas relaciones entre cuerpo, estructura urbana y estructura social patentizan los modos en que las relaciones y efectos de dominación cobran vida (y vidas) en las inmediaciones del tejido urbano. Las prácticas y sentidos sociales mutan y se re-significan al calor de representaciones hegemónicas que se posan sobre cuerpos calificados como “superfluos” o “desechables” para el orden instituido, haciendo que el proceso de reclusión urbana sea, al menos, un elemento central de la versión espacial del juego de la alteridad radical. De esta manera, más acá de las contextualidades históricas y sociales, los judíos de Venecia, los negros de Chicago y los pobres de las villas y asentamientos precarios de Argentina –sólo por citar algunos ejemplos– se aúnan en su corporalidad residual, siendo objeto directo de una política de los cuerpos y regulación de las sensaciones (Scribano 2007) que los recluye en los límites físicos y simbólicos de la ciudad, aglutinados en (por) su “pura” alteridad, siempre peligrosa, extraña y sospechosa.

Seguidamente, profundizamos en la propuesta del Falansterio de Charles Fourier. Inscripto dentro del llamado “socialismo utópico”,

el sueño que desvelaba a este pensador decimonónico era la conquista pacífica de una sociedad más justa y feliz, en la que el libre despliegue de las pasiones humanas estuviera garantizado, en la que las emociones y sensibilidades de los hombres no fueran apaciguadas, en la que el placer dominara el vínculo y las destrezas colectivas, en la que el fastidio fuera reemplazado por un trabajo agradable, en la que la libertad de oportunidades no conociera diferencias de género, en la que la miseria y la explotación capitalista fueran desterradas en base a una distribución justa y a una producción orientada por los deseos. Aunque no contemplaba la desaparición de los conflictos, ni las desigualdades de clases ni la herencia, aunque no apelara a los obreros sino a los capitalistas para fundar sus Falansterios, el sueño de Fourier fue el sueño de una asociación armónica en base a la atracción pasional, un oasis en medio del triunfo de la revolución industrial, una doctrina del placer en medio de la racionalidad económica del *laissez-faire*, una propuesta que devolvía al hombre a su naturaleza y que encontraba en el trabajo de la tierra las virtudes de la sociabilidad perdida en los confines deshumanizadores de las fábricas. Finalmente, fue un sueño acotado a la espera de una inversión que lo hiciera realidad. Sin embargo, los Falansterios sólo aparecerían varios años después de la muerte de su mentor, en 1837¹³.

¹³ Su doctrina encontró discípulos en Gran Bretaña, Rusia, Estados Unidos, Francia, España y Rumania. Entre los más reconocidos se encuentra Víctor de Considérant, Hugh Doherty y Albert Brisbane. En la década de 1840 se fundaron en Estados Unidos al menos 29 comunidades que seguían los principios de Fourier, pero desaparecieron al poco tiempo (Cole 1974).

A diferencia del *ghetto* judío, los Falansterios no fueron pensados como comunidades para la reclusión de la(s) diferencia(s) ni tampoco como espacios de protección frente a los males del pandemio industrial. Por el contrario, fueron formulados como configuraciones socio-espaciales en las que se desarrollaría el modo de vida “más deseable” al que podría arribar la humanidad. Y a raíz de los beneficios comunitarios, económicos y pasionales derivados de su organización, su creador confiaba en que pronto se distribuirían sobre la tierra, seduciendo al mundo con la felicidad del “buen vivir”, ansiada por los hombres, pero finalmente reprimida por el imperio de la razón industrial e ilustrada. Prescribiendo al detalle la construcción, el diseño y la funcionalidad de los espacios, Fourier subrayó la inmutabilidad de la naturaleza pasional de los hombres. Intersectando en su propuesta proyecciones económico-productivas, políticas y urbanísticas, formuló su modelo de asociación por atracción pasional en base a una política corporal que no sólo se traduciría en la configuración socio-espacial prescrita sino que, fundamentalmente, hallaba en ella el único escenario posible para su despliegue, consolidación y “contagio” en nombre del advenimiento de una nueva fase del desarrollo de la humanidad: el estado socialista.

Desde un punto de vista socio-espacial, los Falansterios atraen la noción del límite, del borde y, con ello, de la diferenciación en pos de la distancia respecto al mundo circundante, cruel y horroroso. En tanto entidad topológica concreta, sus fronteras demarcan el “adentro” y el “afuera” de la racionalidad hegemónica desde la cual se define la univocidad de la norma y los contenidos de la alteridad. En este sentido, los cuerpos armónicos escenifican la proyección de una nueva corporalidad anclada en la

línea multiforme de los deseos y las pasiones. Traslucen la armonía en la multiplicidad de cuerpos que ya no se saben uniformes, y en la incontinencia de singularidades “naturalmente” diversas, desarmando así el edificio binario mediante el cual se producen y reproducen las representaciones sobre el cuerpo-otro y los continentes de la experiencia impulsados por el orden “vencedor” fronteras afuera.

Las binariedades que configuraban al *ghetto* judío –y que Shakespeare retrató magistralmente en sus personajes (cristiano/judío, homosexual/heterosexual, gentil/usurero)–, traducen la formación y administración de una corporalidad hegemónica provista de dispositivos de regulación de las sensaciones, subsidiarios de una explícita política corporal orientada hacia la reproducción de cuerpos que sólo pueden ser o lo Uno o lo abyecto. De este modo, la cerrazón material y subjetiva configurada en torno a los límites del *ghetto* sentencia lo múltiple y lo diverso con el fantasma de la opresión, la clausura y el secuestro de la experiencia, regulando mediante la aporía razón/pasión la reproducción de cuerpos paralizados, exilados hacia la paradójal soledad colectiva instituida muros adentro.

Por su parte, los Falansterios expresan un modelo socio-espacial alternativo, es decir, la proyección romántica de una habitabilidad pensada desde y para el alimento y la satisfacción de deseos y pasiones, y es precisamente allí donde radica el carácter político de esta formulación. Más allá de la viabilidad de la propuesta –la cual no puede dejar de ser referida a su contexto de producción–, pensar en una política de los cuerpos que tenga por base la trama de los deseos y el placer es, sin duda, un

desafío político que rompe con la estructura de la *expertisse* hegemónica que domina los actuales procesos de planificación urbana, en sí mismos orientados hacia la reproducción del orden o –si se nos permite la metáfora– a controlar desde la “piedra” los movimientos de la “carne”. Por el contrario, Fourier no desplaza hacia el plano de lo irracional las pasiones, sino que intuye en su multiplicidad “natural” el suelo de una nueva racionalidad

sobre la que habrá de basarse la felicidad y la emancipación colectiva. De este modo, promueve una política corporal esperanzada en la triple seducción de la diversidad, el movimiento y el placer, en tanto horizonte experiencial que, convertido en el *a priori* necesario para el (re) surgimiento de múltiples y genuinas corporalidades, abrirá mundos y someterá a juicio (siempre) plural su propia legitimidad como “orden del buen vivir”.

Bibliografía

- Bajtín, M. 1989. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza.
- Bauman, Z. 2001. *La postmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Akal.
- _____. 2004. *Ética postmoderna*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____. 2005. *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bergson, H. 2003. *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*. Buenos Aires: Losada.
- Benevolo, L. 1982. *Diseño de la ciudad – 5. El arte y la ciudad contemporánea*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Bourdieu, P. 1988. “Los usos del pueblo”. *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa. 152-157.
- Blanqui, J.; Leonard, E. 1880. *History of Political Economy in Europe*. New York: G. P. Putnam's Sons.
- Buck-Morss, S. 2005. *Walter Benjamin, escritor revolucionario*. Buenos Aires: Interzona.
- Cole, G. 1974. *Historia del pensamiento socialista I. Los precursores 1789-1850*. México: Fondo de Cultura Económica.
- De Certeau, M. 1996. *La invención de lo cotidiano. I Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- De La Mettrie, J. 2005. *Discurso sobre la felicidad*. Buenos Aires: Cuenco de plata.
- Engels, F. 1975. *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Buenos Aires: Editorial Polémica.
- Fourier, Ch. [1822] 1950. *Tratado de la asociación agrícola doméstica o Teoría de la unidad universal*. Buenos Aires: Editorial Hemisferio.
- _____. [1829] 1977. *El nuevo mundo industrial y social*.

- Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Goffman, E. 1971. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Grignon, C.; Passeron, J. C. 1989. *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y literatura*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lefebvre, H. 1972. *La revolución urbana*. Madrid: Alianza.
- Lynch, K. 1960. *The image of the city*. Cambridge: MIT Press.
- Marx, C.; Engels, F. [1848] 1940. *Manifiesto del partido comunista*. Buenos Aires: Ed. Problemas.
- Meyer, K.; Jhonson, P. 2007. *Historia de los judíos*. México: Ediciones B.
- Mongin, O. 2006. *La condición urbana. La ciudad a la hora de la mundialización*. Buenos Aires: Paidós.
- Sennett, R. 1997. *Carne y Piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza.
- _____. 2001. *Vida urbana e identidad personal*. Barcelona: Península.
- Sombart, W. 1935. *Lujo y capitalismo*. Santiago de Chile: Editorial Cultura.
- Scribano, A. 2007. “La sociedad hecha callo: conflictividad, dolor social y regulación de las sensaciones”. *Mapeando interiores. Cuerpo, conflicto y sensaciones*. Córdoba: Jorge Sarmiento Editor. 119-143.
- Shakespeare, W. [1600] 2006. *El mercader de Venecia*. Buenos Aires: Losada.
- Wacquant, L. 2007. *Los condenados de la ciudad. Gueto, periferias y estado*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Weber, M. 1999. *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.