

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/376642509>

# Movilidad humana en la teoría social posmoderna

Article · January 2024

---

CITATIONS  
0

READS  
48

**2 authors:**



**Erly José Ruíz Irigoyen**  
Central University of Venezuela

17 PUBLICATIONS 5 CITATIONS

[SEE PROFILE](#)



**Steven F. González Pedroza**

9 PUBLICATIONS 3 CITATIONS

[SEE PROFILE](#)

## **Movilidad humana en la teoría social posmoderna**

*Human mobility in postmodern social theory*

**Steven F. González Pedroza**

Investigador independiente  
sfgonzalezp93@gmail.com

**Erly J. Ruiz**

Universidad Central de Venezuela, Venezuela  
erly.dolli@gmail.com

**Recibido:** 25/04/2023

**Aceptado:** 02/10/2023

### **Formato de citación:**

González Pedroza, S.F., Ruiz, E.J. (2024). "Movilidad humana en la teoría social posmoderna". *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, 100, 90-114, <http://apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/erlyjrui2.pdf>

### **Resumen**

La movilidad humana es un tema que abarca desde la búsqueda por la realización personal hasta la existencia en circunstancias trágicas y degradantes. En ese escenario de incertidumbre aparece la teoría social como una cámara que permite atrapar un momento para elevar sobre él lecturas e interpretaciones variadas y divergentes entre sí. Este artículo explora la movilidad humana en la teoría social posmoderna a través de una metodología documental y desde una perspectiva filosófica-sociológica. Se inicia con una aproximación al nomadismo, la vida errante y la vida desértica en las interpretaciones de Michel Maffesoli y Leticia Katzer, donde se esboza la movilidad humana a tenor de la vitalidad y la individualidad. Después, se aborda la temática a partir de la noción de la diáspora en James Clifford. Allí se expande la circunstancia en función a la comunidad y al sentido de pertenencia. A continuación, se explora la movilidad humana en Zygmunt Bauman, quien la vincula a la pertinencia constituyente del trabajo y la superfluidad. Por último, se plantea la actualización analítica de la movilidad humana en Marc Augé. Se concluye que la temática ha de tomar en cuenta la diversidad teórica posmoderna. La pluralidad, así como la falta de coherencia (concreción), no implica una contradicción conceptual; la realidad demanda su constante actualización.

### **Palabras clave**

Diáspora, movilidad, nomadismo, teoría, trabajo.

## **Abstract**

Human mobility is a theme that extends from the search for personal fulfillment to existence in tragic and degrading circumstances. In this scenario of uncertainty, social theory appears again as a camera that allows us to capture a moment in order to elevate various and divergent readings and interpretations of it. This article explores human mobility in postmodern social theory through a documentary methodology and from a philosophical-sociological perspective. It begins with an approach to nomadism, wandering life, and desert life in the interpretations of Michel Maffesoli and Leticia Katzer, where human mobility is outlined in terms of vitality and individuality. Afterwards, the theme is approached from the notion of the diaspora in James Clifford. The circumstance is expanded based on the community and the sense of belonging. Next, human mobility is explored in Zygmunt Bauman who links it to the constitutive relevance of work and superfluity. It is concluded that the theme requires taking into account postmodern theoretical diversity. Plurality, as well as the lack of coherence (concretion), does not imply a conceptual contradiction; reality demands its constant updating.

## **Keywords**

Diaspora, mobility, nomadism, theory, work.

## **1. Introducción**

Durante los últimos años se ha hecho más visible el lugar de la movilidad humana en el mundo. No solo por las crisis de Siria, Venezuela y, más recientemente, Ucrania; sino también por los distintos rumbos que corren hoy en día migrantes, refugiados, desplazados, retornados, forasteros, aventureros, entre otros. Una muestra de esto se encuentra en imágenes tan fuertes como las de las valientes personas que cruzan el Tapón del Darién en Panamá, con el riesgo de encontrar percances sustanciales y reales que pongan en entredicho tanto el viaje como la vida misma de quien emprende el camino. De igual manera, se continúa atesorando el deseo por una vida más global que permita la movilidad en un plano físico y espiritual.

Las motivaciones pueden variar, así como los destinos. Lo que será invariable son las tensiones, las reflexiones y los conflictos que evocará la movilidad humana en sus diferentes facetas. Desde las personas que buscan nuevas oportunidades económicas, hasta las familias que deben huir de guerras, hambrunas y desastres naturales. El rostro de la incertidumbre se hace más presente que nunca.

En ese escenario de incertidumbre aparece nuevamente la teoría social como una cámara que permite atrapar un momento para elevar sobre él lecturas e interpretaciones variadas y divergentes entre sí. De esta manera se presenta el siguiente artículo, que tiene por objetivo ofrecer una breve panorámica sobre las representaciones de la movilidad humana en el discurso y la experiencia posmoderna a partir de lecturas que forman parte de una tradición teórica establecida –ceñida al ámbito de la crítica a la modernidad en las ciencias sociales–, y que permiten explorar cuestiones empíricas relacionadas con la movilidad humana en el contexto global actual. Entendiendo, además, a la movilidad humana.

Operativamente, se comprende la cuestión posmoderna en función de la falta de *sólidez* (concreción) y no en referencia a la temporalidad de las producciones tratadas (contemporaneidad). Lo posmoderno se expresa aquí en la falta de arraigo, el desafío de

la vida en la incertidumbre, el vacío de la superfluidad y la simulación de una organización espacial coherente.

En el primer apartado, *Claves de la vida errante y desértica*, se traen a colación algunas de las reflexiones del sociólogo Michel Maffesoli y la antropóloga Leticia Katzer a propósito del nomadismo y sus prácticas, las cuales a su vez ilustran la relación de las vidas errantes y desérticas con la conformación de las sociedades y culturas en el pasado y la actualidad, permitiendo además tener una perspectiva crítica sobre el sedentarismo como impronta colonial e institucional. En *El signo de las diásporas* se exponen características de las comunidades diaspóricas desde las perspectivas de James Clifford y demás autores, tomando en cuenta la tensión generada a partir de estos grupos y la significación que se da al sitio donde se reside y la tierra de donde se ha partido, encontrando además espacio para evaluar la redefinición del término a partir de experiencias contemporáneas.

*Vidas deshechas* aborda la temática desde la sociología de Zygmunt Bauman. Si bien el sociólogo polaco es famoso por la metáfora de la liquidez, en relación a las manifestaciones finales de la movilidad humana, su diagnóstico, aunque sombrío y un tanto desesperanzador, es fundamental para comprender la importancia del trabajo en la constitución de la superfluidad y la movilización posmoderna.

Finalmente, *Vocabulario antiguo para designar nuevas realidades* consiste en una aproximación a la reflexión de Marc Augé sobre la terminología en uso referida a la movilidad humana. La adecuación analítica propuesta por el antropólogo francés no es una mera preocupación académica o disciplinaria. El *vocabulario antiguo* es empleado fuera del claustro, expresándose vivamente en las esferas políticas y cotidianas. El uso incide en la falta de claridad para comprender una temática de amplia envergadura.

## 2. Claves de la vida errante y desértica

Perdido en el juego, siento una profunda  
alegría, parecida a la que siento cuando  
hago música: las posibilidades infinitas,  
la poesía en acción, la conversación sin  
palabras con quienes juego o toco.  
Corriendo, fluyendo, expandiéndome  
(Flea, *Acid for the children*, 2019).

El inicio de las ciencias sociales estuvo marcado por las ciencias naturales. Al día de hoy esta influencia ha sido cuestionada y resignificada, tomando en cuenta la diversidad y complejidad que enreda a ambos campos de conocimiento. Una muestra de esto se encuentra en el uso metafórico que las ciencias sociales hacen de algunas categorías traídas de la física, la química y la biología, con la intención de ilustrar de la manera más idónea las realidades que subyacen a la experiencia posmoderna. La modernidad *líquida*, la *disolución* de los grandes relatos y la era del *vacío* sirven para retratar esto de una manera ejemplar.

Para el caso de la movilidad humana, se piensa en el movimiento y su contraposición: el sedentarismo, referente a momentos históricos de la humanidad que aparentemente son cuestión del pasado si se piensa en la cada vez más compleja trama de comunidades globales y transnacionales que conviven en el mundo. No obstante, el sedentarismo ha sido el punto de partida desde el cual se han analizado algunas de las representaciones tradicionales, modernas y contemporáneas de la movilidad humana. No en vano, en lecturas actuales se sostiene que “siempre se ha escrito desde los sedentarios”,

generando esto que visiones ligadas a la movilidad queden circunscritas al “aislamiento, extrañamiento, descalificación, desconfianza y violencia racista” (Katzner, 2020: 123).

Esta contraposición entre el movimiento y el sedentarismo tiene, a su vez, lugar en el discurso mágico-religioso. En primera instancia, se tiene el mito de Caín y Abel, el cual hace una representación de ambos hermanos desde las figuras del agricultor y el ganador, figuras que se fijan de maneras distintas a la tierra y que representan la estabilidad, el movimiento y su relación con Dios. No en vano, desde cierta interpretación, “Caín será castigado por Dios, porque el sedentarismo, el bienestar, trae consigo su olvido. La conciencia desdichada se siente culpable por desear establecerse, unirse a la tierra” (Benítez Márquez, 2010: 253). Es decir, el apego a la tierra y el olvido de la magnitud del universo es a su vez el olvido de Dios. Por otro lado, y en otro sistema de creencias, se encuentra la figura de Hermes, “dios viajero” de la mitología griega que se rehúsa a la reclusión de un sitio fijo, intentando por todas las vías moverse para así desestabilizar la quietud que se le impone (Maffesoli, 2005: 101).

Dentro de la sensibilidad contemporánea, el debate entre el sedentarismo y la movilidad se ha reformulado a partir de elementos seculares, ligados a la decadencia de los Estados nación, a las mezclas étnicas y los procesos infinitos de hibridación que se evidencian en la actualidad (Ávila Gaitán, 2014: 172). A partir de este punto, se evaluará al nomadismo en su oposición al sedentarismo, por medio de las interpretaciones del sociólogo francés Michel Maffesoli y la antropóloga argentina Leticia Katzner, para así brindar nuevas perspectivas sobre la movilidad humana en clave contemporánea.

En el libro *El nomadismo. Vagabundeos iniciáticos* (2005), Maffesoli retoma esta diatriba para buscar puntos de vista que circulen sobre la experiencia estética y política de la vida posmoderna. Pues el nomadismo es, sobre todo, una afrenta y una postura que transgrede al poder que propone la sedentarización de la vida a partir de la “inmovilidad absoluta” (2005: 23-24). En ese sentido, se resalta la diatriba entre el dinamismo de la vida y su potencial estabilidad o quietud, diatriba de la cual Maffesoli toma partido por el dinamismo y sus desplazamientos, los cuales aportan tanto aventura como tragedia y fugacidad a la cotidianidad de las personas (2005: 28-29).

Esta perspectiva, a pesar de ser una lectura posmoderna, apunta a una mirada histórica, ya que “(...) la vida errante puede ser considerada una constante antropológica que no deja, una y otra vez y por siempre, de permear a cada individuo, y al cuerpo social en su conjunto” (Maffesoli, 2005: 35). Una constante que no deja de influir en la actualidad y que siempre ha sido huella de la humanidad. Culturas y civilizaciones enteras han sido tocadas por este fenómeno, el cual configura nuevas maneras de entender la realidad y que resultan de los imponderables de la vida humana. Por esto sostiene Maffesoli que la vida errante forma parte de la estructura de la naturaleza humana, siendo de esta manera una de las figuras que representa el cambio y “el carácter incontrolable del destino” (2005: 37).

En las imágenes de los cientos de migrantes, refugiados y desplazados del mundo moderno se hace palpable esta realidad. Sus testimonios apuntan a voluntades propias y al azar de la vida errante, la cual no tiene reparo por planes, estrategias o métodos que aseguren un determinado resultado. Por esto, quienes toman para sí el signo de la vida errante resultan inquietantes, dada la complejidad de sus sueños, los cuales lo mantienen en tránsito continuo (Maffesoli, 2005: 180). Gracias a esto la noción del *viaje* se radicaliza, en la medida de que muchas personas desconocen el punto de llegada al emprender un rumbo aparentemente establecido. Un ejemplo concreto sobre esta situación se encuentra en la figura del caminante:

El «caminante», como su nombre lo indica, cumple de algún modo con el papel de mala conciencia. En virtud de su situación, sacude violentamente el orden establecido y hace recordar el valor de hacer camino. Así, no basta analizarlo adoptando categorías psicológicas, como un individuo agitado o desequilibrado, sino que es necesario considerarlo como la expresión de una constante antropológica: es decir, el impulso del pionero que siempre va adelante en su búsqueda de El Dorado. Entendiendo que éste, de la misma manera que el oro de los alquimistas medievales, no tiene tanto que ver con la posesión de algún bien material y amonedable munificente, sino que es el símbolo de una búsqueda sin fin, la búsqueda de sí mismo en el contexto de una comunidad humana donde los valores espirituales son consecuencia de la aventura colectiva (Maffesoli, 2005: 43).

Hacer camino, búsqueda sin fin y aventuras colectivas. Con la imagen del caminante, Maffesoli apunta a la conformación de experiencias que son inacabadas, que son de imposible cierre y que además tienen en sí un gran componente social y comunitario. No en vano, como se verá más adelante, la vida errante excede a la experiencia del individuo y puede tomar forma de experiencia de grupos y comunidades específicas. Esto apunta a un dinamismo que es propio de la vida errante y que tiene implicaciones en la conformación de las culturas, ya que “(...) la cultura, en el momento de su fundación, es plural, efervescente, y no puede, por eso mismo, conformarse con una situación fija, estable, pues podría desagregarse o perecer de languidez” (2005: 55). Este pluralismo y dinamismo no lleva a una disolución de las culturas; por el contrario, ayuda a que se erijan “construcciones sólidas”, que son la representación de contactos y encuentros que se promueven en el marco de la vida errante (2005: 61).

Las ciudades son la muestra característica de este pluralismo. No obstante, en sociedades donde la vida errante se entremezcla con la necesidad o la sombra de la guerra, estos encuentros se pueden dar en sitios inesperados. Por ejemplo, en lugares céntricos y periféricos donde confluyen nativos, gentes que conservan relatos y narrativas que se han conformado en el día a día, los recién llegados y los que solo están de paso. La vida errante se hace de manera estructural y caracteriza las dinámicas de un mundo cada vez más cambiante.

Mundo que, por cambiante, no deja de tener serías implicaciones en las emociones vividas en su devenir. A este respecto, Maffesoli resalta el dolor, como signo de los cambios traumáticos vividos (2005: 63), así como las experiencias trágicas que muchas veces recuerdan “la plenitud perdida” (2005: 68). Sin embargo, esta plenitud también es parte de la búsqueda incesante de la vida errante, dada la estrecha referencia que tiene ésta con experiencias comunitarias.

Así, la libertad del hombre errante no es la misma que la del individuo, economista de sí mismo y del mundo; es la libertad de la persona que busca de manera mística «la experiencia del ser». Esta, y es por eso que podemos hablar de mística, es ante todo comunitaria. Necesita siempre la ayuda de otro. Ese otro puede ser la pequeña tribu a la que uno se adhiere o el Gran Otro de la naturaleza o de tal o cual deidad. El dinamismo y la espontaneidad del nomadismo provienen, precisamente, del caso omiso que hace de las fronteras (nacionales, civiles, ideológicas, religiosas) para vivir de modo concreto algo universal (Maffesoli, 2005: 74-75).

El otro hace presencia como un gran catalizador que promueve la disolución de fronteras de todo tipo y que apuntan a la consecución de una búsqueda que es más grande que el individuo mismo. “Existir es salir de sí mismo, es abrirse al otro, aun

transgrediendo” (Maffesoli, 2005: 31). En este punto se reafirma nuevamente la aventura como una característica del nomadismo, ya que en el encuentro con el Otro se generan cambios que problematizan concepciones propias y heredadas. En este problematizar se parte de una estructura conocida a un campo abierto, donde la infinidad de posibilidades se abre a la persona, llevando a que en cierta medida los esquemas y las interpretaciones que se tienen del mundo se alteren o se modifiquen de manera ligera o radical.

No obstante, esta apertura no es necesariamente un olvido de la identidad propia. Ante esto, Maffesoli resalta su concepto de *arraigo dinámico*.

He aquí precisamente el problema que presenta la vida errante: la fuga es necesaria, expresa una nostalgia, recuerda la fundación. Empero, para que esta fuga cobre sentido, tiene que efectuarse a partir de algo estable. Para traspasar el límite, éste tiene forzosamente que existir. (...) Con el fin de describir esto, he propuesto hablar de un «arraigo dinámico». Se trata de una bipolaridad que especifica satisfactoriamente el paradójico antagonismo de toda existencia. Pertenece a un lugar; entablamos a partir de ese lugar, lazos; pero para que ese lugar o esos lazos adquieran su significado completo, tienen que ser, realmente o de manera fantasmal, negados, superados, transgredidos. Nos encontramos aquí ante una característica del sentido trágico de la existencia: nada se resuelve con una superación sintética, sino que todo se vive en la tensión, en la vida siempre incompleta (Maffesoli, 2005: 81).

En este punto se vuelve importante la transgresión constante a la que se ve sujeta la persona y su tradición en medio del dinamismo de la vida errante. No se pierde de vista el punto de partida, ni el origen; empero, la vida errante invita a polemizar el *aquí* y el *allá*, el inicio y el tránsito, pues el final aún no se encuentra en el horizonte. “He aquí otra forma de paradoja fundadora: no hay instituido sin instituyente, estática sin dinámica. De manera metafórica, se puede decir que el territorio no es posible más que a través de su negación” (Maffesoli, 2005: 204).

Así, se conjuga un sentimiento de libertad que es característica existencial de la experiencia de vida errante, pues el “(...) espíritu puede formar parte de un lugar, y no obstante permanecer totalmente libre en el espacio” (Maffesoli, 2005: 88). En ese sentido, se pone en entredicho la totalidad de cualquier discurso de pertenencia o de anclaje a un sitio. Los orígenes de cualquier sociedad son borrosos, dado que el origen en sí mismo es un concepto que problematiza con la vida errante si se piensa a esta como un viaje infinito. Hay movilidad, cambio y dinamismo. Se hacen presentes perspectivas que mutan y que permiten flexibilidad a partir del movimiento que caracteriza a la vida errante. En palabras del poeta Rafael Cadenas: “El exiliado deplora las patrias. Rehuye escisiones. Se encamina hacia el instante” (Cadenas, 2023: 52). Y en este punto el *instante* puede pasar de lo fugaz a lo eterno; puede permitir una completa identificación a un sitio, así como la ruptura total con el mismo.

Asimismo, se pone en cuestión la pertenencia a un único sitio, pues la vida errante invita a la múltiple identificación con distintos lugares. Por esto comenta Maffesoli que “el territorio relativo”, dado que si el mismo fuese definitivo y total llevaría como consecuencia al encierro y al sedentarismo, enemigos de la vida errante. Pues, “(...) el territorio no tiene valor más que relacionándolo, comparándolo, con otra cosa o con otros lugares y con los valores ligados a ellos” (Maffesoli, 2005: 92).

En las dinámicas entre la ciudad y el nómada se ejemplifica este punto de mejor manera. Mientras la persona de ciudad en cierta medida se acopla a un mundo global,

este mismo mundo la empuja a la quietud de su entorno, considerando esta misma quietud como algo natural en cierto sentido (Katzner, 2020: 125). Las dinámicas actuales permiten que todo se encuentre a un click de distancia, que las aplicaciones y los dispositivos acorten cualquier trayecto, invitando de esa manera a la espera y a la pasividad. Del mismo modo, al tener a disposición todo cuanto acontece en el mundo, en el transitar de la ciudad, se promueve de manera disimulada la quietud, acortando así el dinamismo que caracteriza a la vida errante.

(...) mientras el hombre de la ciudad, lleno de presunción, se encierra en sí mismo y rehúsa la hospitalidad –Sodoma y Gomorra es el rechazo de la hospitalidad y el odio al prójimo–, el nómada, vano e inútil, recibe al prójimo, se relaciona. En este sentido, el desierto, metáfora del nomadismo, favorece la marcha hacia el otro y, después, hacia el Gran Otro. Al venir de todas partes y de ninguna, el nómada, contrariamente a lo establecido, se encuentra en camino con y hacia el otro, y, a partir de ahí, con y hacia el Absoluto (Maffesoli, 2005: 165).

Así se reafirma la relación como un factor elemental dentro de la lógica de la vida errante. El otro, el prójimo y el alter; todos significan una invitación y un desafío, que implican drama, tragedia, aprendizaje y aventura. Todo lo cual apunta a romper con el “enclaustramiento” que busca imponer el mundo citadino y la lógica del poder donde quiera que se encuentre (Maffesoli, 2005: 168).

De este modo, la vida errante es una invitación a realizarse y “desprenderse de lo que es demasiado familiar, de huir, de empezar nuevas aventuras, de explorar nuevos orientes”, para así emprender búsquedas que nutran al ser y que lo acerquen a dimensiones olvidadas o que en su momento fueran prohibidas (Maffesoli, 2005: 171-172). En ese sentido, la propuesta de este autor se basa en retomar la vida errante como una manera de ser que es propia de la vida humana, que esconde tras sí parte del misticismo y los aprendizajes contenidos en la experiencia de quienes se encuentran dentro del fenómeno de la movilidad humana.

Sumado a esto, se cuenta con perspectivas más recientes, como la esbozada por la antropóloga Leticia Katzner, quien llama la atención sobre el nomadismo y su resistencia –desde una perspectiva crítica– al impulso colonial, promovido desde el sedentarismo que emana de la lógica estatal (Katzner, 2021: 154). Lógica que en algunos casos puede reconocer y generar procesos fluidos con comunidades nómadas, como lo es el caso de la etnia Kuchi en Afganistán (Katzner, 2021: 156), así como propiciar procesos de sedentarización basados en perspectivas “etnogubernamentales”, forzando a comunidades nómadas a asentarse en un sitio específico por medio de la regulación del espacio y su circulación, tal como sucede en el caso de la comunidad Lagunas del Rosario en Argentina (Katzner, 2021: 159). Destaca esta autora que la lógica del poder “(...) siempre ha buscado y busca producir territorios ordenados, productivos y rentables, con la circulación estrictamente regulada y controlada” (Katzner, 2020: 140), lo cual es representativo de un mundo que exige documentos, visados, permisos y demás para asegurar el mínimo tránsito y subsistencia en un lugar determinado.

Ante este contexto, Katzner opone los conceptos de *habitar* y *vida desértica*. El primero supone la radicación basada en términos de producción, rentabilidad económica e individualización (Katzner, 2020: 141), mientras que el segundo explora la posibilidad del “(...) fluir de fuerzas móviles y de trazos sin formas definidas, donde prima la expectativa del porvenir, del advenimiento” (Katzner, 2020: 142). En ese sentido se evoca la indefinición y la diversidad como maneras de entender la vida que caracterizan al nómada. La imagen de la vida errante tiene eco en esta lectura.



La vida desértica no tiene que tener una determinación de tipo geográfica, como suele leerse. Aquí entendemos desierto no como concepto geográfico sino como concepto cultural y político: «desértico» es una construcción y adjetivación cultural identificada con la itinerancia espectral, con la des-apropiación (se puede pensar de manera desértica un «desierto», un bosque, una selva o una sabana). La itinerancia espectral constituye una forma de nomadismo en la medida en que se señala como una práctica de merodeo que no busca localizar, residir y apropiarse de los espacios sino acecharlos fuera de cualquier lógica del cálculo. En este sentido es una forma de espacialización y subjetivación basada en la huella (Katzer, 2021: 161).

Se esboza una lectura que intenta rehuir de la lógica moderna, siendo esto cónsono con la mirada crítica decolonial de la autora. Llama la atención lo comentado a propósito de la itinerancia espectral, la cual en cierto sentido puede entenderse como una radicalización del nomadismo que, quizá, pueda devenir en la “fragmentación sin límites” del sujeto (Ávila Gaitán, 2014: 174), así como en la imposibilidad de convivir en espacios de manera prudente y responsable (Ávila Gaitán, 2014: 178). Estos puntos, se suman el hecho de que el nomadismo sea concebido como rotación y no como un movimiento verdadero que implique una apertura y una disposición al cambio (Benítez Márquez, 2010: 254), rememorando en cierto sentido a la posibilidad de encontrar círculos viciosos en lugar de círculos virtuosos dentro de cualquier práctica social. Sin embargo, a este respecto cometa Katzer que ni el nomadismo ni el sedentarismo son unilineales, indicando que ambas maneras están sujetas a cambios y a combinaciones múltiples (Katzer, 2021: 163), más si se toma en cuenta la volatilidad y dinamicidad del mundo actual.

Así, la movilidad humana conlleva a experiencias como la expuesta por Maffesoli y Katzer, donde las posibilidades significan un valor de aprendizaje y enriquecimiento para la persona, siempre tomando en cuenta el contexto histórico y sus posibilidades concretas, cuestión que es vista de otra manera por distintos autores que abordan la situación de las diásporas, estructuras que como se verá a continuación contienen en sí componentes trágicos, de resistencia y autoidentificación política en cuanto a su integración en contextos históricos y contemporáneos.

### 3. El signo de las diásporas

Como viajeros, siempre  
volvemos a casa con nuevas  
experiencias. Y si somos emigrantes que  
no han de volver jamás, tampoco  
podremos nunca olvidar del todo  
(Gadamer, *Verdad y método*, 2003).

Las diásporas llevan en sí el aura del misticismo que acompaña a las experiencias de movilidad humana desde tiempos inmemoriales. En ese sentido, y al igual que el nomadismo, las diásporas suponen movimientos que cargan con una connotación histórica y religiosa. No en vano, la socióloga Perla Aizencang comenta que la palabra *diáspora* tiene un origen etimológico que remite a la historia del pueblo judío, a que el término se remonta “(...) a la Biblia Septuaginta –la versión griega de la Torah, la Biblia hebrea– en el siglo III AC, utilizado por primera vez para referirse a la dispersión y al desarraigo del pueblo judío” (Aizencang Kane, 2022: 158). Posteriormente, el término fue reinterpretado durante el siglo XX hasta despojarlo de su componente

religioso y victimizante, siendo extendido a experiencias de grupos distintos a la comunidad judía, tales como las poblaciones armenias, griegas, africanas, irlandesas y del continente americano que se encontraban fuera de su territorio (Aizencang Kane, 2022: 159-160). “El término fue progresivamente utilizado por actores sociales de varios grupos raciales, religiosos y étnicos para describir su conexión con la «tierra» o el Estado, diferente de aquel en el cual residen” (Aizencang Kane, 2022: 160).

En cualquier caso, las diásporas refieren a movimientos que, a pesar de su historicidad, siguen suscitando el interés de las ciencias sociales en la actualidad. Así, en su artículo *Residencias-en-viaje: dimensiones diaspóricas en Rastafari*, el sociólogo Diego Larrique define a las diásporas de la siguiente manera:

El término diáspora, proveniente del griego *diasperien* (sembrar semillas del otro lado, más allá), es una clave de interpretación alterna y particularmente fructífera para discutir la centralidad de la polis así como los distintos mundos y tramas que hacen vida en su interior, aún cuando sólo lo puedan hacer desde la marginalidad o la periferia, o desde lugares más cargados de significación como barrios, villas o ghettos (Larrique, 2013).

En esta conceptualización se entremezclan distintos puntos de interés del autor, tales como la situación de la polis, las periferias y sus sitios de práctica formal e informal. No obstante, si se atiende al origen de la conceptualización, se avizora la posibilidad de pensar un *otro lado* en contraste con un centro que, por el momento, se encuentra indefinido. En ese sentido, las diásporas se fundan en la dispersión y la separación.

Este *otro lado* se piensa como el sitio de partida de varias semillas, cuyo origen contrasta con la diferenciación, extrañamiento y lejanía que generan los lugares a los cuales llegan las comunidades diaspóricas, lo cual permite pensar en la diversidad que alberga el fenómeno de la movilidad humana. Se pone de relieve el que las identidades se conformen desde el movimiento, aún en momentos donde se olvida de la importancia del desplazamiento como uno de los ejes centrales de la vida contemporánea.

A este respecto, James Clifford, en su obra *Itinerarios transculturales* (2008) enfatiza la importancia de los viajes y los contactos en la actualidad, así como la carga significativa en cuanto a la conformación de las culturas. Por ello, este autor se fija en los centros como locaciones posteriores y deudoras a los contactos y a los intercambios, resaltando de esa manera el intercambio y la conexión intercultural como la norma que ha regido desde larga data las relaciones acaecidas en la sociedad (2008: 14-15). En perspectiva, “los nuevos paradigmas comienzan con los contactos históricos, con las complicaciones en el nivel de las intersecciones regionales, nacionales y transnacionales” (2008: 18). Se entiende por esto que la movilidad y las relaciones que ésta ocasiona generan novedades dentro del entramado de las identidades en distintos niveles. A este respecto, Clifford destaca las identidades diaspóricas, nacidas de los contactos y del intercambio, como entidades “tanto restrictivas como liberadoras” (2008: 21), que llevan a reconceptualizar nociones ligadas a la etnicidad y la identidad de distintas agrupaciones sociales, problematizando en cierto sentido todo cuanto pueda haber de homogéneo y diferente en la tradición que caracteriza a los miembros de la diáspora misma.

Las diásporas suponen por lo general distancias mayores y una separación más parecida al exilio: un tabú constitutivo que pesa sobre el regreso, o la postergación de este para un futuro remoto. Las diásporas también conectan a comunidades múltiples de una población dispersa. Los cruces sistemáticos de la frontera pueden ser parte de esta interconexión, pero las culturas multilocales de la diáspora no se definen necesariamente por un límite

geopolítico específico. Es importante aferrarse a la especificidad histórica y geográfica de ambos paradigmas, y al mismo tiempo reconocer que los dilemas concretos que denotan los términos «frontera» y «diáspora» se alimentan uno al otro (Clifford, 2008: 302).

Aquí Clifford amplía y complementa la conceptualizaciones realizadas a propósito de las diásporas y su relación con las marginalidades y los lugares cargados de significado; destacando así la otredad, la centralidad y la lejanía como actitudes fundamentales de las comunidades diaspóricas. Las diásporas suponen un límite, una relación de negación con un centro y a la vez un dilema entre las nociones de frontera y periferia. A diferencia de Maffesoli, para quien la movilidad representada en la vida errante significa un interminable camino por andar, la movilidad vista desde la figura de las diásporas supone una demarcación –ambigua, pero demarcación al fin– sobre los territorios y el sentido que estos contienen para las personas. En la actualidad, el discurso sobre la diáspora se abre a un sinfín de experiencias que no son necesariamente diaspóricas (2008: 305). Las diásporas permiten pensar situaciones disímiles que van desde el regreso a la tierra de origen, hasta articular un sentimiento de profundo sufrimiento o resistencia ante las condiciones bajo las que se vive (2008: 305). De tal modo, las diásporas suponen movimientos que llevan en sí altos grados de conflictividad que por momentos conducen a tensiones en su seno y hacia la comunidad que les recibe.

Los pueblos cuyo sentido de la identidad se define sobre todo por historias colectivas de desplazamiento y pérdida violenta, no se pueden «curar» mediante la fusión con una nueva comunidad nacional. Esto es especialmente cierto cuando son víctimas de un prejuicio estructural vigente. Las articulaciones positivas de la identidad diaspórica tienen alcance fuera del territorio normativo y de la temporalidad (mito/historia) de la nación-estado (Clifford, 2008: 307).

Este punto recuerda al debate de la temprana sociología y sus perspectivas en torno a la asimilación e integración del migrante al interior de una comunidad receptora (González Pedroza y Ruiz, 2023). Clifford resalta una mirada diferente, llamando la atención sobre los prejuicios que demarcan no solo un territorio lejano en la añoranza, sino también la diferenciación entre un *ellos* y un *nosotros*, cuestión fundamental dentro del debate de las diásporas en una perspectiva histórica y contemporánea, pues “(...) algunas de las manifestaciones más violentas de pureza y exclusivismo racial provienen de las poblaciones diaspóricas” (2008: 307). A ese respecto se suma la elaboración de discursos que de manera unánime pretende comprender la experiencia diaspórica, lo cual remite al origen ortodoxo y religioso que interpreta a la diáspora, a sus miembros y sus relaciones.

En ese interpretar se hacen presentes, además, alguna de las complejidades del pensamiento diaspórico, ya que en su mayoría este pensamiento propone visualizar un posible y eventual regreso a la tierra de origen, cuestión que a su vez significa la negación de la identidad construida en la diáspora misma. Según cierta narrativa antagónica al fenómeno de la movilidad humana, el regreso del migrante a su tierra reduciría los pesares propios y ajenos a dicha experiencia. Empero, el regreso, posible y material en las experiencias diaspóricas de comunidades negras que otrora fueran esclavas (Larrique, 2013), no deja de evidenciar altos grados de complejidad en la actualidad. Es por esto que Clifford resalta que la diáspora entraña la “(...) radicación, el mantenimiento de comunidades, la posesión de hogares colectivos lejos de la tierra natal (y en esto difiere del exilio, con su frecuente foco individualista)” (2008: 308).

A la diferenciación de *ellos* y nosotros, se suma la diatriba entre el *aquí* y el *allá*, que en cierta medida permite pensar la lejanía y la cercanía como dos caras de la misma moneda dentro de la experiencia diaspórica. Todas las comunidades, aún las de mayor arraigo local, mantienen circuitos de viaje estructurados, que vinculan a los miembros «en el hogar» y los de «lejos». Estos circuitos, bajo las condiciones cambiantes de la comunicación masiva, la globalización, el poscolonialismo y el neocolonialismo, se reestructuran y reencaminan de acuerdo con la dinámica *interna* y *externa* (2008: 310). Los circuitos remiten en cierto sentido a la materialización de los contactos iniciales que permiten justamente la posibilidad del intercambio y de la existencia de la diáspora. Se vive, entonces, de la negación del regreso y del contacto directo e indirecto con el sitio de origen. “La conciencia de la diáspora vive la pérdida y la esperanza como una tensión definitoria” (2008: 315). Los tres polos, comprendidos en la pérdida, la esperanza y la tensión, permiten visualizar la construcción de un discurso que, ahora sí, guarda similitudes con el espíritu de la vida errante. Pues diásporas y vidas errantes, cada una a su manera, se enmarcan dentro del sentido trágico de la existencia.

Esto se observa de manera más clara en la manera como las diásporas lidian con su bagaje tradicional. El hecho de vivir en constante tensión con las dinámicas internas y su relación con el exterior permite que en el seno de las diásporas surjan discursos que transgreden y confrontan a la misma identidad diaspórica. Un ejemplo de esto se encuentra en la situación de las mujeres en el contexto diaspórico.

(...) las mujeres de la diáspora están atrapadas entre patriarcados, pasados ambiguos y futuros. Conectan y desconectan, olvidan y recuerdan, en formas complejas y estratégicas. Las experiencias vividas de las mujeres diaspóricas entrañan pues una penosa dificultad para mediar entre mundos discrepantes. La «comunidad» puede ser un ámbito tanto de apoyo como de opresión (Clifford, 2008: 318).

La unanimidad aparente del discurso diaspórico se ve reinterpretada ante la reflexión de las experiencias de menor escala y de relacionamiento que alberga la diáspora en sí. Puede ser la imagen de la mujer, como la imagen de personas de color, diversas y mestizas; en sí, se trata de historias de vidas que permiten matizar la diatriba entre las figuras de *ellos* y *nosotros*. Las diásporas, al igual que cualquier otro grupo o estructura social, reportan aparentes grados de homogeneidad que conviven de manera controversial con una heterogeneidad cada vez más visible y menos silente.

De igual manera, las diásporas pueden impulsar procesos disruptivos en el intercambio que generan constantemente con las comunidades con las que conviven, brindando así posibilidad de que en las sociedades de acogida se visibilice de una manera diferente la cuestión de la cultura y la alteridad (Ben-Rafael, 2013: 192). Asimismo, en estudios recientes se llama la atención sobre el impacto que generan las diásporas no solamente en los países receptores, si no también en los países emisores.

Pensemos aquí, a manera de ejemplo, en la preocupación de Israel por los judíos en Francia (sobre todo durante los incidentes antisemitas que han ocurrido en ese país), mientras que Francia tal vez no esté menos preocupada (especialmente en los períodos de guerra) por el bienestar de los judíos franceses que emigraron a Israel y formaron ahí comunidades franco-israelitas (Ben-Rafael, 2013: 193).

Este tipo de situaciones, en un mundo lleno de expresiones de movilidad y de diásporas, pone de relieve la complejidad del asunto de la *transnacionalidad*, ya que en gran medida las diásporas de ayer son las comunidades transnacionales de hoy

(Aizencang Kane, 2022: 167-168). Esto lo podemos observar a través de distintos ejemplos, tales como lo son el de la comunidad japonesa en Colombia durante la primera mitad del siglo XX y el regreso de sus descendientes a tierras asiáticas hacia el cierre del siglo XX e inicio del siglo XXI (Sanmiguel, 2006); el de los descendientes de musulmanes que hacen vida de manera activa en la política europea (Ben-Rafael, 2013: 205); o el de las congregaciones budistas y cristianas que emanan de la diáspora china en el exterior (Ben-Rafael, 2013: 210).

Es interesante señalar que, en estudio más recientes, se ha puesto atención sobre el fenómeno de las diásporas que se encuentran amparadas por territorio, nacionalidad y un marco legal establecido, complejizando de esa forma la dinámica de *ellos* y *nosotros* que en cierta medida había caracterizado a las diásporas durante la segunda mitad del siglo XX. Sobre este punto comenta el sociólogo Eliezer Ben-Rafael sobre la situación de la comunidad antillana en Francia, pues a pesar de ser considerados franceses bajo la jurisprudencia nacional “(...), los antillanos son apenas aceptados socialmente, lo que refuerza su deseo de mantener sus diferencias respecto de los franceses del continente, sobre todo en el área de la cultura popular” (Ben-Rafael, 2013: 201).

En otra coordenada geográfica, se observa el caso de la población wayuu, etnia binacional reconocida tanto por Colombia como por Venezuela. Este caso es llamativo por varias razones, entre las cuales se encuentra: a) la existencia de la Gran Nación Wayuu, que demarca el territorio de la etnia por fuera de los límites geográficos de ambos países (Ochoa Sierra, 2021: 102); y, b) la migración que hubo de comunidades wayuu, ubicadas en la Alta Guajira, hacia distintas partes del territorio venezolano para el periodo comprendido entre los años 1970 y 2000 (Ochoa Sierra, 2021: 104). Estos dos puntos son importantes en el contexto actual, donde se evidencia el *retorno* de varias personas, de origen wayuu, a territorio colombiano dada la crisis venezolana. Sin embargo, el regreso al corazón de la Gran Nación Wayuu es complejo si se observa que muchos de los que *regresan* no habían conocido la Guajira colombiana y habían adoptado para sí modos y formas de ser menos afines a la tradición étnica de su pueblo. Esto lleva a que, dentro de la etnia y en el contexto de la migración venezolana, se asomen nuevas maneras de entender la tradición, más mestizas y más ciudadinas que, además, no son del todo bien recibida por los miembros de la comunidad wayuu que no migraron y que se acogen aún en la actualidad a sus autoridades ancestrales (Ochoa Sierra, 2021: 112-113).

Por otro lado, las diásporas permiten evidenciar la importancia de las tecnologías digitales en la actualidad, así como sus propios mecanismos de apoyo y promoción.

El rápido desarrollo de las tecnologías digitales ha transformado radicalmente las formas de mantenerse en contacto con las culturas de origen, con las redes diaspóricas, con otros grupos de connacionales en el exterior, así como también con aquellos que no han migrado, pero que constituyen parte integral de aquel espacio diaspórico o espacio social transnacional que dicha migración conforma (Aizencang Kane, 2013: 174).

Esto se hace muy visible con los movimientos masivos que se suceden actualmente en el Tapón del Darién, en la frontera entre Colombia y Panamá, donde confluyen migrantes venezolanos, colombianos, haitianos, ecuatorianos y del África por igual (Phelan y Osorio, 2023: 109). En el Darién las tecnologías han permitido evidenciar brechas y servido como un mecanismo para concientizar sobre los peligros de la selva y sus caminos, generando de esa manera una inédita exposición al tema de la movilidad humana, beneficiando la conformación de redes diaspóricas que exceden lo estrictamente nacional y que hacen más ambigua la diferenciación del *ellos* y *nosotros*.

Nuevamente se piensa en clave transnacional, lo cual además es llamativo si se toman en consideración las redes de solidaridad que pueden llevar a que personas de distintas diásporas, internas y externas a un territorio, sirvan de puente en la atención de refugiados y migrantes de distintas nacionalidades (Grill, 2023).

Se presenta así la posibilidad de reflexionar sobre el destino y la actualidad de las diásporas, saliendo de su pasado religioso y reconociendo su diversidad y apertura al cambio en el mundo contemporáneo. Las ideas ligadas a su temporalidad o su posible desaparición se encuentran en franco desuso (Sheffer, 2013: 230), ya que la realidad presenta estructuras sociales “en movimiento” que transgreden, negocian y redefinen límites propios y ajenos (Aizencang Kane, 2022: 170).

A través de este reconocimiento se pueden avizorar dinámicas más complejas y a la vez más abiertas, aún manteniéndose en tensión. En el redescubrimiento de estas tensiones, en la preservación y el cambio de sus tradiciones, es que se da la posibilidad de advertir e interpretar “(...) situaciones novedosas, híbridas y a menudo antagónicas” (Clifford, 2008: 322-323), las cuales son el signo de la movilidad humana en distintos momentos de la vida en sociedad.

#### 4. Vidas deshechas

El espacio entre el Cielo y la Tierra,  
¿no se asemeja a un fuelle?  
Vacío y nunca se agota;  
cuanto más se mueve, más sale de él  
(Lao Tse, *Tao Te Ching*, 2012).

Desde 1998 hasta el 2016, Zygmunt Bauman le dedicó especial atención al fenómeno migratorio. De acuerdo a Ruíz de Santiago (2018), su primer acercamiento al tema se encuentra en *La globalización. Consecuencias humanas* publicado a finales del siglo pasado. Posteriormente, en el 2005, presenta *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, “cuyas tesis fueron profundizadas en la obra, que fue originalmente una conferencia dictada en Barcelona, que llevó como título *Archipiélago de excepciones*” (Ruíz de Santiago, 2018: 75). Más adelante contribuye a la cuestión con el estudio *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros* (2006) y con unos capítulos en *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre* (2009) y *Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global* (2011). Todo es nuevamente tratado “de una manera directa y clara en su última publicación, *Extraños llamando a la puerta* (2016)” (Ruíz de Santiago, 2018: 76).

La movilidad humana es una consecuencia inevitable de la organización social actual, la cual, de acuerdo al sociólogo polaco, está determinada primordialmente por lo *descartable* o superfluo. La noción del desecho es propuesta explícitamente en *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias* (2005), no obstante, la metáfora brota de igual forma en *Vida líquida* (2006), *Modernidad líquida* (2006), *Ética posmoderna* (2009) y, aplicada a las relaciones amorosas, en *Amor líquido* (2018). Es posible ubicar la preocupación inicial de Bauman en un tropo predilecto de la sociología, el progreso. Sus efectos son particulares de acuerdo a la dimensión que influya.

Mientras que el proceso *tecnológico* ofrece (a un precio cada vez más alto, desde luego) nuevos medios de supervivencia en hábitats previamente estimados no aptos para el asentamiento humano, erosiona asimismo la capacidad de muchos hábitats de sostener las poblaciones que solían albergar y alimentar con anterioridad. Entretanto, el progreso *económico*

torna inviables e impracticables modos de ganarse la vida antaño efectivos, incrementando así el tamaño de tierras yermas que quedan en barbecho y abandonadas. (Bauman, 2005:15)

La lectura dual ofrece un panorama amplio para la consideración. En relación al progreso tecnológico y la posibilidad de ocupar hábitats no estimados, la carrera espacial privada norteamericana actual es emblemática al respecto. Lo que durante el siglo XX perteneció exclusivamente al Estado, y justamente por ello, era una competencia entre naciones, e inclusive, pantalla de los desafíos ideológicos del momento (capitalismo *versus* socialismo), ha quedado en manos de individuos multimillonarios (Musk, Bezos) quienes estimulan la posibilidad de la movilidad humana al tenor de la aventura. El espacio es, vale acotar, nuevamente, *the final frontier*. Coincidentalmente, para quienes es posible la trascendencia planetaria, son personas que han logrado sortear los problemas económicos propuestos por Bauman en cuanto a los modos de ganarse la vida.

El progreso económico presenta de una manera manifiesta la cuestión de los excedentes. La propia noción de progreso se sostiene en la posibilidad e instauración de un orden particular, a saber, *el orden moderno*. “Cada orden asigna a ciertas partes de la población existente el papel de «fuera de lugar», «no aptas» o «indeseables»” (Bauman, 2005: 16). El índice de *desarrollo* de un país no sólo se fundamenta en la actividad productiva del mismo, adquiere legitimidad de cara a la presencia de otros países *subdesarrollados*. Dicho de otro modo, la globalización establece una presencia comparativa desproporcionada. Históricamente, la colonización e imperialismo supuso la eliminación de residuos humanos por “el diferencial de poder continuamente reproducido por la severa desigualdad en el «desarrollo» (eufemísticamente denominado «retraso cultural»)” (Bauman, 2005: 16). La desigualdad permitió a la parte moderna, *ordenante*, “buscar, y hallar, soluciones *globales* a problemas de «superpoblación» localmente producidos” (Bauman, 2005: 16).

La metáfora y aguda descripción baumaniana formulan la cuestión de la movilidad humana problemáticamente. ¿Qué hacer con lo *excedente* y lo superfluo en la actualidad? ¿Es acaso un *mero problema técnico* el cual solicita la aplicación de un marco legaliforme? o ¿solicita la actualización de constructos teóricos para su adecuada comprensión? Lo superfluo adquiere relevancia sociológica cuando, aunque se le quiera dar un trato objetual, manipulable, es indudablemente un asunto auténticamente humano. No es casual la introducción a la temática en *Vidas desperdiciadas* a través de la depresión y la compleja relación entre el trabajo (ocupación) y la autoestima. Una cualidad del orden moderno reposa en la transición ontológica. La respuesta a la pregunta sobre el *ser* deja de orbitar y depender de la deidad para trasladarse, adictivamente diría Bauman, al *quehacer* humano. El cambio adquiere solidez cuando se conecta a la noción del trabajo incidiendo directamente en la comprensión de la identidad personal. La modernidad expresa el paso de la presentación del *sí mismo* en función a lo filial, ej. Carlos, *hijo de Dios*, o, en un plano material, *hijo* de Luis y María, a la ocupación laboral: Carlos, abogado constitucionalista, Carlos, “su plomero de confianza”.

Aunque para algunos sociólogos el trabajo dentro de los sistemas de producción y significado “capitalistas” es un mero medio, la condición no disminuye su influencia en la constitución y desarrollo de la autoestima del trabajador. En este sentido, el *desempleo*, no es exclusivamente un problema productivo de las naciones, plantea un problema ontológico para quienes, tal como sucede en la movilidad humana internacional, abandonan su *quehacer* cotidiano para tener que verse en la tarea de construir nuevos modos de existencia e identidad personal. Encontramos de tal forma

una primera acepción del *excedente* baumaniano: Desempleados que se movilizan a empleos en condiciones que usualmente los *locales* consideran desagradables y degradantes. La movilidad laboral, la cual en el caso de los *excedentes* vale acentuar, no es voluntaria, es para otros un llamado deportivo a la *reinención*. Desde tal posición, los individuos deben conseguir una solución *personal* a una circunstancia *sistémica*.

Una buena ilustración del *excedente* se encuentra en el caso de los profesores universitarios venezolanos.

Habiéndose dedicado a la vida académica, a la producción de investigación y a la gestión universitaria, muchos decidieron salir del país, ¿por qué emigraron? Lo hacen por varias razones, como la búsqueda de un mejor futuro para ellos y sus familias o recobrar un nivel de vida decoroso, pero en la base está la idea de continuar con su vida académica. La formación lograda y su opción por la docencia universitaria los lleva a buscar oportunidades que permitan la continuación de su carrera en mejores condiciones (Uzcátegui Pacheco y Salcedo, 2020: 102).

Uno de los primeros límites que encuentra la migración calificada radica en la búsqueda de reconocimiento de su experiencia y conocimiento por parte de la sociedad de acogida. “Para los países receptores, aunque la migración calificada pueda ser bien vista, al no ser planificada y masiva puede ser un problema para el país receptor” (Uzcátegui Pacheco y Salcedo, 2020: 103).

En concomitancia al empleo, el *excedente*, al menos para la generación X y la “sociedad de productores”, presentaba una ligera esperanza. “El destino de los desempleados, del «ejército de reserva del trabajo», era el de ser reclamados de nuevo para el servicio activo” (Bauman, 2005: 24). Otra cosa implica lo *superfluo*, la condición de quienes están formados para un empleo que ya no tiene sentido ni espacio en la contemporaneidad.

(...) Ser «superfluo» significa ser supernumerario, innecesario, carente de uso –sean cuales fueren las necesidades y los usos que establecen el patrón de utilidad e indispensabilidad–. Los otros no te necesitan; pueden arreglárselas igual de bien, si no mejor, sin ti. No existe razón palmaria para tu presencia ni obvia justificación para tu reivindicación del derecho de seguir ahí. Que te declaren superfluo significa haber sido desechado *por ser desechable*, cual botella de plástico vacía y no retornable o jeringuilla usada; una mercancía poco atractiva sin compradores o un producto inferior o manchado, carente de utilidad, retirado de la cadena de montaje por los inspectores de calidad (Bauman, 2005: 24).

Una muestra radical de la *superfluidad* la presenta el retorno al poder del Emirato Islámico de Afganistán, también conocido como el régimen Talibán. Bajo este orden (no precisamente *moderno*) las mujeres, sin oportunidades para su pleno desarrollo físico y cognitivo, deben movilizarse fuera de su terruño. El actual Alto Comisionado de la ONU para los Derechos Humanos, Volker Turk comenta que:

su exclusión sistemática de prácticamente todos los aspectos de la vida «no tiene parangón en el mundo», sostuvo que prohibir a las mujeres la educación terciaria es «aún más desgarrador» si se tienen en cuenta sus vitales contribuciones a lo largo de los años” (Tras condenar la prohibición de los talibanes a las mujeres de ir a la universidad, la ONU pide su revocación inmediata [en línea], 2022).



Lamentablemente, tal como menciona el sociólogo polaco, “no hay ningún departamento reservado para los «residuos humanos»” (Bauman, 2005: 25). El destino de los residuos es el basurero, el vertedero. Nuevamente se ilumina una ruptura de la dimensión ontológica en función a el mundo y la otredad. La superfluidad es un indicador de la “carencia de hogar social” (Bauman, 2005: 25). Las personas no sólo pierden su empleo, pierden “sus proyectos, sus puntos de referencia, la confianza de llevar el control de sus vidas, se encuentran asimismo despojados de su dignidad como trabajadores, de autoestima, de la sensación de ser útiles y ocupar un puesto propio en la sociedad” (Linhart en Bauman, 2005: 26). Mientras para el *excedente* su lugar era incuestionable y seguro, el *desempleo*, algo circunstancial, para el *superfluo* la condición es mucho más amenazadora y personal.

El orden es el resultado de un diseño entre muchos, cuestión que reflexiona críticamente Bauman. Para el sociólogo, la modernidad está plagada de proyectos de todo tipo. “Estar en camino” (Bauman, 2005: 38) brota como la condición moderna. Su historia ha sido “una historia de diseño y un museo/cementerio de diseños probados, agotados, rechazados y abandonados en la guerra en curso de la conquista y/o desgaste librada contra la naturaleza” (2005: 38). El asunto adquiere relevancia en cuanto a la simplificación que supone. Para que sea considerada su aplicación, el diseño debe simplificar la complejidad del mundo. “Debe diferenciar lo «relevante» de lo «irrelevante»” (2005: 40). La irrelevancia se torna en residuo, asunto además que se desea “fuera de la vista, fuera del pensamiento y fuera de la acción” (2005: 40). La residualidad de la movilidad humana se manifiesta en su negación. Similar a la experiencia de los industriales descrita por Bauman, “el residuo es el secreto oscuro y bochornoso de toda producción” (2005: 43).

Otra faceta de la movilización humana se encuentra en la deportación. Siguiendo la tradición de la sociología clásica Bauman explora el asunto desde la perspectiva de las interacciones dentro de la ciudad. Retomando el desempleo como consecuencia de un nuevo orden económico, la delincuencia brota como un temor e instrumento político. De tal forma, la exportación de ese *problema social*, producido internamente, era la deportación masiva de la parte afectada de la población bajo el temor de que “la acumulación de los que perdían su empleo dentro de las ciudades alcanzase un punto crítico de autocombustión” (Bauman, 2005: 54). Una clara muestra de la instrumentalización política se encuentra en el discurso del ex presidente de Estados Unidos, Donald Trump.

En su campaña, Trump fue muy claro al señalar que, además de la construcción de un «hermoso» muro entre los dos países, se enfocaría en deportar a los *bad* hombres. El blanco de esta deportación intensiva serían los migrantes de México, ya que en las propias palabras del Presidente, este país envía a sus «violadores y criminales a Estados Unidos» (Calva Sanchez y Alarcón Acosta, 2018: 46).

Dicho en corto, el desempleo pasa a ser un malestar urbano que es necesario expulsar de la ciudad. Por otro lado, el desempleado expone un fracaso existencial por partida doble. Desde la noción de la *sociedad de productores* su contribución y utilidad es ínfima por no decir inexistente; En el otro extremo, el de la *sociedad de los consumidores*, es igualmente deplorable su participación.

En una sociedad de productores, son esas las personas cuyo trabajo no puede desplegarse con utilidad, dado que todos los bienes que es capaz de absorber la demanda existente y futura pueden producirse, y producirse de forma más rápida, rentable y «económica», sin mantenerlos en sus empleos.

En una sociedad de consumidores, se trata de «consumidores fallidos», personas que carecen del dinero que les permitiría expandir la capacidad del mercado de consumo, en tanto que crean otra clase de demanda, a la que la industria de consumo orientada al beneficio no puede responder ni «colonizar» de modo rentable (Bauman, 2005: 57).

Se hace manifiesta la importancia del trabajo como asunto relevantemente sociológico, la movilización humana resuena aún con su aplicación y comprensión. La marginación de la esfera laboral los presenta como “individuos *déclassés* que no poseen ningún estatus social definido, considerados superfluos desde el punto de vista de la producción material e intelectual y que se ven a sí mismos como tales” (Czarnowski en Bauman, 2005: 59).

De cara a la globalización, los gobiernos “no tienen mas opción que la de «seleccionar cuidadosamente» objetivos que pueden (verosímilmente) dominar y contra los cuales pueden dirigir sus salvas retóricas y medir sus fuerzas mientras sus agradecidos súbditos oyen y ven como lo hacen” (Bauman, 2005: 78). El sociólogo polaco presenta el tránsito de un propósito originario (el bienestar) a una acción contemporánea (la penalización) con el objetivo de mantener la autopreservación gubernamental. La transformación incide en la creación y atización pública de un *villano* contrario a la convivencia nacional. Si bien hasta el momento el enemigo era representado por el desempleado, la historia del siglo XX muestra como el inmigrante ha cumplido el mismo papel, *chivo expiatorio*. El inmigrante le pone cara a los temores “autóctonos”.

Los inmigrantes, y sobre todo los recién llegados, exhalan ese leve olor a vertedero de basuras que, con sus muchos disfraces, ronda las noches de las posibles víctimas potenciales de la creciente vulnerabilidad.. Para quienes les odian y detractan, los inmigrantes encarnan –de manera visible, tangible y corporal– el inarticulado, aunque hiriente y doloroso, presentimiento de su propia desechabilidad (Bauman, 2005: 78).

El Estado contemporáneo se justifica a sí mismo mediante la noción de la protección. Mientras abandona la esfera económica y se distancia del bienestar social se afianza en la intervención penal. Nuevamente, Trump es emblemático al respecto:

El 27 de enero de 2017, Trump firmó un decreto mediante el cual prohibió por 90 días el ingreso a Estados Unidos de ciudadanos provenientes de Irán, Irak, Libia, Somalia, Sudán, Siria y Yemen, además de frenar durante 120 días las solicitudes de refugio de personas musulmanas. Ante este evento, la canciller alemana, Angela Merkel, señaló: «estoy convencida de que la guerra decidida contra el terrorismo no justifica que se coloque bajo sospecha generalizada a personas en función de una determinada procedencia o religión» (Gómez Cabrera, 2023: 176).

Una faceta de la movilización humana que ilustra con claridad la crudeza de lo que Bauman enfatiza constantemente, la *residualidad*, es el refugiado. Los campamentos de refugiados se ubican fuera de las ciudades, tal como se comentó previamente, *fuera de la vista* del ciudadano común. Por su contenido no es un gueto tradicional, es un *vertedero*. Convertirse en un *refugiado* implica perder

Los soportes de la existencia social, esto es, un conjunto de cosas y personas ordinarias que son portadoras de significados: tierra, casa, aldea, ciudad, padres, posesiones, trabajos y otras referencias cotidianas. Estos seres a la

deriva y a la espera no tienen más que su «vida desvalida», cuya continuación depende de la asistencia humanitaria (Agier en Bauman, 2005: 102).

Si bien el polaco propone la metáfora residual en sintonía al capitalismo y a la modernidad, su cualidad teórica es tan amplia que permite comprender otras formas de orden político y económico donde igualmente pululan los vertederos. El nuevo gueto “no sirve como un depósito de mano de obra industrial desechable, sino como un mero vertedero (para aquellos para los que) la sociedad circundante no tiene reservado ningún uso económico ni político” (Wacquant en Bauman, 2005: 108). Quizás la diferencia más evidente con el gueto tradicional se encuentra en que el confinamiento no existe una cualidad o identidad con la que se reconozcan los confinados. Tal como acentúa Agier, no hay *soporte de la existencia social*.

El refugiado es la dolorosa muestra de un fracaso existencial que muchos desearían evitar ver, e inclusive, ser. El temor es instrumentalizado políticamente por gente sin escrúpulos quienes, justamente, son la cara del Estado Penal contemporáneo.

## 5. Vocabulario antiguo para designar nuevas realidades

La vida real de un pensamiento dura  
tan sólo hasta que llega al punto límite de la  
palabra: entonces se petrifica y queda  
muerto pero indestructible como las  
plantas y animales fosilizados de la prehistoria  
(Schopenhauer, *Pensamiento, palabras y música*, 1998).

No sería injusto afirmar que la movilidad humana ha sido, por parte doble, una temática significativa en la antropología. Tanto en contenido como en aproximación, la cuestión constantemente fomenta su reflexión. Tal es el caso de Marc Augé, quien en su obra *Por una antropología de la movilidad* (2007) formula desde la disciplina la imperiosa necesidad por repensar las formas en que se concibe y se expresa la movilidad humana en la actualidad. Aunque el fenómeno es complejo y multicausal, el antropólogo francés sugiere una actualización de ciertas nociones básicas sobre el asunto con el objetivo de aprehender sus avatares en su justa dimensión.

La primera sugerencia consiste en ubicar tres movimientos poblacionales contemporáneos: migraciones, turismo y movilidad profesional (Augé, 2007: 15) en función a la noción de la sobremodernidad. El epíteto alude a “la existencia de una superabundancia de causas, que hace que el análisis de sus efectos sea complejo” (2007: 15). La movilidad sobremoderna parte de la desterritorialización e individualismo que, de acuerdo al antropólogo, grandes artistas y deportistas ejemplifican. No obstante, a la par de la existencia de tales valores sostenidos por la globalización, el francés reconoce la persistencia de lo opuesto, tales como el sedentarismo forzado o las reivindicaciones por la territorialidad. Sin una pizca de ingenuidad afirma que “nuestro mundo, pues, está lleno de barreras territoriales o ideológicas” (2007: 16).

La noción de frontera se caracteriza por la homogeneización pero también por la exclusión «la desigualdad va aumentando. El repliegue es la característica»; «Lo local está perturbando al sistema. El gueto, la pobreza, desarrollo y subdesarrollo son observados en todas las ciudades del mundo, inclusive en Nueva York» (Vargas, 2013: 14-15).

La segunda proposición tiene que ver con la invitación a superar las zonas de confort aproximativas sobre el tema. La movilidad humana contemporánea demanda ir más allá de los eslóganes *norte-sur* y *colonizados-colonizadores*, típicos de las ciencias humanas latinoamericanas. La exhortación se encuentra en sintonía al carácter práctico de la disciplina, opuesto a la contemplación teórica que a veces suponen otras ciencias como la sociología. Analizando la obra *Futuro* (2012) del antropólogo, Vanessa Vargas (2013: 15) sostiene que “el exceso del pronóstico y representaciones preconcebidas impide concentrarse en el cambio a partir de la experiencia histórica completa”.

Es muy interesante que la trascendencia se conecta explícitamente con la preocupación urbana, tópico emblemático de la última. La frontera contemporánea se expresa materialmente con claridad en la ciudad. Las urbes actuales deshacen la quimera del *mundo sin fronteras* a través del levantamiento de muros y cercado de calles, separando los barrios ricos de los pobres. Rememorando su experiencia en Caracas, Augé menciona que

(...) Caracas es una ciudad interesante. La primera cosa que se nota es la desigualdad entre el centro, o mejor dicho, las partes elegantes y de vez en cuando protegidas y privadas, y las periferias, los barrios pobres alrededor de la ciudad. Dentro de la ciudad hay barrios vivos y activos, pero pobres (Augé en Rodríguez, 2013: 21).

La coexistencia de lo opuesto lleva a la reconsideración de una de las primeras nociones básicas en relación a la movilidad humana, la frontera. La misma “no es una barrera, sino un paso, ya que señala al mismo tiempo, la presencia del otro y la posibilidad de reunirse con él” (Augé, 2007 :21). Una manifestación concreta de la frontera se encuentra en el aeropuerto.

Socializa a los extranjeros por medio de tres valores centrales al capitalismo, el comercio, la movilidad y la seguridad. El primero de los controles sobre el intercambio de mercancías se encuentra legitimado por la Aduana. Para el segundo caso, la fuerza interviniente es la Oficina de Migraciones, y finalmente, la Policía hace lo propio para garantizar que se apliquen las reglas de la hospitalidad. (...) Por último, pero no por eso menos importante, no se debe perder de vista que los mecanismos de control sobre el pasajero reportan a una lógica racional y legal que no sólo articula la movilidad sino que regula el encuentro entre «huésped-y-anfitrión» (Korstanje y Tzanelli, 2017: 480-481).

El replanteamiento resalta la humanidad en vinculación a la alteridad, comprendiendo la amplitud que supone. Como “zona de paso” es tanto necesaria como peligrosa. “Muchas culturas han tomado el límite y la encrucijada como símbolos, como lugares concretos en los que se decide algo de la aventura humana, cuando uno parte en busca del otro” (Augé, 2007: 21).

Todo tipo de frontera, geográfica, política, lingüística o cultural implica un aprendizaje para su comprensión. Si bien a lo largo de la historia grupos se han organizado para su transgresión, las consecuencias han caído en ambas partes. “Grecia, tras la derrota, civilizó Roma y contribuyó a su expansión intelectual; en África, tradicionalmente, los conquistadores adoptaban a los dioses de los pueblos que habían vencido” (Augé, 2007: 22). Las fronteras nunca llegan a borrarse, sino que una y otra vez, vuelven a trazarse. En este sentido, el mundo está en perenne reconstrucción. La cualidad reconstructiva es uno de los argumentos del antropólogo para la oposición al

“mundo concluído” que implica la globalización. La reconstrucción es asimismo, fundamentalmente temporal, lo que acentúa su impermanencia.

«Estamos en presencia de la caída de la teoría de *El fin de la historia*», asegura el antropólogo para echar por tierra aquella tesis con la que Francis Fukuyama intentó explicar el mundo durante la década de los noventa del siglo pasado, signada por el desmoronamiento de los regímenes del *socialismo real* en Europa del Este, afirmando la derrota del socialismo y el triunfo del capitalismo y del liberalismo como sistema político (Vargas, 2013: 18).

La urbanización del mundo es otro argumento cómodo que debe ser críticamente reexaminado. De acuerdo al gallo, su uso contribuye a una comprensión geométrica de la existencia asimismo falaz. El problema parte en la preeminencia de la dicotomía *centro-periferia* como noción de la organización humana.

La palabra *periferia* sólo puede tener sentido por estar relacionada con el «centro». (...) Solemos asociar este término con las imágenes de miseria y de dificultades de las ciudades pero, comúnmente, solemos utilizar también el término plural *afueras* («las afueras de la ciudad»), como si quisiéramos señalar que el tejido urbano recibe este nombre en su totalidad; como si –al contrario de lo que afirmaba Pascal– todo fuera la circunferencia y el centro no se encontrara en ninguna parte (Augé, 2007: 27).

La periferia tiene un sentido político y social además del evidentemente geográfico. Para empezar, no es un sinónimo de afueras, “ya que, en las afueras, hay barrios elegantes, de la misma manera que, en los antiguos centros de las ciudades –como ocurre en Chicago, Marsella o París– hay barrios que podrían ser propios de la periferia” (Augé, 2007: 29-30). La periferia se presenta como el lugar donde se arroja lo indeseado. En cuanto a su existencia, en plena vinculación al centro, la crítica es aún más severa. “Las afueras –como término en plural– se definen por oposición a un centro imaginario, inexistente y fantasmáticamente deseado” (Augé, 2007: 28).

La invitación a superar el uso de “vocabulario antiguo para designar nuevas realidades” (Augé, 2007: 29), responde a una perspectiva materialista sin que esto suponga una claudicación antropológica. Las ciudades contemporáneas, siendo latinoamérica emblemática al respecto, se conforman por una constante infiltración de lo indeseable. Tal es el llamado de atención previo a la realidad de la frontera *intra ciudad*. Las desigualdades cada vez más acentuadas se reflejan en la organización del espacio, “como ocurre desde El Cairo hasta Caracas, con una serie de barrios privados en los que sólo se puede penetrar si se da a conocer la identidad” (Augé, 2007: 38).

A propósito de Caracas, puedo decir que dentro de los diversos barrios se puede realmente caminar a pie, a pesar de que no sea técnicamente siempre fácil. Son muchos los que caminan las calles de Caracas, muchos también los que toman el metro. A los ojos de un extranjero, Caracas es una ciudad calurosa y el contacto con los otros es fácil. Pero nada de eso excluye la violencia, ni tampoco las desigualdades (Augé en Rodríguez, 2013: 21).

Otro asunto capital dentro de la propuesta del gallo se encuentra en la importancia que le concede a la imagen en la constitución actual de la percepción. La coexistencia de la ciudad mundial y la ciudad-mundo incide en la aparición de nuevos términos que, nuevamente, tienen que ver con la distribución espacial y su preponderancia analítica descriptiva.

El primer término es *exclusión*, por el que, lógicamente, se sobreentiende que hay un interior y un exterior; una escisión y una frontera. Dicha escisión y dicha frontera son de índole física cuando se trata de controles que se llevan a cabo en las fronteras nacionales, como respuesta a la presión que ejercen los inmigrantes de los países pobres, los cuales, al tratar de acceder a las regiones ricas del mundo, llegan a arriesgar su vida (Augé, 2007: 42).

El segundo tiene que ver con una condición. “*Clandestinos y sin papeles* son palabras o expresiones que designan las circunstancias particulares en las que viven ciertas categorías de inmigrantes” (Augé, 2007: 43). El término, aunque los designa oficialmente, no los reconoce existencialmente. La diferencia entre el clandestino y los otros inmigrantes se funda justamente en tal denegación existencial. Otra noción colindante a la primacía espacial la presenta el traslado de la explicación desde enclausamiento social, típico del siglo XIX, a la *marginalidad*. El término implica la existencia por defecto de un centro de referencia, siendo útil a la fortificación de las narrativas *afueras* y periferia.

La imagen no solo es un recurso terminológico, surge asimismo como una condición particular en la contemporaneidad.

Querer figurar en la pantalla es, de alguna manera, querer alcanzar el centro, ese centro descentrado y múltiple que puede encontrarse en cada hogar a través de la televisión y las imágenes que presenta a diario, en las que muestra un centro ideal en que se encuentran los personajes famosos de la sociedad de consumo, ya sean políticos, deportistas o artistas, o estén relacionados con los medios de comunicación (Augé, 2007: 46).

La circunstancia es una manifestación de la supremacía de la reproducción. El “centro descentrado” describe la atención humana, la cual es tanto volátil como efímera.

Los *mass media* promueven y fortalecen la idea de mundo *espectacularizado*, del mundo como espectáculo, a través de la homogeneización del contenido programático y de la circulación de los mensajes por toda una gran red de comunicación. «El corazón de la crisis está en la imagen uniforme del mundo que plantean los medios de comunicación» (Vargas, 2013: 16).

En referencia a la documentación y la imagen Augé propone una sugestiva comparación entre el turista y el etnólogo. La popularización de las ruinas como atractivo turístico acelera su documentación *amateur*. “El aspecto en el que el etnólogo tradicional (y con ello me refiero al que viaja para estudiar las sociedades que considera exóticas) coincide con el turista actual es el hecho de ir a otro lugar, de alejarse de sus raíces” (Augé, 2007: 63). La vinculación tiene que ver con la posibilidad narrativa de la experiencia la cual, en el caso del turista, aunque “no redacta un estudio acerca de la población que ha conocido pero, a veces, sus fotos, sus películas y sus postales constituyen, en su conjunto, una especie de obra o, por lo menos, un balance de su experiencia” (2007: 66). En relación al etnólogo, su viaje sólo puede culminar cuando reflexiona a través de la escritura. “Por ello, el proceso de redacción constituye el final del viaje, su objetivo y acabamiento” (2007: 70).

El proceso reflexivo es lo que distingue la etnología de la antropología, motivo por el cual no sería injusto afirmar que la preocupación del autor francés radica en una circunstancia contemporánea: la primacía de la ocularidad y su presentación como verdad inapelable.

## 6. Conclusiones

La sucinta panorámica de la teoría social posmoderna sobre movilidad humana presentada aquí expresa tanto una necesaria actualización analítica como la indudable convergencia y complementariedad de la sociología y la antropología en la contemporaneidad. Vale la pena resaltar que la diversidad inherente no actúa bajo ninguna forma en detrimento de la comprensión. Las reflexiones teóricas expuestas, cada una a su manera, señalan la importancia de abandonar los tranquilos manantiales de las designaciones propias de la física y las ciencias *duras* para abordar los rápidos y cataratas del sentido humano *blando*. Dicho de otro modo: asistimos a una considerable resignificación, la cual revela el paso de la preocupación planetaria demográfica a la ontológica.

La tradicional condición empírica del siglo XX, la ciudad-mundo, luce insatisfactoria de cara a los retos existenciales del siglo presente. Si bien la ciudad fue en algún momento para los sociólogos norteamericanos (Alexander en Giddens y Turner, 1998) el tropo emblemático para el estudio de la sociedad, no sería injusto considerar como en la actualidad el viaje funge como la preocupación interactiva primordial. Desde esta perspectiva, las cuatro reflexiones se alejan de la contención (la ciudad *recipiente*) para enfocarse en la dinámica del tránsito proponiendo herramientas teóricas y analíticas que permitan comprender el fenómeno de la movilidad humana en toda su pluralidad.

Las dos reflexiones iniciales permiten evidenciar cuán voluble es el camino y el horizonte de la movilidad humana en la reflexión posmoderna. Con las imágenes de la vida errante se puede observar lo constitutivo del andar, de mantener disposición y determinación de cara al camino, pues este es infinito. Por su parte, la vida desértica supone una invitación a evaluar cuán místico puede ser el recorrido si se piensa en términos del desierto: tan amplio como para merodear y tan momentáneo como una huella en la arena. En ambas perspectivas se hace presente un *Otro*, que es punto de llegada, eje de cambio y llamamiento a abrirse a la amplitud del mundo. Todo esto en medio de tensiones, de dinamismos y formas de arraigo que conversan a través del intercambio. En ese intercambio es posible vislumbrar distintas experiencias de vida, ya que la presencia de estas experiencias son centrales en la medida que el nomadismo es, entre otras cosas, una cuestión comunitaria.

En igual sintonía se encuentran las diásporas a propósito de lo comunitario. Las diásporas cargan consigo factores históricos que son constitutivos de identidades, narrativas y voces diversas. En ese sentido, y a diferencia de la vida errante, las agrupaciones diaspóricas intentan ser fundamentalmente homogéneas. No obstante, esto no impide que haya divergencias en su interior que pueden abarcar temas tan disímiles como el regreso a la tierra prometida o el rol de las mujeres en escenarios de crítica al patriarcado. En esos escenarios, la diferenciación entre *ellos* y *nosotros* tiene una nueva resignificación, más aún si se toma en cuenta el destino y actualidad de las comunidades transnacionales del pasado.

Así, tanto nómadas como comunidades diaspóricas tienen en sí la huella de una libertad imperecedera, ya que esta libertad se hace en el camino y en el medio del viaje, el cual es trágico e intrigante por momentos, así como el sitio donde se hacen y justifican las experiencias de estas comunidades e identidades.

A *contrapunto* al tono optimista de la perspectiva nomádica y diaspórica, Bauman y Augé presentan un llamado de atención a las circunstancias, las cuales, en relación al primero, delinean al mundo actual en vinculación a la producción de excedentes y desechos. La *liquidez* expuesta por el sociólogo polaco presenta consigo lo efímero e insustancial de la existencia a partir de dos tropos emblemáticos de la disciplina, el trabajo y el empleo. La tranquilidad de la identidad laboral es tan precaria en la

actualidad que, en muchos casos, no hay segunda oportunidad sin constante reinención. Por otro lado, lo que es a todas luces una cuestión social, es políticamente penalizado. El sociólogo acentúa como la típica respuesta estatal va de la mano con la deportación y la violación flagrante de derechos humanos.

Es posible concebir la reflexión de Augé como una necesaria actualización analítica. El antropólogo no se opone al trabajo clásico, invita a superar ciertos constructos teóricos que han devenido en zonas de confort, anestesiando consigo la comprensión de la movilidad humana a tenor del presente. Fiel a cierta tradición francesa, Augé recupera la importancia constitutiva de la alteridad, dirigiendo la discusión de la noción frontera-borde a frontera-encuentro. De algún modo, el llamado de atención a las circunstancias implica una lectura de la actualidad en función a las condiciones materiales de la existencia. El antropólogo invita a trascender la comprensión geométrica (propia de las ciencias *duras*) para atender asuntos muchos más palpables, a saber: a) la inexistencia del *centro* físico (y con ello el reconocimiento del *centro* imaginario) b) la ciudad intra amurallada. Por último, y aunque pueda lucir como una cuestión tangencial, mediante la comparativa turista-etnólogo, Augé reivindica la importancia de la narración sosegada de cara a la creciente preponderancia de la imagen-verdad.

El punto de encuentro de los dos últimos autores es consonante con uno de los objetos primordiales de la sociología clásica. De cara al levantamiento de muros y trazado de fronteras *inquebrantables*, la solución real radica en la solidaridad entre los seres humanos. Es preciso destacar que la misma no implica una suerte de homogeneización planetaria, todo lo contrario, toma cuerpo y existencia en la diversidad. De tal forma, el mecanismo concreto para su realización lo expresa la hospitalidad, base conceptual de la civilización occidental (Korstanje Y Tzanelli, 2017).

Así, se destaca que la movilidad humana es un fenómeno complejo y diverso, que requiere de una mirada teórica actualizada y multidisciplinaria, que tome en cuenta aspectos tan diversos como lo son las discusiones basadas en lo étnico, en la conformación de las metrópolis y la emergencia de la tecnología dentro de lo cotidiano. En ese sentido, y retomando la metáfora de la cámara, la teoría social sirve no solo para relatar la complejidad de la vida, sino también para enunciar la actualidad, que a su vez se traduce en lo cambiante, en la falta de solidez, en la incertidumbre y en el movimiento.

Por último, a pesar de su falta de *concreción*, e indiscutible diversidad aproximativa, la teoría social posmoderna ofrece algunas perspectivas que complementan positivamente el estudio de la movilidad humana. Sin caer en el dramatismo de las disoluciones, la fluidez deviene en tránsito e incertidumbre, asuntos vitales en la contemporaneidad.

## 7. Bibliografía

- Aizencang Kane, P. (2022). Lo diaspórico y lo transnacional: debates conceptuales del estado del arte. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 67(246), 155-181.
- Augé, M. (2007). *Por una antropología de la movilidad*. Editorial Gedisa.
- Ávila Gaitán, I. (2014). El nomadismo filosófico de Rosi Braidotti: una alternativa materialista a la metafísica de la presencia. *Tabula Rasa*, 21, 167-184.
- Bauman, Z. (2005). *Vidas desperdiciadas*. Ediciones Paidós.
- Ben-Rafael, E. (2013). Las diásporas transnacionales: ¿una nueva era o un nuevo mito? *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 58(219), 189-223.
- Benítez Márquez, E. (2010). Infinito, nihilismo y nomadismo: tres paradojas de la sociedad postmoderna. *Ontology studies: Cuadernos de ontología*, 10, 245-255.
- Cadenas, R. (2023). *Florece en un abismo. Poemas*. Fondo de Cultura Económica.



- Calva Sánchez, L., y Alarcón Acosta, R. (2018). Migrantes mexicanos deportados y sus planes para reingresar a Estados Unidos al inicio del gobierno de Donald Trump. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 63(233), 43-68.
- Clifford, J. (2008). *Itinerarios transculturales*. Editorial Gedisa.
- Flea (2019). *Acid for the children*. Editorial Planeta.
- Gadamer, H.-G. (2003). *Verdad y método*. Ediciones Sígueme.
- Giddens, A y Turner, J. (1998). *La Teoría Social hoy*. Alianza Editorial.
- Gómez Cabrera, A. P. (2023). El estigma del deportado. Un acercamiento a su representación en la caricatura política. *Inter disciplina*, 11(29), 167-188.
- González Pedroza, S. y Ruiz, E. J. (2023). Movilidad humana en la teoría social clásica. *Aposta: Revista de Ciencias Sociales*, 98, 8-20.
- Grill, J. (2023). Encountering Compassion: Venezuelan Migrants and Emerging Forms of Humanitarianism in Colombia. *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, 31(1), 85-102.
- Katzer, L. (2021). Dinamizando el concepto de nomadismo. Notas teóricas y etnográficas sobre un modelo territorial no reconocido. *Tabula Rasa*, 37, 151-167.
- Katzer, L. (2020). Nomadismo y etnicidad. De-colonizar el sedentario como lugar de enunciación. *Acta Sociológica*, 80, 121-151.
- Korstanje M. y Tzanelli R. (2017). Filosofía del pasaporte y reciprocidad en tiempos de movilidad. *Estudios y perspectivas en turismo*, 26, 478-492
- Larrique P., D. (2013). Residencias-en-viaje: dimensiones diaspóricas en Rastafari. *Aposta: Revista de Ciencias Sociales*, 59, 1-22.
- Maffesoli, M. (2005). *El nomadismo. Vagabundeos iniciáticos*. Fondo de Cultura Económica.
- Ochoa Sierra, M. (2021). ¿Migraciones o retorno? el movimiento del pueblo indígena transnacional Wayuu. *Nómadas*, 54, 101-117.
- Phelan, M. y Osorio Álvarez, E. (2023). Movilización internacional venezolana: testimonios, cambios y perspectivas. *Revista Cuadernos del CENDES*, 111, 85-112.
- Rodríguez, N. (2013). Entrevista a Marc Augé. Lugares y no-lugares en Venezuela. *Comunicación. Estudios venezolanos de comunicación*, 161, 20-21.
- Ruíz de Santiago, J. (2018). Sentido e importancia de las migraciones en un mundo líquido: El tema de los extranjeros en el pensamiento de Zygmunt Bauman. *Estudios*, 125(XVI), 73-102.
- Sanmiguel, I. (2006). Japoneses en Colombia. Historia de inmigración, sus descendientes en Japón. *Revista de Estudios Sociales*, 1(23), 81-96.
- Schopenhauer, A (1998). *Pensamiento, palabras y música*. Biblioteca EDAF.
- Sheffer, G. (2013). ¿Quién le teme a las diásporas y por qué? *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 58(219), 225-239.
- Tras condenar la prohibición de los talibanes a las mujeres de ir a la universidad, la ONU pide su revocación inmediata [en línea], (2022). Noticias ONU. [Consultado el 5 de agosto de 2023]. Disponible en: <https://news.un.org/es/story/2022/12/1517602>
- Tse, L (2012). *Tao Te Ching*. Editorial Trotta.
- Uzcátegui Pacheco, R. A., y Salcedo, A. (2020). El profesor universitario venezolano migrante: ¿en búsqueda de la productividad perdida?. *Paideia Revista de Educación*, (66), 73-108.
- Vargas, V. (2013). Coordenadas para entender una nueva cartografía según Marc Augé. *Comunicación. Estudios venezolanos de comunicación*, 161, 14-18.

\* \* \*

**Steven F. González Pedroza** (<https://orcid.org/0000-0002-6940-7605>) es Magíster en Filosofía por la Universidad del Valle (2020) y Sociólogo por la Universidad Central de Venezuela (2016). Ha trabajado en proyectos relacionados a la educación, el arte y cultura. Experiencia en ejecución, diseño metodológico y sistematización de procesos comunitarios de participación e integración dirigidos a población refugiada, migrante, desplazada y comunidad de acogida en sectores vulnerables del territorio colombiano.

**Erly J. Ruiz** (<https://orcid.org/0000-0001-9830-0615>) es Sociólogo y Mg. Sc. Filosofía de las Ciencias Humanas por la Universidad Central de Venezuela. Profesor Asistente en Departamento de Teoría Social, Escuela de Sociología, FaCES-UCV. Coordinador editorial (2021) de *Serendipia. Revista digital del Programa de Cooperación Interfacultades*, Universidad Central de Venezuela. Coordinador (2021) del grupo de trabajo Teoría Sociológica de la Asociación Venezolana de Sociología.