

Habitando (astutamente) en las Ruinas del Mapa: el Aleph, la nación, los cronopios y las modalidades débiles de la identidad colectiva ¹

Gabriel Gatti

Ciertas sombras, sobre todo uniéndose por última vez, hacen un esfuerzo desesperado por «ser en su sola unidad». Mal les va. Yo encontré una.

Henry Michaux²

Partiré de una conjetura: en ciencias sociales, los supuestos teóricos, explícitos e implícitos, las prácticas analíticas y las estrategias de acercamiento a los objetos de investigación, se desarrollan en exacta correspondencia con el mirar, acción respecto a la que son isomorfos. Conceptos y nociones, pero, más que eso, técnicas y disposiciones se hacen, en sociología, partiendo de la retórica de la mirada³. Abordando, con sus mapas y sus estrategias de batida, las cosas «desde lejos», conociendo «de vista» y situando los objetos en representaciones construidas «a vista de pájaro», los sociólogos han levantado —de eso no queda ya duda— modelos eficaces, pero modelos que, paradójicamente, son aptos sólo para conocer o bien lo que es constitutivamente visible o bien aquello que lo deviene a través del mirar sociológico.

Obsesionada en la consecución del mapa perfecto del campo que le fue correspondiendo dentro del Gran Reparto de las ciencias (Latour, 1997), la sociología ha ido despejando un residuo, estrechado y compactado por años y años de proyección de mapas: lo que la sociología no ve, una zona de socialidad invisible, un territorio en el que esta ciencia «nada tiene que ver». Por allí, es la hipótesis de este texto, se desplazan las «modalidades débiles de la identidad colectiva», monstruos identitarios no naturalizados, habitantes de las zonas límite entre las condiciones de identidad firmes e insituidas, sujetos-objeto astutos que han hecho de los restos de la crisis de nuestros mecanismos de representación su hábitat y de su invisibilidad a los ojos de nuestros dispositivos, y de otros de geometría y potencia similar, la base sobre la que construir sus estrategias.

Para acercarse a esa zona vacía y a sus ocupantes y, así, en cierto sentido, alcanzar la posibilidad de «*ver lo invisible*» (Barel, 1994 a: 468) y, con ella, probar a salir de la celda en la que se han visto encerradas unas ciencias sociales presas de lo que con gran habilidad

Melucci ha llamado «*la miopía de lo visible*» (1989), sujeto y objeto de la observación sociológica deben pasar por un doble ejercicio, de deconstrucción primero y de reconstrucción después. Para lo primero, se propone aquí realizar una maniobra a estas alturas ya clásica, culpar al Estado y a su hijo mayor, el individuo-ciudadano, entidades cuya geometría soporta aún hoy la práctica, el discurso y, acaso lo primordial, las pulsiones fundamentales de la sociología, de los males más perniciosos que arrastra consigo esta disciplina del saber. Modelo el primero de lo que entendemos por «colectivo» y el segundo de lo que entendemos por «sujeto», ambos soportan el imaginario de lo que llamo en este trabajo las «modalidades fuertes» de la identidad, prismas desde los que, sostengo, vemos en sociología toda pertenencia. Pero bajo ellas hay otras estrategias de identificación, aquellas que hacen de su invisibilidad desde la mirada que tiene al Estado y al ciudadano como lentes la fuente en la que se sustentan sus disposiciones ante las cosas, y de la implicación, vicaria y astuta, en las identidades ya existentes, aquellas mismas que no alcanzan a verlas, la raíz de sus estrategias. Estas son las «modalidades débiles» de la identidad, hilo conductor del ejercicio de reconstrucción del objeto observado y del sujeto observador que aquí quisiera proponer⁴.

1. Los límites de la identidad: el Aleph, lo visible y la nación

1.1. DEL MODELO: EL ALEPH

Dando nombre a un objeto, el analista lo objetiviza y lo fija en un espacio que sólo desde entonces torna analizable. Ciertamente: nada hay de nuevo en la observación que antecede. Sólo apunta a recordarnos el poder del paradigma en el que estamos aún inscritos, representativo de lo que con acierto el epistemólogo Pierre Livet ha llamado la «filosofía de la representación». Bajo su protección, explica Livet, un supuesto «*isomorfismo entre mis representaciones y el esta-*

do de cosas del mundo exterior» (Livet, 1994: 194) pasa a ser postulado científico, de suerte tal que es en términos del ajuste o desajuste respecto a esas representaciones que lo que sucede fuera de nosotros es enfocado. Jean-Pierre Dupuy remata el apunte de Livet: si la ciencia nace con la pretensión de comprender la naturaleza y construye para ello modelos que la imiten, termina –paradójico resultado– exigiéndole a aquélla que se ajuste a los modelos que había inventado para entenderla. Dice Dupuy:

«El modelo es como una forma abstracta que viene a encarnarse o a realizarse en los fenómenos (...). Ocupa una posición de sobrepeso, como una idea platónica, de la que la realidad no es más que un pálida copia. Pero el modelo, en ciencias, es el hombre quien lo hace. He aquí como el encabalgamiento del imitador y del imitado se realiza. El modelo científico es una imitación humana de la naturaleza que el sabio toma rápidamente como modelo –en sentido ordinario [lo que se imita o merece ser imitado]– de ésta» (1994 a: 16).

Este «encabalgamiento entre el imitador y el imitado» comparece cuando la sociología piensa al sujeto y a la acción a través del individuo y del Leviatán, del ciudadano y del Estado-nación: ambos, de artefactos para *hacer* pasan a ser artefactos para *conocer*⁵. Alzados, respectivamente, como grado cero de la identidad individual y colectiva, la coherencia y la indivisibilidad se buscarán en el sujeto aislado mientras que se indagará por la permanencia y la duración al pensar en lo colectivo. Todas estas cualidades son a mi parecer las *cualidades de las que en sociología de la identidad se puede hacer abstracción* (no pueden ser enunciadas como principios) al tiempo que nos *son totalmente indispensables para construir nuestros objetos* (para que sean «sociológicas», nuestras argumentaciones dependen de ellas). «Individuo» y «Estado-nación», como en antropología «cultura», son las armas de las que la sociología se vale para perseguir unidades bien recortadas de su entorno, coherentes en el tiempo y en el espacio. Augé ha sabido descifrar la lógica de esta práctica, indicativa de lo que denomina la «tentación culturalista»:

«Los etnólogos —dice Augé— han trabajado a veces como si su objetivo último fuese el de levantar el censo de las islas culturales inscritas en el espacio del mundo, exentos desde entonces de preocuparse por los fenómenos de circulación susceptibles, al mismo tiempo, de ligarlos, de conectarlos y de afectar su supuesta pureza originaria» (1994 a: 155).

De la misma manera que los antropólogos se valieron del concepto de cultura, con los de individuo y de nación, la sociología encontró, como hiciera Borges, su Aleph. Recuerdo el relato (Borges, 1976): Borges, en una ocasión en que visita una vieja casa de la calle Garay, en Buenos Aires, experimenta el placer de encontrar un Aleph. Allí, asiste estupefacto a un espectáculo extraño y sobrecogedor: ver uno de esos raros lugares en los que, dice, «están, sin confundirse, todos los lugares del orbe, vistos desde todos los ángulos» (Ibidem: 166). Emoción de la que se sabe en sociología, el Aleph, mejor, el viaje en su búsqueda, señala con nitidez cuál es la inquietud que preside las ciencias sociales: atrapar el patrón que regula las acciones de un sistema y de sus piezas. Dar con el Aleph es encontrar, completa Borges, «uno de los puntos del espacio que contienen todos los puntos» (Ibidem: 165): una vez que logramos dominar estos artefactos de visualización de lo social, todo la arquitectura de un objeto, fenómeno o sujeto puede ser reconstruida en referencia a él. Como en otras disciplinas científicas el punto arquimédico, punto «a partir del cual, en cuanto es inicio absoluto, se pueda construir el edificio coherente y compacto de los conocimientos» (Ceruti, 1994: 35-36), con el Aleph alcanzamos en ciencias sociales el grado cero de nuestro objeto: desde él se traza el mapa donde convergen todos los momentos y todos los lugares, la representación que sintetiza las cualidades de todos los escenarios de la vida social.

Del Aleph emanan los criterios que definen las condiciones de perteneciente, el área en la que esos criterios son legítimos, así como los límites que acotan el momento y los procesos hasta los que y a partir de los que puede hablarse de identidad, de alteridad y de las formas no completas de pertenencia. No podemos

obviarlo, la identidad no se entendería como se entiende sin estos puntos de apoyo de los que deducir las demás propiedades del «fenómeno de conciencia»: del centro se deriva la periferia, de la socialización primaria la identidad adulta, de los contenidos de la conciencia la forma que adoptan las fronteras de lo social. Y, a partir de ciertos límites, los monstruos.

1.2. DE LO VISIBLE: PANOPTISMO DEL SUJETO Y SINOPTISMO DEL OBJETO

La performatividad de la filosofía de la representación tiene un corolario: en ciencias sociales la identidad entre ver y saber alcanza el rango de axioma (dice Yves Barel: «es la mirada la que crea la ilusión de una sociedad visible...» (1982: 18)), al tiempo que por la aplicación de este axioma estas ciencias despejan fuera de su radio de observación y de acción otras realidades («...y crea del mismo golpe de vista la sospecha de la existencia de la sociedad invisible» (Ibidem)). Dicho de otro modo, si los útiles analíticos y metodológicos de las ciencias sociales poseen alguna eficacia ésta es posible gracias a la expulsión de lo invisible fuera del ámbito de lo sociológicamente observable, al tiempo que es esta misma distinción la que vela la posibilidad de ver las modalidades del ser social que se agitan bajo las que la sociología entiende responden a sus prescripciones: las formas visibles de lo social.

Un principio, esencial para la constitución de un campo propio para la sociología y para el diseño de un método y de unas reglas de trabajo, se ha levantado: es la búsqueda de puntos de visibilidad de la identidad como impulso constitutivo de las ciencias de lo social en este área. Tal búsqueda se escinde en dos momentos: uno, ubicar un lugar para ver; dos, reparar en formas visibles de ser. Localizar el Aleph realiza lo primero, y sólo una vez hecho, puede iniciarse lo segundo, que se traduce en una máxima: *existir = ser visto = participar de la lógica del modelo*. Despejar una de las incógnitas de la ecuación nos abre la puerta al conocimiento de las restantes; conocido el centro del sistema, los sujetos se hacen visibles, sociológicamente existentes desde entonces.

Provisionalmente puede concluirse, si aceptamos estos presupuestos, que la visión sopor-

ta la gramática del saber científico, cuando menos en lo que se refiere a los criterios que éste aplica a la selección de objetos, así como a los criterios con los que practica sus clasificaciones. El proceso comienza en el Renacimiento: el ojo define lo representado y las distancias al ojo, las reglas a seguir para su construcción. Aquí empiezan a verse los primeros síntomas de un fenómeno –constitutivo para la redacción, no muy posterior, del acta de nacimiento de la sociología– que definirá

la posición y las prácticas del observador de acuerdo a lo que podría llamarse el «postulado de la exterioridad» y la calidad y naturaleza de lo observado en términos de lo que podría denominarse el «postulado de la unidad». Lo primero responde a lo que, desde Foucault, tiene el nombre de *panoptismo* y determina el lugar desde el que se mira; lo segundo, a lo que podría ser llamado *sinoptismo*, y nos dice de acuerdo a qué entendemos lo mirado:

PUNTO DE VISTA DEL SUJETO SOBRE EL OBJETO

- 1) búsqueda de plataformas para aplicar una observación correcta
- 2) el observador se emplaza en el centro de lo representado disimulando sin embargo esta centralidad, haciendo invisible esta posición⁶

PANOPTISMO O POSTULADO DE LA EXTERIORIDAD DEL OBSERVADOR

- 1) se admite la visión si es desde fuera y sobre el conjunto
- 2) lo parcial [localizado, no total] funda (por negación) la visión científica

CALIDAD Y ORGANIZACIÓN DEL OBJETO SELECCIONADO POR EL SUJETO

- 1) configuración de un campo de observación homogéneo («coherencia óptica»), de objetos intercambiables, clasificables y tipologizables
- 2) el objeto, lo representado, se construye de acuerdo a sus relaciones exteriores, obviando, de una parte, sus movimientos interiores y, de otra, lo que constituye el fundamento último de la representación: lo que lo pone en relación con el sujeto que realiza la representación⁷

SINOPTISMO O POSTULADO DE LA UNIDAD DE LO OBSERVADO

- 1) se niega/expulsa lo no visible
- 2) lo invisible funda (por negación) el ámbito de lo científicamente observable

Ambos principios suministran a sabios y vigilantes lo que necesitan para desarrollar sus respectivas tareas, la visión con perspectiva suficiente para representar paisajes y la «*coherencia óptica*» (Latour, 1985: 15) del territorio por el que se mueven sus objetos: todos los elementos pertenecen a un mismo espacio óptico, de donde procede su potencial intercambiabilidad, de donde procede, también, la posibilidad de establecer con ellos clasificaciones y jerarquías, tipologías y listados. ¿Todos los elementos? No. Uno queda excluido: el que traza los límites del orden panópti-

co, el que perfila la lógica de la coherencia óptica, el observador.

1.3. DE LA NACIÓN: LAS MODALIDADES FUERTES DE LA IDENTIDAD COLECTIVA

Correlato empírico evidente, ya se ha dicho, de la idea de sociedad, la construcción de la noción de nación responde a las exigencias con las que realizar estos principios: es exterior y modeliza, permite que el sujeto vea

desde ella y que el objeto se comprenda desde ella. No obstante, su nacimiento parte de una paradoja, fundante para la modernidad: el diseño de autonomía, nodo de su proyecto, se trastoca en heteronomía⁸. Las figuras fuente que la soportan —el Estado-nación y el individuo— pasan de realidades tangibles e inmanentes a modelos, exteriores y trascendentes al cuerpo social que los generó. Dupuy explica perfectamente esta transformación:

«A la pregunta: ¿Cómo hacer una unidad de una multiplicidad de individuos independientes y separados?, la modernidad responde de distintas maneras, pero respetando todas la misma condición: el operador de integración debe ser situado en el seno mismo de la comunidad (...). La paradoja es que el lugar que se quiere que sea interior a la sociedad se reencuentra nuevamente expulsado, como por necesidad, fuera de ella» (1992: 10)⁹.

A partir de entonces, sociedad se conjuga como nación y sujeto como individuo. Las que podrían llamarse «modalidades fuertes de la identidad» comparecen desde entonces como modelo de la identidad, siendo las que siguen las reglas básicas de su gramática:

- 1) un centro (del que emana la definición legítima de la condición de identidad);
- 2) unas formas periféricas (definidas en función de su distancia al centro);
- 3) la afirmación y reproducción de este conjunto en el tiempo (a través de un relato que explica la fundación, el mantenimiento y la evolución del núcleo del sujeto) y en el espacio (un territorio propio, simbólica y físicamente delimitado);
- 4) unos sujetos (cuya identidad es función del grado de competencia y cercanía respecto a los elementos constitutivos del centro).

El establecimiento de las reglas de esta gramática es sobre todo una operación política (Pérez-Agote, 1996: *passim*): desde un centro político lo social se totaliza y se unifica, deviene monocefálico e insular. «*La sociedad soñada [por la modernidad] se traduce políticamente en una utopía unitarista*» explica Patrick Tacussel (1984: 62)¹⁰. Ciertamente, lo político moderno, conformándose como punto de visibilidad de lo social situado fuera de lo

social que lo genera, designa los límites y las áreas de influencia de las otras esferas en que se subdivide el sistema social. Encarna la unidad y, como la divinidad a la que sucede en su función, es inefable: regula sin ser regulado, crea lo social y no se ve afectado por lo que crea.

Se dispone, pues, como punto de visibilidad de lo social situado, paradójicamente, al exterior de lo social. Como en el Aleph de Borges, es el lugar en donde convergen todos los lugares y todos los momentos, el vínculo compartido no afectado por el programa del cual es generador. Un politólogo razona:

«A partir de ese centro, será posible ver la difusión de las influencias en todo el cuerpo social, e, inversamente, constatar como todas las influencias convergen hacia él» (Baechler, 1974: 125).

Este artefacto de hipostatización, relevante en la cosmogonía de la modernidad, ocupando el centro, define, distingue y clasifica lo que pertenece y lo que no pertenece al conjunto, ordena lo incorporado, lo jerarquiza y le otorga su lugar. Y clasifica, distingue y otorga lugares a los sujetos, que, para ser entendidos como sujetos-parte, se ven

«obligados a pasar por una exterioridad, una trascendencia, pero una exterioridad y una trascendencia que ellos mismos han constituido. Estos se organizan alrededor de un centro que consiste en (...) una singularidad: el Leviatán es el único a conservar aquello a lo que todos han renunciado, el derecho ilimitado sobre todas las cosas» (Dupuy, 1992: 9-10).

Exteriorizándose un vínculo (lo político) que trasciende la unidad, ésta (lo social) se hace posible porque se hace visible, y de esa instancia unificadora emana la condición de miembro. Las entidades que de esta época heredamos son las que encarnan la gramática de las modalidades fuertes: el Estado-nación y el Derecho de Estado, sus productos más cristalizados; la identidad política (con su figura maestra, el sujeto revolucionario), la identidad cultural y el individuo, los rostros de la acción.

2. La representación y sus restos

2.1. LA MIRADA Y EL CONOCIMIENTO

Ya Simmel había constatado la firme asociación de la mirada y del conocimiento, llegando incluso a afirmar que *«solamente lo que es visible puede ser poseído [mientras que] lo que solamente puede ser escuchado desaparece en el momento mismo en el que surge»* (1986: 684). Una idea en la que el propio Gaston Bachelard trabajó, sabiendo intuir cómo la cualidad de lo visible arrastra para cualquier objeto o sujeto que la ostente la disociación de su entorno: lo visible está siempre, reflexionó el filósofo francés, bien pertrechado por sólidas fronteras, siendo éste el rasgo que permite, precisamente, que sea cognoscible a los ojos de un observador exterior (1994, cap. IX: *passim*). El argumento se puede rematar: es la visibilidad la cualidad que admite que a los ojos del sociólogo tal objeto devenga objeto-parte del campo que es propio a esta ciencia. Esto es: *se conoce viendo y sólo lo que es visible se conoce*:

«La geometrización de la relación con el mundo —argumenta Anne Sauvageot— encuentra en la organización de la materia terminada su objetivo. En cuanto a la mirada —continúa—, es el vector, el hecho sagital que admite al hombre la objetivación y el dominio de lo visible (...). La vista es la panacea para la figura geométrica, excelente en la detección de los contornos y de los límites de los cuerpos. La vista procede por recorte y análisis de la materia estática (...). Diseca, compara, retiene, ajusta» (1994: 113).

Las identidades están escritas (visible = existente); las jerarquías fijadas (visible > invisible). Sauvageot lo ha sabido ver en las prácticas de representación que ella estudia, las de los pintores renacentistas, interesados *«solamente por lo que ocupa un lugar (...), por las cosas que puedan reducirse a una medida, cognoscibles por medio de la comparación»*

(*ibídem*: 103). Sólo lo visible existe, lo invisible —que no ocupa lugar¹¹— carece de estatuto. No cabe pues representarlo: *«el artista renuncia a pintarlo»*(*ibídem*). Lo mismo sucede en la cartografía: sólo los objetos estables y fijos en un espacio, comparables, mensurables y calificables adquieren el estatuto de objetos pertenecientes a alguno de los órdenes en los que se empieza a clasificar el mundo. Lo demás, es ruido, inútil:

«La misión de los mapas es normalmente impartir información sobre los aspectos importantes de una zona, lo que significa que dejan a un lado las «apariencias» (...). No sería bien acogido un mapa que provocase sensaciones visuales inesperadas, tales como el parpadeo. Cuando manejamos un mapa, estamos atentos a la percepción verídica de lo que hay en el papel, y si no lo vemos bien lo acercamos a la luz o utilizamos una lupa. Hablamos de leer un mapa, y su requisito principal es que sea fácilmente legible en una sucesión de fijaciones. No debe haber interferencias de unos símbolos con otros y deben ser tan independientes como sea posible. Si esa diferenciación falla su utilidad está en peligro» (Gombrich, 1991: 103).

Y otro tanto en ciencias sociales. Imponiendo el mapa sobre el mundo, lo que queda fuera torna patología: si hablamos de la identidad del individuo—ciudadano, el secreto, la falta de transparencia; si hablamos de la identidad del sujeto nacional, la «ausencia social» (Barel, 1982: 100 ss.), la falta de faz política. El individuo secreto es opaco a los ojos de otros; aislado entonces, incompleto, dependiente de (*«la esperanza que la persona sea algún día capaz de emerger del secreto para ser encontrada y devenir así una persona completa que compartirá su vida con los otros»*) (Masud-Kahn, 1976: 53). Lo social invisible, si existe, es siempre una situación provisional, incompleta, arriesgada. Debe pues superarse para alcanzar una posición del espacio social donde la permanencia y la unidad, rasgos caracterizadores de las modalidades fuertes, encuentren sus condiciones de posibilidad. Así, los que viven a resguardo de las miradas exteriores, privados de existencia social pues invisibles,

se verán empujados, como por necesidad, hacia la búsqueda de visibilidad, constituyendo esto un «poderoso móvil de sus comportamientos estratégicos identitarios. A riesgo de verse sancionados, individuos inexistentes se hacen visibles fundando sus identidades en los aspectos de su diferencia que son juzgados negativamente» (Kastersztejn, 1990: 39). Desde más allá de los límites del mapa –lo invisible– hacia la periferia; desde ésta, quizás, hacia el centro. Es esa la lógica de las identidades políticas.

Al final lo «a representar» queda al margen, y el paisaje es el mapa¹². El objeto del conocimiento deja de ser aquello para pasar a ser el resultado de la aplicación del instrumento a través del que se ve: el economista mira los datos del INE antes que las prácticas de consumo, el sociólogo los del último «sociobarómetro», y deduce, agregando fijaciones, los movimientos de los agentes; el politólogo observa los desplazamientos de los agentes por los caminos del «mapa electoral». Sólo después mirará hacia afuera.

De ahí esa curiosa patología de los científicos: la «obsesión por la huella inscrita» (Latour, 1985: 10). Patología que ya marcaba a los expedicionarios del Renacimiento: el objetivo del viaje era volver al punto de partida con una representación visible del trabajo realizado. Sin esa huella, sin ese registro, el viaje pierde sentido: no deja inscripción ni en los anales del saber ni en los de la historia. Materiales que se ven: cuadernos de viaje, relaciones e informes, álbumes fotográficos o cuadernos de dibujo, registros magnetofónicos o cuadernos del trabajo de campo, grabaciones de grupos de discusión o tablas de frecuencias, fetiches y esencia de la vida del viajero o del científico: «Si pierde su cuaderno de viaje todo el viaje está perdido» (*Ibidem*).

Sólo se mira el mapa: lo que era modelo es ahora objetivo; los desajustes respecto a ese modelo, materia de sorpresa. La atención se desplaza desde el espíritu a sólo lo que el espíritu ve; solamente lo visible es susceptible de ser científicamente estudiado. Más tarde, sólo los resultados de la mirada serán los observados. Consecuencias: 1) que practicar ciencia supone dotarse de dispositivos de visualización; 2) que argumentar científicamente equivale a acumular objetos visibles, mostrables. Baudrillard, en un texto ya clásico, reconoce la

inversión de la lógica de la representación: «El territorio ya no procede al mapa (...). Desde entonces, es el mapa quién procede al territorio» (1981: 10).

¿Hay otra manera de hacerlo? No desde que la visión se ha situado en la cúspide del saber. Expulsadas otras estrategias del ámbito del conocimiento científicamente construido, desaparecen hasta como posibilidad la perspectiva interior (que niega al panoptismo) y el campo disgregado (que niega al sinoptismo). Con la visión y sus artefactos como armas hemos de resignarnos a que conocer equivalga a aplanar, escribir, hacer visible/legible el objeto recogido. Y renunciar, también, a lo no visible como campo del conocimiento.

A no ser que se lo haga visible.

2.2. TEOREMAS DE BURKE Y DE SERRES

Centrados sobre lo sólido y sobre lo visible, ¿qué queda fuera? Dos teoremas (uno debido a Burke y otro que formula recurrentemente Michel Serres) explican la práctica de las ciencias sociales respecto a este resto. El primero da cuenta de lo que produce la aplicación de los procedimientos de la sociología; el segundo, de la gestión que las ciencias sociales hacen de ese resto y de la utilidad que le extraen.

Burke –recuperado por Merton al estudiar las profecías reflexivas– traduce en parte a Heisenberg para la sociología: *ver* algo procede de una selección que trae como corolario privilegiar una entidad –que nace como objeto aislado gracias a esa mirada– y desechar otra, cuya ausencia brota, también, de esa operación de selección¹³. Cabría añadir un apunte: lo que la sociología descuida, lo que nace de las operaciones de selección de los sociólogos, queda siempre dentro de parecidos parámetros: es el tiempo sin historia (el no acontecimiento, o hecho separado de su sentido (Barel, 1982: 8 y ss.)) y el territorio sin marca (el no lugar o espacio sin marca de identidad, de duración y de historia (Augé, 1994 b: *passim*)). Lo que la sociología desatiende es, entonces, lo que queda fuera de las modalidades fuertes de la identidad colectiva.

Se trata de recuperarlo. De esa recuperación habla al que aquí doy nombre de Teorema de Serres, que encadena tres axiomas:

1) sobre el resto de las operaciones de conocimiento del saber reglado éste aplica nuevas operaciones de conocimiento que generan, a su vez, nuevos restos;

2) el resto de las operaciones de conocimiento del saber reglado es efecto de esas operaciones de conocimiento, a la vez que su causa;

3) el resto de las operaciones de conocimiento del saber reglado es un stock que garantiza la pervivencia de las operaciones de conocimiento que lo producen y que su existencia justifica.

Regreso, al final de la cadena, al primer axioma. El mundo es una gran muñeca rusa de la que la ciencia dispone la llave, una unidad que se reproduce por bipartición: cada conocer es un viejo desconocer hecho visible, que, a su vez, viene acompañado por un nuevo desconocer, un nuevo mundo invisible que una vez desvelado (hecho visible) produce un nuevo desconocer. Y así.

Los restos de la aplicación del modelo son la garantía, pues están siempre como reserva inexplorada, como *«stock en espera. Espacio por el que campar en el caso de accidente»* (Serres, 1973: 96). Así se reservan una parcela que asegura la supervivencia de la forma de ver del sujeto y del sujeto mismo como instancia que mira desde arriba, desde fuera y desde lejos, amén de asegurar la supervivencia de las coordenadas en las que encuadra a su objeto: *«El futuro está abierto si y sólo si existen lugares fuera del que ahora preocupa. De donde adviene toda posibilidad»* (ibídem). La existencia de un invisible es la garantía de la equivalencia entre lo visible y lo existente, y, sobre todo, la garantía de la legitimidad de la búsqueda de lo visible como pulsión fundamental del conocimiento científico.

En nuestro terreno hay no pocos ejemplos de la aplicación del Teorema de Serres: toma conciencia de lo que la macrosociología deja fuera, se añade la microsociología; sabida la disolución y crisis del centro político, se habla del policentrismo; conocido el desvanecimiento del sujeto político y del ciudadano, se propone la hipótesis del retorno del individuo al refugio doméstico. En suma, ante la conciencia de la crisis del objeto, el sujeto se repliega sobre sí (es la apuesta fría de la meta-teoría) o se intenta acoplar al objeto (creando mapas que encajen con las caras de la realidad

que antes quedaron fuera del espacio del cuadro)¹⁴. Se reducen (en la hipótesis del reflujo individualista) o se aumentan (en la de la mundialización) los contornos y el área del espacio social observado, pero eso no parece exigir un cambio de la lógica de observación. El prisma de comprensión permanece idéntico: unidades recortadas de su medio, una lógica central, duración. Unidad, permanencia, coherencia y, en la cúspide, el Aleph. La lógica del Estado-nación y del individuo-ciudadano, la de las modalidades fuertes de la identidad, de la que estas salidas son sus sustitutos funcionales.

3. En las Ruinas del Mapa: lo invisible y las modalidades débiles de la identidad colectiva

3.1. EL PRINCIPIO DE BAREL

Las sucesivas hipótesis con las que la sociología se esfuerza en acercarse a las caras ocultas y escondidas de su objeto indican, es bien cierto, que a sus ojos éste no varía en lo sustancial. Podría sin embargo pensarse que acaso estemos delante de una realidad de orden distinto a los supuestos empíricos básicos de las ciencias sociales y que, en esa medida, requiere de formas de hacer acopladas a sus singularidades.

Cabe entonces pensar en ese resto de las prácticas de teorización y de conocimiento de las ciencias sociales, lo social invisible, en términos casi opuestos a los que indican los teoremas de Burke y de Serres. En relación a esa invisibilidad social, de la que siempre intuimos su presencia —molesta— como resto no analizado de nuestros estudios, la actitud no tiene entonces porque ser la de procurar verla, la de crear útiles para hacerla visible. ¡Si el problema se redujese a eso no hubieran demorado mucho las ciencias sociales en encontrar medios para hacerla aprehensible! El problema no es el de *acomodar* nuestra mirada, sino, dice Yves Barel *«el [del] estatuto de objeto de la sociedad invisible»* (1982: 18).

Cuando el modelo se toma por lo que modeliza, la cartografía y la sociología entran en crisis. Pero la búsqueda del mapa y del modelo,

del grado cero de todas las cosas, provoca consecuencias imprevistas: a resultas de la aplicación de la máxima con la que obran sociólogos y cartógrafos («no podemos conocer racionalmente más que aquello de lo que somos la causa, lo que hemos fabricado») (Dupuy, 1994 a: 16-17), comparecen al mapa irónicas consecuencias. De ellas habla el Principio de Barel.

El primer paso es sacar al objeto de las ciencias sociales de esa red en la que ha sido encastrado, capaz sólo de atrapar aquello que los instrumentos de estas ciencias pueden ver y que niega para lo que dejan «fuera de campo» el estatuto de objetos observables: de una imposibilidad práctica se pasa a una negación ontológica. Para hacerlo, el que aquí llamo Principio de Barel, que puede enunciarse así: lo social invisible es aquel resto de las operaciones de las prácticas de conocimiento sustentadas en la retórica de la mirada que hace de ésa su condición de invisible el rasgo desde el que inventa sus estrategias de identidad. Así:

1) es creado por las prácticas (de conocimiento y otras) que se sostienen en la retórica de la mirada;

2) no es un objeto social que va en paralelo a lo «ya conocido» esperando para ser desvelado a que se de forma a un mapa adecuado para su visualización;

3) es un área de socialidad que en su doble condición de creada por otros (en tanto que resto de sus operaciones) y de invisible para esos otros, encuentra la condición de posibilidad de su peculiar existencia.

Lo social invisible es, entonces, lo que no se puede ver y lo que habita en esa zona que no se puede ver haciendo de esta negación la guía que orienta sus prácticas. Nace de la crisis de la representación y hace de tal crisis su espacio vital.

3.2. EL ESTATUTO DE LO SOCIAL INVISIBLE

Se ha recurrido con profusión al hablar de la crisis de la representación al cuento que Borges llamó «Del rigor de la ciencia»: era tan perfecto el Mapa del Imperio que coincidía punto por punto con el propio Imperio. La metáfora de Borges permitía denunciar la crisis de nuestros dispositivos y alertar sobre la necesidad de recurrir a otros con los que susti-

tuirlos. Pero el cuento de Borges, aunque breve, tiene dos partes: la primera explica lo absurdo de un representante que no se diferencia de lo representado. La segunda lo que sucede después:

«...en los Desiertos del Oeste perduran despedazadas las Ruinas del Mapa habitadas por Animales y por Mendigos» (1986: 136).

También Simmel escribió del calor de los restos: «Son las ruinas un lugar de vida de donde la vida se ha retirado» (1987: 116). Lo decadente se constituye en lugar de vida pese a que, aparentemente, la vida ya no está en él. Ahí está su peculiaridad como ámbito de socialidad: de esos edificios en ruinas los sujetos se valen, pero el programa y los fines con los que fueron diseñados no determinan las prácticas que se desarrollan dentro de ellos. En otros términos: son continentes de la vida social cuya forma no explica sus contenidos, si bien son estas formas las que posibilitan su despliegue. A partir de la crisis, remata Simmel, «un nuevo sentido se apodera de esos accidentes» (*Ibidem*: 110).

Para el caso, tales accidentes están constituidos por lo que queda fuera de la representación que la modernidad construye de la identidad: los tránsitos entre las cuadrículas de su mapa y los cruces por encima de sus límites. Allí se ubica lo invisible: en lo que *pasa* entre un lado y otro de las fronteras entre distintas identidades fuertes (lo que forma parte de dos o más categorías a la vez), lo que *está* o *habita* en los límites de esas identidades fuertes (lo que hace de las fronteras un lugar donde residir) y lo que, finalmente, está más allá de los límites del mapa con el que se representan esas identidades fuertes (los monstruos). Los no man's land, los bosques y los desiertos, los límites interiores y exteriores del territorio acotado por las prácticas de cartografía de la sociología de la identidad colectiva, deshechos de la persistente aplicación del Teorema de Burke y, de acuerdo al de Serres, garantía para la supervivencia de la ciencia, asientan las condiciones de posibilidad para la emergencia de las que podrían ser llamadas «modalidades débiles de la identidad colectiva».

Modalidades de las que es relativamente fácil decir lo que no son pero para las que es

complicado acertar a describir una ontología. De eso da precisamente cuenta el Principio de Barel: no es posible definir una ontología para algo, el deshecho de la representación y de la obsesión por el encuentro del modelo, de suyo evanescente. Barel cierra el argumento que da forma a su Principio:

«Si el residuo aparece y si tomamos conciencia de ello, no es quizás solamente a causa de la debilidad de nuestros métodos, sino también y sobre todo porque, en cierto modo, lo social invisible no existe o, más exactamente, existe de otra manera» (Barel, 1982: 7).

3.3. LAS MODALIDADES DÉBILES DE LA IDENTIDAD COLECTIVA: CONSECUENCIAS NO PREVISTAS DE LA BÚSQUEDA DEL ALEPH

Si acordamos para quienes habitan en esos accidentes –las ruinas del edificio de las identidades construido en la modernidad– el nombre de modalidades débiles de la identidad colectiva, se convendrá que lo que éstas constituyen es, más que una nueva forma de identidad, una estrategia de implicación en las identidades ya existentes. No son pues un objeto, sino una *disposición ante los objetos*. Con ellas, se trata de reparar en las astucias que se inventan para atravesar los mapas de las modalidades fuertes y no tanto de establecer nuevos mapas con los que detectarlas. Se trata, en definitiva, de ver cómo se abstraen las formas sociales cristalizadas (Simmel, 1986: 19 y ss).

¿Cuáles son esas socialidades a las que les atribuyo la cualidad de ser invisibles?; ¿cuál es el nombre por medio del que podemos analizarlas? Cabe afirmar, de entrada, que las modalidades débiles son lo que las fuertes no son, lo opuesto a la caracterología que define su ontología. Esto es: invisibles, transfigurando el centro, capaces de jugar y de desplazarse por los límites, actuando en cuadros espacial y temporalmente muy delimitados. Pero no puede bastar con reducir las a la pura negatividad, pues poseen rasgos característicos de los que el más destacable es quizás la capacidad de desplazarse entre distintos territorios cristalizados, entre los distintos espacios que reproducen la arquitectura de las formas de identi-

dad nacidas bajo el paraguas protector de la unidad y de la estabilidad.

Habitan en las fronteras, puntos ciegos para las sociologías de las modalidades fuertes de la identidad colectiva, en esas zonas clandestinas donde se juega con las categorías clásicas de la sociología en este campo (identidad/alteridad, Nosotros/Ellos, orientación macrosocial/orientación microcomunitaria...) y donde se hace de la ambivalencia una estrategia: como muy gráficamente lo ha expresado Ramón Ramos, *«el sujeto ambivalente define su problemática identidad de forma deslizante, sobre el filo: es una contrabandista que cruza continuamente la frontera»* (1996: 179), es un sujeto que construye sus implicaciones en lo social *«aprovechándose del hecho de habitar en lo intermedio (...) para asumir todas las identidades disponibles»* (García Canclini, 1990: 302)¹⁵.

Se enfrentan dos caras: una visible y otra que no; una cristalizada y otra que no lo está. No por eso la segunda deja de ser real (*«lo social invisible es tan real como lo social visible, salvo que su realidad no puede, por definición, aprehenderse del mismo modo»*) (Barel, 1982: 14). Bien al contrario: su ausencia de la «representación de la realidad» es su cualidad característica. Y es en esa ausencia donde está la clave:

«Todo sucede como si la vida social se desarrollase a menudo en dos planos a la vez, estrechamente entremezclados pero de los que sólo uno es claramente visible para el observador e incluso para los participantes. Es de esta visibilidad que se alimentan las teorías que, desde entonces, incluso cuando son pertinentes (quizás habría que decir que sobre todo cuando son pertinentes) expulsan a la oscuridad el otro plano, y crean lo que podría llamarse una clandestinidad social» (Barel, 1994 b: 194).

Las fronteras, decía, lugares de la paradoja, del absurdo y de la ambivalencia (cf. Ramos, 1996: *passim*), son las zonas donde se desarrolla esa dialéctica entre lo visible y lo invisible. Hablando de las fronteras del Imperio, los *limes*, E. Trías (1991) señala los dos distintos hábitats que estos cercados hacen posible: uno, firme y estable, nominado y afirmado en la duración, el espacio del Imperio que el *limes*

delimita, otro precario y flexible, ontológicamente inseguro, el espacio del propio limes. De la génesis y de la gestión del primero dan cuenta los teoremas de Burke y de Serres: el limes es la primera línea del *resto* del imperio, al tiempo que la garantía de la pervivencia del dispositivo de reproducción de la identidad del territorio imperial:

«Más allá de esa circunscripción se hallaba la eterna amenaza de los extranjeros, o extraños, o bárbaros [quienes], a su vez, se sentían atraídos por esa franja habitable y cultivable que les abría el posible acceso a la condición cívica, civilizada, del habitante del imperio» (Ibidem: 15).

El segundo hábitat se explica por el Principio de Barel: la ambivalencia y la doble condición de creado por otros y de habitante en los restos de esta creación son sus rasgos más característicos. Zona media, contradictoria y ambigua, habitada por personajes extraños: observados (por «bárbaros» y por «civilizados», pues para ambos constituyen un peligro), pero también observadores (pues son los *limitanei* los responsables de mantener los límites del imperio: vigilan los accesos a su zona y la preservan); ni extranjeros ni ciudadanos, «*peligrosos amigos-enemigos que habitaban el limes*» (Ibidem: 16).

En esas zonas limítrofes surge una nueva arquitectura de la identidad. Pero una arquitectura que no se propone como alternativa a la de las modalidades fuertes de lo colectivo, sino que, al contrario, comparece como una estrategia que se aprovecha de ésta sin subvertirla. El de modalidad débil, más que índice de una nueva condición, es el nombre de una *astucia* y de una *adaptación*. Puede por eso decirse que estas formas de implicación son modalidades vicarias o parasitarias de las modalidades fuertes: se evitan el duro trabajo que implica crear límites distintivos para habitar en otros previamente existentes. No hay momento fundacional en este género de implicación; no hay, tampoco, conmemoración de los orígenes; no hay, incluso, operaciones de diferenciación que persistan en el tiempo y en el espacio activadas por cualquier mecanismo de reproducción en el que, literatura sociológica mediante, podamos pensar. Están pues

estas identidades desprovistas de una caracterología propia: es sólo en los nichos donde hacen uso de los nombres que otros poseen donde pueden aprehenderse. Son, así, invisibles, salvo en esos momentos y lugares donde *parasitan* las identidades fuertes disponibles.

Modalidades fuertes y modalidades débiles; parásitos y huéspedes: «*la relación con el huésped* –sostiene Michel Serres– *supone un contacto permanente o casi permanente con él (...). No sólo vivir de, sino también vivir en*» (1980: 13). Habitan, pues, en las zonas nacidas de otras pertenencias y de otras fidelidades. Zonas que habilitan su existencia o que, al menos –y esto no es baladí si se tiene en cuenta cómo se ha ido construyendo el objeto y cómo se ha ido fraguando su observación–, habilitan la posibilidad de ser vistas por observadores exteriores. No hay sujetos que las encarnen (no responden a los rasgos de las identidades-individuo); no hay, tampoco, códigos que reproducir (no son identidades comunitarias). Tan solo estrategias y disposiciones.

Las aparentes solidaridades irrompibles, los vínculos comunitarios, las ligazones políticas están, también ellas, atravesadas de dobleces y de simulaciones. La ciencia social ha pensado que lo visible, el habla y lo serio constituían el grado cero de la comunicación, olvidando por eso lo invisible, los silencios y lo lúdico. De igual modo, pensaron que la adhesión clara era el punto de partida, el nivel normal de solidaridad, pasando por alto que todos nos sustraemos a esa «*disciplina dramática*» (Fabbri, 1995: 105) que son para muchas sociologías nuestras sociedades. Las modalidades débiles de la identidad colectiva, «*mercenarios de la tradición [y] profesionales de la traición*» (Ibidem: 104), revierten las apariencias y transforman las lealtades. Con ellas, el edificio de las adhesiones corre peligro serio de desmoronamiento.

Transcribiendo a sus cronopios, Julio Cortázar dijo:

«Tenemos un defecto: nos falta originalidad. Casi todo lo que decidimos hacer está inspirado –digamos francamente, copiado– de modelos célebres. Si alguna novedad aportamos es siempre inevitable: los anacronismos o las sorpresas, los escándalos. Mi tío el mayor dice que somos como las copias en papel

carbónico, idénticas al original salvo que otro color, otro papel, otra finalidad» (1979: 27).

Da en el clavo: al calor de las Ruinas del Mapa de Borges viven los cronopios, identidades que no son objetos sino desplazamientos entre objetos, que no toman el centro de las identidades fuertes sino que subvierten sus fines. Para ellas no disponemos de nombre con el que identificarlas, puesto que, astutas, no las vemos más que en los escenarios donde asumen los nombres que otros han creado, allí donde se acogen a fronteras de identidad previamente gestadas. Carecen de orígenes, carecen de mecanismos propios de diferenciación.

Para verlas, no hay más que un truco: tén-ganse en cuenta, primero, los Teoremas de Burke y de Serres; búsqense, segundo, las ruinas de alguna identidad grande y considérese, tercero, el Principio de Barel. Seguro que habrá cronopios.

NOTAS

¹ Los comentarios que Jesús Arpal, Andrés Davila y Elixabete Imaz hicieron al texto del que éste es una profundización (Gatti, 1997), así como las conversaciones mantenidas con Iñaki Martínez de Albéniz mientras redactaba este trabajo me han ayudado a rellenar algunas lagunas y, sobre todo, a problematizar algunas certezas.

² En *Nouvelles de l'étranger*, Mercure de France, 1952. Tomado de Bachelard, 1994: 255.

³ En términos de Anne Sauvageot, en cuya obra en parte me baso, podría enunciarse así una primera formalización de esta conjetura:

«La construcción del saber toma de la organización del ver sus principios estructurantes, de manera tal que la evolución de los esquemas perceptivos lleva con ella la evolución de las racionalidades» (1994: 9).

⁴ Ejercicio, debe decirse, aún inacabado, como todo lo procede de ese engranaje difícil de mover que son las tesis doctorales. Para mover ésta, también debe decirse, llevo desde 1994 beneficiándome de una beca de Formación de Personal Investigador del Departamento de Educación, Universidades e Investigación del Gobierno Vasco.

⁵ No hace mucho, reflexionando sobre la crisis de la sociología, A. Pérez-Agote concluía que ésta procede no tanto de la crisis de un procedimiento sino de la de los límites y contenidos de «individuo» y «nación», evidencias no cuestionadas de las ciencias sociales. Argumentando sobre ello, decía:

«La sociología es hasta ahora la reflexión no histórica de la aparición, sí histórica, de la sociedad y del individuo. Sociedad e individuo, como categorías, se han pensado como transhistóricas. Sociedad e individuo, como realidades, son históricas, y la sociología en este momento deviene autoconsciente de ello, porque estamos frente a la crisis

de las dos realidades empíricas. Y ello nos plantea la crisis de nuestras categorías transhistóricas» (1996: 12).

⁶ «El espíritu se vuelve científico viendo el mundo en perspectiva» (1985: 11) dice Bruno Latour reflexionando sobre ello.

⁷ O, como sostiene Anne Sauvageot (1994: 83) «la mirada vincula y coordina los objetos en el seno de un espacio-sistema».

⁸ Ciertamente, el proyecto de la modernidad se funda en la pretensión de anular toda dependencia y de fundar las entidades que la encarnan en la emancipación respecto a cualquier polo de referencia exterior. Ofrece por eso tres órdenes de emancipación: 1) emancipación de todo polo exterior a lo social (de ahí, la propuesta de emancipación de la religión); 2) emancipación de todo lugar de regulación central (por eso, la búsqueda de emancipación del Estado); 3) emancipación de toda interiorización por los individuos de reglas coercitivas de coexistencia (o lo que es lo mismo, la emancipación de la ética) (Cf. a este respecto Dupuy, 1994 b: *passim*).

⁹ En el mismo texto, añade Dupuy:

«[En] la historia de los Estados occidentales, lo sabemos (...) el punto fijo endógeno se ha vuelto Estado administrativo, más exterior quizás a lo social que lo sagrado mismo por su pretensión de instituir totalmente la sociedad desde el lugar separado del poder» (1992: 251).

¹⁰ La imagen de lo «social monocefálico» procede asimismo del trabajo de P. Tacussel (1984: *passim*).

¹¹ La localización de lo visible y, por el contrario, la falta de lugar de lo oído ha sido también materia de reflexión para Serres, quien, mucho tiempo más tarde que Simmel, escribirá:

«Un acontecimiento visible se localiza, a distancia y angulado, coordinado con los acontecimientos de alrededor; ocupamos un punto de vista, percibiendo perfiles. La vista define un lugar (...). Panoptes integra los puntos de vista de un cuerpo, adiciona los sitios desde donde ve (...). Un acontecimiento sonoro, sin embargo, no tiene un lugar» (1985: 46).

¹² En fórmula de E. Von Foerster según Peter Krieg (1994: 125).

¹³ Tomado de R. Ramos (1993: 439) quien enuncia así el Teorema de Burke: «Una forma de ver constituye también una forma de no ver: la concentración en el objeto A implica el descuido del objeto B».

¹⁴ Cf. Pérez-Agote, 1996: 14. Considerando que la distinción entre una dimensión social micro y otra dimensión social macro recubre, en el fondo, la más vieja diferenciación entre «individuo» y «sociedad» y que, de esa suerte, su invención responde al esfuerzo de algunas corrientes de las ciencias sociales por mantener intacto lo sustancial de su edificio teórico y metodológico, Pérez-Agote introduce un argumento que, aunque situado en una tradición de pensamiento evidentemente distinta, abunda en lo sustancial de lo que he llamado el Teorema de Serres:

«Se suele considerar con frecuencia que lo micro y lo macro son ópticas o enfoques de una misma realidad social. Al final lo micro y lo macro se entienden como dos caras de una misma moneda, cuando puede ser que constituyan realidades empíricas distintas» (1996: 14).

¹⁵ El acercamiento a las identidades ambivalentes ha sido materia de preocupación para varios científicos sociales considerados ya como clásicos. Para ellos, el

estudio de las condiciones de identidad de extranjeros, viajeros, exiliados o, en otro campo, la de los sujetos que atraviesan la fase liminar de los ritos de paso, constituyó una de las vías por donde escapar de los constreñimientos de la retórica de la mirada y de la lógica de las modalidades fuertes de la identidad colectiva. Prototípicas son en este sentido la noción de «forma-extranjero» en Georg Simmel (1986: 716-40) o la figura del forastero tal como aparece caracterizada por Alfred Schütz (1974: 95-108), ambas reflejo de vías de reflexión que permitan pensar en combinaciones complejas difícilmente aprehensibles desde los ojos de las identidades estabilizadas. Si el forastero, «*híbrido cultural que —en palabras de Schütz— vacila entre dos pautas diferentes de vida grupal sin saber a cuál de ellas pertenece*» (1974: 106), acompañó a la sociología a conocer cómo eran los pasos por encima de las fronteras del mapa y cómo se construían las estrategias identitarias en situaciones donde se conjuntan pertenencias a priori excluyentes, por su parte, los iniciandos, las convertidas, las traidoras o, incluso, los espías (cf. Turner, 1980: *passim*, o, desde otra perspectiva, más cercana a los propósitos de este trabajo, Abril, 1995: *passim*, y Fabbri, 1995: *passim*), indicando el juego que se establece entre la desadhesión y la adhesión, habilitaron la tematización del límite como espacio habitable, autónomo respecto a los estados que separa.

BIBLIOGRAFÍA

- ABRIL, G., 1995, «Puertas», *Revista de Occidente*, n.º 170-71, «Cultura y comunicación. Prácticas y estilos», pp. 75-97.
- AUGÉ, M., 1994 a, *Le sens des autres*, París, Fayard.
- AUGÉ, M., 1994 b, *Los no-lugares. Espacios del anonimato*, Barcelona, Gedisa.
- BACHELARD, G., 1994, *Poética del espacio*, México D.F. FCE.
- BAECHLER, J., 1974, «Politique et société», *Communications*, n.º 22, «La nature de la société», pp. 119-33.
- BAREL, Y., 1982, *La marginalité sociale*, París, PUF.
- BAREL, Y., 1994 a, «De la fermeture à l'ouverture en passant par l'autonomie?», en J.-P. Dupuy-P. Dumouchel (eds.), *L'auto-organisation: de la physique au politique*, pp. 466-75, París, Seuil.
- BAREL, Y., 1994 b, *Le paradoxe et le système*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble.
- BAUDRILLARD, J., 1981, «La précession des simulacres», en *Simulacres et simulation*, pp. 9-68, París, Galilée.
- BORGES, J. L., 1976, «El Aleph», en *El Aleph y otros cuentos*, pp. 155-74, Buenos Aires, Emecé/Alianza.
- BORGES, J. L., 1983, «Del rigor de la ciencia», en *Historia universal de la infamia*, p. 136, Buenos Aires, Emecé/Alianza.
- CERUTI, M., 1994, «El mito de la omnisciencia y el ojo del observador», en P. Watzlawick-P. Krieg (comps.), *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*, pp. 32-59, Barcelona, Gedisa.
- CORTÁZAR, J., 1979, «Simulacros», en *Historias de cronopios y de famas*, pp. 27-71, Buenos Aires, Pocket-Edhasa Sudamericana.
- DUPUY, J.-P., 1992, *Introduction aux sciences sociales. Logique des phénomènes collectifs*, París.
- DUPUY, J.-P., 1994 a, «La fascination pour le modèle», en *Aux origines des sciences cognitives*, pp. 15-33, París, La Découverte.
- DUPUY, J.-P., 1994 b, «L'auto-organisation du social dans la pensée libérale et économique», en Dumouchel-Dupuy (eds.), *op.cit.*, pp. 377-84.
- FABBRI, P., 1995, «Somos todos agentes dobles», en *Tácticas de los signos*, pp. 101-19, Barcelona, Gedisa.
- GARCÍA CANCLINI, N., 1990, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México D.F. Grijalbo.
- GATTI, G., 1997, «Les socialités invisibles: l'Aleph et la limite dans la construction sociologique des identités collectives», *Sociétés*, n.º 57, pp. 71-80.
- GOMBRICH, E. G., 1991, *La imagen y el ojo. Nuevos estudios sobre la psicología de la representación pictórica*, Madrid, Alianza.
- KASTERSZTEIN, J., 1990, «Les stratégies identitaires des acteurs sociaux: approche dynamique des finalités», en AA.VV., *Stratégies identitaires*, pp. 27-42, París, PUF.
- KRIEG, P., 1994, «Puntos ciegos y agujeros negros. Los medios como intermediarios de las realidades», en P. Watzlawick-P. Krieg (comps.), *op.cit.*, pp. 123-31.
- LATOUR, B., 1985, «Les vues de l'esprit. Une introduction à l'anthropologie des sciences et des techniques», *Culture Technique*, n.º 14, «Les vues de l'esprit», pp. 5-29.
- LATOUR, B., 1997, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, París, La Découverte.
- LIVET, P., 1994, «La fascination de l'auto-organisation», en P. Dumouchel y J.-P. Dupuy (eds.), *op.cit.*, pp. 165-71.
- MASUD, R.-KAHN, R., 1976, «L'espace du secret», *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n.º 14, «Du secret».
- MELUCCI, A., 1989, *Nomads of the Present*, Londres, Hutchinson.
- PÉREZ-AGOTE, A., 1984, «La religión en Durkheim y el problema del centro simbólico de la sociedad en la sociología actual», en F. Bouza y L. Rodríguez-Zúñiga (eds.), *Sociología contemporánea. Ocho temas a debate*, pp. 87-103, Madrid, CIS.
- PÉREZ-AGOTE, A., 1996, «La sociedad se difumina, el individuo se disgrega. Sobre la necesidad de historizar nuestras categorías», en A. Pérez-Agote-I. Sánchez de la Yncera (eds.), *Complejidad y teoría social*, pp. 12-32, Madrid, CIS.
- RAMOS, R., 1993, «Una aproximación a las paradojas de la acción social», en E. Lamo de Espinosa-J. E. Rodríguez Ibáñez (eds.), *Problemas de teoría social contemporánea*, pp. 435-72, Madrid, CIS.
- RAMOS, R., 1996, «Jano y el omitorrinco. Aspectos de la complejidad», en A. Pérez-Agote-I. Sánchez de la Yncera (eds.), *op.cit.*, pp. 163-202.
- SAUVAGEOT, A., 1994, *Voirs et savoirs. Esquisse d'une sociologie du regard*, París, PUF.
- SERRES, M., 1973, *Hermès III. La traduction*, París, Minuit.
- SERRES, M., 1977, *Hermès IV. La distribution*, París, Minuit.
- SERRES, M., 1980, *Le parasite*, París, Grasset.
- SERRES, M., 1985, *Les Cinq Sens. Philosophie des corps mêlés*, París, Grasset.

- SIMMEL, G., 1986, *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, Madrid, Alianza.
- SIMMEL, G., 1987, «Las ruinas», *Revista de Occidente*, nº 76, «El tiempo», pp. 108-17.
- SCHÜTZ, A., 1974, *Estudios sobre teoría social*, Buenos Aires, Amorrortu.

- TACUSSEL, P., 1984, *L'attraction sociale*, París, Méridiens.
- TRÍAS, E., 1991, *Lógica del límite*, Barcelona, Destino.
- TURNER, V., 1980, «Entre lo uno y lo otro: el período liminar en los rites de passage», en *La selva de los símbolos*, pp. 103-22, México D.F, Siglo XXI.