

Manuel Delgado



Sociedades movidizas

Pasos hacia una antropología de las calles



ANAGRAMA
Colección Argumentos

Manuel Delgado

Sociedades movidizas

Pasos hacia una antropología de las calles



EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Diseño de la colección:
Julio Vivas
Ilustración: foto © Timli / Getty Images

A la memoria de Joan Gallen

cultura Libre

© Manuel Delgado, 2007

© EDITORIAL ANAGRAMA, S. A., 2007
Pedró de la Creu, 58
08034 Barcelona

ISBN: 978-84-339-6251-5
Depósito Legal: B. 157-2007

Printed in Spain

Reinbook Imprès, sl, Múrcia, 36
08830 Sant Boi de Llobregat

En aquel tiempo la calle era un gran espacio en el que se cumplía una parte importante de nuestro proceso de socialización. Las emociones, la sexualidad, la solidaridad, los antagonismos, las distinciones sociales se aprendían en ese territorio que de día era nuestro y de noche, cuando los mayores salían con las sillas para conversar y tomar el fresco, nosotros lo aprovechábamos para ir más allá, correr, perseguirnos y jugar a tocar y a parar en medio de una oscuridad rota por la luz tierna de cuatro farolas de gas, como para significar que queríamos conquistar nuevos espacios alejándonos de la mirada de aquella sociedad adulta que parecía querernos contener: «Niños, ¡no vayáis demasiado lejos!», gritaban los padres sin estar seguros de que les haríamos caso.

Con los años los pequeños perdimos el control de aquel espacio que había sido nuestro. Las aceras fueron embaldosadas y las calles asfaltadas. Progresivamente, los coches lo invadieron todo. El cobertizo del jardín de la señora Durán fue transformado en garaje. Los adultos se apropiaron del territorio de los niños. La chiquillería fue recluida

en casa. Debió ser entonces cuando nacieron aquellas recomendaciones maternas que se han transformado en fórmulas consagradas: «¡Niño! ¡Ve por la acera!», «¡Cuidado con los coches!». La calle había dejado de ser el espacio social de los niños y adolescentes. La pared alta y escarpada de la calle Dalmases-Calatrava había sido derribada para edificar la Dexeus. Hoy, después de muchos años de silencio y confinamiento, otra generación, nacida quizá en aquella maternidad, parece recordarnos que la calle había sido suya. El ruido de las motocicletas rompiendo la tranquilidad de los adultos es un signo. Las pintadas en las paredes señalando la conquista de calles y plazas es otro. Uniendo estos dos signos podríamos decir que el ruido de las motocicletas es el «grito» de una reivindicación y las pintadas de los *taggers* es la «firma». Quizá no habría hecho falta ir a África. La etnografía de la calle todavía está por hacer.

LLUÍS MALLART, *Soy hijo de los evuzok*

INTRODUCCIÓN: DE LA CIUDAD CONCEBIDA A LA CIUDAD PRACTICADA

Por doquier, constantemente, podemos dar con pruebas de la actualidad de un viejo contencioso inherente a la historia misma de la ciudad moderna: el que opone el conjunto de maneras de vivir en espacios urbanizados –la cultura urbana propiamente dicha– a la estructuración de las territorialidades urbanas, es decir la cultura urbanística. La manera de formular esa apreciación es deudora de la fundamental distinción entre *la ciudad* y *lo urbano* que propusiera Henri Lefebvre. La ciudad es un sitio, una gran parcela en que se levanta una cantidad considerable de construcciones, encontramos desplegándose un conjunto complejo de infraestructuras y vive una población más bien numerosa, la mayoría de cuyos componentes no suelen conocerse entre sí. Lo urbano es otra cosa distinta. No es la ciudad, sino las prácticas que no dejan de recorrerla y de llenarla de recorridos; la «obra perpetua de los habitantes, a su vez móviles y movilizadas por y para esa obra».¹

Lo urbano suscita un tipo singular de espacio social: el espacio urbano. Como todo espacio social, el espacio urbano re-

1. H. Lefebvre, *El derecho a la ciudad*, Península, Barcelona, 1978, p. 158. Sobre la distinción entre la ciudad y lo urbano, véase también su *Espacio y política*, Península, Barcelona, 1972, pp. 70-71.

sulta de un determinado sistema de relaciones sociales cuya característica singular es que el grupo humano que las protagoniza no es tanto una comunidad estructuralmente acabada —a la manera de las que la antropología ha venido asumiendo como su objeto tradicional de estudio—, sino más bien una proliferación de marañas relacionales compuestas de usos, componendas, impostaciones, rectificaciones y adecuaciones mutuas que van emergiendo a cada momento, un agrupamiento polimorfo e inquieto de cuerpos humanos que sólo puede ser observado en el instante preciso en que se coagula, puesto que está destinado a disolverse de inmediato. Esa modalidad singular de espacio social es escenario y producto de lo colectivo haciéndose a sí mismo, un territorio desterritorializado en que no hay objetos sino relaciones diagramáticas entre objetos, bucles, nexos sometidos a un estado de excitación permanente y hechos de simultaneidad y confluencia. No es un esquema de puntos, ni un marco vacío, ni un envoltorio, ni tampoco una forma que se le impone a los hechos. Es una mera actividad, una acción interminable cuyos protagonistas son esos usuarios que reinterpretan la forma urbana a partir de las formas en que acceden a ella y la caminan.

Por espacio urbano se entiende aquí el espacio que genera y donde se genera la vida urbana como experiencia masiva de la dislocación y del extrañamiento, en el doble sentido del desconocimiento mutuo y de los resortes siempre activados de la perplejidad y la estupefacción. Poner el acento en las cualidades permanentemente emergentes del espacio urbano implica advertir que éste no puede patrimonializarse como cosa ni como enclave, puesto que ni es una cosa —un objeto cristalizado—, ni un enclave —un fragmento de territorio dotado de límites—. Como forma radical de espacio social que es, el espacio urbano no existe —no puede existir— como un proscenio vacío a la espera de que algo o alguien lo llene. No es un lugar donde en cualquier momento pueda acontecer algo, puesto que ese lugar se da

sólo en tanto ese algo acontece y sólo en el momento mismo en que lo hace. Ese lugar no es un lugar, sino un *tener lugar* de los cuerpos que lo ocupan en extensión, y en tiempo; como comarca rediseñada una y otra vez por las migraciones que la recorren y que dan pie a lo que Anne Cauquelin llamaba una «armonía confusa».¹

Los empleos que ese espacio urbano recibe están determinados por ciertos elementos ambientales aprehensibles por los sentidos, tales como las propias construcciones que le sirven de marco, la luminosidad, el cuidado en las orientaciones perceptivas, las referencias artístico-monumentales o el mobiliario, elementos todos ellos, en efecto, provistos por el planificador o a instancias suyas. Pero es la actividad configurante de los transeúntes, los lenguajes naturales que éstos despliegan, los que dotan a esos espacios urbanos de su carácter y hacen de ellos lo que Lyn H. Lofland llama, subtitulando un libro suyo, «la quinta-esencia» del espacio social. En otras palabras, la idiosincrasia funcional y sociológica del espacio urbano no está —no puede estar— preestablecida en el plan, no puede responder mecánicamente a las direccionalidades y los puntos de atracción prefigurados por los diseñadores, puesto que resulta de un número inmenso e inmensamente variado de movimientos y ocupaciones transitorias, imprevisibles muchas de ellas, que dan lugar a mapas móviles y sin bordes. Sociabilidad difusa, hilvanamiento de formas mínimas e inconclusas de interconocimiento, ámbito en que se expresan las formas al tiempo más complejas, más abiertas y más fugaces de convivialidad: lo urbano, entendido como todo lo que en la ciudad no puede detenerse ni cuajar. Lo viscoso, filtrándose por entre los intersticios de lo sólido y desmintiéndolo. Un universo derretido.

El espacio urbano no es el resultado de una determinada morfología predispuesta por el proyecto urbanístico, sino de

1. A. Cauquelin, *Essai de philosophie urbaine*, PUF, París, 1982, p. 128.

una dialéctica ininterrumpidamente renovada y autoadministrada de miradas y exposiciones. Ignorándolo casi siempre, los urbanistas trabajan a partir de la pretensión de que pueden determinar el sentido de la ciudad a través de dispositivos que dotan de coherencia conjuntos espaciales altamente complejos. La empresa que asume el proyectista es la de trabajar a partir de un espacio esencialmente *representado*, o más bien, *concebido*, que se opone a las otras formas de espacialidad que caracterizan la labor de la sociedad urbana sobre sí misma: espacio percibido, practicado, vivido, usado, ensoñado... Su pretensión: mutar lo oscuro por algo más claro. Su obcecamiento: la legibilidad. Su lógica: la de una ideología que se quiere encarnar, que aspira a convertirse en operacionalmente eficiente y lograr el milagro de una inteligibilidad absoluta. Conceptualización de la ciudad como territorio taxonomizable a partir de categorías diáfnas y rígidas a la vez –zonas, vías, cuadrículas– y a través de esquemas lineales y claros, como consecuencia de lo que no deja de ser una especie de terror ante lo inconmensurable, lo polisensorial, el súbito desencadenamiento de potencias sociales muchas veces percibidas como oscuras. Y, por supuesto, se niega en redondo que la uniformidad de las producciones urbanísticas no sirva, en el fondo, para ocultar o disimular brutales separaciones funcionales derivadas de todo tipo de asimetrías, que afectan a ciertas clases, géneros, edades o etnias.

Esa voluntad de amaestrar lo urbano es lo que explica la tarea del urbanista en muchas ocasiones, que suele ser la de propiciar la quimera política de un espacio urbano orgánico y tranquilo, estabilizado o, en cualquier caso, sometido a cambios amables y pertinentes, protegido de las dinámicas que lo convertirían a la menor oportunidad en escenario para el conflicto, a salvo de los desasosiegos que suscita lo social en acción. Su apuesta es a favor de esa *polis* a la que suele servir y en contra de esa *urbis* a la que teme. Para ello se vale de un repertorio formal hecho de rectas, curvas, centros, radios, diagonales, cuadrículas,

pero en el que suele faltar lo imprevisible y lo azaroso. Ahora bien, más allá de los planes y los planos, lo urbano es *otra cosa*. Es la sociedad que producen los urbanitas, la manera que éstos tienen de *gastar* los espacios que utilizan y al mismo tiempo crean. Son los practicantes de la ciudad quienes constantemente se desentienden de las directrices diseñadas, de los principios arquitecturales que han orientado la morfología urbana y se abandonan a apropiaciones efímeras y transversales, todo un océano poliédrico e interminable de acontecimientos, de descargas energéticas moleculares o masivas. Se sueña con una ciudad digitalizada y se encuentra uno con una ciudad manoseada, gastada por las vidas que la recorren y que la someten a intereses y funciones *otros* y lo pliegan a todo tipo de argucias de apropiación.

En los espacios urbanos plenamente arquitecturizados parece como si no se previera la sociabilidad, como si la simplicidad del esquema producido sobre el papel o en la maqueta no estuviera calculada para soportar el peso de las vidas en relación que van a desplegar ahí sus iniciativas. En el espacio diseñado no hay presencias, lo que implica que por no haber, tampoco uno encuentra ausencias. En cambio, el espacio urbano real –no el concebido– conoce la heterogeneidad innumerable de las acciones y de los actores. Es el proscenio sobre el que se negocia, se discute, se proclama, se oculta, se innova, se sorprende o se fracasa. Escenario sobre el que uno se pierde y da con el camino, en que espera, piensa, encuentra su refugio o su pérdida, lucha, muere y renace infinitas veces. Ahí no hay más remedio que aceptar someterse a las miradas y a las iniciativas imprevistas de los otros. Ahí se mantiene una interacción siempre superficial, pero que en cualquier momento puede conocer desarrollos inéditos. Espacio también en que los individuos y los grupos definen y estructuran sus relaciones con el poder, para someterse a él, pero también para insubordinarse o para ignorarlo.

El urbanista nunca tiene del todo garantizadas la lealtad y la sumisión del urbanizado. Campo de fuerza, universo de tensiones y distorsiones, el espacio urbano es un confín que se estructura por las agitaciones que en él se registran. La utopía imposible que el proyectador suele buscar es la de un apaciguamiento de la multidimensionalidad y la inestabilidad de lo social urbano. El urbanista empeñado en arquitecturizarlo todo puede vivir así la ilusión de un espacio que está ahí, esperando ser planificado, embellecido, funcionalizado..., que aguarda ser interrogado, juzgado y sentenciado. Insiste en ver el espacio urbano como un texto, cuando ahí sólo hay texturas. Tiene ante sí una estructura, es cierto, una forma. Hay líneas, límites, trazados, muros de hormigón, señales... Pero esa rigidez es sólo aparente. Además de sus grietas y porosidades, oculta todo tipo de energías y flujos que vibran, corrientes que lo sortean o lo transforman. Lugar que se hace y se deshace, nicho de y para una sociabilidad holística, hecha de ocasiones, secuencias, situaciones, encuentros y de un intercambio generalizado e intenso de presencias, el espacio urbano es un trabajo, un resultado, o, si se prefiere —evocando con ello de nuevo a Lefebvre y, con él, a Marx—, una producción; o mejor, como había propuesto Isaac Joseph: una coproducción. Esa comarca puede ser objeto de apropiación —puesto que es apropiable en tanto que apropiada, esto es, *adecuada*—, nunca de propiedad, en la medida en que en modo alguno puede constituirse en posesión. Dominio en que la dominación es —o debería ser— impensable.

Es posible leer, es cierto, una ciudad, al menos en cuanto estructura morfológica. Pero ¿podríamos decir lo mismo de esa multiplicidad de sociedades minimalistas que vemos surgir y desvanecerse enseguida en sus aceras? Lo que se da a leer es siempre un territorio que se supone sometido a un código. Es más, los territorios en que una ciudad puede ser dividida han sido generados y ordenados justamente para posibilitar su lectura, que es casi lo mismo que decir su control. En el espacio ur-

bano existe, es cierto, una coherencia lógica y una cohesión práctica, pero éstas no permitirían algo parecido a una «lectura» o a una «interpretación», algo que respondiera a un único código y estuviera en condiciones de ser reconocido como «diciendo alguna cosa». En el espacio urbano no existe nada parecido a una verdad por descubrir, lo que hace inútil aplicar sobre él exégesis o hermenéutica alguna. No puede reducirse a ninguna unidad discursiva, por la versatilidad innumerable de los acontecimientos que lo recorren, por su estructura hojaldrada, por la mezcla que constantemente allí se registra entre continuidad y oscilación.

El proceso de domesticación urbanística de los escenarios de la vida pública encuentra un complemento estratégico en la generalización de discursos políticos que, para intentar exorcizar las manifestaciones de lo inorgánico y los exudados visibles de la desigualdad social, hacen el elogio de los valores del civismo, una ideología que concibe la vida social como terreno de y para el consenso, en que ciudadanos libres e iguales acuerdan convivir amablemente cumpliendo un conjunto de preceptos abstractos de buena conducta. El decorado perfecto para ese limbo tenía que ser un espacio público no menos ideal, en que una clase media universal se dedicara al ejercicio de las virtudes de la buena urbanidad. Es desde tal perspectiva como se entiende que las principales funciones que debe ver cumplidas ese imaginario espacio público neutral y neutralizado se limiten a: 1) asegurar la buena fluidez de lo que por él circule; 2) servir como soporte para las proclamaciones de la memoria oficial —monumentos, actos, nombres...—, y 3) ser objeto de todo tipo de monitorizaciones que hagan de sus usuarios figurantes de las puestas en escena autolaudatorias del orden político, al tiempo que los convierten en consumidores de ese mismo espacio que usan. Para tales fines, se hace todo lo posible y con todos los medios disponibles —incluyendo el policial, por supuesto— con objeto de mantener el espacio público en buenas condiciones para

una red de encuentros y desplazamientos ordenados y previsibles, así como por asegurar unos máximos niveles de claridad semántica que eviten a toda costa tanto la ambigüedad de su significado como la tendencia a embrollarse que nunca deja de experimentar. En ese espacio modélico no se prevé la posibilidad de que haga acto de presencia el conflicto, puesto que se contempla en él la realización de la utopía de una superación absoluta de las diferencias de clase y las contradicciones sociales por la vía de la aceptación común de un «saber comportarse» que iguala.

Esa crítica a los intentos por serenar como sea el espacio urbano tiene hoy más razón de ser, en cuanto se los ve acompañando estratégicamente las grandes dinámicas de reapropiación capitalista de la ciudad –terciarización, tematización, gentrificación, exclusión de los indeseables por pobres o por ingobernables–. En cualquier caso, tal denuncia no debería interpretarse como una descalificación de la proyección urbana en sí misma. No se cuestiona que una ciudad es una entidad que ha de ser administrada y planificada. Se supone que esa acción centralizadora deberá garantizar el bienestar de los habitantes, satisfaciendo sus necesidades –infraestructuras, servicios, vivienda– y protegiéndoles de los abusos a que inevitablemente tiende un sistema que codicia la ciudad y actúa para verla convertida en beneficios. Así pues, no se cuestiona aquí la necesidad y hasta la urgencia de planificar las ciudades. Las ciudades pueden y deben ser planificadas. Lo urbano, no. Lo urbano es lo que no puede ser planificado en una ciudad, ni se deja. Es la máquina social por excelencia, un colosal artefacto de hacer y deshacer nudos humanos que no puede detener su interminable labor. En cambio, en todo el mundo se pueden constatar las evidencias de que el proceso que se sigue es exactamente el contrario. Se planifica lo urbano –la calle y la vida que se despliega en y por ella–, pero no la ciudad, que es vendida para que el más feroz de los liberalismos la deprede y haga de ella un negocio. Se

estimula la propiedad, pero se restringe la apropiación. En realidad, una cosa es consecuencia de la otra: la renuncia de la administración pública a planificar la ciudad, para entregarla al desorden especulador y a su conversión en producto de y para el consumo, sólo es posible manteniendo rigurosamente vigilados los espacios por los que transcurre una vitalidad urbana contemplada siempre como obstáculo para el buen marketing urbano y como fuente de desasosiego para cualquier forma de poder político.

Este libro desgrena una serie de reflexiones en torno a los intentos –por fuerza inútiles– por tranquilizar lo urbano, por obligarlo a cesar en ese temblor que constituye su naturaleza. También es un conjunto de propuestas relativas a cómo la antropología podría adaptar sus estrategias al tipo de sociedades movedizas que generan esa materia urbana y la hacen singular. Está escrito en y desde Barcelona, una ciudad que ha vivido en los últimos años un grandioso experimento político-urbanístico orientado por la obsesión por la coherencia y la legibilidad, un gran ensayo en el que políticos, arquitectos y urbanistas han intentado someter de nuevo a lo urbano, esa maraña hecha en gran medida de indefiniciones, pasiones y desacatos, escenario en que *todo se da a ver*, incluyendo las miserias, las frustraciones, las injusticias y las rebeldías, todo aquello que no convenía a su empeño por sentar las bases escenográficas de una ciudad hecha poder y hecha dinero. Escrito por tanto a la sombra de la gran impostura del llamado «modelo Barcelona», este libro no deja de ser un ajuste de cuentas con las pretensiones de sus promotores, que no son otras que las de desactivar de una vez por todas una de las ciudades más apasionantes y apasionadas de Europa.

Los distintos capítulos de este libro tienen su propia biografía. Cada uno de ellos tiene sus antepasados y su avatar. El prólogo recoge partes de una intervención en un acto organizado por la Red Lavapiés en febrero de 2005, reclamando un

uso social para las antiguas instalaciones de Tabacalera en aquel barrio madrileño y algunos párrafos aparecieron en un artículo en el número 62 de la revista *Archipiélago*. La primera parte del libro trata cuestiones teóricas y metodológicas de orden general. Se abre con un capítulo cuyo primer destino fue acompañar la exposición *Revolving Doors*, que pudo visitarse en la Fundación Telefónica de Madrid en febrero de 2004. «Pasar, pensar, hablar» fue planteado como intervención en una mesa redonda en el seminario *La arquitectura de la no-ciudad*, organizado por la Cátedra Jorge Oteiza de Pamplona en marzo de 2003. Una versión inicial fue recogida con otro título por Félix Duque en el número 13-14 de *Sileno*, la excelente revista que dirige. El capítulo titulado «El corazón de las apariencias» corresponde a una de las sesiones del seminario sobre metodología que impartí en Medellín en agosto de 2002, invitado por Jairo Montoya de la Universidad Nacional de Colombia. Un borrador apareció publicado en el número 39 de la *Revista Colombiana de Antropología*. El capítulo IV, también sobre metodología, fue formulado como conferencia en el marco del Seminario Internacional de Espacio Público y Ciudadanía, en Pereira, al que acudí en agosto de 2006 invitado por Valentina Mejía, de la Universidad Católica Popular de Risaralda.

La segunda parte quiere ser una contribución al desmentido de la extendida concepción del espacio público como lugar desconflictivizado en el que se desarrolla una convivencia sin sobresaltos ni exclusiones. Se inicia con «Coaliciones peatonales», el capítulo V, resultado teórico de una investigación sobre las apropiaciones fusionales del espacio público en Barcelona a lo largo de las últimas décadas del siglo XX, destinado al *Inventari del Patrimoni Etnològic de Catalunya* del Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya. Fue expuesto en el II Encuentro de Antropólogos Ibéricos, celebrado en Évora en septiembre de 2002. Sigue «El derecho a la indi-

ferencia», que fue la conferencia con que el profesor de la UNAM Miguel Lisbona me invitó a abrir el Encuentro Pueblos y Fronteras, celebrado en San Cristóbal de las Casas en marzo de 2003. El capítulo VII, «Contra la tolerancia», toma como base el texto que redacté para el informe final del proyecto *El papel del sistema penal en el control de los flujos migratorios en Europa y España del siglo XXI*, subvencionado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología y dirigido por mi amigo y maestro Roberto Bergalli. «La mujer de la calle», el último capítulo, es una conferencia pronunciada en la Feria de Libro de Guadalajara, en México, en diciembre de 2000, gracias a una invitación del Centro de Estudios de Género de la Universidad de Guadalajara. Por fin, el epílogo está extraído de mi contribución escrita al trabajo del grupo de investigación que coordinan la pedagoga Isabel Cabanellas y la arquitecta Clara Eslava en la Universidad Pública de Navarra. quede claro, no obstante, que este libro no es una mera compilación de textos. De hecho, más bien sería al contrario: todas las aportaciones mencionadas fueron concebidas desde el principio como esbozos adelantados de lo que luego sería la presente obra.

Lo que el lector tiene ante sí es un ensayo, pero un ensayo que no pierde en modo alguno de vista que es la labor sobre el terreno lo que da sentido y legitima a la antropología como forma de conocimiento. A ese respecto, conviene remarcar que la elaboración del presente trabajo ha corrido paralela e inseparable a la dinámica investigadora del GRECS (Grup de Recerca en Control i Exclusió Socials) del Departament d'Antropologia Cultural de la Universitat de Barcelona y del Grup de Treball Etnografia dels Espais Públics de l'Institut Català d'Antropologia. Desde esos núcleos de trabajo han surgido diversos informes etnográficos en torno a los cuales estos desarrollos teóricos se han ido hilvanando. Por mencionar sólo a los ya publicados y por ello accesibles, me remito a los de Martha Cecilia Cedeño, Anna Juan Cantavella, Nadja Monnet, Rodrigo Herrera y

Gabriela de la Peña.¹ Por el apoyo que he obtenido de ellos en esa tarea continuada de investigación, quisiera expresar mi reconocimiento personal e intelectual a Gerard Horta y Alberto López Bargados. Otras experiencias compartidas han procurado a su vez materiales de referencia: con el Grup de Sistemes Complexos de la Universitat Politècnica de Barcelona, respecto a las indagaciones en materia de modelación computerizada de conductas colectivas,² y con Ciutat Sonora y l'Orquestra del Caos en relación con el ámbito de la antropología sonora.³

También merecen mi agradecimiento los amigos que han contado conmigo para colaborar con ellos en sus respectivas universidades y centros de estudio. Es el caso de José Carvajal, por mediación de quien pude impartir varias clases en la Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad Central de Venezuela, en Caracas. Brad Epps hizo lo propio en el Department of Romance Languages and Literatures de la Harvard University. El arquitecto David Barrientos me invitó a pasar dos temporadas trabajando con él en la Facultad de Arquitectura, Urbanismo y Artes de la Universidad Mayor de San Andrés, en La Paz, y Miguel Ángel Aguilar me permitió compartir experiencias

1. G. de la Peña, «Copresencia y visibilidades en juego: la Plaza Catalunya en Barcelona», en J. I. Homobono, ed., *Las Culturas de la Ciudad*, Eusko Ikazkuntza, Donostia, 2003, vol. I, pp. 487-511; R. Herrera, «Las calles como espacios públicos», en *ibidem*, pp. 513-528; N. Monnet, «Hospitalité et/ou hostilité des lieux: le rôle de la catégorisation de l'espace dans les relations de voisinage du Casc Antic de Barcelone», *Khôra*, 3 (junio de 1994), pp. 55-62. M. C. Cedeño, «Relaciones, prácticas y tránsitos cotidianos en un parque público urbano», *Hojas Universitarias*, 54 (junio de 2004), pp. 44-55; A. Juan, *Del trànsit a l'espera. Etnografia de l'estació de trens de Castelló*, Ajuntament de Castelló, Castelló, 2006; G. Horta, *L'espai clos. Notes d'una travessia pel no-res*, Edicions de 1984, Barcelona, 2004.

2. J. Delgado, «Emergence of Social Conventions in Complex Networks», *Artificial Intelligence*, 141 (2003), pp. 171-185.

3. N. García et al., *Espacios sonoros, tecnopolítica y vida cotidiana. Aproximaciones a una antropología sonora*, CCCB, Barcelona, 2005.

con su equipo en el Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana de México, en su sección de Izta-palapa, en México D.F. Agradezco su hospitalidad a Luis Moratínos, a la sazón director del Instituto Cervantes en El Cairo, adonde acudí para dictar una conferencia en la Helwan University en marzo de 2004. Tengo pendiente un reconocimiento a los profesores del Departamento de Antropología de la Universidad de Antioquia Diego Herrera y Edgar Bolívar, que me animaron a viajar a Medellín por primera vez en el verano de 1994.

Desde hace unos años me resulta especialmente iluminador el contacto con un grupo de amigos y colegas con quien tengo el placer de reunirme periódicamente para hablar, pensar y vivir. Son Jorge Freitas Branco, Manuel João Ramos, Antonio Medeiros, María Cátedra, Joseba Zulaika, Enrique Luque Baena, Txema Uribe y José Luis García. Ha resultado muy fructífera la colaboración con mi sobrino y maestro divulgador en física de sistemas complejos Jordi Delgado, profesor en el Departament d'Informàtica Teòrica de la Universitat Politècnica de Catalunya. En otro plano, una mención de gratitud aquí es mi forma de corresponder a las oportunidades que me ha proporcionado el artista sevillano Pedro G. Romero de colaborar en el proceso de construcción de los Archivos FX que impulsa, sobre la iconoclastia popular en la España contemporánea. Por último, no quiero olvidar que durante el periodo de incubación de la presente obra perdí a varios referentes personales de quienes tuve el privilegio de aprender directamente, ya fuera en el campo académico —Jean Rouch, Miquel Porter e Isaac Joseph— o en el estético —Joaquín Jordà y Luis Arribas Castro.

Para finalizar, quisiera rendir tributo y declarar mi amor a Ariadna Pi, espíritu luchador y burlón en que se encarna y resume lo indómito y lo insolente de las ciudades. Saludo de gratitud a quienes la evocan y la invocan de vez en cuando para, dejándose poseer y poseyendo en su nombre, hacer posible que siga viva la inocencia furiosa de las multitudes y continúe ardiendo e iluminándonos la antigua Rosa de Fuego. Porque ella es la libertad. Y la vida.

Primera parte

Texturas urbanas

I. ELOGIO DEL AFUERA

Me gustaría que hubiera lugares estables, inmóviles, intangibles, intocados y casi intocables, inmutables, arraigados; lugares que fueran referencias, puntos de partida, principios: mi país natal, la cuna de mi familia, la casa donde habría nacido, el árbol que habría visto crecer (que mi padre habría plantado el día de mi nacimiento), el desván de mi infancia lleno de recuerdos intactos... Tales lugares no existen, y como no existen el espacio se vuelve pregunta, deja de ser evidencia, deja de estar incorporado, deja de estar apropiado. El espacio es una duda: continuamente necesito marcarlo, designarlo; nunca es mío, nunca me es dado, tengo que conquistarlo.

GEORGES PEREC, *Especies de espacios*

1. FUERA DE LUGAR, FUERA DE SÍ

¿Qué suponen los gestos en principio elementales de *entrar* y *salir*? ¿A qué nos conduciría una reflexión profunda acerca de las connotaciones de ese acto de apariencia simple que es abrir una puerta para pasar de dentro afuera o viceversa? *Dentro* se supone que estaremos al amparo de las inclemencias de un mundo exterior que para la cultura moderna –desde Descartes y la Reforma– aparece gravemente devaluado. El descrédito de lo externo da por sentado que *fuera*, y más cuanto más nos alejamos del sagrario de la propia subjetividad, todo es banal, pasajero, frío y que allí nos aguardan –dicen– todo tipo de peligros físicos y morales. *Entrar* entonces resulta idéntico a ponerse a salvo de un universo exterior percibido como inhuma-

no y atroz. Un juego infantil que todos conocemos lo explicita y el perseguido en el tocar y parar sabe cuál es la palabra mágica que le va a proteger de quien corre tras de él para atraparle: «¡Casa!» Y es que ciertamente uno *vive* en su casa, es decir, en un lugar construido, con paredes, techo, ventanas y puerta, al que no en vano llamamos vivienda o espacio para vivir, dando a entender de algún modo que lo que uno encuentra fuera de ella no es exactamente vida. Ese hogar en que se espera que se convierta una vivienda es el lugar de las certidumbres que, desde hace mucho menos de lo que se piensa, se levanta contra el temblor crónico de la vida pública, una vida de la que se repite que, en efecto, no es del todo vida, hasta tal punto está marcada por la frialdad, el interés y la desorientación moral.¹

Ahora bien, frente a esa perspectiva que inventa el hogar y maligniza el espacio que lo rodea —y que se concibe casi como acechándolo—, aparecen, en ese mismo momento, otras visiones que hacen el elogio de la experiencia exterior, esto es, de la vida fuera de la vivienda, a la intemperie de un espacio urbano convertido en una dinamo de sensaciones y experiencias. Se reconocen de ese modo las potencialidades del acto de abrir la puerta para *salir*. En el *dentro*, precisamente porque es el escenario de y para la estabilidad, uno puede sentirse prisionero de roles con los que no se siente identificado, obligado como está a un ejercicio permanente de la previsibilidad, clavado al lugar preciso que se le asigna en una estructura predeterminada. Como Georg Simmel supo analizar en un célebre texto de 1909,² a la acción de mover la puerta para salir fuera puede asociársele la capacidad de cambiar, de devenir otra u otras cosas, de obtener ventaja de aquellas mismas cualidades que podrían haberse percibido

1. Richard Sennett es el autor que más pertinentemente ha tratado esa génesis del modelo moderno de hogar y vida privada. Por ejemplo en *Vida urbana e identidad personal*, Península, Barcelona, 1977.

2. G. Simmel, «Puente y puerta», en *El individuo y la libertad*, Península, Barcelona, 1986 [1903], pp. 29-34.

inicialmente como fuentes de desazón: la incertidumbre, la ambivalencia, la extrañeza. En el exterior se extiende en todas direcciones el imperio infinito de las escapatorias y las deserciones, de los encuentros casuales y de las posibilidades de emancipación. Si el dentro es el espacio de la estructura, el afuera lo es del acontecimiento.

Un cuento breve de Franz Kafka —«El paseo repentino»— expresa de manera inmejorable el contraste entre la experiencia del adentro y la del afuera en la sociedad urbana contemporánea, es decir entre las formas de vivir que se espera que caractericen el interior hogareño y los estilos de conducta individual y colectiva que se dan preferentemente en la extensión con que uno se encuentra luego de haber cruzado hacia fuera la puerta de la propia casa.

Quando uno parece haberse decidido definitivamente a pasar la velada en su casa, cuando se ha puesto la chaqueta de estar por casa, se ha sentado después de la cena frente a la mesa iluminada, y ha comenzado algún trabajo o algún juego, después del cual podrá irse tranquilamente a la cama, como de costumbre; cuando afuera hace mal tiempo, y quedarse en casa parece lo más natural; cuando ya hace tanto tiempo que uno está sentado junto a la mesa que el mero hecho de salir provocaría la sorpresa general; cuando además el vestíbulo está a oscuras y la puerta de la calle con cerrojo; y cuando a pesar de todo uno se levanta, presa de repentina inquietud, se quita la chaqueta, se viste con ropa de calle, explica que se ve obligado a salir, y después de una breve despedida sale, cerrando con mayor o menor estrépito la puerta de la calle, según el grado de ira que uno cree haber provocado; cuando uno se encuentra en la calle, y ve que sus miembros responden con singular agilidad a esa libertad que se les ha concedido; cuando gracias a esta decisión uno siente reunidas en sí todas las posibilidades de decisión; cuando uno comprende con más claridad que de costumbre que posee

más poder que necesidad de provocar y soportar con facilidad los más rápidos cambios, y cuando uno recorre así las largas calles; entonces, por una noche, uno se ha separado completamente de su familia, que se desvanece en la nada, y convertido en una silueta vigorosa y de atrevidos y negros trazos, que se golpea los muslos con la mano, adquiere su verdadera imagen y estatura.¹

Es así como cerrar la puerta tras de sí para entrar o salir se convierte en actos simbólicos en que se expresan otras oposiciones: lo interior y lo exterior, lo profundo y lo superficial, lo esencial y lo aparente, lo intrínseco –lo que se da por sentado que las cosas son realmente– y lo extrínseco –lo que se le antoja que son a los sentidos–; en otras palabras, que habrán de devenir enseguida fundamentales: lo privado y lo público.² El adentro, lo interior, el ámbito privado remiten a ideas, sentimientos o conductas que son objeto de reserva y no se someten al juicio ajeno. En el cajón de lo externo, de lo público, se reúne todo lo que se muestra a los demás, lo que es objeto de percepción y opinión por parte de quienes están también *ahí fuera*, mirando y escuchando todo lo que ha quedado súbitamente al descubierto. El dentro y el afuera connotan, en sus expresiones extremas y respectivamente, el secreto y la exposición total. En otras palabras, lo público es lo que se muestra, lo que resulta transparente a la percepción ajena. Lo privado es lo que no se muestra al exterior, lo que se esconde, lo opaco, lo que

1. F. Kafka, «El paseo repentino», en *Narrativa completa*, Seix Barral, Barcelona, 1988 [1913], vol. 1, pp. 258-259. Le agradezco a Gonzalo Moreno, de la Universidad Nacional de Colombia en Medellín, haberme puesto sobre la pista de este y de otros tesoros.

2. De todas las definiciones de *público* y *privado* planteadas en la abundante bibliografía al respecto, se opta aquí por la que distingue ambos términos a partir de un criterio de accesibilidad, en el mismo sentido que lo hace Jean Remy en «La dichotomie privé/public dans l'usage courant: fonction et genèse», *Recherches Sociologiques*, IV/1 (1973), pp. 10-38.

no deja de ser la variable cultural de la necesidad de ocultarse que la etología registra en el reino animal.

Los distintos niveles de acceso a la información que cada cual posee sobre sí mismo y sobre los otros se corresponden con los diferentes estratos de interioridad. Cuanto más nos adentramos hacia el afuera –si se nos permite el juego de palabras–, más reservados nos hacemos, puesto que entendemos que una exposición excesiva de lo que sabemos o creemos saber nos convierte en vulnerables ante iniciativas indeseables de los demás. Así, en el máximo nivel de discrecionalidad, nos encontramos con lo que el individuo vive como su interior, su *adentro* absoluto, aquello que da en llamar su propia conciencia, la convivencia con la cual da pie al concepto de *intimidad*. Cuanto más nos alejamos de ese núcleo de opacidad, más translúcidos nos volvemos. En primer lugar, ante el grupo de afines que constituye la propia familia o núcleo más próximo con el que se conforma un hogar o la unidad doméstica en que nos incluimos. Más allá, los parientes cercanos o los amigos que catalogamos como íntimos. Más lejos todavía, los parientes lejanos, los compañeros de trabajo o los vecinos. Afectados por un máximo nivel de reserva estarían los desconocidos con los que uno practica la vida pública, de los que nos protegemos mediante el anonimato, el disimulo y la máscara, ejerciendo nuestro derecho a no dar explicaciones acerca de lo que pensamos o sentimos, e incluso de quiénes consideramos que somos en realidad. Esos distintos niveles de proximidad se corresponden con los tres reinos sociales que tipifica Lyn H. Lofland: el reino privado, el comunitario y el público.¹ El reino privado (*the private realm*) tiene que ver con los lazos primarios entre los miembros de una misma familia o los amigos más íntimos; el reino comunitario (*the parochial realm*) lo configuran personas que coinciden en unas mismas redes interpersonales de afinidad religiosa, vecinal, profesional, asociati-

1. H. Lofland, *The Public Realm. Exploring the City's Quintessential Social Territory*, Aldine de Gruyter, Nueva York, 1998, pp. 10-12.

va, de edad, de compañerismo, etc.; por último, el reino público (*the public realm*) es aquel que reúne las relaciones entre desconocidos o conocidos «de vista».

El *dentro* y el *afuera* son en esencia campos móviles que no tienen por qué corresponderse con escenarios físicos concretos. Con todo, es cierto que el *adentro* se asocia al espacio construido y habitable. Se entiende que *dentro* rigen principios de convivencia basados en un pacto de franqueza y previsibilidad. En la instancia social estructurada que ese *dentro* suele albergar se registran relaciones estabilizadas, como las que vinculan entre sí, por ejemplo, al empleado con su jefe o, en el máximo nivel de privacidad interpersonal, al marido con su esposa. *Dentro*, tras las puertas y las paredes construidas, bajo techo, se encuentran las sedes de las diferentes instituciones primarias, en cuyo seno uno reconoce y ve reconocido su puesto en un organigrama de puntos más bien fijos. *Dentro* se alcanzan los máximos niveles de claridad estructural y allí pueden ser, por ejemplo, oficinista, fresador, escolar, fiel, cliente o padre de familia, en la medida en que el escenario que ese interior que las paredes alberguen y al que esas puertas den acceso sea un despacho, una fábrica, una escuela, un templo, un comercio o un hogar.

En cambio, el *afuera* se asocia al espacio no construido y, por tanto, no habitable, vasta comarca en que tienen su sede formas de organización social inestables.¹ La calle y la plaza son los afue-

1. Bien entendido que existen espacios dotados de puerta, techo y paredes que pueden ser expresiones de semi-fuera o semi-dentro, como se prefiere. A ellos se entra cuando «se sale», en el sentido de que a ellos recurren personas que han dejado atrás su nicho de estructuración social —el hogar, el lugar de trabajo— y que, fuera, han buscado el marco para una sociabilidad menos fugaz que la que puede establecerse en la calle. Se trata de lugares semipúblicos, tales como bares o cafeterías, por ejemplo, en los que viandantes que suelen mantener entre sí una relación poco formalizada y que no tienen o no buscan otro sitio en que posarse, pueden participar en una interacción relativamente focalizada. Existen ensayos interesantes de etnografía de ese tipo de espacios. Cf. D. Desjeux, M. Jarvin y S. Taponier, *Regards anthropologiques sur les bars de nuit. Espaces et sociabilités*, L'Harmattan, París, 1999.

ras por excelencia, donde, al aire libre, tiene lugar una actividad poco anclada, en la que la casualidad y la indeterminación juegan un papel importante. Sus protagonistas aparecen como desafilados, es decir sin raíces. Son pura movilidad, puesto que el exterior radical —sin techo, sin muros, sin puertas— difícilmente puede ser sede de algo. Esa esfera, caracterizada por la definición débil de las relaciones que en ella se registran, es justamente la que se asocia a la noción de espacio público, entendido como aquel en que la vida social despliega dramaturgias basadas en la total visibilidad y en que no existe ningún requisito de autenticidad, sino el mero cumplimiento de las reglas de copresencia que hacen de cada cual un personaje que aspira a resultar competente para conducirse entre desconocidos. Ese espacio de y para la exposición no puede ser morado, en el sentido de que no puede ser habilitado como residencia ni de personas ni de instituciones. Estar fuera es estar siempre *fuera de lugar*, con la sospecha de que en el fondo no se tiene. Estar fuera es también estar *fuera de sí*, dado que es uno mismo lo primero que se abandona cuando se sale. El adentro tiene límites, por el contrario, el afuera es ese paisaje ilimitado en que no vive apenas nadie y por el que lo único que cabe hacer es deslizarse.

2. ENCLAVES Y DESPLAZAMIENTOS

La ya remarcada contraposición entre las experiencias del *dentro* y del *afuera* ayuda a entender la ciudad bajo dos perspectivas distintas: la que la contempla como lugar de implantación de grupos sociales —entre ellos la propia familia, pero también el grupo étnico, la corporación profesional, la confesión religiosa, la asociación civil, el club de amigos, etc.— y la que la reconoce como esfera de los desplazamientos. En el primer caso, los segmentos sociales agrupados de manera más o menos orgánica pueden percibirse como unidades discretas, cada una de las cuales requiere y

posee una localización, una dirección, es decir un marco estabilizado y ubicado con claridad, una radicación estable en el plano de la ciudad. Ese lugar edificado en que se ubican los segmentos sociales cristalizados de cualquier especie contrasta con ese otro ámbito de los discurrir en que también consiste la ciudad y cuyo protagonismo corresponde plenamente al viandante y a las coaliciones momentáneas en que se va viendo involucrado –nunca mejor dicho– *sobre la marcha*.¹ Si el grupo social *tiene* una dirección, un sitio, el transeúnte *es* una dirección, es decir un rumbo, o, mejor dicho, un haz de trayectorias que no hacen otra cosa que traspasar de un lado a otro no importa qué trama urbana.

Lo que distingue a la ciudad de las implantaciones de la de los desplazamientos –la primera sometida a una lógica de territorios, la segunda a una de superficies–¹ es el tipo de sociabilidad que prima en cada una de ellas. Los colectivos *interiores* están formados por conocidos, a veces por conocidos profundos; los *exteriores*, en cambio, los constituyen desconocidos totales o relativos. Eso implica el despliegue de códigos de relación del todo distintos en un escenario y el otro. Se da por supuesto que cualquier forma de entidad colectiva que establezca un lugar en la ciudad en que existir en tanto que tal –una sede social, un número en una calle– puede exigirle a sus componentes un grado variable de firmeza, es decir un compromiso de conducta leal en relación con los postulados en que la asociación reunida o reunible bajo techo se funda. Los miembros del grupo social vecindado tienen entre sí una deuda mutua de franqueza a la que los viandantes que mantienen entre sí relaciones deslocalizadas y efímeras no están ni remotamente obligados. En eso consiste la singularidad del vínculo social que caracteriza la vida en exte-

1. Cf. J. Stavo-Debaugé, «L'indifférence du passant qui se meurt. Les ancrages du résident qui s'émeut», en D. Cefaï y D. Pasquier, eds., *Le sens du public*, PUF, París, 2003, pp. 346-371, y J.-S. Bordreuil, «La ville desserrée», en A. T. Paquot, M. Lussault y S. Body-Gendrot, eds., *Les villes et l'urbaine. L'état des savoirs*, La Découverte, París, 1998.

rios urbanos: en que está hecho de una mezcla de extrañamiento y aversión entre masas corpóreas que se pasan el tiempo expuestas a la mirada de los demás y que se escudan unas de otras mediante diversas capas de anonimato. Una sociedad desanclada, hecha de cuerpos que se esquivan y miradas que se rehúyen. Ese tipo de relación basada en el distanciamiento y la reserva puede conocer, no obstante, desarrollos imprevistos, desencadenar encuentros inopinados en un espacio abierto y disponible para que actúe sobre él la labor incansable del azar.

Planteándolo en otros términos. De un lado, formas de vida social dotadas de sede, cuyos actores principales son colectivos humanos percibidos como unidades exentas y con algún tipo de congruencia, que podían remitir su existencia a un punto más o menos fijo en el mapa de la ciudad. Es decir, entidades más bien solidificadas constituidas por socios sentimentales, civiles, deportivos, religiosos, estéticos, políticos, corporativos, empresariales, vecinales, etc., sometidas a formas más o menos rigurosas de derecho de admisión. Del otro, formas de vida social no asentadas que tienen lugar en los afueras, incluyendo aquellos interiores construidos que funcionan como corredores o estancias y que convocan para funcionar la lógica de la calle o de la plaza: pasillos del metro, vestíbulos o salas de espera, lugares semipúblicos dedicados al ocio y al encuentro, centros comerciales... En esos contextos más bien informales, la seguridad que ampara ciertas relaciones humanas supuestamente más profundas se debilita y los códigos más sólidos pierden eficacia organizadora y descubren su vulnerabilidad o su reversibilidad.

A los individuos y a las agrupaciones humanas que uno puede contemplar desplegando su actividad hormigueante en los espacios exteriores y accesibles de cualquier ciudad solemos llamarles *gente*. En tanto que unidad societaria, la gente –del paseante o la pareja solitarios a las más tumultuosas u disciplinadas masas– no tiene nada que ver con esas comunidades territorializadas identificadas o identificables de las que los modelos

serían la familia, la nación o la tribu. Frente a cualquier modalidad de corporación humana atrincherable, los individuos que conforman esa unidad social nómada e inestable —la gente—, y que son transeúntes o coaliciones de transeúntes, se escabullen de cualquier catalogación clara y parecen vivir una experiencia masiva de la desafiliación. Frente a la simplicidad existencial que debe caracterizar la experiencia en el *adentro* techado, en el *afuera*, a la intemperie, los grupos ven disuelta su consistencia y los individuos han de someterse a elevados niveles variables de indeterminación. En efecto, en el exterior se hacen y deshacen constantemente asociaciones humanas espontáneas, en tanto es un extraordinario dispositivo de sobreentendidos y acuerdos tácitos lo que las hacen posibles. Lo que singulariza esas configuraciones sociales *extrañadas* —en el sentido de que están compuestas por extraños entre sí y de que aparecen en todo momento abiertas al asombro— es su fluidez, así como las interrupciones e irrupciones que no dejan nunca de afectarlas. En ese ámbito de la distorsión y del dislocamiento, la cultura —entendida como forma que adoptan las relaciones sociales— la conforman convenciones estandarizadas —«buenas maneras»— inicialmente previstas como ejes para la convivencia entre desconocidos o, lo que es igual, para esa forma de vida estructurada a partir de la movilidad a la que damos en llamar *urbana*.

Se ha dado por supuesto que el *afuera* debía limitarse a funcionar como mero pasillo o antesala entre construcciones, al servicio de individuos que sólo podían emplearlo para cambiar de seno edificado y, por tanto, para transitar entre puntos no sólo físicamente, sino también moralmente ciertos y seguros. Ajena e incluso contraria a lo que cada cual supone su propia verdad fundamental, en la vida cotidiana de *ahí fuera* se entrecruzan interminablemente seres que reclaman ser tenidos en cuenta o ignorados no en función de lo que realmente son o creen ser, sino de lo que parecen o esperan parecer. Son máscaras que aspiran a ser sólo lo que hacen y lo que les sucede. Tal negociación cons-

tante entre apariencias hace de los actores de la vida pública una suerte de exhibicionistas, cuyo objetivo es mostrarse en todo momento a la altura de las situaciones por las que van atravesando. Su meta no es conocer, ni comprender, sino resultar adecuados, afirmarse competentes, hacerse aceptables, saberse el papel, convencernos de la pertinencia de sus gestos, de sus respuestas y de sus iniciativas. Se evalúa, ante todo, su capacidad para adaptarse al medio o para intentar modificarlo, usando para ello la manipulación de las impresiones, la astucia, las medias verdades. Ese sujeto no es un sujeto, sino el objeto de aquel otro con quien pacta las accesibilidades, los compromisos, las luchas o las indiferencias. Cada acontecimiento de ese ahí fuera, cada una de sus secuencias es, entonces, un universo social en miniatura.¹

Se habla, pues, de una ininterrumpida corriente de sociabilidad dispersa, colectividad difusa hecha de formas mínimas de interconocimiento y en la que actúa una autogestión de usos y perspectivas plurales, una reciprocidad generalizada que entrelaza encuentros, encontronazos y las evitaciones. Tales formas específicas de síntesis social que conocen los espacios públicos están traspasadas en todo momento por energías y por el tiempo, hechas en cierta manera por esas energías y ese tiempo. Ahora bien, el espacio, el tiempo y la energía tomados de for-

1. Existe un texto precioso de José Luis Pardo que describe bien ese raro mineral de que está hecha y a la vez produce la sociedad de las aceras. Se trata de un pie de página en *Las formas de la exterioridad* (Pre-Textos, Valencia, 1992, pp. 17-18) en que, entre otras lucideces, se puede leer: «¿Qué es la calle sino un espacio peculiar, con sus velocidades e intensidades, dibujadas en una ley secreta que dormita entre los objetos y en el mutismo plástico-motriz de los viandantes? Todas esas significaciones ambulantes que decoran el paisaje artificial se convierten en objetos sentidos unos por otros, interpretados unos por otros en una sinfonía de lugares laberínticos y efemérides estéticas, textura fútil que es la materia misma de la que están hechos, en su irrompible fragilidad, los espacios en que vivimos.»

ma aislada no son nada, sólo abstracciones. Su sentido y su valor surgen cuando una actividad los reúne y los vivifica, cuando se conjuran para provocar esos mismos acontecimientos que los provocan. En ese escenario hecho sólo de singladuras recorridas y que, por tanto, se opone conceptualmente a cualquier enclave, se despliegan relaciones sociales múltiples sometidas a leyes internas imperceptibles apenas a primera vista y en las que la superficialidad se ve redimida por la densidad. La coexistencia ahí no se basa en ninguna forma de autenticidad, puesto que la hace posible un juego ininterrumpido de distanciamientos deliberados, acuerdos mecánicos, breves entrecruzamientos cuyos contenidos pueden ser saludos o conversaciones mínimas, todo lo cual presume un conocimiento mutuo escaso o inexistente y hace que el actor social tenga que ir seleccionando recursos de sociabilidad mínima para hacer frente a cada una de las contingencias sociales en que se ve momentáneamente comprometido.

Los personajes de la vida social en exteriores urbanos saben que en ellos poco o nada hay de consistente, que no tienen motivos para fiarse del todo de aquellos de quienes apenas conocen algo más que su apariencia. El vínculo entre ellos lo hace posible un orden público —el orden de las relaciones en público— que debe recibir constantemente pruebas de la voluntad de los concurrentes en acatarlo, al tiempo que éstos se encargan de mantener a raya las constantes amenazas de disolución o desviación que lo acechan. Pero esa tarea nunca tiene garantizado el éxito. Es más, los participantes en ese trajín de circulación y comunicación pueden recibir, de pronto, la constancia de hasta qué punto es ilusoria la impresión de que existe realmente un orden social del todo a salvo de la presión permanente de energías que lo harían estallar en cualquier momento. Para ello, la labor de la interacción entre desconocidos y semidesconocidos consiste en gran medida en un esfuerzo denodado de los actantes por «mantener» o «salvar la cara», a base de adaptarse y

readaptarse constantemente a un flujo ininterrumpido de avatares, reproduciendo los esquemas de conducta que los hacen inteligibles y previsibles para los demás y, por tanto, aceptables. Ese trabajo que se desarrolla en gran medida *en hueco*, sin la protección estructuradora de las instituciones primarias a pleno funcionamiento, está afectado por un desequilibrio endémico y se ve distorsionado constantemente por todo tipo de perturbaciones.

Lo que caracteriza las dramaturgias de la vida pública es que, a diferencia de lo que pasa en los contextos sociales plenamente estructurados del *adentro* construido —cuyo paradigma es sin duda la vivienda—, la cohesión que permite vivir juntos no viene dada por roles o estatus fijados en el organigrama social, sino por una ambigüedad crónica y generalizada por lo que hace a quién es quién y qué cabe esperar de cada cual. El esfuerzo por definir y redefinir de manera continua las situaciones y por ir elaborando al paso el juego de adaptaciones, réplicas, justificaciones, sobreentendidos, excusas, etc., hace que lo que se desarrolla afuera sea, en efecto —y como tantas veces se ha dicho de la vida social en general, pero todavía más—, un puro teatro. Ahora bien, en la obra que en ese teatro se representa los personajes se pasan el tiempo no tanto buscando un autor —a la manera como ocurre en el célebre drama de Pirandello— sino intentando encontrar el libreto, la ayuda de un inexistente apuntador, un hilo argumental que justifique y mantenga la situación dentro de los límites de la congruencia. Esas enormes inyecciones de ambivalencia que recibe la relación social entre desconocidos totales o conocidos relativos se traduce en un automatismo social en que la dimensión acontecimental o emergente prima sobre la estabilidad estructural.

En ese proscenio social que es el afuera, el espacio es tenido por un recurso valioso, en el que los concurrentes buscan y encuentran un lugar que consideran provisionalmente propio. Ese espacio exterior está dividido en tantos espacios privados como

concurrentes hay presentes. El exterior no es una sustancia territorial, ni posee propiedades inmanentes, sino que es una organización singular de la coexistencia que emana de una especie de medio ambiente comportamental. No es un objeto conceptual, sino una infraestructura práctica en que se desarrollan una multitud de actividades moleculares, que van del conflicto a la ironía. Es a partir de ciertas operaciones, de ciertos procedimientos, de ciertas acciones y relaciones –y no de ningún discurso o proyecto– como surge ahí fuera un determinado orden social. Ese orden local observable está hecho de conductas relativamente pronosticables, que resultan comprensibles o cuando menos intuibles para quienes lo constituyen momentáneamente. En principio se espera que esas conductas sean rutinarias, triviales, no conflictivas, pero pueden conocer –y conocen constantemente– todo tipo de impugnaciones, sacudidas, transgresiones y reclamaciones.¹

La clave ahí está siempre en los dinteles de visibilización máxima, exposición a y en un mundo en que todo lo que está presente se da a mirar, ver, observar desde una mirada por definición móvil, ejercida durante y gracias a la locomoción y el desplazamiento. En cuanto uno se aparta del refugio que suponen las paredes de la vivienda o de cualquier otra sede, sabe que penetra en una dimensión en que sentir y moverse resultan sinónimos, en un espacio de corporeidad literal, espacio para inteligibilidad, la comunicación en todas direcciones y la acción.² En ese marco cuenta, ante todo, lo perceptible a primera vista o de reojo, lo intuido o lo insinuado mucho más que lo sabido. Consenso de apariencias y apreciaciones que da pie a una construcción social de la realidad cuyos materiales

1. Cf. G. Chelkoff y J.-P. Thibaud, «L'espace public, modes sensibles. Le regard sur la ville», *Les Annales de la Recherche Urbaine*, 57-58 (diciembre de 1992), pp. 6-15.

2. Cf. L. Quéré y D. Brezger, «L'étrangeté mutuelle des passants», *Les Annales de la Recherche Urbaine*, 57-58 (diciembre de 1992), pp. 89-100.

son comportamientos observables y observados, un flujo de conductas basadas en la movilidad. Lo que configura el ahí afuera urbano no tiene propiamente características ni objetivas ni subjetivas, sino más bien ecológicas, puesto que son configuraciones materiales y sensibles –acústicas, lumínicas, térmicas–, algunas de las cuales son permanentes –ya estaban ahí, predisuestas por y para el plan–, pero otras muchas son mutantes. De estas últimas algunas son naturales, como las que resultan de los cambios horarios, estacionales, meteorológicos. Otras, en cambio, son producidas por las actividades ordinarias –los ires y venires cotidianos– o excepcionales –fiestas, manifestaciones, revueltas, incidentes, accidentes– que transcurren –al pie de la letra– en la calle. Buena parte de esas actividades son previsibles y confirman la bondad del diseño previo del que un determinado afuera aparenta a veces ser el resultado. Otras, por contra, parecen desmentir la posibilidad misma de proyectar un espacio violentado a cada momento por todo tipo de eventualidades.

En ese escenario inestable nadie es del todo indescifrable, al mismo tiempo que todos los presentes reciben el derecho a encontrar en su propia banalidad un refugio para sus verdades. La identidad de cada cual es, para quien quiera escrutarla, al mismo tiempo una evidencia y una intriga. Ese espacio exterior lo es de la aceleración máxima de las reciprocidades y de la multiplicidad de actores y de acciones; región abierta en la que cada cual está con individuos que han devenido, aunque sólo sea un segundo, sus semejantes. Ámbito de interacciones instantáneas, en que se percibe una alteridad difusa y se debe uno mantener atento a cumplir un mínimo código de circulación, que asegure la buena fluidez de las relaciones, que sostenga los ritmos y las gravitaciones, que las mantenga siempre por encima de una invisible pero omnipresente línea de flotación, que prevenga cualquier exceso, cualquier contratiempo. Un orden oscilante.

3. LA ESCRITURA AUTOMÁTICA DE LO SOCIAL

El contraste entre la lógica de los enclaves territoriales –cuya concreción serían las formas sociales asentadas, en el doble sentido de estabilizadas y dotadas de sede, con la familia nuclear cerrada y la vivienda como paradigma– y la de los desplazamientos en superficie –modalidades de vida social inestables y provisionales, cuyo escenario predilecto es la calle– se parece al que la sociología clásica establece, a partir de Ferdinand Tönnies, entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*. Como se sabe, la *Gemeinschaft* o «comunidad» corresponde a un tipo de organización social inspirada precisamente en el modelo de los lazos familiares y domésticos, fundamentada en posiciones sociales heredadas y objetivables y en relaciones personales de intimidad y confianza entre quienes comparten vida cotidiana y trabajo y desarrollan su actividad teniendo como fondo un paisaje al que aman. La *Gesellschaft* –traducida como «sociedad» o «asociación»– remite, en cambio, a un tipo de sociedad fundada en relaciones impersonales entre desconocidos, vínculos independientes, relaciones contractuales, sistema de sanciones seculares, desarraigo, anonimato, etc.¹

Si la *Gemeinschaft* o comunidad se puede presentar como la esencia evocada por toda relación social enclavada es porque se imagina arraigada íntimamente a un territorio con delimitaciones claras, cuyos habitantes «naturales» ordenan sus experiencias a partir de valores divinamente inspirados y/o legitimados por la tradición o la historia. Como se puede ver, la noción de *Ge-*

1. Cf. F. Tönnies, *Comunitat i associació*, Edicions 62/La Caixa, Barcelona, 1984 [1887]. M. Moreno Arcas, «Ferdinand Toennies. El conflicto entre comunidad y sociedad», *Ethnica*, 10 (1975), pp. 85-98. Como es conocido, la noción de *Gemeinschaft* encontraría precedentes –Ferguson–, paralelos –la *sociedad de estatus* o *primaria*, en Henry Maine, opuesta a la *sociedad de contrato* o *secundaria*– y derivaciones –la *sociedad folk* como contraposición a la *sociedad urbana* en Robert Redfield, por ejemplo.

meinschaft parece responder a la evocación nostálgica de un tipo de vinculación social basada en la tierra y la sangre, una manera de convivialidad anterior o externa al mundo moderno, que tendría como presupuesto la voluntad esencial de sus componentes (*Wesenwille*), cohesionados por una experiencia común del pasado, organizando unitariamente su conciencia y otorgando a los sentimientos un papel principal. En cambio, la *Gesellschaft* se funda en la voluntad arbitraria de sus miembros (*Kürwille*), que comparten más el futuro que el pasado, subordinan los sentimientos a la razón, calculan medios y fines y actúan en función de ellos. En Tönnies el modelo de la primera es la solidaridad que se da entre un organismo vivo y sus funciones. El de la segunda es la máquina, el agregado mecánico, el artificio construido. La *Gemeinschaft* «es la vida orgánica y real», mientras que la *Gesellschaft* responde a «una estructura imaginaria y mecánica».¹ En esa oposición apenas se disimula la añoranza por un universo social marcado por una autenticidad relacional que se experimenta como enajenada hoy. Esa comunidad perdida –se sostiene– apenas sobrevive en ciertas sociedades campesinas o en otras todavía no contaminadas por una civilización urbano-industrial el contacto con la cual habría de traer el triunfo, ya irrevocable, de la incomunicación estructural y el egoísmo y en la que todos, sin excepción, nos veríamos abocados a convertirnos en comerciantes.

Esa forma de entender la comunidad como *Gemeinschaft* no puede interpretarse al margen del contexto en que es concebida por Tönnies y del tipo de herencia inequívocamente romántica a la que responde. Estamos, en efecto, ante las consecuencias del «desgarramiento» o *Entzweiung* al que se refieren Hölderlin, Schelling o Hegel. Lukács ya remarca cómo Tönnies elabora toda su teoría sobre la comunidad a partir de una concepción fatal del capitalismo, etapa histórica lamentable a la que acaban

1. Tönnies, *Comunitat i associació*, op. cit., pp. 33-35.

desembocando todas las sociedades, luego de haber renunciado a la congregación que habían sido. Según Lukács, la idea de comunidad en Tönnies expresa un anticapitalismo romántico y reaccionario, determinado por el amor a un pueblo y una vida rural idealizada, en que se reúne «todo lo precapitalista, en la glorificación de los estados “orgánicos” primitivos y, al mismo tiempo, contra la acción mecanizadora y anticultural del capitalismo».¹ La disolución de ese comunalismo es precisamente lo que singulariza el proceso de industrialización y urbanización que conduce a la *Gesellschaft*. Ese proceso es, para Tönnies, ruptura o debilitamiento creciente de los lazos cálidos e hipertrofia de los sentimientos, embotados por la experiencia frenética de las ciudades y por la inhumanidad que reina en sus calles. No se olvide que el concepto moderno de *hogar* está relacionado con esa percepción altamente negativa de la vida pública o exterior, entendida como comarca en la que las certezas se disolvían y uno se veía obligado a proteger su integridad de los altos niveles de ambivalencia moral que allí dominaban. Frente a ese terreno inseguro, el espacio interior o privado por antonomasia que era el propio domicilio se podía postular como refugio que permitía resguardarse de la desolación y la zozobra que caracterizaban el mundo externo y el único lugar donde todavía era posible cierta experiencia de la verdad personal.

En ese mismo marco del establecimiento de las bases teóricas de las ciencias sociales, Durkheim, al contrario que Tönnies, viene a establecer que es una organicidad creciente la calidad que le corresponde a sociedades con un alto nivel de diferenciación y complejidad, a diferencia de las más elementales, que dependerían de formas de cooperación más automáticas cuanto más primitivas fueran. Estas formas anorgánicas de vida social vendrían a ser como reuniones de «cuerpos brutos», moléculas sociales que se mueven al mismo tiempo coordinadas por una

1. G. Lukács, *El asalto a la razón*, Grijalbo, Madrid, 1979.

lógica espontánea y que muchas veces se expresan de manera que podría parecer irreflexiva y pasional.

Ese tipo de vínculo social se identificaba con lo que el mismo Durkheim llamaba *solidaridad mecánica*, a la que correspondía una existencia meramente hipotética, puesto que no se había dado con pruebas ni pistas que demostraran su realidad histórica. Lo que podíamos encontrar en las sociedades supuestamente más simples y todavía muy lejos de la complejidad del mundo contemporáneo eran más bien formas básicas de organicidad, a la manera de ciertas sociedades segmentarias organizadas a partir de clanes. De hecho, la solidaridad mecánica no era ni siquiera exactamente una estructura social, sino más bien un tipo de cohesión basada en la similitud de los componentes del *socius*. El propio Durkheim reconocía que ese tipo de convivencia se correspondería con una supuesta horda primigenia e indiferenciada de la que no existían restos. En efecto, «verdad es que, de una manera completamente auténtica, no se han observado sociedades que respondieran en absoluto a tal descripción», de tal forma que si tuviéramos que imaginarnos una sociedad plenamente basada en la solidaridad mecánica, lo que nos parecería es «una masa absolutamente homogénea en que las partes no se distinguirían unas de otras, y, por consiguiente, estaría desprovista de toda forma definida y de toda organización. Ése sería el verdadero *protoplasma social*, el germen de donde surgirían todos los tipos sociales».¹

Es cierto que existe una analogía entre esa idea durkheimiana de solidaridad mecánica y la horda primitiva prehistórica concebida por Darwin y luego teorizada por Engels y Freud. Pero, a pesar de que Durkheim respetara el paradigma evolucionista, ese referente de comunidad natural no tenía por qué estar instalado en un momento prístino de la biografía de la humanidad. Ese

1. É. Durkheim, *La división del trabajo social*, Akal, Barcelona, 2001 [1893], pp. 206-207.

protoplasma social del que habla Durkheim —en gran medida inspirado en «el cero de la vida social» al que se refiere Spencer en su *Sociología*— no puede existir como estructura, ciertamente, puesto que es la negación de toda estructuración, aunque sea también al mismo tiempo su requisito. En cambio, puede hacer aparición ahora mismo en ciertas ocasiones en que quienes hacían sociedad entre sí se involucraban de una manera inapelable en la acción, la emoción y la voluntad compartidas. De esa conceptualización de la solidaridad mecánica como algo que no existe sino eventualmente, que aparece de forma súbita como la evidencia a una sociedad amorfa o en formación, se deriva sin duda la noción de *efervescencia colectiva*, con la que Durkheim aludía a estados de excepción en que un colectivo humano se permitía existir en tanto que totalidad viviente, dotada de una inteligencia y una corporeidad común, pero sin nada que pudiera parecerse a organicidad alguna.¹

Esas formas magmáticas de vida social que encontramos definidas por Durkheim no dejan de evocar las que podrían reconocerse organizando la vida en las calles, también ellas escenario para asociaciones humanas integradas a través de una congruencia sobrevenida entre personas que puede que no tengan nada en común aparte de su presencia compartida durante un breve lapso. La actividad ordinaria de la multitud urbana es ya un ejemplo de esa capacidad para la cooperación operativa entre seres humanos que no tienen nada más en común que su mera presencia compartida. En la vida diaria, ahí afuera, se puede seguir esa articulación que los viandantes generan al mezclar sus trayectorias y coordinar la infinidad de sus iniciativas y trasiegos. Del entrelazamiento incansable de sus maneras de hacer surge esa madeja inteligente a la que se le pueden atribuir cualidades narcóticas —como aquellas que, según Baudelaire, le per-

1. É. Durkheim, *Les formes elementales de la vida religiosa*, Edicions 62/La Caixa, Barcelona, 1986 [1912], pp. 242-243.

mitían a quien se mezclara con la «multitud atareada» experimentar «enfebrecidos placeres» y «misteriosas embriagueces»¹ o energéticas, como las que convertían el ajeteo diario de las calles en «un inmenso depósito de electricidad» para el pintor de la vida moderna baudeleroiano² o aquella imagen de «una dinamo de sensaciones» en que Virginia Woolf resumía el oleaje humano en Oxford Street.³

La concertación social automática que encarnan las muchedumbres que vemos agitarse en las calles, y de las que sus componentes se pasan el tiempo entrando y saliendo a voluntad, alcanzan su mayor capacidad para generar estupefacción y energía cuando pasan de su habitual estado difuso a otro fusional, esto es, cuando se coagulan en grandes reuniones de extraños que coinciden en un mismo momento y lugar para llevar a cabo una misma acción, y que luego de disuelven para muy probablemente no volverse a ver nunca más. Están juntos, abigarrados, haciendo y sintiendo lo mismo, viviendo un estado de excitación absoluta, casi en éxtasis y no comparten otra cosa que la pasión que les congrega o que generan. A la mínima oportunidad podrían demostrar y demuestran su capacidad para producir o transformar mundos. Es en las multitudes urbanas festivas o insumisas donde lo colectivo es vivido como sociedad puesta a hervir. Es en ellas donde uno podía encontrar, desplegando su actividad, esas conjunciones en que el individuo quedaba del todo arrebatado por estados de ánimo, pensamientos y actos cien por cien colectivos, en los que se registraban intercambios y acuerdos tanto mentales como prácticos que no requerían de mediación orgánica alguna, que se producían bajo la forma de lo que hoy no dudaríamos en llamar autoorganización. Su generación y po-

1. C. Baudelaire, *Mi corazón al desnudo*, Felmar, Madrid, 1978 [1864], p. 120.

2. C. Baudelaire, *El pintor de la vida moderna*, Colegio de Aparejadores y Arquitectos Técnicos, Murcia, 1995 [1863], p. 26.

3. V. Woolf, *Escenas de Londres*, Lumen, Barcelona, 1986 [1931], p. 28.

sibilidad podrían antojarse como la consecuencia de una comunicación «sin hilos», simpatía que rebasa el lenguaje y lo hace prescindible, acaso una variante de aquella «telepatía salvaje» de la que hablara un día Frazer.¹ Es en esas ocasiones, provistas por las citas festivas o por las grandes convulsiones históricas, cuando podemos ver realizarse una especie de escritura automática de la sociedad, al tiempo que se despliegan aquellas fuerzas elementales que construyen la sociedad, al mismo tiempo que podrían destruirla en cualquier momento.

La actividad tan frecuentemente frenética –inteligente en secreto, a pesar de su aspecto a veces demencial– de la humanidad fundida que encarna la muchedumbre urbana –y sus parientes conceptuales, la masa, la turba o cualquier otra reunión temporal de individuos que se produce al margen o contra toda institución– es la que justamente demuestra la vigencia de la solidaridad mecánica durkheimiana como expresión preorgánica de vida social, fundada en lo que luego Maffesoli definirá como «nebulosa afectual», congregación humana que conduce a su máxima materialidad el *estar juntos* y lo basa en una absoluta sintonía entre los cuerpos y mentes que coinciden en un mismo agregado puntual, efímero y de contornos indefinidos.² Su imagen es la de ese caos creador del que nacieran y vuelven a nacer constantemente todos los cosmos creados y que, no sin razón, la primera psicología de masas asociaba a la horda comunista de los albores de la humanidad y cuyo protagonista era un ser humano que había recuperado por unos momentos «la espontaneidad, la violencia, la ferocidad y también los heroísmos y los entusiasmos de los seres primitivos».³

1. J. G. Frazer, *La rama dorada*, FCE, México D.F., 1981 [1922], pp. 39-41.

2. M. Maffesoli, *El tiempo de las tribus*, Icaria, Barcelona, 1999, pp. 133-145.

3. G. Le Bon, *Psicología de las masas*, Morata, Madrid, 1986 [1905], p. 33.

Ajena a toda verdad comunitaria, la multitud urbana –sea fusional o dispersa– es la forma más expeditiva y radical de coexistencia, aquella en que lo social se demuestra a sí mismo su capacidad para la autogestión de un quehacer interminable. Como escribía Hannah Arendt, «la realidad de la esfera pública radica en la simultánea presencia de innumerables perspectivas y aspectos en los que se presenta un mundo en común y para el que no cabe inventar medida o denominador común». Ello lleva consigo que, aunque pueda parecer una contradicción, la posibilidad misma de un mundo común –en el sentido de compartido– no puede asentarse en la naturaleza común de los seres humanos que lo conforman, sino «por el hecho de que, a pesar de las diferencias de posición y la resultante variedad de perspectivas, todos están interesados en el mismo objeto».¹ En ese sentido, el espacio urbano se concibe como espacio del y para intercambio comunicacional generalizado, entretrejimiento de formas casi puras de mutua determinación, de las que el producto inconcluso es una colectividad sin morfología estable, cuyos miembros acuerdan concertar sus acciones a partir de acuerdos mínimos pero suficientes y que comparten sólo ciertas competencias prácticas y determinados saberes tácitos. El resultado es una colosal máquina de convivir, organizada de acuerdo con una «mecánica sin mecánico»,² que no aspira a ser congruente, ya que da por supuesto que los individuos y segmentos que la componen son, pueden o incluso deben ser distintos entre sí, y hasta incompatibles. Ese espacio colectivo por excelencia no debería rechazar ni extrañarse ante lo extraño, dado que resulta de un proceso masivo de extrañamiento recíproco. Para

1. H. Arendt, «La esfera pública y la privada», en *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1989 [1958], pp. 66-67.

2. Y. Grafmeyer e I. Joseph, «La ville-laboratoire et le milieu urbain», introducción a *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Aubier, París, 1979, p. 23.

participar en ese consenso perpetuamente redefinido y renegociado, el requisito no debería ser *ser* —ahí es difícil mantener no importa que integridad identitaria—, ni *estar* —entendido como localización—, sino *suced*, en un marco puramente acontecimental. Se habla, pues, de una vida social intensa, ni orgánica ni en principio excluyente, que conoce sus mejores momentos en la actividad cotidiana de las calles. A pesar de todas las excepciones que delatan la sombra que sobre ella proyecta una estructura social hecha de desigualdad y exclusión, esa agitación que vemos desparramarse por las aceras es una oportunidad magistral que recibimos de confirmar, buena parte del tiempo, que es posible estar juntos sin jerarquías ni estructuras concluidas, tejiendo y destejiendo pactos a cada momento, teniéndonos en cuenta los unos a los otros no en función de quiénes somos, sino de lo que nos ocurre.

4. UN ESPACIO ENTRE ESPACIOS

Contrastando con la verdad estructural que debe presidir las relaciones en el seno del hogar o de sus sucedáneos, el sentido común práctico que organiza el exterior genera microunidades sociales de índole situacional y reguladas por normas endógenas, formas de cooperación automática entre cuerpos y apariencias. ¿Cómo es posible esa vida urbana, entendida como práctica y organización de los trayectos-sucesos, del puro y mero *acaecer*, cuyo escenario es la calle, lejos y en buena medida de espaldas a la actividad institucional que tiene lugar en el interior de los contextos construidos que la flanquean? En el exterior urbano —que viene a ser como una especie de líquido amniótico— los concurrentes buscan y encuentran lugares provisionales que consideran propios en tanto que apropiados. Ese espacio moviente está dividido en tantos espacios como presentes o grupos de presentes. Es, por tanto, patrimonio no de quien lo posee,

sino de quien lo ocupa para usarlo y sólo en tanto lo usa, puesto que allí la propiedad es —o debería ser— inconcebible y sólo se da como una dinámica infinita de colonizaciones transitorias. Se habla de una esfera de y para prácticas y saberes específicos, al servicio de una organización singular de la coexistencia basada en la carencia de lugar.

En la vivienda se vive, en efecto. Buena parte de lo que más cuenta tiene lugar en su seno. En la vivienda uno puede realizar el derecho que le asiste a tener una vida privada, intimidad, refugio físico y moral, lugar para la higiene, el descanso, el ocio, la sexualidad, la cocina... No se espera que fuera, en el exterior que hay que atravesar para ir de un volumen edificado a otro, tengan lugar cosas realmente importantes. Mero lugar de paso, con lo que allí se da es con una infraestructura práctica en que se desarrollan una multitud de actividades presumidas como menores y coprotagonizadas por actores secundarios. A pesar de que ese espacio entre espacios, puro intersticio al fin, no está previsto para que en él suceda algo estratégico, lo cierto es que podemos contemplar cómo allí surgen ciertas operaciones, ciertos procedimientos, ciertas acciones y relaciones que implican un determinado orden social sorprendentemente complejo, conformado por conductas relativamente pronosticables que resultan comprensibles o cuando menos intuitivos para quienes las constituyen momentáneamente. Esas secuencias de acción que vemos desplegarse en la vida social en las aceras son —aunque no lo parezcan— fenómenos integrados y reconocibles, sociabilidades minimalistas inicialmente anodinas, pero que pueden experimentar desarrollos inéditos y determinantes.

Rotas o debilitadas las amarras que atan a cada cual *en y con su lugar*, sin el amparo de techos y paredes, la relación pública se descubre ahí afuera como lo que es: una posibilidad espacial realizada. El exterior de la vivienda es entonces un espacio potencial que existe en tanto que diferentes seres humanos más bien extraños entre sí se abandonan en él y a él a la escenifica-

ción de su voluntad de establecer una relación que suele ser mínima, pero que puede alcanzar niveles inesperados de intensidad. En su habitáculo uno espera vivir algo parecido al calor primordial de los afectos y recibir la oportunidad de ser quien realmente cree ser. Afuera, en la calle, en los alrededores o lejos de su morada, el habitante se vuelve viandante; el residente, peatón. Como en el cuento de Kafka, aquel que renuncia a la seguridad de su hogar y cierra tras de sí su puerta, se sumerge en un universo que sólo espera de él que lo cruce y que, haciéndolo, lo genere. El habitante es ahora un transeúnte, de quien sólo se sabe en realidad que ya ha salido, pero que todavía no ha llegado. Se eleva o se reduce a ser entonces otra cosa que no es nada, pero lo anticipa todo.

Resulta obvio que aquel hogar que nos prometió la preservación de una verdad natural imposible ya entre el mundanal ruido exterior no cumplió su palabra. El *dentro* construido para albergar las distintas instituciones primarias –empezando por la familia– no nos puso a salvo de un *afuera* vivido como inauténtico y vacío y no se pudo encontrar de puertas para dentro ese nido en que cada cual iba a poder ser lo que realmente era en plenitud. Pronto se descubrió que aquel interior doméstico también estaba afectado de las inclemencias de las que las víctimas del mundo moderno procuraban protegerse a toda costa. También en ese dentro fracasado se reproducían la mentira y la inseguridad que campaban fuera. Tampoco allí era posible la espontaneidad absoluta, el relajamiento de la vigilancia ante un universo percibido como absurdo y hostil y la ausencia de engaño. También allí, en el hogar, dominaban las apariencias, las necesidades materiales y los intereses. La familia no cumplió esas expectativas de ser el ámbito para el intercambio de verdades personales y acabó lanzando al individuo a un autoacuartelamiento en esa reserva natural de autenticidad que prometía ser el propio interior personal, el último refugio para una verdad que el mundo exterior –incluyendo el propio hogar– no podría

ni comprender ni aceptar. Lo íntimo venía de este modo a constituirse en ese baluarte de la verdad personal que lo privado no conseguía conformar.

Grave el malentendido que suele afectar los conceptos de privacidad e intimidad.¹ Ya se ha remarcado que lo privado es lo que se sustrae a las distintas formas de interconocimiento humano, lo que no se muestra puesto que no concierne a los distintos otros con quienes nos vamos relacionando. Lo íntimo en cambio remite a la relación con nosotros mismos, a una verdad personal que está siempre ahí, indiferente e irreducible a nuestros propios avatares. Si nuestra vida exterior es vida como personajes, en la intimidad podemos creer conocer nuestra integridad como actores, es decir como aquello que *realmente* somos tras la máscara y el disfraz de que nos investimos como seres mundanos.

La región invisible de lo íntimo es la forma más radical de *dentro*. La experimentamos como el sagrario de nuestras creencias más profundas, como el lugar en que se depositan o desde el que notamos crecer las emociones. Si lo externo es el dominio de los sentidos, esa forma taxativa de interioridad que llamamos *lo íntimo* lo es de los sentimientos. En efecto, lo intrínseco absoluto que es la intimidad se asocia con el alma o la psique, mientras el *afuera* tiene que ver con nuestra carne, con lo que nos interpela o es interpelado por nosotros a través de la vista, el tacto, el olfato, el paladar o el oído. Si todas las variedades de *afuera* corresponden a nuestra objetivización, es decir en nuestro devenir en objetos sensoriales de la relación social con otros –del amante con cuyo cuerpo nos mezclamos al viandante con quien intercambiamos una mirada fugaz–, ese *dentro* insuperable lo es de la subjetividad; para la lógica cartesiana el domicilio del *cogito*, ese *yo pienso* que –se nos dice– es

1. En el que tan acertadamente insiste José Luis Pardo en *La intimidad*, Pre-Textos, Valencia, 1996.

lo único incontrovertible con que contamos frente a la incerteza de la *res extensa*.

Lo privado y lo público existen en tanto que modalidades de *nosotros*, más o menos restringido en un caso, ilimitado en el otro. Por contra, lo íntimo se percibe y se concibe hoy como al margen de las relaciones sociales, puesto que es el escenario de nuestro vínculo con nosotros mismos, nuestra autoconciencia, nuestro Yo, ese ente que nos permite reducir a la unidad la fragmentación heterogénea, paradójica y contradictoria de que estamos hechos en realidad. Ahí podemos tener la impresión de que las únicas obligaciones a que estamos sometidos son las que nos impone nuestra propia ética personal, aquella que nos obliga a ser coherentes con nosotros mismos. Ahí reside una instancia oracular a la que atribuimos unas virtudes orientadoras que no pueden ser desatendidas, que nos invitan a «escuchar nuestro propio corazón». Ahí están también –o así se nos antoja– todas nuestras potencialidades, aquellas que nos invitan a «realizarnos a nosotros mismos», como si nuestro interior más hondo fuera una suerte de filón del que extraer capacidades ocultas poco menos que infinitas.

Esa variante extrema del *dentro* en que se produce nuestra inmanencia –nuestra virtualidad como seres que pueden ser algo en sí mismos, al margen del mundo externo– es también el escenario de represiones que obstaculizan su desarrollo y nos impiden «encontrarnos a nosotros mismos». Esos problemas subjetivos suelen ser contemplados como la causa de nuestras dificultades a la hora de relacionarnos con los demás. Esa idea –la de que un yo averiado es la causa, que no la consecuencia, de nuestros problemas, que pasan a ser siempre de un modo u otro personales, en el doble sentido de individuales y relativos a la personalidad– es la que ha suscitado la aparición de una especie de ciencia del sujeto llamada psicología, a la vez que motivaba un alud de ofertas místicas de renovación/restauración del yo en forma de todo tipo de religiones. Un mercado se po-

nía así al servicio de autonomías personales experimentadas como dañadas o en mal estado. Lo constituían, de un lado, los profesionales de la reparación del sujeto deteriorado –los psicólogos– y los proveedores de sujetos completamente nuevos –las diferentes corrientes religiosas que concurrían al supermercado de la trascendencia.

Ahora bien, no se ha sabido siempre reconocer cómo el supuesto yo interior se ha convertido en el instrumento más sofisticado al servicio de la dominación, una dominación que ya no procede de alguna instancia divina o humana, pero exterior, cuya vigilancia puede ser eventualmente burlada, sino de una voz autoritaria que suena *desde dentro* y no puede, por tanto, ser desoída. La alienación puede ser de este modo ignorada en su fuente real –que procede siempre de contingencias sociales que están ahí fuera– y ser percibida como procedente del mal funcionamiento del objeto sagrado por excelencia en nuestros días, esto es del sujeto. El sujeto: ese «íncubo imaginario» que, para Nietzsche, había sido «el mayor dogma de la tierra hasta hoy, quizá porque a la inmensa multitud de los mortales, a los débiles y oprimidos de toda especie, les posibilitaba ese autoengaño sublime que supone interpretar la propia debilidad en términos de libertad».¹ Esa fetichización del yo hace más tolerables las relaciones de sometimiento, interioriza la represión y se naturaliza como artefacto de control que, por mucho que se aparezca como fuente de imperativos éticos, no suele ser otra cosa que un dispositivo de disciplina social y políticamente determinado.

Lejos de ver denunciada su misión centinela, el *dentro* individual se ha acabado convirtiendo en el último gran recurso de la superstición comunitaria, es decir de la ilusión de una forma de convivialidad basada en la comunión –que no en la comuni-

1. F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, PPP Ediciones, Madrid, 1985, pp. 67-68.

cación—, en este caso con uno mismo. La historia de las ciencias sociales ha insistido en esa noción de *comunidad* —o en otras parecidas— para hablar de un tipo de convivencia basada en vínculos afectivos primordiales, opuesta a una sociedad moderna en que los individuos se asociaban a partir de principios de racionalidad. Si la comunidad era un hecho natural, lo que se oponía a ella correspondía a la artificialidad de una vida colectiva percibida como sin alma y fundada en acuerdos de mero interés. A diferencia de la sociedad moderna, la mítica comunidad se basaba en su propia coherencia interna, es decir en algún tipo de sustancia esencial que, desde *dentro*, le daba consistencia al grupo y hacía de él algo más que un mero agregado de individuos interesados en asociarse. En su lucha desesperada —y por lo demás inútil— por mantenerse idéntica a sí misma, la comunidad percibe el exterior y lo procedente de él como un peligro para su consistencia interna. Ese sueño de coherencia ideosincrásica se denomina *cultura*, en el caso de la comunidad étnica o nacional, y *personalidad*, en el de esa suerte de nación cuyo territorio es un cuerpo y a la que damos en llamar *individuo*. En la búsqueda ansiosa de pruebas de su identidad —es decir de su reducción a una unidad estabilizada y duradera— ese mecanismo ha de funcionar por fuerza de manera destructiva, puesto que reclama un principio de congruencia que las relaciones reales con los demás y con uno mismo nunca están en condiciones de brindar.¹ Dado que se basa exclusivamente en la moral de la afectividad, cualquier turbulencia procedente del exterior podría desmentir esa pretensión de ilación interna y poner en riesgo la solidaridad de uno consigo mismo, es decir el principio que nos permite mantener a raya la imparable tendencia a estallarnos en la cara que la experiencia de la vida real tiene.

Esa verdadera revolución cultural que, de la mano de Des-

1. Como ha hecho notar de nuevo Richard Sennett, en este caso en *Narcisismo y cultura moderna*, Kairós, Barcelona, 1982.

cartes y Calvino, implicó el brutal divorcio entre interioridad y exterioridad —de la que dependió el surgimiento del sujeto moderno— no se pudo llevar a cabo sino a partir de una devaluación absoluta del exterior, de ese *afuera*, en que ya no podía haber más que silencio y desolación, puesto que la experiencia de lo verdadero sólo podía llevarse a cabo *dentro* de cada cual. El mundo dejaba así de hablar y de mirarnos, dado que era un inefable interior lo que había que atender. Ni los demás ni la naturaleza —todo lo que estaba fuera *alrededor*— podían ser fuentes fiables de certeza, en tanto que no había nada en ellos que pudiera satisfacer una demanda inconmensurable de autenticidad y confianza. Allí fuera no había demasiado con que garantizar la fijeza de un yo víctima de un malestar que no podía ser aliviado, ya que tampoco se sabía qué causaba su angustia o su insatisfacción. Todo conflicto pasaba entonces a ser vivido en clave psicológica, es decir que ya no podía reconocer en el exterior las causas de su mal, sino que buscaba lo que le afectaba en ese dentro abisal cuyo fondo no se podía atisbar. Del mismo modo que se era incapaz de encontrar en el exterior lo que le podría salvar, tampoco encuentra allí las desigualdades o agravios que le afectan en realidad. Las causas del dolor interior están en el interior, se sostienen, y por tanto han de ser atribuidas a la pérdida de sustancia o integridad del sujeto.

Ése fue el gran desastre: la obligación que se le impuso al yo de atrincherarse en sí mismo, hacerse hipocondríaco ante las acechanzas de la discontinuidad y la contradicción que lo asestaban desde el exterior. Todos los habitantes de las afueras de uno mismo —incluso los seres que podríamos llegar a amar— pasaban a ser apreciados como potenciales conjurados contra la integridad del sujeto. Ése —el propio yo— era el territorio que había que defender como fuera de un mundo imaginado como manteniendo un pacto abominable con el demonio y del que no cabía esperar nada que fuera realmente valioso. La naturaleza, los otros y nuestros propios sentidos —sus agentes— no podían

ser sino obstáculos que nos apartaban de una presunta experiencia psicológica pura que llenará un interior que se sentía tan vacío como el detestado exterior que lo sitiaba.

En cambio, he ahí el principal lastre que nos impidió escapar hacia un exterior que siempre estuvo y está lleno: lleno de mundo. Acaso nuestro objetivo no debería ser otro que vencer esa ruptura terrible que, como nos recuerda Lévi-Strauss, un día se encarnizó con nosotros y nos obligó a concebir como incompatibles, «el yo y el otro, lo sensible y lo racional, la humanidad y la vida».¹ En pos de esa meta, acaso imposible, es el sujeto lo que nos sujeta, puesto que es lo que nos convierte realmente en sujetos, en el sentido de seres atados o asidos.

¿Cuándo nos daremos cuenta de que la lucha pendiente no es la que nos permitiría liberar el yo, sino liberarnos de él? ¿Y si fuera cierto lo que proclama el lema de una famosa serie televisiva y la verdad estuviera ahí fuera, en lo que uno se encuentra al cerrar una puerta tras de sí para salir y no para entrar? En cambio, insistimos en pensar que es de dentro, de un interior invisible e inefable, de donde cabe esperar la revelación de lo que somos o de lo que creemos o queremos ser realmente, y que ni hemos sido, ni somos, ni seremos. Pánico a los desmanes de una existencia social y una comunicación con el universo que sólo pueden ser *exteriores*, en la medida en que buscan saciar otra sed no menos imperiosa: la de todos los otros y la de todo lo otro. Vértigo ante la evidencia de que penetrar en cualquier afuera nos obliga a multiplicarnos y a ser diferentes a nosotros mismos. Pavor ante la heterogeneidad del ser; ansia y nostalgia por el Uno perdido o abandonado. Todo lo que está ahí, esperándonos a la salida, mancha, amenaza a ese dios maltrecho que está en nuestro interior y que un día creyó que era posible existir sin los demás.

1. C. Lévi-Strauss, «Jean-Jacques Rousseau, fundador de las ciencias del hombre», en *Antropología estructural dos*, Siglo XXI, México D.F., 1987, p. 45.

II. PASAR, PENSAR, HABLAR

El lugar vago, errante, muchas veces más rápido y más sensible que el cuerpo, y que la cabeza misma; atraído, rechazado, volando como una mosca y fijándose como ella; goloso de las formas, encontrando caminos, uniendo objetos separados; parte móvil del cuerpo menos móvil; tan pronto sumisa a toda atracción, tan pronto apegada al ser y en relación con él; recorre el mundo y a veces se pierde sobre un objeto, y se recobra escapándose.

PAUL VALÉRY, «Regard», *Mélange*

1. LAS OBSESIONES NÓMADAS

La no-ciudad tiene mala reputación. Desde los años sesenta, esa noción ha venido sirviendo para etiquetar una especie de caos que había proliferado preferiblemente en las zonas periurbanas y que se percibía como un desmoronamiento de lo urbano como forma de vida a favor de una ciudad difusa, fundamentada en asentamientos expandidos que se antojaban de espaldas a cualquier cosa que se pareciese a un espacio realmente socializado y socializador. Era un universo de casas unifamiliares aisladas o adosadas en que tenía lugar una vida privada que despreciaba la calle como lugar de encuentro, que abusaba del automóvil y para la que los únicos espacios públicos eran poco más que los *shoppings* y las áreas de servicio de las autopistas. De hecho, más que una no-ciudad ese universo constituía una anticuidad o una contraciudad —una pseudo-ciudad, si se prefiere—, es decir una configuración socioespacial

que desactivaba las cualidades que tipificaban tanto la ciudad en cuanto morfología como lo urbano en tanto que estilo de vivir.

La anti o contraciudad –presentada frecuentemente como no-ciudad– es, en el momento actual, lo que vemos desarrollarse como centralización sin centralidad, renuncia a la diversificación funcional y humana, grandes procesos de especialización, producción de centros históricos de los que la historia ha sido expulsada... Todas esas dinámicas –trivialización, terciarización, tematización– desembocan en una disolución de lo urbano en una mera urbanización, interpretada como sometimiento sin condiciones a los imperativos de determinadas ideologías urbanísticas. Eso que se opone a la ciudad continúa siendo las morfologías residenciales segregadas y repetitivas que vemos extenderse en las periferias metropolitanas, o los atractores aislados consagrados a la práctica desconflictivizada del consumo y del ocio, que funcionan como colosales máquinas de simplificar y sosegar la agitación que es consustancial a cualquier definición de lo urbano.

Esa asignación de un valor descalificador a la idea de no-ciudad no deja de derivarse de una acepción no menos negativa del concepto de no-lugar, mucho más después del libro de Marc Augé *Los no-lugares*. Como se sabe, los no-lugares son, para Augé, espacios del anonimato, lugares monótonos y fríos a los que no les corresponde identidad ni memoria y que no tienen nada que ver con contextos espaciales culturalmente identificados e identificadores: las habitaciones de los hoteles, los cajeros automáticos, las terminales de los aeropuertos, los hipermercados, las autopistas, etc.¹ Esa utilización peyorativizante de la idea de no-lugar, la encontramos antes de Augé y su libro en otros autores como Lévinas, por ejemplo, que había hablado del café como

1. M. Augé, *Los no-lugares. Espacios del anonimato*, Gedisa, Barcelona, 1994.

un «no-lugar para una no-sociedad, para una sociedad sin solidaridad, sin mañana, sin compromiso, sin intereses comunes, sociedad del juego».¹ En cualquier caso, tal no-lugar contemporáneo sería el escamoteo ya irreversible de la posibilidad de un espacio público urbano como marco para el cruce de experiencias e iniciativas.²

Frente a esas visiones altamente pesimistas del no-lugar y, por extensión, de la no-ciudad, otros autores han entendido ambas nociones en otra clave, asociándolas a los valores de posibilidad o potencia de lugar o de ciudad, o, si se quiere, al lugar o a la ciudad como posibilidad o como potencia. Se hace referencia a dos libros ciertamente importantes: *Lieux et non-lieux*, de Jean Duvignaud, y *L'invention du quotidien*, de Michel de Certeau.³ Lo que para Augé es un paisaje, para Duvignaud y De Certeau sería más bien un pasaje. De la apoteosis del espacio sin creación y sin sociedad que sería el no-lugar augeiano, pasaríamos a la categorización del no-lugar como espacio hecho de recorridos transversales en todas direcciones y de una pluralidad fértil de intersecciones, a la que llegan aquellos dos autores. Para éstos las nociones de no-lugar y no-ciudad se hacen depender de los valores perceptuales y sensibles del desplazamiento, del cambio y de la inestabilidad como la materia primera de la experiencia urbana.

Una manera de ilustrar ese modo de entender lo urbano como oscilación nos vendría dada por uno de los relatos de *Las ciudades invisibles*, de Italo Calvino. En él se imagina una ciudad, Sofronia –una de las *ciudades tenues* del libro–, que está

1. E. Lévinas, *De lo sagrado a lo santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas*, Anthropos, Barcelona, 1997, p. 44.

2. Cf. M. Augé, «No-llocs i espai públic», *Quaderns d'Arquitectura*, 231 (octubre de 2001), pp. 6-10.

3. J. Duvignaud, *Lieux et non-lieux*, Galilée, París, 1977, y M. de Certeau, *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Gallimard, París, 1992.

compuesta de dos medias ciudades.¹ En una de ellas encontramos la montaña rusa, el carrusel, la rueda de las jaulas, el circo, «el pozo de la muerte con los motociclistas cabeza abajo». En la otra, que es piedra, cemento y mármol, están el banco, las fábricas, el Parlamento, el matadero, los palacios y las escuelas. Una de esas dos ciudades está fija, mientras que la otra es desmontable, de forma que cada equis tiempo es desarmada, cargada en camiones y llevada a otra media ciudad, que queda de este modo complementada. Así, un día determinado, llegan los operarios y desclavan los frontones de mármol, los monumentos, los ministerios, las refinerías, el hospital, los muelles..., los suben a grandes remolques y se los llevan a seguir su itinerario de plaza en plaza. Y ahí se queda la otra mitad, la de los tiros al blanco y los tiouvivos, que «comienza a contar cuántos meses, cuántos días tendrá que esperar antes de que vuelva la caravana».

El cuento viene a sostener una tesis de la que de algún modo ya sabíamos algo: que la ciudad que verdaderamente permanece, la que sobrevive a los cambios morfológicos, sociológicos o culturales, es la que va componiendo los acaeceres furtivos, las pasiones azarosas, los avatares infinitos que obedecen a una lógica desperdigada y sonámbula, cuyos protagonistas son un magma de desconocidos que viven toda su vida cruzándose unos con otros y, de vez en cuando –y hasta sin querer–, unos a otros. Mero transcurrir, puro tiempo. La no-ciudad existe, pero *no está*, en el sentido de que no es un estado y menos un Estado. La no-ciudad es todo aquello a lo que, en la ciudad, no le es dado cristalizar en estructuras de ningún tipo, sino oscilar y encontrar en la agitación una fuente paradójica de invariancia. Como dice la canción «O Tejo» de Madreus, en Lisboa «sólo el río es verdad». La no-ciudad es un orden que organiza la sociedad al mismo tiempo que la desorganiza y que no es otra cosa que una labor. Lo que

1. I. Calvino, *Las sociedades invisibles*, Minotauro, Barcelona, 1983, pp. 23-24.

funda la ciudad es lo mismo que la disuelve, una no-ciudad que no es lo contrario de la ciudad, su lado oscuro o su cara oculta invertida, sino un deshacerse perpetuo de lo ya hecho y un rehacerse incesante de lo que acabábamos de ver desintegrarse ante nuestros ojos. Antesala de todo, traspasada constantemente por seres –los transeúntes– que tratan de acomodarse como pueden a su ausencia de lugar. Cada uno de ellos responde a la figura latina del *quidam*, alguien que pasa y que sólo existe en tanto que pasa; desconocido; nadie en general; todos en particular.

Esa no-ciudad –lo que nihiliza o anonada la ciudad como morfología estable, como organización social estructurada o como orden político basado en instituciones– es una variante del no-ser platónico, que en *El sofista* se identifica con el *heteron*, esto es, esas *todas las demás cosas*, ese *todo lo otro* que es la suma amorfa de todas las posibilidades, de todos los anhelos, de todas las ausencias. La no-ciudad, como el no-ser platónico, no implica contrariedad –lo no-bello no es lo feo, le explica el Extranjero a Teeteto–, sino complementariedad con la ciudad; es todo lo que la traspasa o la podría traspasar en cualquier momento, sin quedarse ni reconocerse en ella. El no-ser «no significa lo contrario del ser, sino sólo lo otro que aquél», ese *lo otro* cuya naturaleza «se ha demostrado que está entre los seres».¹ Entre ese *todo lo otro* que la idea de no-ser reduce conceptualmente a la unidad destacan las distintas figuras del movimiento. El movimiento, nos enseñan Platón y Aristóteles, es una forma de no-ser, ya que, sin ser, es un cambio del que el origen es un ser y el producto podría serlo acaso también. «El movimiento es de verdad no-ser, y es ser, puesto que participa del ser», hace decir Platón al Extranjero.²

Por esto último, lo diferente por antonomasia de la ciudad, su otro absoluto con lo que mantiene una relación no menos

1. Platón, *El sofista*, Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán, 1977, p. 77.

2. *Ibidem*, p. 74.

absoluta, y que participa por tanto de ella no menos radicalmente, la no-ciudad, es ante todo lo nómádico. A la relación entre ciudad y no-ciudad se le puede aplicar con especial propiedad la paradoja que Lévi-Strauss sugiere para el nexa entre la familia y la sociedad: es como el alto al camino; su negación y su requisito.¹ La ciudad es una etapa que puede prolongarse a lo largo de siglos; la no-ciudad es, en cambio, una vía. Jean Duvignaud lo plantea inmejorablemente en el párrafo que abre su libro: «La ciudad encierra. Enclaustra hombres cerrados por una muralla. Responde así a la “no ciudad”, lo otro –los espacios y las obsesiones nómadas.»² La no-ciudad es, en efecto, para Duvignaud, lo que de distinto, difuso e indefinido envuelve la ciudad y que eventualmente la atraviesa. La ciudad es lo que, a la manera como conocemos la fundación de Roma por Rómulo, empieza siendo un agujero –el *mundus*– en el que los futuros habitantes, que han decidido dejar de desplazarse de un sitio a otro, entierran el polvo que han traído consigo desde sus respectivos orígenes. A su alrededor, Rómulo traza con un arado de bronce, arrastrado por un buey y una vaca blancos, los límites que separan la ciudad de ese todo lo otro en que se reúnen el campo, las demás ciudades, pero también la inestabilidad y la oscilación nómada que se había decidido abandonar.³ Desde ese momento, *errar* no en vano va a ser al mismo tiempo *vagar* y *equivocarse*. A partir de entonces, el lenguaje nos va a obligar a que proclamemos que todo *errar* es un error.

Al mismo tiempo, sin embargo, porque esa ciudad que es hoyo y sitio cercado existe sólo en relación y como relación con todo lo diferente, que sus murallas no pueden dejar de ser franqueadas en ningún momento, puesto que la ciudad se nutre de

1. C. Lévi-Strauss, «La familia», en C. Lévi-Strauss *et al.*, *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*, Anagrama, Barcelona, 1991, p. 49.

2. J. Duvignaud, *Lieux et non-lieux*, *op. cit.*, p. 13.

3. F. de Coulanges, *La ciudad antigua*, Península, Barcelona, 1984 [1864], pp. 151-152.

lo que la niega y que está a su alrededor o, dentro de ella, recorriéndola –como escribía Sartre sobre la nada– *como un gusano*. Deleuze y Guattari ven la ciudad como correlato de la ruta, entidad que es circulación y circuito, definida por entradas y salidas por las que los flujos circulan de dentro afuera y al contrario, y siempre horizontalmente.¹ Es cierto que Rómulo levanta el recinto que ha de enclaustrar Roma prohibiéndole a ciudadanos y extranjeros rebasarlo bajo pena de muerte, pero en el ritual fundador no olvida levantar el arado que traza el círculo sagrado varias veces. Los intervalos son las *portae*, cuya función es explicitar que esa ciudad sólo existe en relación con lo que la niega, sin ser su contrario, y que es lo que permanece inconstante en su seno, que viene de fuera y que siempre regresa a ese ningún sitio del que partió y que encarna. La ciudad, en principio apoteosis misma del territorio definido y defendido por cercos y murallas, es también exacerbación de la desterritorialización, puesto que toda materia que se incorpore a la red de canales de entrada y salida ha de decodificarse y disolverse hasta hacerse líquida o gaseosa. Si la ciudad es un punto-circuito, el Estado es o quiere ser particularidad inmóvil. Si las líneas que conforman la ciudad son horizontales, las que genera el Estado son jerárquicas y verticales.

De ahí que, en gran medida, la historia de la construcción de Estados centralizados en Europa haya sido la del control fóbico contra comunidades real o míticamente errantes, como los judíos o los gitanos.² De ahí también que, a partir del siglo XIX, las administraciones centrales promulguen leyes especiales contra los vagabundos.³ De ahí que, en su forma actual, esos mis-

(1) G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*, Pre-Textos, Valencia, 1994, pp. 440-441.

2. Cf. A. Rao, «Des nomades méconnues. Pour une typologie des communautés péripatétiques», *L'Homme*, XXV/3 (1985), pp. 97-126.

3. Cf. K. Stebler y P. Watier, «De l'errance spatiale à l'errance sociale», *Espaces et sociétés*, 24-27 (diciembre de 1978), pp. 101-111.

mos Estados no dejen de manifestar nunca su obsesión por fiscalizar los flujos migratorios. Odio y pánico ante cualquier cosa que se mueva, que se niegue a ser estado, como paso previo que acabará haciendo de ella Estado. Por último, de ahí, seguramente, que *vagar* signifique, según el *Diccionario de la Real Academia*, «estar ocioso; andar por varias partes sin determinación a sitio o lugar, sin especial detención en ninguno; andar por un sitio sin hallar camino o lo que se busca; andar libre y suelta una cosa, o sin el orden y disposición que regularmente debe tener». En el mismo infinitivo se sintetizan los valores negativos de la improductividad, la desorientación y la ambivalencia. En el lado contrario, el del elogio del nomadeo como nutriente para la inteligencia y la imaginación, los primeros sociólogos y antropólogos de la ciudad —la Escuela de Chicago—, que advirtieron de las virtudes del judío y del hobo —el trabajador ocasional que recorría los Estados Unidos en busca de empleo— como representantes de la agilidad mental humana, puesto que habían obtenido su habilidad para el pensamiento abstracto de las virtudes estimulantes de la errancia constante. Como escribiera Robert Ezra Park en 1923: «La conciencia no es sino un incidente de la locomoción.»¹

También sería cosa de recordar que el *no-lugar* es una categoría cuya génesis es inseparable de la geometría barroca. Para Descartes, como se sabe, la materia no puede concebirse en y por ella misma, puesto que su textura es reconocida por algo que le es extraño y que no es sino el entendimiento, esa entidad que vive emboscada en el interior de cada cual y que nos permite reconocer cualidades del mundo de las que ya sabíamos algo antes de que nos fuera dado experimentarlas. Ese dispositivo del conocimiento es un *locus* privilegiado en la apre-

1. R. E. Park, «El espíritu del hobo: reflexiones sobre la relación entre mentalidad y movilidad», en *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1999 [1923], pp. 85-88.

ciación de la realidad extensa, pero que ésta no contiene. Tampoco está en nosotros, sino que actúa a través de nosotros. Eso es lo que constituye para Descartes ese no-lugar del espíritu desde el que se suscitan todos los lugares del mundo, y que es un pensar «que para existir no tiene necesidad de ningún lugar».¹ Así, toda operación geométrica realiza y demuestra figuras que antes había presupuesto en ese espacio que *no está*, puesto que no es sino el movimiento mismo de la razón. De ahí la pregunta central que Hannah Arendt se formula, titulado el capítulo IV de *La vida del espíritu*: «¿Dónde estamos cuando pensamos?»² Ese sujeto absoluto que *no está*, sino que trabaja desde un no-estar omnipresente será retomado asimismo por Jacques Derrida, que define justamente el sujeto como un no-lugar, a medio camino entre la posibilidad y la voluntad de representar el mundo.

La idea cartesiana de no-lugar se parece a la definición kantiana de *espacio abstracto* o *espacio puro*, entendido como aquel en el que, en última instancia, todo movimiento puede ser pensado. Para Kant, en efecto, el espacio abstracto o puro no es un concepto sino un a priori de cualquier forma de sensibilidad o percepción del mundo exterior. Escribe Kant: «El espacio es, pues, considerado como condición de posibilidad de los fenómenos, no como una determinación dependiente de ellos, y es una representación a priori en la que se basan necesariamente los fenómenos externos.»³ La noción clásica de no-ser —y por extensión, sus derivaciones en no-ciudad y no-lugar— como *todo lo otro* se reconoce en ese espacio que Kant supone como virtualidad pura, lo que se traduce en una regla universal y sin restric-

1. R. Descartes, *Reglas para la dirección de la mente*, Orbis, Madrid, 1983 [1628], p. 72.

2. H. Arendt, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, pp. 217 y ss. Le agradezco a Manuel Cruz que me pusiera sobre la pista de esta valiosa referencia.

3. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1978 [1781], p. 68.

ción: «Todas las cosas, en cuanto fenómenos externos, se hallan yuxtapuestas en el espacio.»¹ En paralelo, tenemos otra teoría no menos central en Kant: la del ser como posición. «Ser no es un predicado real, es decir el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí.»² Este postulado no aparece sólo en la *Crítica de la razón pura*. Casi veinte años antes lo podemos encontrar en *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios*, aunque sea invirtiendo los términos de la ecuación: «El concepto de posición es absolutamente simple, y se identifica con el concepto de ser en general.»³ Decir de algo que *es*, que *ha sido* o que *será* se transforma en los locativos *estar*, *haber estado* o *ir a estar*. La percepción del ser, su existencia, se identifica con un acto de localización. La teoría según la cual el ser sólo puede concebirse como posición lleva a inferir el no-ser como no-posición o, si se prefiere, lo que es lo mismo: *dis-posición*, apertura, expectativa ante lo que en todo momento está a punto de ocurrir.

Es Michel de Certeau quien, partiendo de tales presupuestos, distingue entre el *lugar*, que es un orden según el cual los elementos están distribuidos manteniendo entre sí relaciones de coexistencia, de manera que es imposible que dos cosas estén en el mismo sitio a la vez, y el *espacio*, que es lo que hay cuando se tienen en cuenta los vectores de dirección, la cantidad de velocidad y la variable tiempo. Ese espacio no es más que un cruce de movi­lidades y se pone a funcionar por los desplazamientos que en él se producen y que son los que le circunstan­cian y lo temporalizan. El espacio no reúne las condiciones de estabilidad y de univocidad que caracterizan el lugar, del que participa,

1. *Ibidem*, p. 72.

2. *Ibidem*, p. 504.

3. I. Kant, *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios*, PPU, Barcelona, 1989 [1762], p. 54.

puesto que el espacio es lugar practicado o la práctica del espacio.¹ Una idea ésta, por cierto, que nos devuelve otra vez a Kant y a su idea de que el movimiento es la dimensión empírica del espacio, lo que lo hace experimentable.²

El lugar y el no-lugar no constituyen los términos de una dicotomía. Ambos coexisten, se enfrentan y se complementan, puesto que concretan nuestra relación con un universo hecho de discontinuidades y fragmentaciones. Ese no-lugar es una comarca diseminada y sin centro, que nos recuerda hasta qué punto somos tributarios de nuestros irs y venires. El lugar es sincrónico o acró­nico. El no-lugar es diacronía, puesto que convierte una articulación temporal de lugares en una secuencia espacial de puntos. El lugar es el sitio del que se parte, o por el que se pasa, o al que se llega. El no-lugar es lo que ese peregrinaje produce y que no es otra cosa que *una manera de pasar*. Lo urbano puede ser de ese modo una masiva experiencia de la carencia de lugar, puesto que no es sino esa actividad negadora del sitio que consiste en ir de un lado. Marc Augé entiende bien que el no-lugar es el espacio sin marcas y sin memoria, pero se equivoca al concebirlo como un lugar de paso y no como el paso por un lugar. Esa trashumancia incansable convierte los lugares en no-lugares, la ciudad en una no-ciudad o ciudad tácita absoluta.

El *no-lugar* no reconoce ninguna de las características que harían de él un sitio, un punto en un territorio, algo marcado, señalable en algún mapa, dotado de un perímetro, merecedor de un nombre y en contraste con otros lugares que están en otros sitios y que, como ellos, no se mueve nunca de donde está. El lugar limita; el no-lugar es un límite. El no-lugar no es un lugar atravesado, sino la travesía que desmiente el lugar, puesto que es un mero intersecar, topografía móvil que se limita a traspasar otras topografías estables y de la que luego no queda nada que

1. Certeau, *L'invention du quotidien*, op. cit., p. 173.

2. Kant, *Crítica de la razón pura*, op. cit., p. 82.

no sea, como máximo, una estela efímera, una sombra, un eco, un vestigio destinado a borrarse o ser borrado.

2. UNA SOCIEDAD DE MIRADAS

La no-ciudad es espacio absoluto de y para el discurso y la acción sociales, posibilidad pura de reunir, arena para que la interacción humana lleve a cabo su trabajo de producción ininterumpida e interminable de lo social. La molécula de esa ciudad que es sólo lo que en ella se mueve, su protagonista, es una figura al mismo tiempo simple y compleja: el transeúnte. Es simple, puesto que se trata de una mera masa corpórea con rostro humano que ha devenido unidad vehicular. Compleja, porque es capaz de abandonarse a formas extremadamente complicadas de cooperación automática con otros como él, que pueden llegar a ser miles. Para definir y describir la práctica ordinaria de este personaje anónimo –el peatón que se traslada de un punto a otro de la trama urbana– Michel de Certeau recurrió a categorías como *trayectoria* o *transcurso*, a fin de subrayar cómo el uso de la vía pública por parte de los viandantes implica la aplicación de un movimiento que convierte un lugar supuesto cómo sincrónico en una sucesión diacrónica de puntos recorridos. Una serie espacial de puntos es sustituida por una articulación temporal de sitios. Ahora, aquí; en un momento, allá; luego, más lejos. Jean-François Augoyard, en un texto fundamental,¹ nos habló de esta actividad diagramática –líneas temporales que sigue un cuerpo que va de aquí allá– en términos de *enunciaciones peatonales* o también *retóricas caminatorias*. Caminar, nos dice, viene a ser como hablar, emitir un relato, hacer proposiciones en forma de deportaciones o éxodos, de caminos

1. J.-F. Augoyard, *Pas à pas. Essai sur le cheminement quotidien en milieu urbain*, Seuil, París, 1979.

y desplazamientos. Caminar, nos dice, es también *pensar*, hasta el punto de que todo viandante es en cierta manera una especie de filósofo, abstraído en su pensamiento, que –a la manera de los pensadores peripatéticos clásicos; o de lo que Epicteto denomina ejercicios éticos, consistentes en pasear y comprobar las reacciones que se van produciendo durante el paseo; o del Rousseau de las *Ensoñaciones de un paseante solitario*– convierte su itinerario en su gabinete de trabajo, su mesa de despacho, su taller o laboratorio, el artefacto que le permite trabajar. Todo caminante es un cavilador, rumia, barrunta, se desplaza desde y en su interior. Andar es, por último, también transcurrir, cambiar de sitio con la sospecha de que, en realidad, no se tiene. Caminar realiza la literalidad del *discurrir*, y al mismo tiempo *pensar*, *hablar*, *pasar*.

El paseante hace algo más que ir de un sitio a otro. Haciéndolo *poetiza* la trama ciudadana, en el sentido de que la somete a prácticas móviles que, por insignificantes que pudieran parecer, hacen del plano de la ciudad el marco para una especie de elocuencia geométrica, una verbosidad hecha con los elementos que se va encontrando a lo largo de la marcha, a sus lados, paralelamente o perpendicularmente a ella. El viandante convierte los lugares por los que transita en una geografía imaginaria hecha de inclusiones o exclusiones, de llenos y vacíos, heterogeniza los espacios que corta, los coloniza provisionalmente a partir de un criterio secreto o implícito que los clasifica como aptos y no aptos, en apropiados, inapropiados e inapropiables. Y eso lo hace tanto si este personaje peripatético es un individuo o un grupo de individuos, como si, al igual que pasa en el caso de las movilizaciones, es una multitud de viandantes que acuerdan circular y/o detenerse de la misma manera, en una misma dirección y con una intención comunicacional compartida.

Esa no-ciudad es un ámbito para la exhibición constante y generalizada. La no-ciudad es en cierto modo una sociedad de

miradas. Quienes la recorren –y que no pueden hacer otra cosa que recorrerla, puesto que no es sino un recorrido– basan su co-presencia en una visibilización máxima en un mundo superficial –al pie de la letra, esto es, *hecho de superficies*– en que todo lo que está presente se da a mirar, ver, observar, es decir, resulta accesible a una perspectiva móvil, ejercida durante y gracias a la motilidad. Sentir y moverse resultan sinónimos en un espacio de corporeidades que se abandonan a un ejercicio casi convulsivo de inteligibilidad mutua.¹ En ese terreno cuenta, ante todo, lo observable a primera vista, lo intuido o lo insinuado mucho más que lo sabido. Consenso de apariencias y apreciaciones que da pie a una construcción social de la realidad cuyos materiales son comportamientos observables y observados, un flujo de conductas basadas en la movilidad cuyos protagonistas son individuos que esperan ser tomados no por lo que son, sino por lo que parecen, o mejor, por lo que pretenden parecer. Lo visto –eso de lo que se configura la sociedad urbana– no tiene propiamente características ni objetivas ni subjetivas, sino más bien ecológicas, puesto que son configuraciones materiales y sensibles –acústicas, lumínicas, térmicas–, algunas de las cuales son permanentes –ya estaban ahí, predispuestas por el plan urbano–, pero otras muchas son tan mutantes como la no-ciudad misma.

De estos accidentes ambientales, algunos son naturales, como los que resultan de los cambios horarios, estacionales, meteorológicos. Otros son producto de las actividades ordinarias –los irs y venires cotidianos– o excepcionales –celebraciones, manifestaciones, revueltas– que transcurren –en el sentido literal del verbo– por las calles. Buena parte de esas actividades son previsibles y confirman la presunta naturaleza de la ciudad

1. Cf. J. R. E. Lee y R. Watson, «Regards et habitudes des passants. Les arrangements de visibilité de la locomotion», *Les Annales de la Recherche Urbaine*, 57-58 (diciembre de 1992), pp. 101-109.

como establecimiento que los políticos administran y los técnicos diseñan. Otras, en cambio, parecen desmentir la posibilidad misma de proyectar institucionalmente un espacio sacudido en todo momento por todo tipo de eventualidades. La no-ciudad es –para brindar una ilustración– lo que logra fotografiar Harvey Keitel en *Smoke*, la película de Wyne Wang sobre un estanco en Greenwich, según un guión de Paul Auster. Cada mañana, a las ocho en punto, el estanco dispara su cámara sobre lo que sucede en aquel instante frente a la esquina en que se encuentra su tienda. El sitio es el mismo, pero es distinto cada vez; los peatones que atraviesan el encuadre fijo, las pregnancies lumínicas o climáticas que varían día a día, lo diversifican de manera incontable.

La no-ciudad es lo que difumina la ciudad entendida como morfología y como estructura. Posibilidad espacial pura, es el resultado de codificaciones que nacen y se desvanecen constantemente, en una tarea innumerable. Lo que luego queda no son sino restos de una sociabilidad naufragada constantemente, nacida para morir al poco, y para dejar lo que queda de ella amontonándose en una vida cotidiana hecha toda ella de pieles mudadas y de huellas. Alrededor del viandante sólo está el tiempo y sus despojos, metáforas que ya no significan nada, pero que quedan ahí, evocando para siempre su sentido olvidado.

3. PENSAR CON LOS PIES

He ahí, desplegándose cotidianamente alrededor y por entre los edificios, a la no-ciudad, proscenio inestable y en última instancia indescifrable en que todos los concurrentes reciben el derecho a encontrar en su propia banalidad un refugio para sus verdades. Quién es cada cual resulta, para quien quisiera escrutarlo, al mismo tiempo una evidencia y una intriga. Allí, una inteligencia colectiva y secreta urde sus tramas de cooperación ins-

tantánea, en regiones de significación de fronteras difusas, entre pequeños dramas singulares que requieren el concurso de recursos prácticos y cognitivos constituidos para la ocasión. La no-ciudad es entonces la ciudad que tejen y destejen sin parar los viandantes que se mueven solos o en pequeños grupos. Es también la de los grandes coágulos humanos que se apropian de las calles para la fiesta o la protesta.

La no-ciudad es la ciudad que suscita cualquier movimiento susceptible de producir un entre-dos, un intersticio. El imaginario social puede elevar al transeúnte a la categoría de héroe, cuando hace de él un viajero romántico o un aventurero real o ficticio, personajes cuyo arquetipo siempre era el trashumante mítico por excelencia: Ulises. Pero esos personajes no hacen otra cosa que amplificar hasta dimensiones épicas aquel movimiento al tiempo físico y reflexivo del que el andariego más consuetudinario ya es un exponente elemental, como James Joyce supo reconocer en la más inmortal de sus obras. Todo viaje es filosófico y, como advierte el título de un libro especialmente apropiado aquí, la aventura está a la vuelta de la esquina.¹ Esa misma apreciación valdría para la imagen tan injustamente desacreditada del turista, especialmente de aquel que llega a una ciudad en coche o en autocar con el tiempo justo para conocer lo indispensable y volver a marcharse a otra ciudad, acaso en otro país. O como el joven con mochila que, armado de su inter-rail, toma un tren nocturno en Hamburgo y amanece en Roma, pasea por sus calles unas horas y llega a tiempo a la estación para que no se le escape el tren que, al día siguiente, le dejará en Atenas. Todos ellos viven una experiencia de la que el referente lo constituyen las identidades nómadas, ya sean étnicas –gitanos, quinquis, mercheros, kalderesh, sintis, manouches...–, místicas –el peregrino– o profesionales –las gentes del circo, los marinos, los transportis-

1. P. Bruckner y A. Finkielkraut, *La aventura a la vuelta de la esquina*, Anagrama, Barcelona, 1980.

tas o esos agentes de comercio que un día recibieran el poético nombre de *viajantes*. También los adheridos a etnicidades de nuevo cuño, como los hippies o los actuales *travellers*, esos jóvenes a los que vemos cambiando de ciudad, viviendo de pequeños trabajos, como actores o malabaristas callejeros o mendigando. Por supuesto que lo mismo valdría para el inmigrante –el que está inmigrando en este momento, que no el inmigrado, con quien interesadamente se le confunde–, el congresista, el fugitivo de la ley, el delincuente internacional, el empleado de líneas aéreas, etc., todos aquellos que, voluntariamente o no, van de un lado a otro, viviendo la experiencia de esa no-ciudad que son todas las ciudades por las que transitan sin detenerse apenas lo justo para reposar o llevar a cabo un propósito concreto.

Todos esos vagabundos transurbanos están en condiciones óptimas para percibir la naturaleza singular de esas ciudades, aunque sea gracias a unas horas de merodeo por sus calles o a una rápida primera impresión. El viajero decimonónico por excelencia, el capitán Richard F. Burton, disponiéndose a pasar un único día y una única noche en Madeira, escribía: «No desdeñes, amable lector, las primeras impresiones, especialmente en un viajero... Estoy convencido de que si se quiere trazar un esbozo perspicaz, bien definido, hay que hacerlo inmediatamente después de llegar al lugar, cuando la apreciación del contraste se encuentra aún fresca en la mente.»¹ Y lo mismo para ese Merleau-Ponty que acaba de bajar del tren que le ha traído hasta París: «Y cuando llegué por primera vez, las primeras calles que vi a la salida de la estación, no fueron más que, como las primeras palabras de un desconocido, las manifestaciones de una esencia todavía ambigua, pero ya incomparable.»²

1. R. F. Burton, *Vagabundeos por el Oeste de África*, Laertes, Barcelona, 2001 [1863], p. 44.

2. M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1975 [1945], p. 308.

Hubo quienes supieron percibir todo el valor creador del simple paseo. Por supuesto que resulta aquí esencial la figura del *flâneur*, a quien Baudelaire y luego Walter Benjamin consagraron páginas imprescindibles. Como sus herederas, la visita-excursión dadá o la deambulación surrealista –variables espaciales de la escritura automática–, que advierten de cómo las vanguardias artísticas encontraron en el callejeo abundantes pruebas de las molestias que se toma el azar en demostrarnos que no existe. La vida en las calles era para dadá y los surrealistas un filón de mensajes, «con su entrega rebosante de signos entre hordas de gentes, objetos olvidados o abandonados, anuncios, graffitis, fragmentos de conversaciones, etc.».¹ Luego, desde finales de los cincuenta, los letristas, el grupo Cobra y, por último, los situacionistas practicaron la deriva psicogeográfica como una apropiación poética de la trama de calles y cruces de una ciudad. La deriva era para los situacionistas aquella «forma de comportamiento experimental ligado a las condiciones de la sociedad urbana: técnica del paso fugaz a través de ambientes diversos».² Recuérdese que fue un situacionista, Constant, quien concibiera un proyecto real de no-ciudad, tal y como aquí se piensa: la New Babylon, una urbe basada en la producción de acontecimientos, constituida por un sistema de veredas que podría llegar a abarcar el planeta entero.³ Artistas de los sesenta

1. M. Forshage, «Geografía», *Salamandra*, 10 (1999), p. 80.

2. *International Situationiste*, núm. 1, junio de 1958; reproducido en L. Andreotti y X. Costa, eds., *Teoría de la deriva i altres textos situacionistes sobre la ciutat*, MACBA, Barcelona, 1996, p. 68.

3. «La estructura urbana de New Babylon no se compone de núcleos, como el hábitat tradicional, sino que se organiza siguiendo los trazos de los recorridos, individuales y colectivos del errabundeio: red de unidades ligadas unas a otras y formando de este modo cadenas que pueden desarrollarse, extenderse en todas direcciones» (Constant, citado por H. Catanet, «Micro-sociologie de la quotidienneté dans un projet de ville utopique contemporaine: l'exemple de la New Babylon de Constant», *Espaces et Sociétés*, 28-29, mayo-junio de 1979, p. 151).

como Richard Long, Tomy Smith o Robert Smithson llegaron a esa misma convicción de que caminar era pensar con los pies y que era posible convertir la actividad andariega en base para la especulación formal. En su último periodo, a mediados de los setenta, el grupo Fluxus propuso varias acciones consistentes en pasear colectivamente por las calles de Nueva York: las *free fluxus-tours*.

Mención especial merece la manera como esa misma inquietud por la capacidad del paseo de suscitar emergencias está siendo recogida, desde 1995, por las *transurbancias* del grupo Stalker, cuyos teóricos mayores son Francesco Careri y Lorenzo Romito. Stalker plantea la exploración de los itinerarios, preferentemente por espacios ambiguos y desterritorializados, como formas de localización de *territori attuali*, territorios actuales, interpretando *lo actual* en el sentido que propone Foucault no de aquello que somos, sino sobre todo de aquello en lo que nos convertimos, lo que estamos a punto de ser, es decir, nuestro *devenir otro*. La actividad de Stalker consiste en transitar entre lo que es seguro y cotidiano y lo que es incierto, por descubrir, generando «una sensación de desazón, un estado de aprehensión que conduce a una intensificación de las capacidades perceptivas; de este modo, el espacio asume un sentido; por doquier, la posibilidad de un descubrimiento, el miedo a un encuentro no deseado».

La transurbancia vuelve a otorgar al ciudadano y al turista el título de viajero permitiéndole explorar unos recorridos inéditos, llenos de contradicciones estridentes, de dramas que a veces componen unas armonías inéditas. Se trata de volver a encontrar en el territorio metropolitano un sentido que surja de la experiencia de lo real y de sus contradicciones, a través de una mirada libre de opiniones, una mirada que no busque justificaciones históricas o funcionales tranquilizadoras y al mismo tiempo frustrantes, que no reduzca su propio horizonte a las selecciones de las guías turísticas, sino que descubra el po-

tencial de los acontecimientos urbanos en su inimaginable complejidad: contemplar los nuevos territorios metropolitanos con una mirada desprovista del marco tranquilizador de nuestra cultura, entendida como fundamento histórico de la improbable posición que actualmente ocupa el hombre en el espacio. Una cultura que nos oculta la visión actual del devenir del mundo, negándonos incluso la posibilidad de ser dignos de todo lo que sucede.¹

Páramo sin signos en que están reunidos en potencia todos los signos. La calle, la plaza, el vestíbulo, el corredor subterráneo, el centro comercial, la sala de espera..., devienen de ciudad en no-ciudad cuando los desconocidos que han recibido el derecho a serlo se engarzan en un ballet de figuras breves, cuerpos sin memoria a los que les podría corresponder una identidad cualquiera. Lugares con nombre y perfectamente identificados pasan a ser súbitos laberintos en los que todos nos podemos extraviar: el extranjero, el turista, el inmigrante, pero también el habitante cercano, que puede descubrir de pronto lo fácil que es desorientarse en su propia ciudad, incluso cerca de la casa de uno, como le ocurre al protagonista de la novela de Anne Tyler *El turista accidental* y a sus hermanos, que padecen una extraña enfermedad que hace que la más prosaica gestión cerca de su domicilio les suponga el riesgo cierto de extraviarse. O como le recuerda el Azar —no en vano encarnado en un vagabundo— a Malou, la heroína del film de Marcel Carné y Jacques Prévert *Les portes de la nuit*, cuando ésta descubre que acaba de perderse en su propio barrio. Como en *Hiroshima, mon amour*, aquella película que le sirvió a Alain Resnais para, a partir del guión de Marguerite Duras, investigar sobre la relación entre memoria y espacio urbano: el paseo nocturno de aquella mujer por las calles de Hiroshima, que ya no es Hiroshima, sino Nevers, en una transustanciación

1. Stalker, «Transurbanza», www.stalkerlab.it.

que muta y desfigura los lugares por los que transcurre y obliga al transeúnte a, como en un sueño, reconocer en ellos la reverberación y la sombra de otros espacios en otros momentos. Está uno donde esté, incluso en la propia ciudad, la no-ciudad, la ciudad absoluta acecha, para recordarnos ese sitio en ningún sitio en que todo se desintegra y se vuelve a formar. Merleau-Ponty lo entendió de forma inmejorable: «Nunca vivo enteramente en los espacios antropológicos, siempre estoy ligado por mis raíces a un espacio natural e inhumano. Mientras atravieso la plaza de la Concorde y me creo enteramente preso por París, puedo detener mis ojos en una piedra de la pared de las Tullerías: la Concorde desaparece, y no queda más que esta piedra sin historia; puedo incluso perder mi mirada en esta superficie granosa y amarillenta; y ni siquiera habrá piedra, no quedará más que un juego de luz sobre una materia indefinida.»¹

Si la actividad ordinaria que registran las calles es ya una imagen de lo urbano —esa no-ciudad que niega y funda la ciudad como cercado—, ciertos paisajes se prestan a darnos una idea de cómo convertir el concepto de no-ciudad en una extensión empírica que resuma toda su capacidad de inquietar. Entre ellos destacan los descampados, esas regiones desalojadas en las periferias urbanas, pero también entre las formas plenamente arquitecturizadas, a la manera de intermedios territoriales olvidados por la intervención o a su espera. Algunos arquitectos han demostrado por esa realidad —el *terrain vague*— una fascinación especial, como el catalán Ignasi de Solà-Morales o el quebequés Luc Lévesque. Atracción estupefacta por lugares amnésicos a los que la ciudad no ha llegado o de los que se ha retirado y que encarnan bien una representación física inmejorable del vacío absoluto como absoluta disponibilidad. Una pura intemperie, en la que uno se va encontrando, entre una naturaleza desapacible, escombros, esqueletos de coches, ca-

1. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 30.

sas en ruinas y los más inverosímiles objetos perdidos o abandonados.

En estas condiciones detectamos un interés creciente, casi una pasión, por aquellas situaciones de la ciudad que genéricamente denominamos con la expresión francesa *terrain vague*. *Terreny erm*, vacío, en catalán, o *waste land*, en inglés, son expresiones que no traducen con toda su riqueza la expresión francesa. Porque, tanto la noción de *terrain* como la de *vague* contienen una ambigüedad y una multiplicidad de significados que hacen de esta expresión un término especialmente útil a la hora de designar la categoría urbana y arquitectónica con la que podemos acercarnos a los lugares, territorios o edificios que participan de una doble condición: por un lado, *vague* en el sentido de vacante, vacío, libre de actividad, improductivo y, en muchos casos, obsoleto; por el otro, *vague* en el sentido de impreciso, indefinido, vago, sin límites determinados, sin ningún horizonte futuro.¹

En ese territorio residual no hay nada: ni pasado, ni futuro, nada que no sea el presente, hecho diagrama, de quienes lo cruzan. Esas zonas no domesticadas y pasionales parecen conectarse entre sí a través de senderos que han trazado los propios caminantes y que permiten, como escribe Francesco Careri, presentar «la ciudad como un espacio del *estar* atravesado por todas partes por los territorios del *andar*». ² No es por casualidad que el grupo *Stalker* haya hecho suyo el nombre que reciben los protagonistas de la novela de ciencia ficción *Picnic al borde del camino*, de Arkadi y Boris Strugatski, en la que luego

1. I. de Solà-Morales, *Present i futurs. Arquitectura a les ciutats*, CCCB/Col·legi d'Arquitectes de Catalunya, Barcelona, 1996, p. 21.

2. F. Careri, *Walkscapes. El andar como práctica estética*, Gustavo Gili, Barcelona, 2002, p. 185.

se inspiró la película *Stalker*, de Andréi Tarkovski. La obra narra la historia de unos extraterrestres incomprensibles que aterrizan para hacer un picnic y que al partir dejan abandonados unos misteriosos desperdicios que convierten el lugar en un sitio portentoso y terrible, dotado de conciencia y al que se le debe temor y respeto. Los stalkers son precisamente personajes que se aventuran a penetrar en ese paraje en descomposición –la Zona– en que se encuentran desperdigados los misteriosos despojos, algunos de reputadas cualidades mágicas. Idéntica percepción del descampado como metáfora de la ciudad absoluta o no-ciudad en Pier Paolo Pasolini, en esas comarcas sin nada a las que hacía jugar un papel tan importante en films dirigidos –*Accatone, La Ricotta, Mamma Roma...*– o guionizados –*Las noches de Cabiria*, de Fellini– por él. Por allí deambulaban personajes siempre extraños y ambiguos, generando caminos y atajos por los que tenían lugar todo tipo de actividades clandestinas, amores sórdidos o geniales y los crímenes más atroces, entre ellos –no se olvide– el suyo propio. El cuerpo de Pasolini apareció asesinado el 2 de noviembre de 1975, en un paraje abandonado a unas decenas de metros de la playa de Ostia, en un escenario idéntico al que él mismo había descrito en su novela *Una vida violenta*. Nanni Moretti protagoniza un majestuoso peregrinaje casi ritual a ese lugar, en uno de los momentos más emocionantes e imborrables de *Caro diario*.

Más lejos todavía, una imagen no menos poderosa de la no-ciudad nos vendría sugerida por el desierto, cuyo pariente menor es el laberinto, que no deja de ser, a decir de Abraham Moles, «un desierto en conserva». ¹ El desierto es la expresión mayor y más abarcativa del no-lugar, umbral absoluto, sin referencias, espacio que sólo puede ser atravesado por quienes antes se han

1. «El laberinto aparece como posibilidad de construir comprimidos de desierto, de *meter el desierto en botes de conserva*», Abraham Moles, *Sicología del espacio*, Ricardo Aguilera, Madrid, 1972, p. 119 (el subrayado es suyo).

perdido en él. Espacio absoluto de los más absolutos naufragios, aquellos en los que –evocando un hermoso poema de León Felipe– reside nuestra única posibilidad de dar alguna vez con alguno de esos tesoros que no están en el seno de un puerto, sino en el fondo del mar. El desierto es el espacio nomádico por excelencia, escenario en que es inconcebible nada parecido a la jerarquía, a la función, a la trascendencia, a la solemnidad, a lo orgánico, a lo consistente. El desierto es, en efecto, la metáfora perfecta para esa ciudad que es no-ciudad, puesto que de ella no se pudo haber partido y nunca será destino para nadie. Es sólo recorrido, deportación. Espacio vivo y vivido en que no vive nadie. De ahí que la no-ciudad emblemática sea París. Pero no la capital de Francia, sino una parcela vacía que un individuo desorientado y sin memoria, Travis, ha comprado en medio del desierto de Mojave, en la película de Wim Wenders *Paris, Texas*. Esa imagen nos desvela la posibilidad de una definición de no-ciudad, que podría serlo también de lo urbano: la no-ciudad –lo urbano– es la ciudad..., menos la arquitectura.

III. EL CORAZÓN DE LAS APARIENCIAS

1. ESTRUCTURA Y FUNCIÓN EN ESPACIOS URBANOS

Es como si aún estuviera todo por hacer. La vida humana presenta todavía un inmenso continente apenas explorado que conforma toda esa profusión poco menos que infinita de residuos que deja tras de sí la vida social antes de cristalizar y convertirse en no importa qué. La labor de la incongruencia, todo lo inconstante, lo que oscila negándose a quedar fijado. Todo lo imprevisto y lo imprevisible. No hay una historia, ni una sociología, ni una geografía de lo irrelevante, de lo sobrante luego de haber acotado debidamente objetos de conocimientos sumisos al método, obedientes al discurso, dóciles al lenguaje. En el caso de los antropólogos, alguien, alguna vez, debería consagrarse a recoger todos los descartes etnográficos –el equivalente de lo que Foucault llama los *descartes enunciativos* en cualquier campo del saber–, todo lo que no cupo en los informes finales; todo lo que, aun estando ahí, no se pudo o no se quiso tomar en cuenta. Cabría preguntarse acerca de cuál es el lugar que asignamos al azar en nuestros análisis, y hasta qué punto su irrupción no nos obligaría a cuestionarnos las premisas desde las que partimos a la hora de elaborar una teoría o de desarrollar nuestro trabajo de campo. ¿Qué supondría la toma en consideración

del lugar de la ambivalencia en las expresiones concretas de un orden social de pronto inordenado, la puesta en temblor de esos axiomas teóricos y metodológicos que nos permiten reducir la complejidad de lo real? ¿Y si reconociésemos el papel que juega en las relaciones humanas la indeterminación, la disolución que las prácticas le imponen a las pautas culturales más presuntamente sólidas?

Se antoja que esa pérdida masiva de información –lo que se resistió, en su día, a darle la razón a nuestras hipótesis, todo lo que estuvo a punto de desmentir la infalibilidad de nuestros diseños formales de investigación o simplemente lo equívoco de ciertas informaciones– resulta especialmente abundante en marcos definidos por una intensificación al máximo de la complejidad. Entre ellos acaso destaquen los espacios urbanos, con su crónica tendencia a la saturación perceptual, con su aspecto estocástico y en perpetuo estado de alteración. Está pendiente el desarrollo pleno de una etnografía –hasta ahora sólo ensayada– de las calles, lo que equivale a decir un registro de las formas de sociabilidad hiperactiva que conocen las aceras, pero también de los andenes o pasillos suburbanos, los parques, los transportes públicos, los vestíbulos de las estaciones, las playas, las terminales aéreas, los muelles, así como también de los escenarios semi-públicos en que vemos reproducirse esquemas relacionales análogos a los que conocen las calles: los bares, las tiendas, las pistas de las discotecas, los centros comerciales, los grandes almacenes, los estadios de fútbol. La sociología y la antropología clásicas se han centrado en las estructuras estables, en los órdenes más firmes y en los procesos positivos, siempre en busca de lo determinado y sus determinantes. En paralelo, haciendo poco ruido y ocupando un lugar periférico en los programas académicos, otros –deudores siempre de Tarde y de Simmel– atendieron lo pequeño, lo «insignificante», las migajas de lo social. Allí donde las macroteorías sociológicas o antropológicas no distinguirían más que la sombra de lógicas institucionales y causalidades es-

tructurales, otros enfoques menores reconocían dramas, transacciones, etiquetas casi etológicas que recordaban la condición casi biótica y subsocial de las relaciones humanas en público.

La cuestión, en cualquier caso, ha sido siempre la misma. ¿Cómo superar la perplejidad que despierta ese puro acontecer que traspasa y constituye los espacios urbanos? ¿Cómo captar y plasmar luego las formalidades sociales inéditas, las improvisaciones sobrevenidas, las reglas o códigos reinterpretados de una forma inagotablemente creativa, el amontonamiento de acontecimientos, previsibles unos, improbables los otros? ¿Cómo sacar a flote las lógicas implícitas que se agazapan bajo tal confusión, modelándola? Son esos asuntos los que han hecho el abordaje de la sociedad pública una de las cuestiones que más problemas ha planteado a las ciencias sociales, que han encontrado en ese ámbito uno de esos típicos desequilibrios entre modelos explicativos idealizados y nuestra competencia real a la hora de representar –léase reducir– determinadas parcelas de la vida social, sobre todo aquellas en que, como es el caso de la actividad social que vemos desarrollarse en las aceras de cualquier ciudad, pueden detectarse altos niveles de complejidad lejos del equilibrio.

Ello no debería querer decir que no es posible llevar a cabo observaciones, ni elaborar hipótesis plausibles que atribuyan a lo observado una estructura, ni tampoco que no sea viable seguir los pasos que nos permitirían actuar como científicos sociales en condiciones de formular proposiciones descriptivas, relativas a acontecimientos que tienen lugar en un tiempo y un espacio determinados, y, a partir de ellas, generalizaciones tanto empíricas como teóricas que nos llevan a constatar –directa e indirectamente, en cada caso– la existencia de series de fenómenos asociados entre sí. Lo que se sostiene aquí es que son particularmente agudos los problemas suscitados a la hora de identificar, definir, clasificar, describir, comparar y analizar una especie de hechos sociales como los que tienen lugar en las calles. Ahí te-

nemos lo que, siguiendo a Bourdieu, cabe reconocer sin duda como un *campo social*, como red o configuración de relaciones sociales objetivas –polémicas o no– sometidas a regulaciones tácitas, pactos prácticos y estrategias diferenciadoras. Lo que ocurre es que las proposiciones y las generalizaciones deben ser aquí, por fuerza, mucho más modestas y provisionales, pero no como consecuencia de lo que las tradiciones idealistas han sostenido como una singularidad de la naturaleza humana, sino porque las organizaciones sociales cuya lógica deberíamos establecer están sometidas a sacudidas constantes y presentan una formidable tendencia a la fractalidad.

Curiosamente, esa condición alterada de la vida urbana –que confirma radicalmente la apertura a lo impredecible de las conductas sociales humanas en general–, lejos de apartarnos del modelo que nos prestan las ciencias llamadas naturales, hace todavía más pertinente la adopción de sus paradigmas, sobre todo a partir de la atención que los estudiosos de los sistemas activos en general han venido prestando a las dinámicas disipativas presentes en la naturaleza. Es la física actual la que ha percibido la importancia de atender y adaptarse a unidades de análisis que, como las sociedades humanas en momentos de tránsito o umbral, tienden a conducirse de manera discontinua, acentral.¹ En la calle, en efecto, *siempre pasan cosas*, y cada una de esas cosas equivale a un accidente que desmiente –a veces irrevocablemente– la univocidad de cualquier forma de convivencia humana, cuando su fragilidad aparece más evidente que de costumbre. A merced de una exuberancia informativa poco menos que ilimitada y a la incansable tarea de zapa de los continuos avatares, esa

1. En cualquier caso, el análisis del espacio urbano sería uno de aquellos en que resultaría más pertinente la aplicación de métodos de investigación inspirados en la cibernética y el análisis de sistemas complejos (cf. J. Gutiérrez y J. M. Delgado, «Socioanálisis cibernético. Una teoría de la organización social», en J. M. Delgado y J. Gutiérrez, eds., *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*, Síntesis, Madrid, 1998, pp. 581-604).

complejidad acelerada de la comunicación que conoce la actividad en las calles se comporta como un atractor/imán que está siempre a punto de convertir lo social en un auténtico agujero negro. A pesar de ello, a pesar de la proliferación de encuentros superficiales y fugaces de que está constituida la vida urbana, podemos –y debemos en tanto que antropólogos sociales– intentar reconocer la actividad teleológica de determinadas formas de relación social en busca de unos mínimos de cohesión, que no necesariamente de coherencia.

El asunto central para una antropología de las calles lo constituiría una animación social en buena medida automática, compuesta mayoritariamente por los avatares de la vida pública, es decir el conjunto de agregaciones casuales que se forman y se diluyen continuamente, reguladas por normas conscientes o inconscientes, con frecuencia no premeditadas, niveles normativos que se entrecruzan y se interponen, traspasando distinciones sociales u órdenes culturales más tradicionales. Un objeto de conocimiento como ése plantea problemas ciertamente importantes en orden a su formalización, precisamente por estar constituido por entidades que mantienen entre sí una relación que es, por definición, endeble. Es más, que parecen encontrar en ese temblor que las afecta el eje paradójico en torno al cual organizarse, por mucho que siempre sea en precario, provisionalmente. En su pretensión de constituirse en la ciencia comparativa de un tipo determinado de sistema vivo –el constituido por las relaciones sociales entre seres humanos– la antropología ha seguido de manera preferente un modelo que se ha reconocido competente para analizar configuraciones socioculturales estables o comprometidas en dinámicas más o menos discernibles de cambio social, realidades humanas cuajadas o que protagonizan movimientos teleológicos más bien lentos entre estados de relativo equilibrio. La antropología y el grueso de las demás ciencias sociales han venido asumiendo la tarea de analizar, así pues, estructuras, funciones o procesos que de modo alguno podían

desmentir la naturaleza orgánica, integrada y consecuente que se les atribuía.

A pesar de ello, nada impide continuar insistiendo en la validez de axiomas como los que han venido sosteniendo la gran tradición de la antropología social europea. De acuerdo con ello, la tarea de la ciencia social continúa siendo la de *explicar*, en el sentido de que se trata de poner de manifiesto cómo unos hechos –y sus propiedades– están en relación con otros hechos –y con sus propiedades– y cómo esa relación entre hechos y propiedades puede ser reconocida como constituyendo un sistema, por muy inestable que sea. Las hipótesis remiten a ese objetivo. Otra cosa es que estemos en condiciones de elaborar leyes, lo que requeriría aceptar que cualquier generalización empírica obtenida pueda verse –y se vea de hecho– constantemente distorsionada por excepciones que advierten de la presencia de un orden de fluctuaciones activado y activo en todo momento. Por otra parte, el en tantas ocasiones denostado principio funcionalista no deja de encontrar, en ese contexto definido por la presencia de unidades sociales muy inestables, un ámbito en que reconocer sus virtudes, puesto que en él puede apreciarse de forma privilegiada no sólo cómo funciona un orden societario, sino el esfuerzo de sus componentes por mantenerlo a flote, luchando como pueden contra lo que de improviso se ha revelado como la naturaleza quebradiza de toda estructuración social.

Las implicaciones epistemológicas del espacio urbano como objeto de observación, descripción y análisis antropológicos deben partir de que la actividad que en él se produce se asimila a las formas de adaptación externa e interna que Radcliffe-Brown atribuía a todo sistema social total. La matriz teórica del viejo programa estructural-funcionalista no pierde vigencia y debería poder ramificar su propia tradición hacia el estudio de las coaliciones peatonales, es decir la asociación que emprenden de manera pasajera individuos desconocidos entre sí que es probable que nunca más vuelvan a reencontrarse. La definición que Rad-

cliffe-Brown propone de proceso social se antoja especialmente adecuada para tal fin: «Una inmensa multitud de acciones e interacciones de seres humanos, actuando individualmente o en combinaciones o grupos.»¹ El tipo de sociedad que resulta de la actividad humana en espacios urbanos cumple, en cualquier caso, los requisitos que, según Radcliffe-Brown, deberían permitir reconocer la presencia de una forma social. Tenemos ahí, sin duda, una *ecología*, un nicho o entorno físico al que amoldarse, no sólo constituido por los elementos morfológicos más permanentes –las fachadas de los edificios, los elementos del mobiliario urbano, los monumentos, etcétera–, sino también por otros factores mudables, como la hora, las condiciones climáticas, si el día es festivo o laboral y, además, por la infinidad de acontecimientos que suscitan la versatilidad inmensa de los usos –con frecuencia inopinados– de los propios viandantes, que conforman un medio ambiente cambiante, que funciona como una *pregnancia* de formas sensibles: visiones instantáneas, sonidos que irrumpen de pronto o que son como un murmullo de fondo, olores, colores..., que se organizan en configuraciones que parecen condenadas a pasarse el tiempo haciéndose y deshaciéndose.

También hay ahí una *estructura social*, pero no es una estructura finalizada, sino una estructura rugosa, estriada y, ante

1. A. R. Radcliffe-Brown, «Introducción», *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Península, Barcelona, 1995 [1952], p. 12. Es bien conocido el ascendente que Radcliffe-Brown tuvo sobre Erving Goffman, el referente teórico mayor para este o para cualquier ensayo de ciencia social de los espacios urbanos. Téngase en cuenta que algunos de los maestros que más influenciaron sobre Goffman –como Charles W. N. Hart o W. Lloyd Warner– habían sido, a su vez, discípulos directos de la figura más representativa del estructural-funcionalismo. Es significativo, al respecto, lo que Goffman escribe en el prólogo de una de sus obras más emblemáticas: «Dedicado a la memoria de A. R. Radcliffe-Brown, a quien casi conocí en la visita que hizo en 1950 a la Universidad de Edimburgo» (E. Goffman, *Relaciones en público. Microestudios de orden público*, Alianza, Madrid, 1974, p. 7).

todo, *en construcción*. Nos es dado contemplarla sólo en el momento inacabable en que se teje y se desteje y, por tanto, nos invita a primar la dimensión dinámica de la coexistencia social sobre la estática, por emplear los términos que el propio Radcliffe-Brown nos proponía. En esa simbiosis constante pueden encontrarse, en efecto, normas, reglas y patrones, pero éstos son constantemente negociados y adaptados a contingencias situacionales de muy diverso tipo. Vemos producirse aquí una auténtica institucionalización del azar, al que se le otorga un papel que las relaciones sociales plenamente estructuradas asignan en mucha menor medida. Existen principios de control y definición, como los que nos permitirían localizar una estructura social, sólo que, a diferencia de los ejemplos que Radcliffe-Brown sugería –la relación entre el rey y su súbdito o entre los esposos–, el control es débil y la definición escasa. Podríamos decir que la vida social en espacios públicos se caracteriza no tanto por estar ordenada, como por estar permanentemente ordenándose, en una labor de Sísifo de la que no siempre es posible conocer ni el resultado ni la finalidad, porque no le es dado cristalizar jamás, a no ser dejando de ser lo que hasta entonces era: específicamente *urbana*, es decir, organizada a partir y en torno a la movilidad.

Por último, y para acabar de cumplir el repertorio de cualidades propuesto por Radcliffe-Brown a la hora de abordar científicamente lo social, tenemos ahí una *cultura*, en el sentido del conjunto de formas *aprendidas* que adoptan las relaciones sociales, en este caso marcadas por las reglas de pertinencia, asociadas a su vez a los principios de cortesía o urbanidad que indican lo que debe y lo que no debe hacerse para ser reconocido como concertante, es decir sociable. Ello se traduce, es cierto, en valores sociales y presiones institucionales. Ahora bien, esos valores y esas presiones se fundan en el distanciamiento, el derecho al anonimato y la reserva, al mismo tiempo que, porque los interactuantes no se conocen o se conocen apenas, los intercambios

están basados en gran medida en las apariencias, por lo que los malentendidos y las confusiones son frecuentes.

Ese triple requisito del objeto de estudio para ser reconocido como apto para el análisis antropológico se corresponde, en resumen, con otro esquema que Chelkoff ha reconocido organizando la vida social en espacios urbanos.¹ En la base, el espacio urbano en tanto que *forma*, esto es, como dispositivo arquitectónico o urbanístico provisto desde el proyecto y la planificación; este marco morfológico mantiene una relación dialéctica –con frecuencia polémica– en primer lugar con los *formantes*, aquellos que practican-fabrican ese mismo ambiente, espacio urbano entendido ahora como esfera de y para la aparición de todos y ante todos; pero también con las *formalidades*, espacio urbano considerado en tanto que conjunto de acciones y competencias que los formantes –los usuarios o practicantes– siguen y también crean de manera concertada. El triángulo *ecología-estructura social-cultura* se asimilaría de este modo a la categorización, también tripartita, *forma-formantes-formalidades*.

Por descontado que la sociedad urbana, en tanto que asunto discernible desde las ciencias sociales, está dotada –como hubiera reclamado Radcliffe-Brown– de *estructura y función*. Existe en el espacio urbano una *estructura*, en el sentido de una morfología social, una disposición ordenada –en buena parte autoordenada, cabría matizar– de partes o componentes, que son *personas*, entendidas como moléculas indivisibles que ocupan una posición prevista para ellas –pero revisable en todo momento– en cierto organigrama relacional y que se vinculan entre sí de acuerdo con normas. Éstas no están nunca del todo claras, de modo que se han de interpretar y con frecuencia inventar en el transcurso mismo de la acción. Por supuesto que a

1. G. Chelkoff, «Formes, formants et formalités: Catégories d'analyse de l'environnement urbain», en M. Grosjean y J.-P. Thibaud, eds., *L'espace urbain en méthodes*, Parenthèses, Marsella, 2001, pp. 101-126.

esa forma social le corresponde un sistema de funciones, es decir una fisiología social, cuya tarea es mantener conectada la estructura de ese orden –ciertamente relativo, inacabado e inacabable– con cierto proceso. Tenemos también ahí auténticas instituciones, puesto que la calle es sin duda una institución social, en el sentido de un tipo o clase distinguible de relaciones e interacciones. En este caso, al espacio urbano se le asignan tareas estratégicas en la conformación de las aptitudes sociales del individuo, tareas en las que se ponen a prueba las competencias básicas de cada cual para la mundanidad, es decir para la relación con desconocidos, sin contar toda la ingente cantidad de hechos sociales totales –de microscópicos a grandiosos– que la adoptan como escenario. Tanto para los individuos como para cualesquiera colectividades la calle o la plaza son prosenios en los que se desarrollan dramaturgias que pueden alcanzar valor estratégico y derivaciones determinantes. El aparente desorden que parece reinar a veces en la actividad de las aceras es, de este modo, una estructura social u ordenación de personas institucionalmente controlada o definida y en la que cada cual tiene asignado un papel o rol, por mucho que cada una de esas posiciones que cada cual ocupa se vea afectada por dosis de ambigüedad mucho mayores de las que podría experimentar en otro contexto.

2. MUNDO-ACCIÓN

A partir de esta consideración de la vida en espacios urbanos como un objetivo legítimo y pertinente para las ciencias sociales, se plantean diversas cuestiones importantes, todas ellas relativas a la dificultad inmanente a un objeto de investigación de esa naturaleza. Una vez acreditado que las sociedades son un asunto dirimible para la antropología, ¿cuáles deben ser los procedimientos adecuados para obtener la información precisa y procesarla

luego? Aquí la metodología cobra el valor de un compromiso especial a la hora de mantener la lealtad a los principios que exigen una forma y una lógica a la investigación disciplinar.

No se olvida en modo alguno que los modelos metodológicos o teóricos mantienen una relación siempre aproximativa y analógica con los hechos que intentan formalizar y explicar respectivamente, y que esa relación no puede funcionar si no es a costa de renunciar a grandes parcelas de esa misma realidad que pretendemos estudiar. Como escribe Ignasi Terradas acerca de Malinowski: «La etnografía realista se mueve entre una realidad que siempre le sobrepasa y una teorización que es aproximación.»¹ Es decir: sabemos que nuestros trabajos como científicos sociales son intentos mediante los que, con vocación de rigor, intentamos esclarecer los mecanismos que organizan los hechos –lo que está ahí– mediante una simplificación de cuyos efectos reductores somos –o deberíamos ser– plenamente conscientes, al igual que de nuestra incapacidad para agotar ese mundo exterior por medio de la representación modélica que de él hacemos. Mantener esa prudencia y esa humildad es el requisito para que nuestro trabajo no ignore su incompletitud y su provisionalidad y se niegue a reificarse en discurso alguno a propósito de una verdad cualquiera.

En relación con todo ello, nada debería oponerse a que practiquemos aproximaciones a los entornos urbanos basadas en la inferencia inductiva de los hechos que nos interesan. Al respecto, deberíamos darle la razón a Herbert Blumer cuando, al sentar las bases de una metodología interaccionista, reclamaba cierta restauración naturalista en ciencias sociales, un enfoque que practicara un mayor respeto hacia los datos empíricos, a los que

1. I. Terradas, «Realismo etnográfico. Una reconsideración del programa de Bronislaw K. Malinowski», en J. Bestard, ed., *Después de Malinowski*, Federación de Asociaciones de Antropología del Estado español, Las Palmas, 1993, p. 20.

con demasiada frecuencia se somete a protocolos de investigación exageradamente formalizados, que acaban desestimando gran parte de la información disponible en nombre del cumplimiento de programas metodológicos dogmáticos, incapaces de ver nada que no se adapte a sus premisas y objetivos.¹ Es de tal manera que la observación y la descripción se acaban convirtiendo en un masivo y acumulativo desperdicio de saber, confirmando ese defecto irónico en que el trabajo científico suele incurrir y que consiste en preferir lo inteligible a lo real. Blumer nos invitaba a entender que los métodos son meros instrumentos concebidos para reconocer y analizar lo que él llamaba «el carácter obstinado del mundo empírico». Exhortaba así a vencer los prejuicios idealistas y la tendencia de las ciencias sociales a configurar descripciones del mundo de forma que acabasen siempre acomodándose a creencias y conceptos consensuados como incontestables por la comunidad científica –los valores y principios de lo que Bourdieu llamaba el *campo científico*–, modelándolos para que se ciñesen a las exigencias de guiones de trabajo de los que bajo ningún concepto había que apartarse.²

Aquel proyecto de un programa interaccionista de investigación proponía ante todo atender lo que las personas hacían tanto individual como colectivamente, el flujo de la actividad humana tal y como podía ser contemplado en el momento mis-

1. H. Blumer, «La posición metodológica del interaccionismo simbólico», en *El interaccionismo simbólico*, Hora, Madrid, 1981.

2. No está de más subrayar que Blumer escribía su refutación de los modelos hiperformalizados de investigación social a finales de los años 1960. Desde entonces, las ciencias sociales se han inclinado todavía más a confiar en metodologías sofisticadas que desatienden a la acción humana tal y como se produce a cada momento. Esa tendencia al endurecimiento de los esquemas metodológicos prefijados parece haberse intensificado tanto como sus pretensiones y ahora se nos proponen técnicas altisonantemente presentadas como autodiagnósticos, grupos de discusión, análisis FODA, matriz de problemas causa y efecto, nudos críticos, *focus group*, técnicas Delphi, etc.

mo de producirse. El fin era atender y entender la acción social, que no a los actores sociales, como tienden a hacer las perspectivas psicologistas o mentalistas, puesto que la ciencia social lo es –al menos en primera instancia, siempre– de lo que acaece ante nuestros sentidos, lo que vemos o lo que oímos, incluyendo las racionalizaciones que los protagonistas nos brindan a propósito de lo que hacen y que se toman como actos de habla que hay que explicar a su vez.

Eso implica también renunciar en buena medida a ese principio que obliga a los métodos a acudir siempre en auxilio de teorías previas que deben ser confirmadas a toda costa. No se trata de acudir al terreno sin ideas ni intuiciones, sino de no someter los datos a esas predisposiciones y permanecer expectantes ante cualquier elemento que pueda desmentir o matizar lo dado por supuesto. La sujeción acrítica a un cuerpo teórico preestablecido que no cabe defraudar y a unos métodos de manual, cuya operacionalidad se da por descontada, hace que los proyectos que se derivan –plan de investigación, modelo, hipótesis, variables por adoptar, instrumentos normalizados, muestra, grupo de control– acaben convirtiéndose en sucedáneos inconscientes del examen directo del mundo social empírico. Es decir, que las preguntas que se formulan, los problemas que se plantean como centrales, los caminos que se decide seguir, los tipos de datos que se indagan, las relaciones que se toman en cuenta y la clase de interpretaciones que se aventuran terminan por ser el resultado del esquema de investigación, en lugar de ser producto de un conocimiento íntimo del área empírica sometida a estudio.

La crítica interaccionista a la rutinización y al formulismo metodológico acompañaba o precedía a otras perspectivas que coincidían en la denuncia de esquemas metodológicos algorítmicos, obedientes a un conjunto de pautas secuenciales rígidas, y de instrucciones inequívocas que debían ser seguidas punto por punto correctamente. Esa estipulación secuencial se basa so-

bre todo en el *no errar*, entendido en el doble sentido apuntado –ya de por sí significativo– de *no desviarse* y *no equivocarse*. Para ello, como han denunciado las propuestas de renovación epistemológica, se requiere un recorrido completo que impide y previene los olvidos, los saltos, las detenciones a destiempo o los desvíos.¹ El problema de este sistema es que el proceso –de las premisas a las conclusiones– acaba siendo concebido como un conjunto de relaciones regladas en que para ir del principio a la conclusión sólo habrá que seguir el procedimiento, lo que, a la manera de un rito mágico, garantizará la validez de la prueba, y todo ello, además, provocando una sensación de que el proceso ha sido realmente autónomo. Prevención ante lo que Albert Piette llama *efecto bulldozer* de las modelaciones metodológicas a la busca obsesiva de la confirmación de pautas culturales o de lógicas sociales claramente inteligibles.² Frente a esa forma de actuar, la alternativa interaccionista sugerida por Blumer postulaba un conjunto de principios metodológicos que empezaban por el establecimiento de un conjunto de premisas constituidas por la naturaleza conferida a los objetos clave que han de intervenir en la descripción. Con esas consideraciones previas, se procedía a un sondeo minucioso y honesto del área estudiada, aplicando en la observación no sólo la máxima agudización de los sentidos, sino también una imaginación creativa pero disciplinada, al tiempo seria y flexible, que facilitara lo que luego sería una reflexión serena sobre los hallazgos, incluyendo los inesperados. En eso consistía la alternativa a los protocolos dogmáticos que presumen guiar la investigación y que terminan por suplantarla. De este modo, la investigación naturalista se opondría conceptualmente a la investigación formalista, de manera

1. A. Dávila, «Las perspectivas metodológicas cualitativa y cuantitativa en las ciencias sociales», en Delgado y Gutiérrez, eds., *Métodos y técnicas cualitativas de investigación*, pp. 69-76.

2. A. Piette, *Ethnographie de l'action*, Métailié, París, 1996, p. 19.

que los problemas, criterios, procedimientos técnicas, conceptos y teorías se amoldarían al mundo empírico, y no al revés. Una vez más se volvía a advertir de la enorme distancia que se para, en la tarea científica, el rigor de la rigidez.

Deberíamos reconocerlo. En gran medida, la confianza ciega que a veces nos merece el método es una variante del papel primordial e irrevocable que asignamos al lenguaje, a la ideología, a la representación, a costa de un mundo empírico que parece habernos dejado de interesar. La formalización metodológica severa y la sumisión del trabajo investigador a los dogmas académicos funciona, de hecho, como una ritualización. Una ritualización no sólo en el sentido de que implica un conjunto de ceremonias de aproximación al objeto de conocimiento, sino en el de que asume –como apunta Lévi-Strauss en el «Finale» del último volumen de sus *Mitológicas*– la tarea de devenir instrumento destinado a aliviar la ansiedad epistemológica que provoca la inaccesibilidad de lo real, el abismo que se extiende entre lo pensado y lo vivido. La acción esquematizadora y conceptualizadora que el rito ejecuta es la misma que la que el «buen método» asegura: la provisión de discontinuidades radicales que se mueven por principios de oposición binaria del tipo todo/nada, sí/no, dentro/fuera, etcétera, y que obtienen habitualmente lo que buscan: un empobrecimiento o la liquidación de la experiencia. Abandonados a nuestra construcción disciplinar particular, da la impresión que nos hemos desentendido de lo sensible, de lo concreto, de lo palpable. Parafraseando a Bateson, podemos decir que nuestros trabajos –libros, artículos, tesis, informes de investigación– se están convirtiendo en máquinas colosales de digitalizar un mundo que es, de hecho, analógico, generando unidades observacionales y analíticas discretas y claras –por tanto excluyentes– a partir de un universo material que, antes de reducirlo al lenguaje, habíamos percibido, imaginado y pensado como hecho de intensidades y contrastes.

Son justamente los problemas planteados por el registro y la descripción de la vida en espacios urbanos los que nos colocan ante la cuestión de cómo enfrentar desde las ciencias sociales la dimensión menos solidificada y más magmática de lo social humano, lo que aparece determinado por sus propias agitaciones, lo que acontece, las energías sociales que se pierden y se disipan sin haber conseguido objetivo alguno. Hay precedentes teóricos en esa dirección, no plenamente desarrollados, desde Durkheim y Gabriel Tarde, mediante los que la antropología y la sociología han reconocido esa esfera más intranquila de lo social –allí donde se confunden las cualidades de potencia e inutilidad– y lo han hecho con cargo a categorías como *efervescencia*, *anomia*, *emergencia*, *erupción*, *liminalidad*, *intersticialidad*..., nociones que servían para dar cuenta de realidades sociales plasmáticas que en contextos públicos urbanos alcanzarían sus máximos niveles de aceleración.

Colocado ante dificultades extraordinarias de formalización –mucho más que de categorización teórica–, el científico social debería entender la importancia y la urgencia de ensayar métodos de observación y anotación que fueran capaces de captar ese puro fluir, inventando unos, rescatando otros del olvido. En relación con estos últimos, la evocación de la propuesta metodológica de Blumer no deja de ser una invocación a un tipo de observación naturalista que no es ajena a la del realismo ingenuo de los primeros observadores de la naturaleza del siglo XVIII o de quienes protagonizaron el amanecer del método positivo en el XIX, aquel *mirar* con la voluntad de ver que parece haber quedado sepultado bajo la pretenciosidad de los métodos de alto diseño y la aplicación de tecnologías punta en ciencias sociales. Regreso inútil a las fuentes, lo sabemos, por esa tiranía del discurso que en nuestra cultura es probablemente mucho más inclemente que en otras y que tanto dificulta –acaso impide irrevocablemente– el acceso a las cosas. Pero, con todo, por inútil que pueda antojarse y resultar, ese esfuerzo es pertinente, mere-

ce la pena en pos de una descripción de la vida que, en la medida de lo posible, trate de *parecersele*.

En ese marco general, y por lo que hace a una posible etnografía de los espacios urbanos, ese retorno al ánimo naturalista –avidez por capturar lo que ocurre ante los sentidos– debería traducirse en un interés más intenso por las condiciones del entorno y por los valores asociados tanto al lugar como a las prácticas que lo construyen, a la manera no sólo de una modalidad de antropología del espacio, sino como una forma específica de ecología cultural. La ecología, como se sabe, es una disciplina interesada por las relaciones entre los organismos vivientes y sus medios físicos y bióticos. En el marco de la Escuela de Chicago, Roderick McKenzie definía en 1925 la ecología humana como «el estudio de las relaciones espaciales y temporales de los seres humanos [...] Se interesa fundamentalmente por los efectos de la *posición*, a la vez en el tiempo y el espacio, sobre las instituciones humanas y el comportamiento humano».¹ Ya hemos visto cómo, antes de que la ecología cultural surgiese como estrategia de investigación de la mano de Julian Steward, en los años 1950, Radcliffe-Brown ya había puesto el acento en las condiciones de adaptación de los seres humanos a su entorno. Por encima de su identidad, los individuos y las corporaciones sociales eran tenidos en cuenta como entidades que se constituían como aptos para la supervivencia, en una serie secuenciada de momentos adaptativos, en la que la estrategia fundamental era la manipulación de símbolos almacenados y transmitidos culturalmente. El ascendente aquí no es sólo de un Darwin que los teóricos de Chicago ya habían reclamado como referente para los estudios urbanos, sino el de ese mismo pragmatismo una de cuyas consecuencias teóricas fuera el interaccionismo simbólico

1. D. R. McKenzie, «The Ecological Approach to the Study of Human Community», en R. E. Park *et al.*, *The City*, University of Chicago Press, Chicago, 1984 [1925].

de G. H. Mead. Así, al papel central de la adaptación –en clave de competencia, indiferencia o simbiosis– se le añaden las nociones claves de aptitud, eficacia e idoneidad, de las que la adquisición y el ejercicio se traducen en la no menos fundamental idea de *competencia* –que no de competitividad, por cierto, como quisiera una lectura interesada del darwinismo social.

La asunción de una perspectiva ecológica es fundamental, puesto que hace derivar el centro de la atención del etnógrafo de la presunta existencia de comunidades exentas y congruentes –etnias o grupos culturales supuestamente homogéneos– a *poblaciones*, entendidas como comunidades bióticas o biocenosis que forman el componente animado de un ecosistema, en este caso el espacio urbano. En un nicho ecológico así, la adaptación se basa en criterios formales culturalmente pautados, es cierto, pero en los que la improvisación desempeña un papel mucho más importante del que merece en contextos espaciales más estructurados. Remitir a la ecología implica asumir un enfoque que no deja de ser en última instancia funcionalista y que interpreta los sistemas vivos –para el caso los constituidos por seres humanos formando sociedad entre sí– como órdenes que buscan y obtienen cierto equilibrio por medio de diferentes mecanismos de retroalimentación negativa. Eso es cierto, pero no lo es menos que una atención por los espacios urbanos como nicho ecológico no podría dejar de advertir la tendencia –ya subrayada– que experimentan constantemente a dejarse atravesar por procesos no lineales y cómo se ven una y otra vez sacudidos por emergencias y alteraciones que advierten que su funcionamiento no es ajeno a lo que los teóricos de los sistemas complejos han llamado orden de fluctuaciones. Como en cualquier sistema vivo, como en cualquier orden social, pero todavía más intensamente, el modelo funcionalista se ve así matizado por la presencia siempre al acecho de la irreversibilidad.

Por otro lado, la imposición de protocolos formales as-

fixiantes o cuadros lógico-teóricos que no deben verse bajo ningún concepto desmentidos acaba haciendo –lo veíamos más atrás– que la tarea etnográfica se ponga toda ella al servicio de la articulación de un relato en gran medida ya preescrito, y, por tanto, prescrito. De ahí que una preocupación central por la observación directa lo sea también por la descripción, ese trámite sin el cual es impensable tanto la comparación como la elaboración teórica que constituyen la antropología misma como disciplina con aspiraciones científicas. La descripción es, en efecto, el soporte material, la infraestructura documental de la que dependen tanto la comunicación como la discusión y el control de lo averiguado en cualquier disciplina experimental. La descripción consiste en un conjunto de enunciados que se supone que remiten a una experiencia. Se entiende asimismo que la descripción es algo que puede distinguirse de la evaluación y de la prescripción y que se homologa en tanto que lenguaje de observación o protocolo de experiencia de los que se extraen las condiciones lógicas y empíricas de un constructo teórico cualquiera.¹ Pero la descripción no se confunde con los enunciados teóricos que de ella se deriven. La descripción tiene un valor propio.

A una institucionalización del sintagma narrativo que suponen las técnicas de investigación e interpretación hoy hegemónicas –sumisión de la observación al discurso científico en cada momento dominante– Barthes le oponía ese valor de la *descripción*, que pugna –acaso sin conseguirlo del todo, pero intentándolo– por no obedecer a ninguna marca predicativa, asumiendo una vocación ante todo analógica, organizándose como una estructura que es una suma, sin trayecto de elección,

1. J. M. Borel, «Le discours descriptif, le savoir et les signes», en J.-M. Adam *et al.*, *Le discours anthropologique*, Payot Lausanne, París, 1996, pp. 21-64, y, sobre todo, F. Laplantine, *La description ethnographique*, Nathan, París, 1996.

a la deriva, absolutamente abierta ante lo que *está ahí*, ante los sentidos.¹ Tal voluntad por restaurar la dignidad y la elocuencia de los hechos, enajenada por la sumisión a los paradigmas científicos de moda, tiene mucho al mismo tiempo de evocación y de invocación de la predisposición metodológica propuesta hace ya tanto, en el arranque mismo de la antropología contemporánea, por Boas y Malinowski y, antes que ellos, por la llamada Escuela de Cambridge –Haddon, Rivers, Seligman–, con su distinción entre la observación empírica de los hechos y las inferencias del estudioso.² Así, en su introducción a *Los argonautas*, Malinowski relata cómo, una vez logrado que su presencia pasara desapercibida, cada mañana «salía de mi mosquitera, veía cómo la vida en el poblado comenzaba a desenvolverse a mi alrededor o cómo la gente ya estaba atareada en sus quehaceres según la hora y también según la época del año... A medida que hacía mi paseo matinal por el pueblo, podía observar detalles íntimos de la vida de familia, de la condición personal, de la cocina y de las comidas; podía ver los preparativos del trabajo cotidiano, gente que iba a hacer sus encargos o grupos de hombres o mujeres ocupados en alguna de sus tareas productivas. Peleas, chistes, escenas familiares, acontecimientos por lo general triviales, a veces dramáticos, pero siem-

1. R. Barthes, «El efecto de lo real», en G. Lukács *et al.*, *Polémica sobre realismo*, Ediciones Buenos Aires, Barcelona, 1982, pp. 139-156.

2. No quisiera desaprovechar la oportunidad de rendir homenaje a mi maestro –y el de todos– Claudi Esteva Fabregat, a quien la antropología española debe tanto. Fue él quien en sus clases, y evocando la figura fundadora de Franz Boas, nos remarcaba una y otra vez que la etnología era, ante todo, un naturalismo, es decir una disciplina que estudia el comportamiento de seres de la naturaleza, con la sola diferencia de que el antropólogo no sólo observa una determinada forma de vida social, sino que participa de y en ella. Vi luego reflejada esa convicción en un texto suyo: *Antropología, per a què?*, Fundació Catalana per la Recerca, Barcelona, 1994, especialmente el capítulo «Observar i participar» (pp. 167-177).

pre significativos, constituirían el ambiente de mi vida diaria como de la suya».¹

Ese realismo etnográfico renovado, como primer paso para una en gran medida pendiente antropología de la vida pública, es o debería ser, como veíamos que reclamaba Herbert Blumer para las ciencias sociales en general, ante todo un *naturalismo*.² Esa predisposición naturalista deriva de una concepción constructivista de la vida social, que la ve móvil y compuesta, hilvanada por una trama poco menos que inextricable de interacciones y en que los intereses y las representaciones se concretan, como establecía Radcliffe-Brown en un orden hecho «de acontecimientos particulares»,³ cuya descripción es la que proporciona los datos a la ciencia. Esa perspectiva no reconoce la existencia de un orden social preexistente, como la arena sobre la que se desarrollan los fenómenos y que organiza formalmente las acciones a priori y las dota de significado, sino una armadura provisional e incompleta que no puede ser contemplada sino en vibración. La observación se plantea entonces como una captación práctica y apenas formulada de un mundo entendido como actividad: el mundo-acción.

Se trata, por tanto, de obtener procedimientos que permitan, lejos de todo dogmatismo, conocer una comarca u otra del universo humano y ver cómo en ella se registran determinadas correlaciones de propiedades y acontecimientos. Para ello la observación naturalista busca constituir proposiciones que describan las condiciones en que cierto fenómeno no planificado ni

1. B. Malinowski, *Els argonautes del Pacífic Occidental*, Edicions 62/Diputació de Barcelona, Barcelona, 1986 [1922], pp. 59-60.

2. La propuesta metodológica de una antropología naturalista ha sido formulada de nuevo por Frederik Barth en su *Balinese Worlds* (The Chicago University Press, Chicago, 1993), en contraposición en gran medida al autorismo posmoderno.

3. A. R. Radcliffe-Brown, *El método de la antropología social*, Anagrama, Barcelona, 1975.

provocado se ha dado en un escenario cuyas condiciones no han sido manipuladas previamente. Ese protagonismo del medio y sus constreñimientos nos lleva a métodos parecidos a los de la etología y basados preferentemente en la observación no intrusiva. Las metodologías llamadas *no obstrusivas* –o no intrusivas, o no reactivas– consisten en formas de registro –simple o con la ayuda de máquinas– que buscan captar la conducta observable, anulando al máximo la eventual incidencia que pueda ejercer el investigador sobre su objeto. La observación se lleva a cabo de manera no tanto oculta o encubierta, como disimulada. Plantear este tipo de técnicas de naturalismo radical como *no interactivas* sería inexacto, por cuanto, en contextos públicos, organizados a partir del distanciamiento y la reserva que mantienen entre sí las personas copresentes, la indiferencia y el anonimato tienen funciones estructurantes. El ejercicio de una mirada discreta integra al investigador en un medio todo él hecho de relaciones sociales nada o poco focalizadas. En cuanto a la entrevista personal, es un recurso pertinente, pero se la devuelve al lugar subordinado que le corresponde en el método etnográfico. Por supuesto que esta apreciación es válida especialmente para trabajos centrados en usos y prácticas, y lo es menos cuando –como ocurre con los consagrados a la memoria o los imaginarios urbanos– la entrevista es la única fórmula que nos permite acceder a los significados que los actores sociales atribuyen –o pretenden hacernos creer que atribuyen– a los elementos de su medio ambiente.

No se ignora aquí que la implicación de la etología es problemática, por cuanto su reputación se ha visto afectada por la contaminación del biologismo, con el que en realidad poco tendría que ver.¹ El modelo etológico sólo enfatiza la ritualiza-

1. Al respecto, me remito a B. Conein, «Éthologie et sociologie. Contribution de l'éthologie à la théorie de l'interaction sociale», *Revue française de sociologie*, XXXIII (1992), pp. 87-104. Contamos con algunos ejemplos

ción y, por extensión, la condición social en la conducta humana, por cuanto ésta sólo puede ser reconocida en función de los acuerdos –a veces conflictivos– que los seres humanos establecen entre sí y con los elementos móviles o estables de su ambiente. Empleando la terminología etológica, el espacio urbano no se parecería tanto a un *territorio* –entendido como una zona que un animal o grupo de animales defiende como exclusiva– como lo que los especialistas en conducta animal llaman un área familiar (*home range*), espacio frecuentado pero no reclamado como propio. Así, más que de territorio cabría hablar de territorializaciones, esto es, de apropiaciones temporales de un espacio que nadie puede reclamar como privado, puesto que es por definición accesible a todos. En ese orden de cosas, el papel central que desempeñarían en un enfoque metodológico adecuado las técnicas de registro que emplean el dibujo, la fotografía, el cine o el magnetófono, la atención prestada al cuerpo y a sus lenguajes, el papel menor atribuido a las informaciones orales, no harían sino insistir en ese referente que le prestan los etogramas. La asunción del naturalismo etológico tiene que ver, a su vez, con esa predisposición a captar lo que está en todo momento a punto de ocurrir, puesto que a una distribución más o menos previsible de sucesos se le añaden todo tipo de acontecimientos –a veces mínimos– repentinos. De ahí lo que propone Colette Pétonnet: la *observación flotante* como estrategia para la captación de la actividad social en espacios públicos, consistente en estar atento y abierto a los

valiosos de investigaciones etnográficas sobre espacios públicos o semipúblicos concebidos desde perspectivas cercanas a la etología, uno relativo a la rue de la République en Lyon (J. Cosnier, «L'éthologie des espaces publics», en *L'espace urbain en méthodes*, Parenthèses, Marsella, 2001), y otro sobre el ambiente nocturno de un café de París (M. Jarvin, «Une approche éthologique du Café Oz», en Desjeux *et al.*, *Regards anthropologiques sur les bars de nuit*, pp. 43-82).

avatares de una actividad social que no hace otra cosa que fluir.¹

En resumen, se trata de establecer cómo las cuestiones metodológicas relativas a la manera de detectar, seleccionar, registrar, transmitir y explicar los hechos urbanos reclaman cierta restauración de la tan denostada confianza en la observación directa de los flujos de acción humana. Se entiende que el asunto que interesa es cómo las personas que se reúnen en contextos públicos se agencian de ellos y, haciéndolo, los dotan de valor tanto simbólico como práctico. A su vez, esa actividad de los viandantes se reconoce como conformando un universo particular de acomodamientos mutuos y unidades cooperativas singulares. Esa ciencia social de las calles que aquí se insiste en proponer no es en absoluto una novedad. Continúa y reclama todo lo que hasta ahora han venido siendo —desde la filosofía pragmática y la Escuela de Chicago— las propuestas para el estudio sistemático de los procesos de interacción, es decir las negociaciones, ajustes y orientaciones a que los individuos se abandonan en cuanto están en presencia inmediata unos de otros, los momentos en los que los seres humanos descubren (que —acaso por desgracia para ellos— las relaciones sociales no consisten en la aplicación mecánica de normas y prescripciones preestablecidas, ni en el reconocimiento mecánico de un orden de significados y valores fijos, sino en una trama de mediaciones simbólicas recíprocas y colectivas en que cada cual pone en juego sus recursos y a las que por descontando nunca son del todo ajenos los determinantes de dominación y jerarquía. Ese orden de agregaciones existe por y para la acción y sólo puede conocido observando directamente y describiendo luego los momentos en que esa acción se despliega.

La asunción de una perspectiva naturalista —al menos en

1. C. Pétonnet, «L'observation flottante. L'exemple d'un cimetière parisien», *L'Homme* (octubre-diciembre de 1982), pp. 37-47.

cuanto a predisposición o apertura hacia las cosas y hechos que *están ahí* y se nos antojan ávidos por ser entendidos en su composición— es casi consustancial a la tradición microsociológica, con la que el enfoque que aquí se propone no puede dejar de reconocerse en deuda. El propio Goffman reconocía su trabajo como el de un naturalista, de cuyas limitaciones era del todo consciente, pero también de que éstas no eran mucho mayores de las que padecían otras técnicas de investigación más sofisticadas y de pretensiones más ambiciosas. A ellas cabía reprocharles su arrogancia, consecuencia de su tendencia a considerar variables que terminaban por ser «criaturas de la organización de la investigación», una apreciación ésta en la que coincidía con Blumer y los interaccionistas, con quienes, como se sabe, nunca quiso confundirse del todo. Los métodos empleados habitualmente por las ciencias sociales eran así criticados de manera mordaz, advirtiendo cómo el objetivo de los trabajos de investigación era acabar siendo confirmados por sus propias réplicas, elaboradas «bajo auspicios simpatizantes y con luna llena» y cuya naturaleza científica quedaba garantizada «por el uso de batas de laboratorio y dinero de entidades oficiales». También Goffman descubriría ahí esa «especie de magia simpática, del supuesto de que si se hacen todos los gestos atribuibles a la ciencia, el resultado será algo científico», lo que le permitía comparar al sociólogo seguro de la eficacia inapelable de sus métodos al niño que juega a la Cheminova y está convencido de que si sigue las instrucciones del manual se convertirá en un auténtico químico.¹ Todo ello sin que Goffman dejara de tomar conciencia de hasta qué punto, como se repetía al principio de este capítulo, está todo por hacer y es indispensable esa labor humilde que prima la recopilación y el inventario de datos y su transcripción en forma de relato, con la finalidad de alcanzar lo que podríamos definir como el corazón de las apariencias. Permanece plenamente vigente aquella

1. Goffman, *Relaciones en público*, pp. 21-22.

misma aspiración de llegar a ser un buen coleccionista de acontecimientos visibles iluminados e iluminadores, a la manera de un cazador de mariposas o de un botánico... manco:

Estoy impaciente por poder formular algunas distinciones teóricas que muestren que llegamos a descubrir variables elementales que simplifican y establecen un orden... Mi objetivo es seguir un concepto hasta donde pueda llevarme. Es probable que no lleguemos así a probar nada, sólo a ordenar, pero creo que, en muchos ámbitos del comportamiento humano, ésa es precisamente nuestra situación. Una simple clasificación bien elaborada, lo suficientemente trabajada como para que corresponda adecuadamente a las observaciones es lo mejor que podemos hacer actualmente... Tratar de imitar las formas, respetables de las ciencias que han adquirido madurez, a menudo no es más que retórica; en general, creo que no es aún nuestro caso. Y me atrevo a pensar que no es una vergüenza, para un naturalista de lo social, aceptar esos límites y ponerse a trabajar como un botánico manco.¹

La pertinencia de estrategias de ese tipo se advierte como la única vía posible en el estudio de las estructuras precarias y provisionales, las situaciones autoorganizadas y los encuentros no programados que constituyen los ejes difusos de lo urbano. Más allá de ese ámbito –el de los terrenos por definición inestables de la sociedad de las aceras–, no puede ser casual que perspectivas teóricas de última hora hayan coincidido en urgir ese restablecimiento de cierto objetivismo en la atención por lo social, entendido no como la explicación de la vida humana, sino como ese asunto de la vida humana todavía por explicar. Una corriente como la llamada «actor-red», en cuya formalización el trabajo de

1. Cit. J. Nizet y N. Rigaux, *La sociología de Erving Goffman*, Melusina, Barcelona, 2006, p. 94

madurez de Bruno Latour ha sido fundamental, ha apuntado precisamente en esa dirección.¹ No es cosa de debatir ahora sobre el indiscutible valor de esa línea teórica –menos original de lo que parece, si se reconoce la extraordinaria influencia que sobre ella ejerce la etnometodología de Garfinkel y, sobre todo, la herencia de Gabriel Tarde y sus leyes de imitación–.² Lo que importa destacar ahora es cómo Latour ha reclamado ese rescate del viejo empirismo en el estudio de las concatenaciones interminables que conforman las asociaciones humanas, protagonizadas por actores en acción, al tiempo que devolvía también el protagonismo a la descripción en orden a dar cuenta, casi en términos cartográficos, de sus movimientos, intersecciones y anudamientos. Y si esa postura se traduce en objetivismo es simplemente porque se toman en serio los hechos y se plantea como urgente e indispensable levantar acta de ellos. Todo ello hasta el punto de considerar –a la manera como acabamos de ver que hacía Goffman– que una de las máximas aspiraciones de un científico social debería ser la de «escribir un buen informe». Reconocimiento, por parte de una última tendencia de la sociología, de lo que el etnógrafo siempre supo: que para quienes pretenden hacer de lo humano tema de algo parecido a una ciencia, su laboratorio es el texto.

3. POR UN POSITIVISMO POÉTICO

Demandar una actitud naturalista en el etnógrafo –de espacios públicos o de cualquier otra realidad– implica, en primera

1. B. Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford University Press, Oxford, 2005. Le agradezco a Isaac Marro que me pusiera al corriente de esta novedad editorial.

2. Acerca de la vindicación que Latour hace de Gabriel Tarde, véase B. Latour, «Gabriel Tarde and the End of the Social», en P. Joyce, ed., *The Social in Question. New Bearings in History and the Social Sciences*, Routledge, Londres, 2001, pp. 117-132.

instancia, reclamar la vigencia del axioma de toda perspectiva científica: el mundo existe, está ahí, y los humanos podemos conocer algo de él si lo observamos con detenimiento. Cuando se habla de *mundo* se hace referencia a lo mismo que Paul Valéry definía como tal: «Llamo mundo al conjunto de incidentes, de órdenes, de interpelaciones y de solicitudes de todas clases y de todas las intensidades que sorprenden al espíritu, que lo conmueven, que lo desconciertan.»¹ En efecto, se está hablando aquí, ciertamente, de una *actitud*, una predisposición a entender que la etnografía —primer paso de cualquier indagación antropológica— es ante todo una actividad perceptiva basada en un aprovechamiento intensivo, pero metódico, de la capacidad humana de recibir impresiones sensoriales, cuyas variantes están destinadas luego a ser organizadas de manera significativa. El trabajo etnográfico consiste pues en una inmersión física exhaustiva en lo tangible —esa sociedad que forman cuerpos móviles y visibles, entre sí y con los objetos de su entorno—, con el propósito de, en una fase posterior, convertir las texturas en texto —la etnología— y el texto en análisis que permitan hacer manifiesto el sentido de lo sentido: la antropología propiamente dicha.

Esta postulación no ignora la evidencia de que no podemos concebir la realidad observada como independiente del observador, de acuerdo con un idealismo objetivista que hoy casi nadie estaría en condiciones de sostener. No se ignoran ni se soslayan preguntas fundamentales ante la monografía etnográfica, como son: ¿hasta qué punto pudieron, supieron o quisieron sus autores evadirse del peso de la autoría personal?; ¿cómo ignorar, en literatura etnológica, la responsabilidad del lenguaje?; ¿cómo percibir dónde acaba lo descrito y empieza aquel que describe? Es decir no se olvida que la literatura etnográfica es un área donde reverbera la cuestión más general de cómo se asocia la pala-

1. P. Valéry, «Souvenir», en *Mélange*, Gallimard, París, 1941, p. 23.

bra escrita con la vida, y, más allá, todavía, la del tema filosófico mayor de la posibilidad misma de la verdad. Es decir, no se olvida que el etnógrafo pretende aplicar su vocación naturalista sobre un objeto de estudio —el ser humano—, sobre el cual inevitablemente incide, pero que tiene a su vez la virtud de incidir sobre aquel que lo estudia. El antropólogo, en este caso, trabaja sobre una realidad que le trabaja. Otra cosa es que se reconozca como pertinente esa querrela que enfrenta en diversos frentes lo «subjetivo» y lo «objetivo» en las ciencias humanas y sociales, en una dicotomía cuyos términos son más que discutibles.¹

La relación entre la descripción etnográfica y los hechos que describe no es muy distinta de la que se establece entre la representación figurativa y su objeto, entre el retrato y el retratado. En todos los casos —incluyendo sus expresiones en apariencia más infalibles, como la fotografía— se produce una relación dialéctica entre lo percibido, la percepción y lo plasmado, o entre la cosa apreciada, la sensación recibida y su traducción figurativa. Es necio ignorar los determinantes activos que recortan primero y ordenan e interpretan luego en cierto sentido un campo figurativo, conformado, como escribiera Francastel, de «tejidos de información múltiples».² El informe etnográfico, como la obra figurativa, no es un sustituto de la realidad, sino un modesto instrumento de conocimiento. Lo máximo a lo que podemos aspirar, limitando al máximo el factor distorsionador de los filtros ideológicos y culturales que ha de superar, es a fabricar ar-

1. No es el momento de entrar en esa discusión, ya clásica. Cabe, eso sí, volver a remitirse a esa pieza fundamental que son las reflexiones de Georges Devereux sobre la subjetividad como el único camino posible y legítimo para una verdadera objetividad en las ciencias de la conducta humana, objetividad para la que los estados de ánimo y las predisposiciones personales del investigador no son un obstáculo, sino el más frías de los instrumentos. Cf. *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*, Siglo XXI, México D. F., 1977.

2. P. Francastel, *La figura y el lugar*, Laia/Monte Ávila, Barcelona/Caracas, 1988, p. 95.

refactos conceptuales arbitrarios que hagan comunicables ciertas cualidades de lo vivido, estructuras parciales que tienen valor operativo en tanto nos permitan confrontar los datos obtenidos con datos obtenidos por otros, todo ello con el fin de saber algo más sobre el funcionamiento de determinados aspectos de ese mundo exterior que atendemos.

Se defiende, pues, que nada debería justificar una renuncia a la observación directa de los hechos sociales y al intento honrado de –con todas las limitaciones bien presentes– explicar posteriormente lo observado, en el doble sentido de relatarlo y advertirlo en tanto que organización. Es más, esa necesaria aprensión sobre el papel de la autoría en los trabajos de antropología no tiene nada de incompatible con la vindicación de un reforzamiento en su centro del viejo paradigma de la racionalidad explicativa –por emplear la terminología de Dilthey–, que la rescate del desarme que ha constituido la preeminencia en una última etapa de la antropología interpretativa, de una antropología posmoderna devenida antiantropología y de la competencia desleal ejercida desde los llamados estudios culturales, con su énfasis en lo imaginario y en la supuesta autonomía de los hechos culturales. Esa disolución de la antropología en la retórica hermenéutica y la hegemonía de lo discursivo –representar representaciones– ha implicado en buena medida un desmantelamiento del plan con que la antropología nació de constituirse en una ciencia de la observación y la descripción de lo dado, en busca de los principios que lo rigen y sus alteraciones.

Además de suponer una defensa radical de la condición empírica de toda investigación antropológica y un desagravio frente a su inmerecido descrédito, la convocatoria a la restauración del modelo naturalista para el trabajo de campo etnográfico implica reconocer un ascendente formal –y en cierto modo también moral– de ciertas perspectivas estéticas. La primera se correspondería con aquella tendencia artístico-literaria que, a mediados del siglo XIX y bajo el nombre de *naturalismo*, concre-

tó la reacción antirromántica y antiespiritualista, pero también contraria al optimismo ilustrado. Hubo en ese naturalismo literario una voluntad de aplicar su aproximación fisiológica a la realidad –fisiológica en el sentido de que buscaba una captación *en vivo* de la vida, en el momento en que desarrolla su naturaleza ante todo de actividad– más allá del trabajo meramente ficcional, lo que se tradujo en auténticos informes de campo que no deberíamos dudar en calificar de etnográficos.¹ Esas etnografías estaban guiadas por una inequívoca voluntad sistematizadora. De ahí que haya sido posible desvelar la existencia de una auténtica metodología implícita en ciertas obras de observación y denuncia, como el caso de *La isla de Sajalín*, el trabajo mediante el cual Chéjov describió las inmorales condiciones de vida de los deportados rusos a Extremo Oriente. Del análisis de la obra y de la documentación asociada a su proceso de elaboración se puede extraer una auténtica guía para el trabajo de campo.² Todos y cada uno de los pasos que la labor sobre el terreno requeriría hoy aparecen desglosados en la obra de Chéjov. Leer y resumir; buscar publicaciones y confeccionar fichas; pedir ayuda para recabar informaciones previas. Dotarse de un buen cuaderno de notas en que reflejar los datos que vayan sobreviniendo en el decurso de la investigación. Estar dispuesto a reconsiderar opiniones basadas en lecturas y en expectativas. No planificar demasiado; ponerse en manos del azar. Aceptar invitaciones a casas privadas; observar el mobiliario y los alimentos; escuchar a los invitados. Participar en las fiestas; observar los preparativos; captar el ambiente. Cambiar de lugar; trasladarse de un sitio a otro. Visitar un lugar a una hora apropiada para ver cómo funciona normalmente. Prestar atención a lo que se dice; escuchar también las habladurías. Atender las inscripciones en

1. Véanse si no su *Carnets d'enquête. Une ethnographie inédite de France*, Plon, París, 1986.

2. Cf. A. P. Chéjov, *Unos buenos zapatos y un cuaderno de notas. Cómo hacer un reportaje*, edición de Piero Brunello, Alba, Madrid, 2005.

bancos y paredes. Prestar atención a los signos de distinción social. Usar el olfato, el oído, el tacto, el gusto, además de la observación directa. Hacer informes sobre fuentes escritas. Diseñar fichas. No hacer entrevistas, sino hablar... Etc.¹

Como se sabe, el naturalismo, como forma o estilo de crear opuestos a toda artificiosidad, ensayó un acercamiento a la realidad social que se inspiraba en las primeras formulaciones del positivismo científico. El primer naturalismo científico y el naturalismo artístico-literario tuvieron en común, en efecto, una fijación por la exterioridad, es decir por la comprensión de que el mundo es —como había sospechado Galileo— un inmenso libro que está escrito por fuera. Les impulsaba idéntica ansia por *salir*, arrastradas por la certeza de que lo que importaba, cierta verdad, estaba ante uno o a su alrededor. La consecuencia no podía ser más que la de huir de toda introspección para dejarse atraer por lo que aparece expuesto a los sentidos. Y eso sería válido para el naturalismo científico, pictórico, novelístico, pero también para las corrientes éticas, políticas y sociales que le acompañaron en su nacimiento en todos esos campos a mediados del siglo XIX, igualmente determinadas por el mismo impulso hacia el mundo sensible para asirlo en sus condiciones reales, como primer paso para su transformación. Arnold Hauser supo captar bien ese amor naturalista por la intemperie cuando, refiriéndose a la pintura de Courbet, Millet y Daumier, dice de ella que parece querer gritar: «¡Fuera, al aire libre; fuera, a la luz de la verdad!»²

El programa naturalista tenía, en literatura, como objetivo

1. La vindicación de una perspectiva naturalista en las ciencias sociales de la ciudad no es en absoluto novedosa. Recuérdese la influencia naturalista sobre la escritura de los teóricos de la Escuela de Chicago y de antropólogos que les fueron afines —con expresiones literariamente tan interesantes como Oscar Lewis, por ejemplo—, procedente de Zola y del naturalismo literario específicamente norteamericano, representado por las novelas de Theodore Dreiser y Upton Sinclair.

2. A. Hauser, *Historia social del arte*, Guadarrama, Madrid, vol. III, p. 823.

decirlo todo, hacer de sus ejecutores, en palabras de Émile Zola, «obreros de la verdad, anatomistas, analistas, investigadores de la vida, compiladores de documentos humanos»,¹ gentes que, animadas por un obsesivo *sentido de lo real*, «describen mucho, no por el placer de describir, como se les reprocha, sino por el hecho de circunstanciar y completar al personaje por medio de su ambiente». ² Propuesta entonces —la que siguen Jules y Edmond de Goncourt, Huysmans, Zola, Daudet; más cerca Larra— para un «estudio de los seres y de las cosas por medio de la observación y del análisis, al margen de toda idea preconcebida de lo abstracto». ³ Existe, además, una intencionalidad de denuncia de lo inaceptable del presente social, que hace inseparable el naturalismo decimonónico de las grandes luchas sociales de su época, algo que interesa recordar aquí tanto como aquella voluntad por colocar en todo momento lo mirado muy por encima —en cuanto a interés e importancia— de quien mira. Esa preocupación por captar lo concreto, lo irrepetible, lo específico, aparece plasmada en las cartas de Vincent Van Gogh a su hermano Théo, cuando, sin dejar de pensar en el modelo que le presta Millet, le participa la certeza de que si los grandes maestros no pintaron seres humanos trabajando no fue porque menospreciasen ese aspecto de la realidad, sino porque no supieron cómo hacerlo, de igual forma que es posible sospechar que si las ciencias sociales apenas se han acercado a los aspectos más informales y aparentemente secundarios de la vida social —la polvareda que levantan las relaciones humanas—, no es porque los despreciasen, sino porque no han encontrado las herramientas de registro y descripción adecuadas. En cualquier caso, la gran obsesión del etnógrafo de los espacios urbanos en su trabajo de campo se parecería a aquella que no se apartaba en ningún mo-

1. É. Zola, *El naturalismo*, Península, Barcelona, 1988 [1881], p. 138.

2. *Ibidem*, p. 140.

3. *Ibidem*, p. 98.

mento del espíritu del pintor, y no era otra que la de «expresar al aldeano *en su acción*».¹

Por descontado que no puede ignorarse aquí el fuerte ascendente de una figura como la de Gustave Flaubert, con su atención por los hechos más aparentemente insignificantes, las menudencias de aspecto insípido que era capaz de recoger con una profusión de imágenes de detalle, la manera de llamar la atención sobre las cosas que pasan cuando «no pasa nada». Era pensando en el autor de *Madame Bovary* que Guy de Maupassant especificaba, en su prólogo para *Pedro y Juan*, las claves del método naturalista en literatura. Frente al psicologismo, el naturalismo, «en lugar de explicar extensamente el estado de espíritu de un personaje..., busca la acción o el gesto que ese estado de ánimo coloca a ese hombre en una situación determinada. Y hacen que se comporte de tal modo, desde el principio al final del libro, que todos sus actos, todos sus movimientos, sean el reflejo de su naturaleza íntima, de todos sus pensamientos, de todos sus deseos, de todos sus titubeos». En ese mismo texto, Maupassant explica cómo Flaubert le inició en los rudimentos de la objetividad naturalista:

Se trata de observar todo cuanto se pretende expresar, con tiempo suficiente y suficiente atención para descubrir en ello un aspecto que nadie haya observado ni dicho. En todas las cosas existe algo inexplorado, porque estamos acostumbrados a servirnos de nuestros ojos sólo con el recuerdo de lo que pensaron otros antes que nosotros sobre lo que contemplamos. La menor cosa tiene algo desconocido. Encontrémoslo. Para descubrir un fuego que arde y un árbol en una llanura, permanezcamos frente a ese fuego y a ese árbol hasta que no se parezcan, para nosotros, a ningún otro árbol y a ningún otro fuego. Ésta es la manera de llegar a ser original. Además, tras haber planteado esa verdad de que en el mundo entero no existen dos granos de are-

1. V. Van Gogh, *Cartas a Théo*, Idea Books, Barcelona, 1998, p. 43.

na, dos moscas, dos manos o dos narices iguales totalmente, me obligaba a expresar, con unas cuantas frases, un ser o un objeto de forma tal que lo particularizaba claramente, lo distinguía de todos los otros seres o de otros objetos de la misma raza y de la misma especie. «Cuando pasáis –me decía– ante un abacero sentado a la puerta de su tienda, ante un portero que fuma su pipa, ante una parada de coches de alquiler, mostradme a ese abacero y a ese portero, su actitud, toda su apariencia física indicada por medio de la maña de la imagen, toda su naturaleza moral, de manera que no los confunda con ningún otro abacero o ningún otro portero, y hacedme ver, mediante una sola palabra, en qué se diferencia un caballo de coche de punto de los otros cincuenta que le siguen o le preceden.»¹

Resulta interesante ver en qué forma el naturalismo literario ha tenido una continuidad en obras y autores que aparentemente rompieron con la tradición. Joyce, Proust y Musil, escritores tan asociados al surgimiento de las vanguardias del siglo XX, no sólo no negaron la obsesión descriptiva del naturalismo sino que exacerbaron su intención central de agotar todo lo que se sometiera al imperio de los sentidos, siendo la nueva naturaleza por inventariar con el máximo escrúpulo y detalle la vida urbana, los objetos cotidianos de apariencia más irrelevante, los acontecimientos más minúsculos o incluso la propia subjetividad.² Quien recoge

1. G. de Maupassant, *Una vida. Pedro y Juan*, Océano, Barcelona, 1982 [1881], p. 73.

2. Agradezco la ayuda que me han brindado las conversaciones con Antoni Martí, profesor de teoría literaria en la Universitat de Barcelona, para entender la continuidad entre estados de ánimo literarios que suelen interpretarse como rupturistas unos respecto de los otros –romanticismo, naturalismo, simbolismo, vanguardia...–, así como la contribución que para mis argumentos supondría tomar en consideración, en el contexto de la literatura española moderna, la obra de Larra o la del injustamente ignorado costumbrismo de Gómez de la Serna.

esa herencia es el *nouvel roman* francés, con autores como Robbe-Grillet, Michel Rio y muy especialmente Georges Perec, cuya escritura –piénsese en *Las cosas* o *La vida, instrucciones de uso*– merecería ser reconocida como una fuente de inspiración y un modelo de lo que podría ser esa etnografía de la vida en espacios urbanos de la que aquí se postula la urgencia.

Algo parecido podría decirse en relación con el naturalismo pictórico del XIX, cuya herencia ha sido recogida por un determinado tipo de cine tanto documental como de ficción. No es casual que una de las reflexiones más profundas que se hayan hecho sobre la labor de compilar *lo que está ahí*, a veces casi como desechado o insignificante, haya sido la película *Les glaneurs et la glaneuse*, de la directora francesa Agnès Varda (1999), una meditación visual sobre la vigencia del gesto de agacharse para recoger cosas del suelo que Jean-François Millet supo retratar de manera sublime en su cuadro *Las espigadoras*, expuesto por primera vez en el Salón de París de 1857. Homenaje de Varda a Millet y a las campesinas indigentes del cuadro, que son autorizadas a recoger lo que los jornaleros han desdeñado. Tributo también a todos los seres humanos que en nuestros días continúan mimando su mismo ademán de encorvar su espalda para tomar lo que otros no han querido: traperos, rebuscadores en la basura, recicladores, recogedores de restos de cosecha... Entre ellos, la propia cineasta –por extensión, el propio etnógrafo–, que es *la espigadora* a la que se refiere el título del film y que no hace sino eso mismo: recolectar instantes semejantes a esos objetos viejos, gastados o humildes que otros rescatan entre la inmundicia o del suelo. Pero en ese homenaje a Millet hay algo más que un elogio de una humanidad hiperconcreta –ese cuerpo que trabaja inclinándose–. Hay también una llamada en favor de recuperar ese giro posromántico que el naturalismo pictórico encarna y que encuentra lo esencial, como señalan Deleuze y Guattari, «no en lo que transporta un campesino, por ejemplo un objeto sagrado o un saco de patatas, sino el peso

exacto de lo que transporta». ¹ Traslación que la etnografía urbana debería reeditar y que entiende que lo que importa no son las formas, las materias o los temas, sino las energías, las densidades y las intensidades.

Si la pintura y el dibujo –como por supuesto la fotografía– sirven como modelos de la descripción como textualización del instante, el cine puede ser contemplado como el instrumento idóneo para desmentir la presunta distancia entre descripción y narración, ese malentendido que presupone una incompetencia de la primera en orden a captar el movimiento y el factor tiempo. El cine nos presta precisamente la posibilidad de descripciones que entiendan lo plasmado en términos de proceso dinámico, no de instantes, sino de secuencias o flujos de instantes.

Por ello, una etnografía de los espacios urbanos debería reclamar, asimismo, su precedente y su modelo en la cámara frenética de Dziga Vertov, aquel cineasta soviético que, en los años 1920 y como contribución al ánimo de las vanguardias, aspiró a captar «la vida de improviso» por medio del método del *cine-ojo*, con el objetivo de obtener «el estudio científico-experimental del mundo visible». ² Como se sabe, Vertov, quienes le imitaron entonces –los ya mencionados creadores de «sinfonías urbanas»: Oliveira, Cavalcanti, Kaufman, Ruttmann, Vigo...– y más tarde –Mekas, Wiseman, Van der Keuken–, se dedicaron a recorrer las calles de las ciudades a la captura de acontecimientos con frecuencia de aspecto banal, llevando al paroxismo la percepción estupefacta, aguda, apasionada, impaciente, candorosa, que Baudelaire atribuye al *flâneur*, merodeador incansable en busca de *iluminaciones*. Para Vertov, la obra cinematográfica se presentaba como el estudio acabado de un campo visual que es la vida, cuyo montaje es la vida y cuyos decorados y actores

1. Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, op. cit., p. 346.

2. D. Vertov, *El cine ojo*, Fundamentos, Barcelona, 1974 [1929], p. 98.

son la vida. Su instrumento: el ojo maquínico que busca «a tientas en el interior del caos de los acontecimientos visuales».¹ Lo que se obtiene, de entrada, es una acumulación en principio desordenada de datos observables en bruto, hechos silvestres que llaman la atención del observador entrenado y que éste recoge al momento, con la misma excitación con que se producen. Luego los almacena cuidadosamente, a la espera de que él mismo o alguien –acaso generaciones después– llegue a dar algún día con las claves que pudieran hacerlos mínimamente inteligibles.

Es pertinente aquí recuperar la distinción entre naturalismo y realismo que apuntara György Lukács en su análisis de la novela decimonónica francesa.² Para Lukács, el realismo extrae un fragmento de lo que se supone que es la realidad y lo eleva a paradigma o ilustración de cuestiones de orden general, a la manera de esa figura de la retórica que es la sinécdoque. Frente a lo que Lukács define como la «pseudoobjetividad naturalista» –pero también frente a la falsa subjetividad del psicologismo–, el realismo busca pruebas de lo que toma por real que confirmen su sentido oculto. Mientras que el naturalismo de Zola se empecina en «la expresión exasperada de aquello que es único e irrepetible», el realismo de Balzac trata de unir orgánicamente, según Lukács, lo genérico y lo individual; no retrata aspectos del ser humano o de la vida social, sino, a partir de un ejemplo concreto, la totalidad de lo humano y de lo social. Frente al «relieve excesivo del lado fisiológico de la existencia humana» del naturalismo, el realismo opone conflictos morales y sociales de orden superior, en la línea de aquella predilección de lo total sobre lo particular tan cara a la estética lukácsiana. Ese agnosticismo moral del naturalismo, ese «brutal fisiologismo» que le reprochaba Lukács, tiene implicaciones morales a las que es difícil no aludir.

1. *Ibidem*, p. 28.

2. G. Lukács, *Teoría de la novela*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1965.

«Nuestra impasibilidad, nuestra tranquilidad de analistas delante del bien y del mal son absolutamente culpables», escribía Zola en defensa propia; pero ello resulta de que «no se puede ser moral al margen de lo verdadero».¹ En ese desprecio naturalista hacia cualquier idealismo, en ese extraño placer por lo que sus críticos llamaron la «retórica de la inmundicia», incluso cuando ésta es sórdida y pútrida, hay una percepción lúcida de todo aquello que, en el centro mismo de lo que sucede, trama contra cualquier modalidad de orden, y que no es sino la sombra destructiva de lo real. Es Gilles Deleuze quien lleva su reflexión sobre Zola y sobre *La bestia humana* en particular –en las últimas páginas de su *Lógica del sentido*– a una teoría general sobre *la grieta*, a partir de lo que el protagonista de la obra, Jacques Lantier, vive como «repentinas pérdidas de equilibrio, como fracturas, agujeros por los cuales su yo se le escapaba en medio de una especie de gran humareda que lo deformaba todo».²

Lo que Lukács reprocha al naturalismo es precisamente lo que aquí merece su elogio: no aspira a probar nada; muestra, pero no demuestra; describe, pero no prescribe; trata –sabiendo que no se puede; desesperadamente por ello– de ver y relatar luego *lo que sucede*. Es esa misma materia cuya captación ha obesionado a cierta manera de entender la labor del cineasta, afanoso por «mirar como se mira a veces al abrir los ojos; mirar, mirar sólo, sin tener que demostrar nada», como oímos decir a la voz en off de Wim Wenders, que contempla el cielo por la ventanilla del avión que le lleva a Tokio, donde, en *Tokyo-ga* (1983), espera reencontrar el universo visual de Yasuhiro Ozu. Vindicación análoga a la de Jean-Luc Godard, cuando al final de *Le Mépris* (1963), reclama para la cámara la misma pureza inocente de aquella primera mirada con que Ulises se reencuentra con Ítaca, su patria, de regreso de su viaje.

1. Zola, *El naturalismo*, *op. cit.*, pp. 123 y 48.

2. G. Deleuze, *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 329.

Ese naturalismo feroz andaría en pos de una ciencia de lo prediscursivo, una ciencia no científicista. Ese momento por recuperar es el mismo que Michael Foucault asocia con el nacimiento de la primera medicina clínica, aquel «amontonamiento, apenas organizado, de observaciones empíricas, de pruebas y de resultados brutos». ¹ Etapa hermosa y efímera de los Bichat y los Laennec, en que la ciencia médica no era un orden cerrado de enunciados privilegiados –como lo será más adelante el discurso médico–, sino una amalgama heterogénea de averiguaciones dispersas y sin sedimentar todavía, a las que se habría llegado mediante la mirada, el palpamiento, la auscultación, directos o mediante instrumentos que agudizan la percepción. Lo que surgía eran descripciones puramente perceptivas, que no daban lugar a ningún encadenamiento lineal constituyente o normativo, sino a «enunciaciones diversas que están lejos de obedecer a unas mismas reglas formales, lejos de tener las mismas exigencias de validación, lejos de mantener una relación constante con la verdad, lejos de tener la misma función operativa». ² De ese tipo de aproximación a lo sensible surge el proyecto de una medicina positiva, que Claude Bernard entiende, en 1865, en buena medida como *ciencia de la observación* y que tan determinante será tanto para el primer positivismo sociológico como para la sensibilidad naturalista: «... Razonar sobre lo observado, comparar los hechos unos con otros, encararlos con hechos preestablecidos que sirvan de control...»

No se olvide que es inspirándose en ese doble referente –el naturalismo científico de la medicina clínica y la literatura naturalista– como la primera etnología francesa aspira a conquistar su positividad. Ya en el arranque de su *Manual*, Marcel Mauss establece: «La ciencia etnológica se plantea como meta la

1. M. Foucault, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, Madrid, 2003, p. 303.

2. M. Foucault, *L'ordre del discurs*, Laia, Barcelona, 1982, p. 77.

observación de las sociedades... El etnógrafo ha de preocuparse por ser exacto, completo, debe tener el sentido de los hechos y de sus relaciones mutuas, así como el de las proporciones y las conexiones.» Para ello, lo que Mauss llama la etnología descriptiva le exige al investigador «que sea al mismo tiempo archivero, historiador, técnico estadístico y hasta novelista, capaz de evocar la vida de una sociedad entera». ¹ Ese ascendente de la novela naturalista va a aparecer omnipresente en toda la tradición etnográfica francesa. Véanse los términos con los que Geneviève Calame-Griaule prologa *Les flambeurs d'hommes*, de Marcel Griaule, publicado originalmente en 1934, en el que se subraya la profusión de «admirables descripciones en las que el menor gesto, el menor movimiento de toga son anotados con la impasibilidad aparente y la minucia de un dibujante». ² Idéntico ascendente lo iremos reencontrando luego abundantemente en sus sucesores: Metraux, Condominas, Clastres, Descola, no pocos pasajes del propio Lévi-Strauss, con algún experimento como el de la obra etnográfica de Michel Leiris y sus ensayos de lo que Geertz hubiera llamado una «descripción participante». Las ciencias sociales de la ciudad cuentan con una expresión magnífica de esa misma sensibilidad en la obra, nunca lo bastante elogiada, de Pierre Sansot.

Esta defensa del papel del ojo, del oído y de la piel en la labor del etnógrafo, de la etnografía como práctica corporal, ³ atenta a los actos mucho más que a los discursos, lo es también del modelo científico de escudriñamiento del mundo. Importante matizar aquí que defender la ciencia como manera de in-

1. M. Mauss, *Manual de etnografía*, Istmo, Madrid, 1974, pp. 14-15.

2. G. Calame-Griaule, «Préface», en M. Griaule, *Les flambeurs d'hommes*, Berg, París, 1991, p. 9.

3. La idea de la etnografía como práctica corporal la tomo del excelente texto de M. T. Salcedo, «Escritura y territorialidad en la cultura de la calle», en E. Restrepo y M. V. Uribe, eds., *Antropologías transeúntes*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, 2000, pp. 153-190.

terpelar y ser interpelados por lo dado no implica defender discurso científico alguno.¹ La finalidad de la tarea científica es *conocer* las cosas que están o que suceden; la del *saber* es simplificarlas, esquematizarlas, someterlas a todo tipo de encorsetamientos y jerarquías que han exiliado de sus explicaciones buena parte de lo percibido: todo lo que se resistiese a la reducción, es decir a la representación. Los saberes –incluyendo la antropología cuando ha devenido tal– han asumido la función no de estudiar el mundo, sino de inventarlo a imagen y semejanza de sus patrocinadores sociales, consiguiendo además hacer pasar por incontestablemente reales sus propios artificios categoriales, distribuyendo normas y protegiendo del azar, filtrando la realidad, rescatándola de la multidimensionalidad en que se agita. En otras palabras, los saberes científicos –que no las ciencias– han acabado convirtiéndose en gestores de la misma realidad que previamente habían recibido el encargo de generar.

Concluyendo. Se ha querido hacer aquí una vindicación de una etnografía de la calle que lo fuera, por extensión, de lo incierto e inestable de cualquier sociedad. Etnografía en muchos sentidos todavía en fase de construcción metodológica –por mucho que los ensayos sean importantes y no puedan ser ignorados–, que nos coloca en una fase aún atenta a los datos de la observación –posiciones, trayectorias, tiempos–, en el camino de etapas ulteriores en que nuestro conocimiento nos legitime alguna vez a establecer propiedades y procesos. Ese nivel exploratorio y descriptivo está todavía por cubrir y es un naturalismo. Frente a ese naturalismo, como primer paso o paso previo en or-

1. Cabe recordar aquí la distancia que Foucault advierte, en el capítulo final de su *Arqueología del saber*, entre *ciencia* y *saber* o entre ciencia y discurso científico. El objetivo de todo discurso es buscar, como horizonte de su constitución, esa científicidad –no por fuerza científica– en que encuentra su legitimidad y su irrevocabilidad. La científicidad de una forma discursiva no implica en absoluto, por fuerza, la discursividad de toda práctica científica (Foucault, *La arqueología del saber*, op. cit., pp. 298-333).

den a una antropología de la vida pública y, más allá, de las inconsistencias sociales en general, se levantan, como sendas murallas, dos arrogancias. De un lado, la del científicismo estrecho y pacato, escandalizado ante cualquier experimento de formalización no previsto en sus manuales de buena caligrafía etnográfica. Del otro, la de esa etnografía posmoderna policroma, esa suerte de fantasía objetiva narcisista que pretende –y consigue– disolver la antropología en la pura literatura ficcional. El intento de descripción naturalista no se presenta justificado por ninguna finalidad que no sea el reflejo fisiológico de los hechos y sus actores, incluso de los más irrelevantes –o acaso de éstos más que de los otros–, datos infuncionales, detalles inútiles, aparentes desperdicios de lo social, en los que el buen observador sabría descubrir un brillo especial. Los pequeños gestos, los ademanes apenas perceptibles, las palabras filtradas por entre las rendijas de lo explícito, lo insinuado. Ir, como proponía el título español de un libro de Clifford Geertz, *tras los hechos*, perseguirlos, acecharlos o esperar pacientemente a que emerjan o se crucen en nuestro camino; capturarlos o recogerlos luego con el fin de averiguar de qué están hechos esos hechos; tarea de cazador-recolector que el etnógrafo asume y que se traduce luego en una labor tan difícil –en realidad imposible, puesto que lo visto y lo oído es en realidad indescriptible– como la de adaptar-reducir lo percibido a lo narrable.

Ahora bien, esas dificultades no niegan la posibilidad de hacer ciencia y de hacerla reconociendo que existen hechos, actos y objetos que existen antes o detrás del discurso, que sus propiedades funcionales o lógicas se relacionan entre sí de acuerdo con un determinado orden, orden en el que hemos descubierto, de pronto, insospechadas cualidades de reversibilidad y autoorganización. En tanto que humanos, esos asuntos nos interesan como antropólogos y nos obligan a repetirnos la pregunta sobre la que Simmel, dialogando con Kant –¿cómo es posible la naturaleza?–, elaborara su célebre digresión acerca de cómo era po-

sible la sociedad.¹ Las respuestas posibles a tal cuestión se encuentran con dificultades constantes, que no son o no deberían ser un obstáculo sino la superación del obstáculo, puesto que la labor del científico no es resolver problemas, sino plantearlos. Y es que somos antropólogos. Eso implica que –por mucho que nos cueste encontrar definiciones precisas acerca de en qué consiste nuestro oficio– lo único que hoy por hoy nos define y nos distingue es que tenemos una forma singular de dar con las cosas, en el sentido tanto de hallarlas como de toparnos con ellas. Ese estilo propio es el trabajo de campo, esa especie de artesanía o trabajo a mano del que hacemos depender nuestras hipótesis y nuestras teorías y que, a despecho de la mala reputación que arrastran desde hace un tiempo, responden al convencimiento que tenemos de que los hechos continúan siendo locuaces.

Todo lo que antecede es una apología de lo exterior, lo que flota en la superficie –pero que no es superficial–, lo que se puede sentir, lo que surge o se aparece. Esa exaltación del afuera promueve un naturalismo que cree en la naturaleza tal vez porque la añora y está disuadido de que el mundo no miente. Regreso a lo dado, entendido como lo entendía Hume, a decir de Deleuze: «El flujo de lo sensible, una colección de impresiones e imágenes, un conjunto de percepciones.»² Pasión casi *naïf* por ver, escuchar, tentar...; urgencia por regresar a las cosas anteriores al lenguaje, por aprehenderlas y aprender de ellas. Apuesta por una ciencia no de lo que es o de lo que somos, sino de lo que hay y de lo que hacemos o nos hacen. Esfuerzo también por tratar de transmitir a otros lo percibido lo más lealmente de que seamos capaces, haciendo que nuestra traición a los hechos, convirtiéndolos en lenguaje, sea lo más leve y perdonable que hayamos merecido. No se ignora que la naturaleza es dudosa,

1. G. Simmel, *Sociología I*, Edicions 62/La Caixa, Barcelona, 1988 [1908], pp. 46-65.

2. G. Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, Gedisa, Barcelona, 2002, p. 93.

que no podemos huir del dominio y la miseria de la representación, que es probable que tengan razón quienes repiten que nadie ha podido traspasar nunca los límites del discurso. ¿Naturalismo?: «un sueño», se nos dirá.¹ Puede ser. Pero los fenómenos están ahí y hay fenómenos. En nombre de tal certeza se mantiene ese anhelo furioso e inútil por hacer algún día de la etnografía una práctica tan poco discursiva como arreglar una máquina. Afán por hacer eso que llaman ciencia, manera de escrutar lo que está ahí, lo que pasa o nos pasa, tanto si es pensable como si no, en lucha por constatar y entender los hechos medibles y calculables, pero también los acontecimientos más dispersos e inconmensurables. Lo dicho, pero también lo murmurado, lo mascullado, lo indecible. Posibilidad todavía abierta de un positivismo poético. Antropología que, de bruces con lo inconstante –la vida en las calles–, se postule como un conocimiento, pero no como un saber, puesto que ese conocimiento, conoce, pero no sabe, no acaba de saber.

1. Como hace J. F. Guernonprez, comentando críticamente la defensa de Barth del naturalismo en su mencionado trabajo sobre Bali, en «Le rêve d'une anthropologie naturaliste», *L'Homme*, 146 (1998), pp. 225-231.

IV. APUNTES METODOLÓGICOS PARA SOCIEDADES SIN ASIENITO

1. UNA CULTURA DE LAS ACERAS

No se insistirá bastante en que una calle no es un mero pasadizo que se abre paso entre construcciones. Denigrada por las ideologías más autoritarias y antiurbanas, siempre incómodas ante su tendencia al enmarañamiento y su ambigüedad semántica, la calle es una institución social. En su seno se desarrollan formas propias de aprendizaje y sociabilidad cuyos protagonistas no están asociados entre sí por lazos involuntarios como los que caracterizan los sistemas de filiación, no aparecen inmiscuidos en órdenes formales estables como los propios de las instituciones primarias de la sociedad, ni comparten una misma visión del mundo ni sentimientos identitarios que permitirían reconocer en su existencia conjunta algo parecido a una comunidad.

Tenemos por tanto que el grueso de esa vida social de y en la calle lo protagonizan personas que se conocen relativamente o que no se conocen en absoluto y que entienden que el exterior urbano es el ámbito de una existencia ajena o incluso contraria a lo que hemos visto que se presumen reductos de verdad personal y de autenticidad: el hogar y las otras reservas naturales en los que la vieja fraternidad comunal se supone que sobrevive. Como acabamos de ver, las formas callejeras de vida han sido escasamente orgáni-

cas, muchas veces han podido adoptar un aspecto subsocial y han aparecido reguladas por normas elementales de copresencia que, en tanto que objeto de estudio, han podido parecer más propias de la etología que no del conocimiento científico-social. Por su estructuración fluctuante, el callejeo ha estado organizado a partir de las propias sustancias relacionales que propicia, que pueden ser regularidades incluso monótonas, pero también con frecuencia azares, encuentros imprevistos, situaciones inopinadas, incidentes, accidentes desgraciados o venturosos, también violencias... Es cierto que, por descontado, la calle está sometida a las vigilancias políticas y al control social, pero esas formas de fiscalización se ven debilitadas y es mayor la posibilidad de que se den desobediencias e insolencias, a la vez que todo tipo de apropiaciones furtivas.

Por descontado también que la calle es ese escenario predilecto para que una sociedad se procure a sí misma sus propias teatralizaciones. Sometidos a la vista de todos, los grupos humanos encuentran en el proscenio dónde dramatizar sentimientos compartidos, conciencias identitarias, vindicaciones, acatamientos y rebeldías. De la calle podría decirse que es ante todo un lugar peregrino, un espacio-movimiento —como hubiera propuesto Isaac Joseph—, en el sentido de que es una comarca estructurada por las intranquilidades que registra, que sólo puede ser conocida, descrita y analizada teniendo en consideración no tanto su forma como las operaciones prácticas, las capturas momentáneas y las esquematizaciones tempo-espaciales en vivo que procuran sus practicantes. Las aceras, como espacios urbanos por excelencia, deben ser consideradas por tanto terreno para una cultura dinámica e inestable, elaborada y reelaborada constantemente por las prácticas y discursos de sus usuarios.¹ Como escribe Joseph: «Las cualidades sensibles, luminosas y sonoras son a la vez dispositivos contruidos que equiparan el espacio o lo crean como escenografía y disposiciones o adecuacio-

1. Cf. Chelkoff y Thibaud, «L'espace public, modes sensibles», pp. 7-17.

nes de visibilidad que sólo tienen pertinencia en y por un momento de la acción.»¹

Como toda sociedad, la que conforman los usuarios de un espacio urbano está regida por un principio clasificatorio. Por medio de éste, los viandantes asignan intenciones, evalúan circunstancias, evitan roces y choques, intuyen motivos de alarma, gestionan su imagen e interpretan la de los otros, pactan indiferencias mutuas, se predisponen para coaliciones provisionales. Todo ello en un campo inteligente dominado por la pura exterioridad, por el concierto entre apariencias, por el intercambio de indicadores perceptuales que incitan o desaconsejan una profundización en los contactos, por la proliferación de sensaciones y por los lenguajes corpóreos de quienes se exponen a la intemperie y, haciéndolo, escamotean en lo posible su supuesta verdad personal. En los contextos públicos las marcas, las balizas, los umbrales sirven para jalonar un escenario en el que, en condiciones normales y en primera y con frecuencia única instancia, lo que es sometido a un orden taxonómico no son las identidades grupales, ni las afiliaciones de cada cual, sino las señales de adecuación del comportamiento propio y ajeno, así como los distintos indicativos de calma o de peligro. El viandante solicita de sus congéneres que de todas las propiedades que detecten en él, sólo retengan y hagan significativas aquellas que les incumben, aquellas que eventualmente pudieran llegar a afectarles en un momento dado. En la calle suelen contar –aunque por desgracia no siempre– más las pertinencias que las pertenencias.

Acabamos de ver cómo unas ciencias sociales que quisieran atender analíticamente el tipo de realidad humana que vemos entretejerse en esos espacios urbanos lo serían en buena medida de la génesis de la ocasión, el acontecimiento y la emergencia, una praxiológica mucho más atenta a los usos, las competencias

1. I. Joseph, *Retomar la ciudad. El espacio público como lugar de la acción*, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, 1999, p. 92.

y las apropiaciones, que no a pautas y principios organizativos que con frecuencia aparecen al mismo tiempo o incluso después –y no antes– de ser invocados y aplicados. Ahí se percibe como más incontestable que en otros contextos el postulado etnometodológico según el cual no existe un orden social que tenga existencia por sí mismo, independientemente de las prácticas, independientemente de ser conocido y articulado por los individuos en acción. Es en esos contextos donde la inestabilidad deviene fuente de estructuración que pone de manifiesto hasta qué punto el orden social no es un reglamento declarado, sino un orden realizado, cumplido.

Los espacios urbanos son dinámicos, pero, a pesar de esa naturaleza inestable, registran flujos organizados e identificables. Existe, por ejemplo, en el caso de los caminantes que emplean una misma vía, una progresión que genera una auténtica formación natural, en cuyo seno se producen unidades o construcciones sociales flexibles que podrían ser pensadas, a su vez, como accidentes naturales: corrientes, canales, remolinos, islas, estancamientos, torbellinos, obstáculos para la navegación... Es decir, auténticos estados de orden organizados naturalmente y que aparecen sometidos a ciertas reglas de economía, un «código de circulación», como lo planteara Erving Goffman, que se funda más en criterios de aceptabilidad mutua provisional que en instrucciones sociales incontrovertibles. Tal regla preferencial opera a fin de organizar una dirección en las corrientes de personas que transitan por el espacio urbano. Existen otras reglas de procedimiento que operan en ese mismo contexto. Por ejemplo, la de lo que Goffman llama «pauta de paso seguro»,¹ que advierte cómo las personas que usan una misma vía en una misma dirección tienen tendencia a mantener un mismo paso de locomoción, acompañar su caminar, manteniendo entre ellas una misma distancia relativa y permitiendo distinguir un grupo de afines que se trasladan juntos.

1. Goffman, *Relaciones en público*, op. cit., p. 26.

Se habla entonces de ciertas pautas de conducta ambulatoria de las que se vienen a inferir estados personales de los transeúntes, denotaciones a partir de las cuales elaborar un verdadero sistema taxonómico: con o sin prisa, ocioso, nervioso, alterado, dubitativo, desorientado, abstraído, preocupado, peligroso, perseguido, acechante... Se trata de un auténtico sistema métrico visible, un criterio que permite medir la normalidad de las situaciones, la pertinencia de las prácticas, la necesidad de modular, modificar, recriminar o eximir a los copresentes de cualquier infracción que pudiera registrarse en su seno: quedarse detenido, correr más que los demás, abrirse paso, obstaculizar la marcha, todo lo que debería requerir un rito de reparación, una disculpa. La noción de «paso estándar» funciona en tanto que escala orientacional que permite concebir un espacio urbano en función de las propiedades sistemáticas de la marcha que allí se registra. Se demuestra de nuevo cómo el mero caminar es ya una práctica culturalmente metódica, una acción social, en el sentido más literal del término, puesto que necesita reafirmar constantemente la orientación hacia los demás y la incorporación de esa orientación a la conducta propia. Los canales por los que transcurren los viandantes, las vías de movimiento que suscitan en el espacio urbano, son fenómenos convencionalizados y sometidos a procedimientos y protocolos, asociados siempre a los principios de la percepción sensible que establecen un derecho de propiedad provisional de esa vía, de la línea de locomoción proyectada.

Los copartícipes en un espacio urbano —ya estén inmóviles o se desplacen— tienen constantemente en cuenta las condiciones ordinarias o excepcionales de esa superficie dispuesta para la acción que es la calle y lo hacen concibiéndola y practicándola como campo de visibilidad. No se limitan a mirar enfrente, sino también a un lado y a otro, teniendo en cuenta en todo momento a los otros, su apariencia inmediata, su conducta, su posicionamiento espacial, sus trayectorias proyectadas... Todos los

copresentes conceptualizan y son conceptualizados a partir de su aspecto y su actitud, manejan un rico repertorio de categorías que clasifican a quienes comparten ese mismo espacio en función de diferentes tipos de criterios, aplicados siempre en clave de presunción sobre las intenciones inmediatas y en un marco que afecta tan sólo a lo inminente, casi siempre para medir el grado de potencial inquietud que suscita. Se trata de lo que Goffman designa como «glosas corporales» o «externalizaciones»,¹ advertencias mediante las que se dan públicamente pruebas de una predisposición, de la intención de hacer o de no hacer alguna cosa.

Eso por lo que hace a fluideces. Un criterio parecido valdría para los estancamientos sobrevenidos. Por ejemplo, las colas en la parada de autobús, las tandas de servicio en un bar o en un mercado, permiten reconocer cómo se construyen los turnos, la distribución de las plazas, la dialéctica de los rangos, la transacción de servicio, el papel que juega el servidor en la constitución de todo ese orden.² Se habla del lugar de espera y las interacciones entre personas anónimas que conforman una unidad social tan positiva como instantánea, pero también de lo que los etólogos hubieran llamado una *cohorte natural*, la fila. Las lógicas que animan formaciones que son al mismo tiempo culturales y naturales —microdesplazamientos, paradas, esperas, posiciones corporales, miradas, las pequeñas turbulencias que pueden redistribuir las posiciones de los presentes, etc.— dan pie a movimientos concertados que pueden evocar los de un ballet, cuya orquestación, arreglos o coreografías pueden aparecer bajo la dirección de una figura central —el barman, el vendedor, el empleado de información, etc.

Lo que importa remarcar entonces es que la calle, la plaza,

1. Goffman, *Relaciones en público*, op. cit., p. 133.

2. J. Jolé, «Trouver une place, prendre son tour», *Les Annales de la Recherche Urbaine*, 57-58 (diciembre de 1992), pp. 81-88.

el parque público, el autobús, el andén del metro, el mercado, el vestíbulo de cualquier estación..., son espacios comunicacionales, escenarios en los que es posible establecer las pautas que organizan las disposiciones de los desconocidos presentes unos con respecto a los otros y con respecto a los elementos del entorno, en un marco en el que se puede llegar a distinguir una configuración social general basada en la dispersión.¹ Observada en su composición, ésta puede subdividirse en formaciones lacustres, por así decirlo, que, a partir de su disposición en relación con el conjunto, hacen adivinar relaciones formales o informales más concretas, conglomerados mínimos que proclaman la presencia, como veíamos, de una familia, una comitiva, un grupo de amigos, etc. En los espacios públicos urbanos –y también semipúblicos, como bares, discotecas, restaurantes, centros comerciales, grandes almacenes y otros lugares no en vano llamados «de encuentro»– tienen lugar operaciones normativamente reguladas, como corresponde a una objetividad socialmente cumplida que organiza endógenamente acontecimientos, agentes sociales y objetos. En todos esos lugares el protagonista no es tanto la subjetividad de cada interviniente, sino más bien una praxis operacional fundada en el saber estar, el saber hacer, en las competencias y las habilidades, en las necesidades adaptativas de los concurrentes con respecto a los cuadros

1. L. Quéré, «L'espace publique comme forme et comme événement», en I. Joseph, ed., *Prendre place. Espace publique et culture dramatique*, L'Harmattan, París, 1995, pp. 93-110. Todo este capítulo asume el ascendente teórico del grupo de estudiosos del CRESSON (Centre de recherche sur l'espace sonore et l'environnement urbain), de Grenoble: Louis Quéré, Jean-François Augoyard, Grégoire Chelkoff, Jean-Paul Thibaud, entre otros. Me une a ellos una misma preocupación por el espacio urbano como escenario para la acción y el acontecimiento, al tiempo que me separa una consideración –mucho más central aquí– por su dimensión más conflictual y polémica. La actualidad del trabajo de este grupo puede seguirse a través de la página web <http://www.cresson.archi.fr>.

dramáticos en que se ven inmiscuidos, que pueden ir de la indiferencia mutua pactada al conflicto territorial.

En esos contextos se desvela la primacía de la visión entre los humanos, agudizada todavía más en las sociedades urbanas contemporáneas, que tienen en la visibilidad el aspecto crucial de sus espacios. El intercambio o el ajuste de miradas puede establecer cambios en la participación o suscitar reacciones en los copresentes. Existen orientaciones visuales múltiples, tomas de contacto y posición, basadas en un «a primera vista», de las que dependen convenciones informales, pero no obstante obligatorias y autoadministradas desde el interior. Los participantes en las actividades en público son «visualizadores» de este espacio reconocidos como culturalmente competentes.¹ Parecen presumir, exigir e imponer un campo visual estandarizado, un campo de actividades coordinadas y un universo perceptivo y sensible compartido y regido por cierto sentido común. Ese sentido común práctico se pasa el tiempo autoexplicitando, autodescribiendo y autoseñalando contextos sociales que, a través de sus propiedades, procuran una autoorganización, es decir, una organización generada por los propios participantes desde el interior mismo de esos contextos.

Cabe insistir en la ya apuntada –y vieja– analogía entre las actividades peatonales y una determinada forma de coreografía. En efecto, el baile expresa a la perfección ese lenguaje de reciprocidades multiplicadas, a veces microscópicas, proclamaciones de una extrema levedad, vigilancias mutuas –con frecuencia de soslayo– y otras actividades visuales manifiestas, que producen una diversidad de realizaciones y de formatos socio-organizativos en los espacios urbanos. La danza es ese tipo de creación artística que se basa en el aprovechamiento al máximo de las posibilidades expresivas del cuerpo, ejerciendo su energía sobre un

1. Lee y Watson, «Regards et habitudes des passants». Tengo una deuda de reconocimiento con este texto en la elaboración de todo este apartado.

tiempo y un espacio, tiempo y espacio que podría parecer que ya estaban ahí antes de la acción humana, pero que en realidad es de ésta de la que emanan. El baile lleva hasta las últimas consecuencias la somatización por el actor social de sus iniciativas, la comprensión en términos corporales de la interacción que mantiene con su medio espacial, con las cosas que le rodean y con los demás humanos, la interpelación ininterrumpida entre persona y mundo. El cuerpo-energía-tiempo del danzante expresa todas sus posibilidades en una actividad cotidiana en marcos urbanos en que las palabras suelen valer relativamente poco en la relación entre desconocidos absolutos o parciales y en la que todo parece depender de elocuencias superficiales, no en el sentido de triviales, sino en tanto actos que tienen lugar en la superficie, que funcionan por deslizamientos, que evitan o extraen el máximo provecho de los accidentes del terreno, que buscan y crean las estrías y los pliegues, que desmienten cualquier univocidad en la piel de lo social.

Esas realizaciones y formatos casi coreográficos son ellos mismos objeto de visualización y la orientación conjunta de los participantes se sirve de esa visibilidad como un recurso operacional, de tal forma que la vida urbana podría presentarse como un entramado de negociaciones entre miradas. En cuanto a los procedimientos de observación que afectan a personas, acontecimientos o acciones en el espacio urbano, pueden ser de diferentes tipos: observar, mirar, escrutar, examinar, inspeccionar, echar un vistazo, mirar de reojo, contemplar, divisar, fijarse, reparar, percibir, constatar... Se habla de la producción —o más bien coproducción, como establecíamos al principio— de un orden basado en un aparecer pareciendo, de un devenir visible, manifiesto, y que resulta, por tanto, de una cuestión de aspecto. El resultado son líneas consensuadas de conducta proxémica y cinésica que se declinan a partir de reglas sobreentendidas, en las que todo está previsto y controlado, pero en las que puede ocurrir en cualquier momento cualquier cosa y en las que se alcan-

za a contemplar desplegándose toda la capacidad de lo social tanto para el control como para al azar.

El usuario del espacio urbano —entendido como ese espacio de visibilidad mutua generalizada— se pasa el tiempo observando lo que ocurre ante y en torno a él, pero no de una forma pasiva, sino como alguien que no deja de interpretar y clasificar lo que observa y que sabe que él está siendo constantemente observado a su vez. No sólo mira, sino que conceptualiza y juzga las acciones y personajes que tiene ante sí, elabora los resultados de sus recepciones perceptuales. Sabe, no obstante, que su capacidad de escrutamiento es limitada y que todavía lo es más la de controlar las escenas en que se ve involucrado. En cualquier caso, la regla fundamental que rige los exteriores urbanos es la de una mínima inteligibilidad escénica. La copresencia en ellos puede ser relacional, pero también infrarelacional; activa, pero no menos infraactiva. De ahí que las relaciones en público, como nos enseñara Goffman, puedan ser focalizadas y no focalizadas. En las no focalizadas la coordinación de las acciones recíprocas se lleva a cabo sin que se constituya actividad cooperativa alguna, lo que no implica que los interactuantes se ignoren. Al contrario, lo que Goffman llamaba «la desatención cortés» es una forma de sociabilidad, una manera de organizar la copresencia de extraños entre sí que en los espacios públicos alcanza —o debería alcanzar— el rango de auténtica institución.

En la vida pública —vida en público; vida expuesta a la mirada ajena— el extrañamiento mutuo, esto es, el permanecer extraños los unos a los otros en un marco tempo-espacial restringido y común, es —o debería ser— un ejemplo de orden social realizado en un determinado espacio de actividad. En estos casos, los presupuestos de inferencia para la acción adecuada no sólo no requieren —o no deberían requerir— que el otro se presente —salga de su anonimato—, sino que pueden dar —o deberían poder dar— por descontada la indeterminación de su estatus social, de sus pensamientos, de sus sentimientos, de su

género, de su ideología o de su religión. Es entonces cuando se hace —o se debería hacer— manifiesta la manera como tal principio de urbanidad —la desatención cortés o indiferencia de cortesía— es una forma de atención, una manera de tener bien presente la presencia de aquellos a quienes se ignora.

En el caso de que la interacción sea focalizada la comunicación se organiza bajo un régimen de anonimato más relativo y de una indeterminación menor, como ocurre en el caso de las relaciones de servicio, por ejemplo. En una interacción focalizada los agentes deben modelar mutuamente sus acciones, hacerlas recíprocas, garantizar su mutua legibilidad escenográfica, distribuir la atención sobre unos componentes más que sobre otros, ajustarla constantemente a las circunstancias que vayan apareciendo en el transcurso de la relación. Si la forma condicional conviene a estos principios de sociabilidad entre desconocidos es porque, sin duda por desgracia, se pone demasiado frecuentemente en evidencia que —como veremos enseguida— a muchas personas se les niega ese derecho al distanciamiento y a la reserva y no se pueden desprender, ni siquiera en un espacio público en teoría de todos y de nadie, de los marcajes que los inferiorizan en las otras parcelas plenamente estructuradas y jerarquizadas de la vida social. En cuanto una relación pasa de no focalizada a focalizada se desvanece la ilusión que pudiera haberse generado de que el espacio urbano está a salvo de las estructuras que en la sociedad asignan lugares subordinados para ciertas personas por razón de su edad, de su género, de su clase o de su identidad étnica, ideológica, religiosa o lingüística, es decir no tanto por lo que hacen, como por lo que son o se supone que son.

En efecto, unas tabulaciones clasificatorias que hasta aquel momento podrían haberse limitado a distinguir entre la pertinencia o no de las actitudes percibidas inmediatamente y de su resultado inminente, pueden, en cuanto la focalización se ha producido, dejarse determinar por un marcaje reconocido o sos-

pechado en aquel o aquellos con quienes se interactúa. Éstos pierden los beneficios del derecho al anonimato y dejan de resultar desconocidos que no despiertan ningún interés, para pasar a ser detectados y localizados como individuos cuya presencia —que hasta entonces podía haber pasado desapercibida— acaba suscitando situaciones de contacto generadoras de malestar, inquietud o ansiedad. Esos climas son los que pueden convertir en cualquier momento una relación focalizada en diversas formas de negación de personas previamente estigmatizadas por una razón u otra, formas que van desde las más agresivas —la humillación e incluso el daño físico— a otras mucho más sutiles, como la tolerante y comprensiva, no menos certificadoras de un estado de inferioridad que la tendencia igualizadora de la vida urbana no ha podido escamotear. Volveremos a ello de inmediato.

Esa labor de detección de rasgos identificadores que se pone en marcha en cuanto las relaciones en contextos urbanos pasan de no focalizadas a focalizadas puede demostrar una extraordinaria agudeza, sobre todo cuando los eventuales signos externos no son suficientemente esclarecedores sobre la identidad social de un interlocutor o cuando éste ha conseguido imitar formas de conducta que no son las que le permitirían ser identificado como miembro de un grupo social estigmatizado. Es entonces cuando podemos comprobar hasta qué punto puede ser hábil esa máquina de hacer inferencias en que nos convertimos en nuestras relaciones en público. Ha sido Pierre Bourdieu quien ha puesto de manifiesto cómo los gestos más automáticos e insignificantes pueden brindar pistas sobre la identidad de quien los realiza y el lugar que ocupa en un espacio social estructurado.¹ Bourdieu daba en el clavo cuando establecía que los en-

1. La crítica de Pierre Bourdieu a la noción interaccionista de situación y a los postulados de la etnometodología en general, se halla en *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Taurus, Madrid, 1991, pp. 238-241 y 492-494.

cuentros más azarosos y espontáneos entre sujetos estaban orientados por la percepción de indicadores objetivos a veces levísimos –aspecto personal, vestimenta, peinado, acento, gustos–, a partir de los cuales los interactuantes podían ubicarse en un esquema clasificatorio constituido por distinciones que a su vez denotaban afinidades sociales, ya fueran familiares, étnicas, de clase, de formación académica, de profesión, de edad, de inclinación sexual, etc. Con ello se venía a desmentir la condición presumidamente singular de los encuentros azarosos y de las situaciones abstractas a que esos encuentros dan pie, puesto que los desconocidos que las protagonizaban resultaban serlo mucho menos de lo que podría antojarse en primera instancia.

2. SOCIEDADES INSTANTÁNEAS

A partir de las premisas teóricas apuntadas en el apartado anterior, las técnicas de registro y descripción de los hechos sociales que tienen lugar en espacios urbanos deberían articular las estrategias cualitativas y cuantitativas, las aproximaciones macroscópicas y microscópicas, lo que implica la aplicación conjunta de técnicas etnográficas de observación sobre el terreno y de mediciones cuantitativas destinadas a la confección posterior de modelos matemáticos formales. Todo ello a disposición del conocimiento del tipo de maneras de hacer que caracterizan las sociedades que configuran desconocidos que coinciden momentáneamente en una determinada área o de conocidos relativos que hallen en ella un lugar para sus reencuentros.

En una fase inicial, centrada en la observación y compilación de datos, se lleva a cabo, en primer lugar, una aproximación a las condiciones ecológicas del lugar, un estudio sobre sus cualidades morfológicas y su evolución histórica, todo ello acompañado de una elaboración de planos de los espacios a observar y una recopilación de documentación relativa a interven-

ciones urbanísticas en el sector ya realizadas o en marcha. Esa primera fase implica una impregnación de las cualidades sensibles de los espacios a considerar, así como una localización de sus puntos fuertes, de los distintos accidentes que aceleran o ralentizan la acción social, de los atractores que provocan las distintas formas de territorialización fugaz. Se atienden los aspectos morfológicos, las infraestructuras, la división en áreas y la densidad de presencias y actividades que registra cada una de ellas, los canales de paso, tanto los provistos por el diseño inicial como los generados por los propios usuarios en sus recorridos. También la distribución de servicios, elementos del mobiliario, señales, comercios estables y otros elementos permanentes del entorno. Ese registro de los elementos contextuales no puede dejar de interesarse por actores habituales, tales como vendedores ambulantes, vagabundos, empleados públicos y otros personajes asiduos. Una permanencia prolongada y asidua en el lugar del equipo investigador le hace posible una clasificación de los practicantes regulares e irregulares de los espacios a conocer y la elaboración de mapas que recojan sus formas específicas de apropiación transitoria. Ello supone establecer una taxonomía sobre quiénes llevan a cabo las distintas utilidades en función de criterios tales como edad, género, aspecto, fenotipo, etc.

También en esa primera etapa de la investigación se atiende la necesidad de recopilar informaciones objetivables de tipo cuantitativo, lo que requiere medidas macroscópicas. Éstas sólo pueden ser obtenidas mediante el registro de las deambulaciones y las estasis de peatones gracias a detectores que dominen la zona y que nos permitan acceder a ciertos datos importantes: número de usuarios que circulan por la zona; ritmos en función de la hora, el día de la semana y las condiciones meteorológicas; densidad y oscilaciones en los flujos, etc. Esa fuente de información permitiría conocer las regularidades que registra la actividad peatonal en el espacio urbano estudiado, así como de la frecuencia y la intensidad de sus excepciones. Otro dato pano-

rámico al que se tendría acceso sería el relativo a la aparición de personajes colectivos y comportamientos fusionales –coágulos discretos generados de manera deliberada o automática, excepcionales u ordinarios–, tales como colas, atascos, tumultos, aglomeraciones, ya sean éstas de índole expresiva –actos públicos, manifestaciones, procesiones, fiestas, recepciones, etc.– o emerjan espontáneamente de las propias contingencias del tráfico humano que atraviesa o eventualmente se detiene en una determinada área.

Se trata, al fin, de reconocer cuáles son las estructuras dinámicas que surgen en un espacio de locomoción y de estacionamientos transitorios. Ello implica la confección de modelos formales –basados tanto en modelos analíticos como en simulaciones de sistemas multiagente– para la reproducción y el análisis de los fenómenos a conocer. Es en ese campo donde cabe reclamar el ascendente de trabajos previos sobre la física de los comportamientos colectivos humanos que, desde la perspectiva del análisis de sistemas complejos lejos de la linealidad, han atendido los órdenes peatonales y los parámetros a que obedecen y han construido simuladores formales y programas de modelación capaces de reproducirlos en condiciones de laboratorio.¹

Tal preocupación por las cantidades, las intensidades y las frecuencias no debe ser interpretada como una traición al énfasis cualitativista en la tradición etnográfica; ni siquiera como una concesión a la demanda institucional de datos estadísticos ni a los requerimientos del positivismo sociológico vulgar al uso. Se trata de otra cosa bien distinta y de *otra cosa* para la que resulta fundamental reclamar el concurso de estudiosos que, ubi-

1. D. Helbing, F. Schweitzer, J. Keltsch y P. Molnár, «Active walker model for the formation of human and animal trail systems», *Physical Review E*, 56 (1997), pp. 2527-2539; D. Helbing, «Modelling the evolution of human trail systems», *Nature*, 388/47-50 (3 de julio de 1997), pp. 1-5; D. Helbing P. Molnár, y «Social force model for pedestrian dynamics», *Physical Review E*, 51/5 (mayo de 1995), pp. 4282-4286. Véase también la página web www.helbing.org.

cados en la esfera de lo que se da en llamar «ciencias duras», se han consagrado al conocimiento de la complejidad y la capacidad de lo viviente para la autoorganización. Es de ese campo disciplinar, asociado a la física y a la informática teórica, de donde deben proceder de fuentes de formalización que permitan llevar hasta las últimas consecuencias la intuición de que la sociedad humana conoce constantemente la existencia en su seno de zonas débilmente estructuradas, en que se desarrollan formas automáticas de vida colectiva.

Es cierto que en la actividad en buena medida estocástica que registran los intersticios abiertos en la ciudad –las calles y las plazas– encontramos un ejemplo espléndido de lo que los teóricos del caos llaman orden de fluctuaciones basado en el no-equilibrio. Eso es justamente lo que permite concebir y analizar ese espacio urbano como un ejemplo de orden disipativo, superficie de y para las emergencias, una sociedad en estado de permanente crisis, siempre sorprendida en el momento mismo de formarse o en el instante preciso en que se desintegra. Ahí afuera, en la actividad tantas veces frenética de los espacios abiertos de la ciudad, deberían reconocerse las variables más exuberantes y vehementes de autoorganización social, orden de espasmos y sacudidas –regulares unas, súbitas otras– en que la sociedad humana podría verse reconocida como máquina sin alma y sin finalidad, engranaje preocupado y ocupado sólo en existir: una pura musculatura.

Por lo que hace a la aplicación del método etnográfico, se ha visto que en este tipo de contexto priman las observaciones no obstrusivas, es decir aquellas que no implican interacción focalizada con los seres humanos cuya conducta va a servir de base empírica en la investigación. Se insiste de este modo en que el objeto de la investigación no es tanto el actor como la acción social y que el nicho ecológico a conocer se singulariza por su naturaleza esencialmente escénica, es decir porque se constituye en proscenio para actos y actuaciones en los que sólo se toma en

cuenta el interconocimiento de las apariencias y de los modos. Esa sociedad, cuya base es el concierto entre percepciones inmediatas, es una sociedad entre individuos o grupos que se *dan a ver*, es decir que se someten al principio de publicidad y accesibilidad que hacen de ellos seres públicos. El etnógrafo o la etnógrafa que asumen el rol de *alguien que pasa* o de *alguien que acaba de detenerse*, intentando pasar desapercibido –sólo en el sentido de no llamar la atención–, pero sin perder de vista lo que acontece, se convierten en ejemplos perfectos de observadores participantes, puesto que cumplen el requisito de permanecer lejanos y a la vez próximos a la actuación social que pretenden registrar primero, describir después y analizar por último. Es más: es *porque observan por lo que participan*, puesto que ese contexto social es un espacio de y para la aparición, una sociedad óptica, es decir una sociedad de percepciones inmediatas, de miradas y seres mirados.

Matiz importante éste, puesto que permite distinguir –y en cierto modo oponer– el método de la observación simple, directa, no intrusiva, de la observación encubierta, tantas veces descartada en tanto que deshonesto por la deontología antropológica. A diferencia del periodista «de investigación» que se hace pasar por algo que no es con el fin de obtener información, el etnógrafo o la etnógrafa que asumen el estilo del naturalista y atienden el flujo de acción visible que transcurre ante sus ojos o a su alrededor, no intentan que les tomen por una cosa distinta de lo que son. Cabe insistir: él o ella *están ahí* y, como todos aquellos con quienes comparten esa misma parcela de tiempo y espacio y con quienes forman sociedad, adoptan una actitud de expectación ante todo cuanto sucede a su alrededor, sin perder detalle, aunque ese registro de actividad utilice con frecuencia estratagemas de disimulo –mirar de reojo– que no alteren esos principios de convivencia que, ahí, en la calle o la plaza, entre desconocidos totales o relativos, hemos visto que están fundamentados en el distanciamiento, la frialdad y la indiferencia re-

lativos. El estudioso sobre el terreno de los espacios urbanos no hace otra cosa que sistematizar la actividad ordinaria de los viandantes, que consiste en permanecer siempre atento a lo que ocurre, actividad ésta que puede incluso prescindir de los mínimos principios de discreción en el caso del *flâneur* o paseante ocioso o de quien ha decidido hacer un alto en su camino y sentarse en un banco o en la terraza de un café para explicitar que están entendiendo la vida pública –vida en público en espacios públicos– como lo que en última instancia no deja de ser: un espectáculo.

Existe cierta tradición investigadora que se ha planteado las dificultades de una indagación sobre el funcionamiento de la vida social en espacios urbanos, sobre todo como consecuencia de su carácter crónicamente alterado. Si bien los planteamientos teóricos de partida han sido claramente postulados por el interaccionismo simbólico, la etnografía de la comunicación, la microsociología o la etnometodología, los experimentos de aplicación empírica son más escasos.¹ Cabe insistir, no obstante, en que estas estrategias de observación no son del todo originales y deberían reconocerse deudoras radicales de la etnografía clásica,

1. Fundamentales las aportaciones de John Lofland, como *Analyzing Social Settings. A Guide to Qualitative Observation and Analysis*, Wadsworth Publishing, Belmont, 1971, o *Doing Social Life: The Qualitative Study of Human Interaction in Natural Settings*, Basic Books, Nueva York, 1976. Cabe destacar también el ya clásico trabajo de William H. Whyte sobre la actividad cotidiana en los parques y pequeñas plazas de Nueva York, mostrando cómo se produce la interacción sincrónica entre los caminantes, la lógica cooperativa de los encuentros buscados o fortuitos, las pautas de aprovechamiento que realizaban el valor de ciertos puntos y descartaban otros (*City. Rediscovering the Center*, Doubleday, Nueva York, 1988). En esa misma línea, contamos con trabajos interesantes, como el de Setha M. Low comparando la actividad de dos plazas públicas en San José, la capital de Costa Rica (*On the plaza. The politics of public space and culture*, University of Texas Press, Austin, 2000), o el de Mitchell Duneier sobre las sociedades peatonales en las calles del Greenwich Village neoyorquino (*Sidewalk*, Farrar, Strauss and Giroux, Nueva York, 2001).

cuando menos si se recuerda la manera como Malinowski relataba su técnica etnográfica preferida en las islas Trobriand: deambular por los poblados y contemplar lo que hacía la gente con la que se iba encontrando a su paso. Dando un paseo por la aldea, explica en sus *Argonautas*, «descubrimos muchas cosas que, para un observador preparado, evidenciarían en un primer momento los hechos sociológicos más profundos.»¹ O como describía en su célebre diario de campo: «Levantarse, pasear, buscar lo que se esconde a la vuelta de la esquina.»² En todos los casos, el etnógrafo se comporta como un observador en todo momento observado, cuya preocupación principal es la de que no se le atribuyan las malas intenciones que siempre se sospechan del merodeador, aquel cuya presencia en un área pública no puede ser explicada de inmediato en clave instrumental. Pero ese inconveniente —la amenaza constante que acecha al etnógrafo de que sus intenciones no sean bien interpretadas— no encuentra en ese marco singular que es el espacio urbano una excepción, sino todo lo contrario: la confirmación definitiva de que la práctica del trabajo de campo es consustancialmente problemática y permanece en todo momento expuesta a las confusiones que convierten al etnógrafo, siempre y en todos sitios, en un personaje moralmente ambiguo y, por tanto y acaso por buenas razones, a punto de ser descubierto en su impostura.

En otro plano, tampoco se ignora aquí que nada justifica la pretensión oficial —sin duda parte fundamental de las estrategias discursivas dominantes— de ver en el espacio público una categoría abstracta plenamente realizada, en la que se concretaría un presunto ámbito democrático igualitario, participativo y racional. Bien al contrario, la atención por lo que realmente ocurre ahí afuera sin duda confirmará hasta qué punto ese supuesto lugar común es, en la práctica, un espacio de y para el conflicto,

1. B. Malinowski, *Els argonautas...*, *op. cit.*, pp. 69-70.

2. B. Malinowski, *Diario de campo en Melanesia*, Júcar, Gijón, 1989, p. 26.

a la par que testimonio de todo tipo de exclusiones y negociaciones que afectarán a individuos o segmentos sociales estigmatizados, es decir para los cuales o en relación con los cuales la interacción es una fuente de ansiedad y a quienes se les puede escamotear el derecho a la indiferencia que, en principio al menos y tal como veremos más adelante, debería organizar los encuentros entre desconocidos en espacios públicos. Se trata entonces de localizar querellas entre personas o grupos que se disputan porciones de ese espacio público que pretenden territorializar de forma exclusiva, y por tanto excluyente, así como la actuación de fuerzas no en vano presentadas como de «orden público», cuya función no siempre consiste en proteger el derecho de todos a un espacio que no debería ser de nadie, sino todo lo contrario.

Que se prime la observación directa no obstrusiva no implica que se descarte la entrevista como método que ayude a conocer cómo es posible y qué formas adopta la vida social en los espacios públicos. La selección de una muestra de usuarios considerados significativos permite, mediante entrevistas abiertas —lo más parecidas posible a charlas—, una aproximación más afinada a la composición de los flujos humanos que deambulan o se estancan en el espacio a analizar. Podemos conocer algo acerca de quiénes son, cuál es su procedencia y destino inmediatos, la razón de sus costumbres horarias. Se procura establecer a su vez cuáles son los motivos que aducen para establecerse transitoriamente en un determinado punto del que son ocupantes asiduos y sobre el que pueden reclamar cierto derecho de uso. También, en la línea de lo apuntado en el párrafo anterior, podemos conocer qué se afirma acerca de la dimensión conflictiva de esos paisajes públicos, cómo argumentan individuos o grupos involucrados los derechos territoriales que reclaman. Todo ello permite determinar cuáles son los imaginarios colectivos que intervienen en la manera como los usuarios emplean un determinado espacio urbano, en función de atributos simbólicos,

evocadores, sentimentales o pragmáticos. La entrevista personal también nos permite saber más sobre las ventajas que los usuarios pueden obtener de algunas de sus propias prácticas, incluyendo aquellas que podrían antojarse de riesgo.

Sobre el uso de la entrevista cabe subrayar que ésta no se concibe a la manera clásica en ciencias sociales, es decir, como un recurso desproblematizado al que se encomienda la tarea de transmitir de manera limpia e inocente una determinada información, que siempre resulta naturalmente verdadera y esclarece una determinada conducta. Esta concepción *naïf* del encuentro entre entrevistador y entrevistado es sustituida por otra –la interaccional o praxiológica– que lo entiende como un acontecimiento en sí mismo y un acontecimiento que no explica en sí mismo nada, puesto que debe ser explicado, al formar parte del propio conjunto de acciones que describe.¹ La diferencia entre esas dos concepciones de la entrevista –la representacional y la interaccional– es que la primera no deja nunca de pensar el discurso provisto por el informante como una realidad estabilizada y estática, mientras que la segunda trabaja con el presupuesto de que el discurso resulta de una dinámica interminable e interminada de negociaciones. Todo ello implica que lo que debe ser analizado –el objeto de conocimiento– no es lo que dice el informante en el transcurso de la entrevista, sino –en la línea propuesta por los teóricos de la conversación y la etnometodología en general– el decir de éste, esto es, la manera como argumenta para reafirmar la verdad de lo que está diciendo, cómo ordena y provee de razonamientos plausibles –demuestra, muestra como evidente, da por descontado, justifica, explica...– los hechos de los que habla, los estados de cosas que van emergiendo en el

1. Estoy siguiendo a L. Mondana, *Décrire la Ville. La construction des savoirs urbains dans l'interaction et dans le texte*, Anthropos, París, 2000. Para el marco teórico general al que remite, véase H. Garfinkel, *Estudios de etnometodología*, Anthropos, Barcelona, 2006.

transcurso de la conversación, cómo los va dotando de inteligibilidad, cómo los ajusta entre sí para dotarlos de coherencia, cómo asume su propia tematización como informante.

Para concluir, todo el desarrollo conceptual y metodológico resumido hasta aquí se organiza al servicio de un conocimiento profundo de las conductas prácticas observables en un determinado espacio urbano, de las maneras como se llevan a cabo los tránsitos de quienes sólo cruzan el lugar, de las detenciones en las distintas áreas de convergencia y núcleos de actividad –ciertos rincones, elementos de mobiliario, comercios, colegios, bares, paradas de servicios públicos, etc.–, así como de la manera como distintos grupos –cuya naturaleza debe ser establecida– ocupan en ciertos momentos ciertas zonas: adultos con sus hijos, niños, grupos de jóvenes, ancianos, deportistas, propietarios de perros con sus animales, manifestantes, vendedores y otros profesionales del espacio público, etc. Se da por descontado que esas apropiaciones ignoran en buena medida los planes que orientaron el diseño formal de ese territorio y que algunas de ellas comportan conflictos entre segmentos sociales o con la autoridad o se derivan de ellos. Por supuesto también que se está presto a atender las eventualidades que puedan surgir, suponiendo una alteración –sea cual sea su intensidad– de los flujos y concentraciones regulares. Registro, por tanto, de incidentes, accidentes, sucesos, altercados, anécdotas, en esa línea que considera el espacio urbano como una superficie sensible y viviente, pero en todo momento frágil, como consecuencia de su condición de espacio para las exposiciones, en el doble sentido de las exhibiciones y los peligros.

Segunda parte

Conflicto y exclusión en contextos urbanos

V. COALICIONES PEATONALES

1. DEL MOVIMIENTO A LA MOVILIZACIÓN

En apariencia, la delineación viaria es el aspecto de la proyección urbana que fija la imagen más permanente y, por tanto, más memorable de una ciudad. También puede antojarse que el sistema de calles y plazas es ante todo el esquema donde la ciudad encuentra compendiada su forma, así como el sistema de jerarquías, pautas y relaciones espaciales que determinará muchas de sus transformaciones futuras. Ahora bien, más allá de esas definiciones que hacen de ella un mero mecanismo para la accesibilidad, la regulación y la comunicación instrumental entre puntos distantes, la organización de las vías y cruces urbanos es, por encima de todo, el entramado por el que oscilan los aspectos más intranquilos del sistema de la ciudad, el escenario de esta estructura hecha de instantes y de encuentros que singulariza la sociabilidad urbana. La orienta una lógica que obliga a topografías móviles, regidas por una clase en concreto de implantación colectiva, que pone en contacto a extraños para fines que no tienen por qué ser forzosamente instrumentales y en que se registra una proliferación poco menos que infinita de significados.

El sistema de calles nos recuerda que, además de una socie-

dad humana, toda ciudad es también una sociedad de lugares. Esa asociación entre sitios es posible por medio de una red de canales por los que circulan todo tipo de flujos: vehículos, personas, energías, recursos, servicios, información..., es decir todo aquello que constituye la dimensión más líquida e inestable de las dinámicas urbanas, aquella cuyo estudio justificaría una especie de hidrostática, análisis mecánico de lo que se mueve y eventualmente se estanca en el seno de la morfología ciudadana. El trazado de las calles y los espacios abiertos de la ciudad permite, en condiciones ordinarias, las trayectorias y los cruces que hacen posible las correspondencias urbanas. Para reflejar esta función, se emplea el modelo que prestaría un sistema hidrográfico, lo que permite describir el sistema viario y lo que en él ocurre con términos como fluidez de tráfico, avenidas, riadas de gente, embocaduras, afluencias, embudos o embotellamientos, confluencias, desembocaduras, ramblas, etc. Toda administración urbana interpreta la ciudad en clave de una dinámica de flujos y pone cuidado en mantener en buenas condiciones de equilibrio, de presión y de densidad esa red de conducciones, evitando las zonas yermas, pero también asegurando un permanente drenaje que evite los espacios pantanosos. Vistos desde una perspectiva macroscópica, tales engranajes circulatorios ofrecen la impresión de que sus movimientos trazan curvas sinusoidales y ritmos regulares. El correcto funcionamiento de este dispositivo de canalización refuerza la impresión de una equivalencia entre la *polis* y la *urbs*, es decir —y como se ha venido insistiendo hasta aquí— entre el orden político, relativo a la administración y la proyección centralizadas sobre la ciudad, y la urbanidad propiamente dicha, resultado en gran medida del trabajo de una sociedad sobre sí misma.

Ahora bien, esa identificación oficial entre lo social y la política es ilusoria, como lo hacen evidente ciertas utilizaciones excepcionales de la retícula urbana, en las que el caudal habitual que corre por la trama de canales urbanos experimenta altera-

ciones de medida o de contenido o se desencadenan movimientos espasmódicos de dilatación o de oclusión. En estas ocasiones, en las que la actividad de los viandantes alcanza unos niveles máximos de aceleración y de intensidad, ciertas vías por las que en la vida cotidiana se puede contemplar el trajín en que consiste la vida urbana, ven modificada su naturaleza meramente funcional para convertirse en grandes espacios peatonales, por los que los transeúntes protagonizan paseos rituales formando masas provisionales, que se han constituido con fines expresivos y simbólicos. Estas prácticas ambulatorias desactivan momentáneamente la ambigüedad funcional y semántica de espacios urbanos altamente versátiles, a los que la presencia masiva de caminantes, marchando juntos en una misma dirección y a un mismo ritmo, haciendo unas mismas cosas, convierte en espacios para un solo uso.

De este modo, la conducta colectiva en el espacio urbano, visto como espacio para un tipo de acción social en que el movimiento estructura, puede adoptar dos modalidades: las *movilidades* y las *movilizaciones*. Las movilidades están integradas por cambios de posición difusos y moleculares, rutas entre puntos protagonizadas por masas corpóreas aisladas o conformando pequeñas agrupaciones, tales como parejas, familias, grupos de amigos, etc., unidades sociales que pueden ser distinguidas como más o menos duraderas y que se han visibilizado momentáneamente en la calle. Se trata de una actividad dispersa, que genera configuraciones extremadamente lábiles, distribuciones diagramáticas en que los entrecruzamientos y las nucleaciones se multiplican, pero apenas duran. En el caso de las movilizaciones, ese personaje central de la vida urbana —el simple peatón— alcanza unos niveles máximos de protagonismo, en tanto que se apropia, con otros como él, de calles, plazas, paseos, avenidas..., para convertirlos en proscenio de dramaturgias colectivas que son al mismo tiempo ordinarias y excepcionales. Son ordinarias, porque son, en efecto, personas ordinarias quie-

nes las llevan a cabo para diferenciar los tiempos y los espacios de su entorno. Son a su vez también excepcionales, porque implican una transformación de los momentos y los lugares que esos personajes anónimos utilizan, y porque, haciéndolo, les otorgan una plusvalía simbólica, un estatuto moral o sentimental que los hace especiales, en cierta manera sagrados –en el sentido de dotados de un valor ritual–, expresando el compromiso más profundo del ciudadano con su universo real y constituyéndose en una oportunidad inmejorable para contemplarlo manteniendo una relación especial con el escenario de su vida cotidiana.

Las movilizaciones están protagonizadas por grupos humanos más o menos numerosos que no son un simple agregado de personas individuales. Si los movimientos asumen una naturaleza eminentemente molecular, las movilizaciones son, por definición, de carácter molar. Son *fusiones*, pero no fusiones estabilizadas y claramente delimitadas, a la manera como se supone que pasa con las comunidades tradicionales, sino fusiones que se organizan a partir de una coincidencia provisional que puede ser afectual, psicológica, ideológica o de cualquier otro tipo, pero que no dura más allá del momento preciso en que se produce y sólo mientras se produce. En paralelo, la condición singular de la multitud fusional respecto de la humanidad dispersa que vemos agitarse habitualmente –cada cual «a la suya»– por las calles es que conforma un auténtico coágulo societario en un ámbito de y para la disgregación, una cristalización social pasajera e informal que responde a leyes sociológicas y psicológicas que le son propias y que no pueden ser entendidas a la luz de los criterios analíticos o de registro que se aplican a las sociedades orgánicas ni a los sujetos individuales.

Desde esta óptica, el grupo humano que ocupa la plaza o la calle para proclamar alguna cosa compartida no desmiente la condición difusa que caracteriza la noción moderna de espacio público. El colectivo humano que se ostenta en la calle en tan-

to que tal constituye una coalición que puede ser distinguida por el resto de los usuarios de ese mismo espacio público que usa, a la manera como lo podrían ser, por ejemplo, una pareja de enamorados, un grupo familiar o las personas que acaban de salir de un mismo espectáculo. Los participantes, pongamos por caso, en una carrera popular, en una cabalgata, en una comitiva fúnebre o en una protesta civil suelen ofrecer signos que visibilizan su adhesión al acto, incluso cuando ésta viene dada por su simple presencia física y la identificación del miembro del grupo congregado es la consecuencia de una intuición basada en su actitud meramente corporal.

Las movilizaciones en el espacio urbano no pueden ser evaluadas a partir de las motivaciones anímicas o ideológicas de los individuos cuyos encuentros producen como resultado el grupo cohesionado que se ha hecho «carne entre nosotros». Su análisis debería centrarse en un personaje colectivo que no responde a las mismas lógicas ni a las mismas dinámicas de las personas individuales de que se compone, puesto que debe serle atribuido un valor analítico bien singular. En otras palabras, la colectividad generada *ex professo* y que se desplaza o permanece detenida en un determinado punto de la ciudad tiene cualidades propias como agente de acción social y es susceptible de experimentar estados de ánimo, desencadenar reacciones y llevar a cabo iniciativas. Estamos hablando de configuraciones de individuos que se reúnen en un mismo punto, en un mismo momento, para hacer unas mismas cosas, en principio de la misma manera o de manera parecida y con un objetivo idéntico o parecido, licuadas en sentimientos u opiniones básicamente compartidos, y que se disuelven al poco tiempo –restableciendo la naturaleza dispersa de la vida social en el espacio público–, una vez consideran cumplida su misión o, en ocasiones, dispersadas violentamente por las llamadas fuerzas de orden público. Se trata de afinidades electivas que hacen que un número variable, pero con frecuencia importante, de personas hasta entonces des-

conocidas entre ellas se fusionen provisionalmente con una sola finalidad, soldadas por vínculos de integración que son al mismo tiempo culturales, normativos, psicológicos, comunicacionales y prácticos, y que son tan poderosos como efímeros.

La movilización concreta la predisposición del espacio urbano para devenir espacio ritual. Como se sabe, un rito es un acto o secuencia de actos simbólicos, altamente pautados, repetitivos en concordancia con determinadas circunstancias, en relación con las cuales adquiere un carácter que los participantes perciben como obligatorio y de cuya ejecución se derivan consecuencias que total o parcialmente son también de orden simbólico, entendiendo en todos los casos *simbólico* como más bien expresivo y no explícitamente instrumental. El ritual –siempre según las teorías canónicas al respecto– configura una jerarquía de valores que afecta a las personas, los lugares, los momentos y los objetos que involucra y a los que dota de un valor singular. Una energía y un tiempo que pueden antojarse desmesurados en relación con el resultado empírico obtenido, son consagrados a unas acciones constantes en las que ciertos símbolos son manipulados de cierta manera y sólo de cierta manera.¹ Sea ocasional o periódico, el rito suma acciones, sentimientos, gestos, palabras y convicciones y los pone al servicio de la introducción de una prótesis de la realidad, añadido que resulta de conjuntar y coordinar las conductas de un número variable de personas reunidas para la ocasión.

Véamos cómo la actividad movilizatoria implica utilizaciones excepcionales de la retícula urbana, en las que el caudal habitual que corre por sus canales experimenta alteraciones de medida o de contenido y provoca movimientos espasmódicos de dilatación o de oclusión. Se trata de auténticas coaliciones peatonales, en el doble sentido de que están conformadas por pe-

1. S. Tcherkézoff, «Logique rituelle, logique du tout», *L'Homme*, XXVI/4 (1986), pp. 91-117.

tones y peatonalizan el espacio que recorren o en que se detienen. Por ello, en estas ocasiones, el papel protagonista del transeúnte obtiene la posibilidad de alcanzar niveles inusitados de viveza, como si recibiese de pronto una exaltación en reconocimiento de su naturaleza de molécula básica de la vida urbana, al mismo tiempo que le permite una justa –por mucho que momentánea– revancha por todas las desconsideraciones de que es constantemente víctima. Se trata de episodios en los que ciertas vías, por las que se pueden observar los flujos que posibilitan la función urbana, ven modificado de manera radical su papel cotidiano y se convierten en grandes recintos abiertos consagrados a prácticas sociales colectivas de carácter extraordinario. Retomando la vieja analogía cardiovascular deberíamos hablar entonces de arritmias, alorritmias, taquicardias, es decir rupturas de la por otro lado falsa regularidad habitual que parece experimentar el sistema circulatorio urbano.

En estas ocasiones excepcionales los viandantes desobedecen la división funcional entre la acera a ellos destinada y la calzada y ocupan ésta de manera masiva, congestionando una vía habitualmente destinada al tránsito rodado, llenándola con un flujo humano excepcional de individuos que marchan o permanecen quietos de manera compacta, ostentando una identidad, un deseo, una querencia o una voluntad compartidas. La expresión más emblemática de movilización –entendida como apropiación colectiva del espacio urbano– son las fiestas. Éstas son, ante todo, actos públicos protagonizados por personas que actúan agrupadas como totalidades compactas relativamente distinguibles en ese ámbito de exposición y visibilización que es la calle. Lo que conocemos como fiestas populares son actos que tienen lugar en los mismos espacios abiertos en que se despliega la actividad pública de la sociedad, aquella misma actividad que el paréntesis festivo se encarga de alterar momentáneamente. Continúa vigente, en ese orden de cosas, la definición que propusiera Honorio Velasco acerca de las fiestas, actividades en

el transcurso de las cuales «las gentes ocupan los espacios comunes y allí, al amparo de sus símbolos, materializan su identidad social». En efecto, «la fiesta es un complejo contexto donde tiene lugar una intensa interacción social, y un conjunto de actividades y de rituales y una profusa transmisión de mensajes, algunos de ellos trascendentes, otros no tanto, y un desempeño de roles peculiares que no se ejerce en ningún otro momento de la vida comunitaria, y todo ello parece ser susceptible de una carga afectiva, de una tonalidad emocional, de forma que las gentes y su acción social parecen encontrarse en, y crear, un ambiente inconfundible, un “ambiente de fiesta”».¹

La apropiación festiva del espacio urbano se produce con frecuencia generando comitivas que se desplazan de un punto a otro de la trama urbana. Se habla entonces de procesiones, desfiles, cortejos, cabalgatas, pasacalles y otros fenómenos que pueden ser definidos como actividades en las que una agrupación humana sobreviene itineraria formando una totalidad compacta, constituyendo un conglomerado dotado de personalidad y coherencia conductual allá donde poco antes de dar inicio el acontecimiento no había otra cosa que una amalgama difuminada de actividades heterogéneas y desconectadas entre sí. Este tiempo y este espacio que el grupo festivo que marcha genera están sometidos a un conjunto de normas que no deberíamos dudar en calificar como rituales. La manipulación que la congregación social fugaz que camina o se detiene como un solo cuerpo opera con el tiempo y el espacio urbanos comporta una cartografía en que está inscrita cierta representación de la ciudad. Esta imagen de la ciudad considera unos lugares —aquellos de los que se parte, por los que se pasa, en los que se detiene y en los que desemboca— como adecuados para que el grupo convocado practique su propia epifanía, puesto que antes, después

1. H. Velasco, «A modo de introducción», en H. Velasco, comp., *Tiempo de fiesta*, Tres-catorce-dieciséte, Madrid, pp. 8-9.

o más allá de ese mapa simbólico, ese grupo no tiene existencia propia.

Son los lugares escogidos para hilvanar con ellos un discurso lo que le permite a la colectividad peripatética que ha sobrevivido decir alguna cosa, hacer proposiciones, llevar a cabo interpelaciones e imprecaciones, emitir enunciados, al mismo tiempo que —como hacía notar Louis Marin¹ elabora con todos los otros puntos evitados o ignorados un auténtico contradiscurso o discurso negativo. Se trata no de hablar en voz alta y a coro por la ciudad, sino a través de ella, como si sus lugares no fueran sólo puntos en un mapa, sino los elementos moleculares de un lenguaje. El relato que los congregados en un punto o en marcha explican con el coágulo estático o en movimiento que han suscitado es siempre el de una legitimación y una victoria: la del propio grupo reunido sobre el espacio y el tiempo que durante un breve periodo de tiempo ha pasado a dominar, el triunfo simbólico de las fuerzas culturales que se exhiben sobre el conjunto de la sociedad. Porque es de una demostración de fuerza de lo que estamos hablando a la hora de calificar cualquier escenificación de un orden distinto del habitual. La comitiva política, sindical, festiva, deportiva, religiosa o militar, vindicativa o sumisa, pusilánime o exaltada —incluso a veces vehementemente hasta la violencia—, que va de un lugar a otro de la ciudad, conformando circuitos o ambulaciones sólo de ida, que se cita masivamente en una plaza o una esquina, lo que hace en todos los casos es representar un verdadero auto sacramental en que se proclama y se impone momentáneamente un orden de valores o una determinada ideología cultural.

Es así como la topografía urbana es considerada y practicada como una superficie por la que pulula una madeja de órde-

1. L. Marin, «Une mise en signification de l'espace social. Manifestation, cortège, défilé, procession (notes sémiotiques)», *Sociologie du Sud-Est*, núm. 37-38 (julio-diciembre de 1983), pp. 13-27.

nes lógicos que se interseccionan o se ignoran, que se multiplican hasta el infinito o que llegan a coagularse y traducirse en enunciaciones colectivas. La calle se convierte de este modo, en un sentido literal, en un espacio abierto. No sólo por su accesibilidad, ni por su versatilidad funcional, sino sobre todo por su disponibilidad semántica, que hace de él una suerte de pizarra en la que cabe cualquier enunciado, un lienzo en blanco que acepta cualquier operación o proceso simbolizador, ya sea a cargo de individuos aislados o de grupos que se fusionan siempre provisionalmente y que se conducen de hecho, durante unos momentos, como un solo cuerpo y una sola alma.

Las comitivas festivas, del tipo que sea, son expresiones de todo ello: exhibiciones que convierten lo que en la vida ordinaria es una profusión inmensa de recorridos y de esquemas distributivos múltiples en algo compacto y unificado, cuando menos durante el tiempo en que muchas personas se reúnen para hacer y decir unas mismas cosas a lo largo de un mismo trayecto por el que discurren juntos. En estas ocasiones excepcionales, y como corresponde a su naturaleza festiva, las calles y plazas mutan su medio ambiente visual y sonoro, de manera que las aceras, la calzada, los balcones, los monumentos, el mobiliario..., devienen escenario de un espectáculo bien distinto del habitual. De manera significativa, los viandantes que forman grupos compactos con fines expresivos tienden a descartar las aceras o los paseos centrales. Es como si entendiesen que el lugar que les corresponde, el espacio a ocupar, es la calzada, esto es, el espacio destinado a los automóviles, de pronto considerados como intrusos, indeseables que hay que suprimir o mantener a raya. Como si, de pronto, una energía se hubiera descargado sobre el espacio urbano para hacer posible que una idea, un sentimiento, un proyecto compartidos se hubieran corporeizado de pronto bajo la forma de un ser viviente al que nos es dado ver nacer, crecer y extinguirse.

2. LITURGIAS MILITANTES

Hemos visto hasta aquí cómo las movilizaciones en la calle no son, de hecho, sino motilidades corales que implican un uso intensivo de la trama urbana por parte de sus usuarios habituales, que establecen una coalición transitoria entre ellos para hacer de una determinada parcela de la red de calles y plazas un espacio tematizado con fines expresivos. En estos casos, el peatón pasa de moverse a movilizarse. Las movilizaciones en la calle implican concentrarse en un centro predeterminado para permanecer en él o para desplazarse en comitiva de un punto a otro de una ciudad. Decíamos que ese ámbito especial al que damos en llamar fiesta es el ejemplo más emblemático de este tipo de reclamaciones ambulatorias del entramado viario de una ciudad. Añadamos que las manifestaciones ciudadanas no son sino variantes de esa misma lógica apropiativa del espacio urbano que consiste en que un grupo humano que antes no existía y que desaparecerá después, transforme un determinado escenario urbano en vehículo para pronunciamientos que son en este caso de temática civil. Los congregados que se manifiestan desfilan por las calles en nombre de una causa, de un sentimiento o de una idea con la que comulgan con la máxima vehemencia, convencidos de que hacen lo que tienen que hacer y que lo hacen, como corresponde, con la máxima urgencia, puesto que constituye, respecto de una determinada circunstancia que se ha producido, una respuesta que «no puede esperar».

Desde el punto de vista de la teoría política, la manifestación de calle concreta el derecho democrático a expresar libremente la opinión, derecho personal ejercido colectivamente. A través de él, las personas pueden apoyar a veces, pero mucho más frecuentemente oponerse a los poderes administrativos o a cualquier otra instancia por medio de una asociación transitoria que se hace presente en un sitio de paso público, apropiándose de él u ocupándolo sólo en tanto que lo usa y sólo mientras lo

está usando. Este espacio público deviene, así, en efecto, *público*, en el sentido ilustrado del término, es decir en espacio de y para la publicidad en que personas que se presumen racionales, libres e iguales se visibilizan para proclamar –individualmente o asociados con otros, a veces sólo para la ocasión– su verdad con relación a temas que les conciernen. La manifestación de calle implica una de las expresiones más entusiastas y activas de participación política y de involucramiento personal en los asuntos colectivos, así como una modalidad especialmente vehemente y eficaz de control social sobre los poderes públicos.

En ese orden de cosas, y como mínimo en teoría, en los sistemas políticos que se presumen democráticos las instancias de gobierno saben ceder su monopolio administrativo sobre el espacio público –interpretado en este caso no como espacio accesible a todos, sino como espacio de titularidad pública– a sectores sociales en conflicto, de manera que éstos pueden hacer usufructo pacífico con finalidades de índole expresiva, para dirimir en público todo tipo de desavenencias con los distintos poderes políticos, sociales o económicos. En condiciones no democráticas, sin embargo, el Estado impide todo manejo no consentido del espacio público, en la medida en que se atribuye la exclusividad de su control práctico y simbólico e interpreta como una usurpación toda utilización no controlada de éste. Es en estos casos cuando el poder político puede abandonar cualquier escrúpulo a la hora de demostrar sus seculares tendencias antiurbanas, consecuencia de una desconfianza frontal frente al espacio urbano, territorio crónicamente incontrolable de una forma plena.

A esa aprensión a lo imprevisible que está a punto de suceder en todo momento en los exteriores urbanos, se añade la prevención que siempre han despertado los grupos humanos que sólo existen en movimiento, como es el caso de los cuajos que forman en la calle las alianzas transeúntes de transeúntes, que sólo existen en y para la itinerancia. Es comprensible: todo movimiento y todavía más toda movilización se oponen, por prin-

cipio y como veíamos en un capítulo anterior, a cualquier forma de estado, incluyendo su expresión más rotunda y generalizada: el Estado. Por su suspicacia ante la calle como espacio abierto –que alcanza en el toque de queda su explicitación más rotunda–, los sistemas políticos centralizados tienden a convencer a sus administrados de que la vía pública ha de servir sólo para que individuos o grupos reducidos vayan de un sitio a otro para fines prácticos o trabajen para mantenerla en buen estado –policías, empleados públicos, etc.–, y sólo excepcionalmente para que participen en movilizaciones colectivas patrocinadas o consentidas oficialmente. Cualquier otro usufructo de la calle es sistemáticamente contemplado como peligroso y sometible a estrecha fiscalización y, eventualmente, a prohibición o disolución violenta.

Una manifestación es, por tanto, una forma militante de liturgia, lo que implica que su descripción y análisis no deberían apartarse de lo que continúa siendo una ritualización del espacio urbano por parte de una colectividad humana, en este caso un segmento social agraviado por una causa u otra. En tanto que objeto de estudio, las manifestaciones han sido objeto de la atención desde la antropología y la historia social,¹ que han puesto de manifiesto la condición que tienen de recurso cultural al servicio de la enunciación y la conformación identitarias. Las manifestaciones funcionan, en efecto, técnicamente como fiestas implícitas o parafiestas, en el sentido de que no aparecen homologadas como actividades festivas, pero responden a lógicas que son en esencia las mismas que organizan las fiestas de aspecto tradicional en la calle. Y no se trata sólo de que las marchas de protesta civil nacieran a finales del siglo XIX inspiradas

1. Cf., por ejemplo, S. Collet, «La manifestation de rue comme production culturelle militante», *Ethnologie française*, vol. XII/2 (1982), pp. 167-177, y «Les pratiques manifestantes comme processus révélateur des identités culturelles», *Terrain*, 3 (octubre de 1988), pp. 56-58.

en el modelo que le prestaban las procesiones religiosas o que, ahora mismo, no hagan más que agudizarse las tendencias a incorporar en las manifestaciones políticas o sindicales elementos de índole festival. Es, sobre todo, que las marchas civiles se revelan enseguida al servicio de ese mismo dispositivo de producción identitaria del que las fiestas han sido reconocidas una y otra vez como paradigma y, para llevar a cabo tal tarea, ponen en marcha mecanismos performativos que hacen moralmente elocuente el entorno físico que los convocantes y los convocados consideran apropiado y apropiable para llevar a término su acción.¹

Con todo, es obvio que, una procesión, por ejemplo, no es lo mismo que una manifestación. Una procesión tiene contenidos asociados a la sumisión a poderes divinos o divinizados, que son –si damos por bueno el viejo paradigma teórico propuesto por Durkheim– los de la comunidad misma que afirma de este modo su existencia y su autoridad. Ahora bien, no deja de ser igualmente cierto que –formalmente al menos– de una manifestación se podría decir casi lo mismo que de una comitiva procesional, en el sentido de que es un transcurso por un determinado itinerario por las calles de «un conjunto de personas ordenadamente dispuesto, que discurre por un trayecto tradicionalmente prescrito en compañía de sus símbolos sagrados...; movimiento colectivo, relativamente sincronizado a través de un espacio determinado y en un tiempo previsto».² Una manifestación tampoco es exactamente lo mismo que un pasacalles de fiesta mayor o una rúa carnavalesca, actos peripatéticos consistentes en moverse por un determinado espacio para hacer sa-

1. D. Cochart, «La Fête dans la protestation», en N. Marouf, ed., *Pour une sociologie de la forme. Mélanges Sylvia Ostrowsky*, Université de Picardie Jules Verne/CEFRESS, Picardía, 2000, pp. 413-415.

2. H. Velasco, «El espacio transformado, el tiempo recuperado», *Antropología*, núm. 2 (marzo de 1992), p. 8.

ber a todos que ha sido declarado el estado de excepción festivo en un determinado territorio. El pasacalles no presume un contenido expreso, no hace ninguna proclamación sobre las necesidades o las exigencias de un colectivo, cosas que sí hace una manifestación. No obstante, y como se ha hecho notar, no se puede negar que las manifestaciones han ido incorporando, cada vez más, elementos formales de inequívoca extracción festiva y son muchas –casi todas– las que incluyen charangas, pirotecnias, gigantes y cabezudos, parodias, grupos de percusión que interpretan ritmos de samba o batucada o, en una última etapa, camiones cargados con altavoces gigantes que emiten música *dance*, imitando el estilo de las *love parades*. Todos esos elementos acaban produciendo una comitiva cuya singularidad tiende a quedar reducida a veces a sus contenidos explícitamente civiles.

A diferencia de una procesión o un pasacalles, una manifestación es un acto en el que un segmento social determinado reclama alguna cosa o publicita alguna situación que atraviesa. Al mensaje genérico que toda fiesta emite –*somos!*–, la manifestación añade otros más específicos, que exclaman: *¡... y queremos!*, *¡... y decimos!*, *¡... y exigimos!*, *¡... y denunciemos!* La voluntad de los manifestantes, a diferencia de quienes participan en un acto festivo tradicional, no es precisamente hacer el elogio de lo socialmente dado, sino modificar un estado de cosas. En ese sentido, la manifestación de calle no glosa dramáticamente las condiciones del presente para acatarlas, sino para impugnarlas del todo o en alguno de sus aspectos, y por ello se convierte en uno de los instrumentos predilectos de los llamados *movimientos sociales*, es decir corrientes de acción social concertadas para incidir sobre la realidad y transformarla. Los movimientos sociales, en efecto, *mueven y se mueven*: mueven o tratan de mover la realidad y lo hacen a base de moverse topográficamente en su seno.

A pesar de todas esas diferencias, también casi todo lo que se ha escrito en torno de las manifestaciones como produccio-

nes culturales podría ser, una vez descontada la especificidad de su contenido declamatorio contra el presente, extrapolable a las deambulaciones festivas más canónicas. De las manifestaciones civiles se ha dicho que son una acumulación y concentración de signos, que implican sonidos, gestualidades, formas excepcionales de usar el lenguaje, elementos emblemáticos –pancartas, banderas, alegorías políticas–, despliegue organizado y jerarquizado de cuerpos itinerantes por un espacio privilegiado, es decir prácticamente lo mismo que podríamos decir –en función del grado de solemnidad de que el acto se invista– de un pasacalles o una procesión. Las manifestaciones, por otra parte, hacen explícita esta voluntad de proclamar cosas concretas con relación a contextos no menos específicos, y cierran esa deambulación ritual en el clímax que representa el mitin o la lectura de manifiestos a cargo de personas significativas que dan voz al conjunto de los congregados. Este rasgo todavía resulta más claro en el caso de concentraciones públicas, que no dejan de ser marchas inmóviles y que son respecto de los actos deambulatorios lo que la plaza es a la calle. En todos los casos, las ocupaciones extraordinarias de la calle por parte de fusiones humanas que tienen intención de decir o hacer una sola cosa al mismo tiempo y en el mismo sitio, obtienen cierta prerrogativa sobre el espacio que usan transitoriamente, definen su acción con relación a un territorio que afirman como provisionalmente propio y al que atribuyen unos valores simbólicos determinados.

Todas las deambulaciones festivas –incluyendo las manifestaciones civiles– implican un accidente significativo en el tiempo, que ha quedado alterado por una actividad prevista, pero no cotidiana. Todas implican una transformación visual y acústica del espacio por el que circulan, un abigarramiento especial, una ornamentación deliberadamente espectacular y un conjunto de sonidos, músicas y ruidos que no son los habituales en la calle. Todas implican una idealización de ese núcleo de tiempo/espacio que, por decirlo así, *trabajan*, que manipulan apropiándose

de él o convirtiéndolo en representación pertinente de lo que quisieran que fuese. Lo que se expresa entonces al exterior es justamente lo que habitualmente permanece oculto, por mucho que resulte del todo fundamental: lo sagrado por antonomasia, aquello que Durkheim no enseñó a reconocer como hipóstasis de cualquier forma de comunidad, la esencia invisible de todo *socius* que periódicamente practica sus propias epifanías para recibir un derecho a la existencia sustantiva que acaso la realidad ordinaria no le depararía nunca. Por eso, toda celebración –laica o religiosa, vindicativa o tradicional, tanto da– es una *manifestación* en el sentido teológico de la palabra, es decir una proclamación externa del misterio, tal y como la liturgia católica establece al designar como acto de *manifestar* la acción de exhibir el Santísimo Sacramento a la adoración pública de los fieles.

La diferencia más importante que podemos encontrar entre las deambulaciones explícitamente festivas y los itinerarios rituales de índole civil es que las primeras pretenden expresar cíclicamente la existencia de una supuesta comunidad estable, un grupo humano que se exhibe como coherente y que presume tener la perdurabilidad como uno de sus atributos. En cambio, las manifestaciones de calle son prácticas significantes marcadas por su condición esporádica y porque hacen evidentes las virtudes cohesionadoras del conflicto. Esto implica que estos actos fusionales sean, en efecto, un ejemplo de ritualización de los antagonismos sociales, a la manera como ha sido estudiado por la etnología clásica en sociedades exóticas, pero también como recoge la moderna politología, que ha sabido reconocer la manera como los grupos sociales copresentes pero enfrentados pueden sustituir las agresiones lesivas por demostraciones protocolizadas de fuerza, de las que las manifestaciones serían uno de los ejemplos más clásicos.

Ahora, el grupo humano que ha cristalizado de pronto en las calles –donde antes no había más que viandantes dispersos– ya no tiene por fuerza en común una cosmovisión determinada,

ni invoca su pertenencia a ningún tipo de congregación identitaria estable, sino que es una entidad polimorfa y multidimensional que se organiza *ex professo* en nombre de asuntos concretos que han motivado la movilización, susceptibles, eso sí, de generar formas de identificación transversal con frecuencia tanto o más poderosas que las de base religiosa o étnica uniforme. Podríamos decir que la manifestación suscita un grupo social por conjunción contingente, mientras que la deambulación festiva tradicional pretende consignar la existencia de un grupo social basado en la afiliación o la pertenencia a una unión moral más duradera. La manifestación de calle hace patentes las contradicciones y las tensiones sociales existentes en un momento dado en la sociedad y las personas que se reúnen objetivan una agrupación humana provisional convocada en función de intereses y objetivos colectivos específicos, provocan un acontecimiento con un fuerte contenido emocional que, al margen de los objetivos concretos de la convocatoria, procuran a los participantes una dosis importante de entusiasmo militante y de autoconfianza en la fuerza y el número de quienes piensan y sienten como ellos. Saben, ahora con seguridad, que ciertamente no están solos. Eso no implica que los conjuntados tengan que mostrarse como una unidad homogénea. Al contrario, con frecuencia las manifestaciones son puestas en escena de una diversidad de componentes en juego, unidos para la ocasión, pero que cuidan de señalar su presencia delegada a través de indicadores singularizadores, como su pancarta, sus consignas o su bandera.

Este principio conocería sus excepciones relativas, que coinciden precisamente con aquellas formas de manifestación civil que más cerca se encuentran del modelo que le prestan las celebraciones deambulatorias tradicionales. Es el caso de las protestas conmemorativas cíclicas y regulares, fijadas en el calendario y repetidas año tras año, como las del 8 de Marzo, el Primero de Mayo o las cercanías del 28 de junio, la fecha de los enfrentamientos de 1969 en Nueva York entre gays y la policía. En es-

tos casos, la actividad deambulatoria por las calles es una especie de monumento dramático en que un grupo reunido se arroga la representación de colectivos humanos víctimas de un determinado agravio histórico que, en la medida en que no se ha reparado, ha de ver recordada cada año su situación de pendiente de resolución. Los congregados evocan una herida infligida, una derrota injusta, una ofensa crónica, pero no se presentan como una colectividad contingente, sino como la epifanía de un sector de ciudadanos habitualmente invisibilizados en su identidad y que tienen en común algo más que sus reivindicaciones. Las mujeres, la clase obrera o los gays y lesbianas ritualizan, siguiendo las palabras escritas por Teresa del Valle con relación a las manifestaciones del 8 de Marzo en Donosti, «un pacto colectivo que se estrena cada año [...], un pacto que tiene su parte de denuncia, de la actualización de la memoria histórica».¹ Francisco Cruces ha coincidido en apreciar esta funcionalidad de las manifestaciones urbanas como dispositivos de reificación de identidades habitualmente negadas en la vida pública y, por tanto, como mecanismos con una tarea no demasiado diferente de la que ciertas fiestas tradicionales garantizan: «La marcha significa hacerse visible en un orden particular regido por el anonimato, las reglas abstractas –impersonales– de convivencia y la prioridad del desplazamiento lineal sobre el encuentro en el espacio público. Es decir, supone un reconocimiento de diferencias en un contexto de igualdad e invisibilización cultural.»²

Las actividades fusionales que asumen contenidos asociados a los principios de civilidad y ciudadanía son parte sustantiva de la vida cívico-política en el mundo contemporáneo, al mismo

1. T. del Valle, *Andamios para una nueva ciudad*, Cátedra, Madrid, 1997.

2. F. Cruces, «El ritual de la protesta en las marchas urbanas», en N. García Canclini, ed., *Cultura y comunicación en Ciudad de México*, Grijalbo, México D.F., 1998, vol. II, p. 66. Véase también, del mismo autor, «Las transformaciones de lo público. Imágenes de protesta en la Ciudad de México», *Perfiles Latinoamericanos*, VII/12 (1998), pp. 227-256.

tiempo que testimonian la capacidad del ritual de adecuarse a los requerimientos comunicacionales de los *mass media*, cuya atención es siempre un objetivo a alcanzar. Las manifestaciones son actos rituales destinados a crear solidaridades basadas en el consenso circunstancial, fundar legitimidades, canalizar la percepción pública de los acontecimientos..., siempre combinando una intensificación interna del grupo congregado con una funcionalidad como vehículos de información dirigida al público en general.

Para la teoría política, la manifestación de calle concreta el derecho democrático a expresar libremente la opinión, derecho personal ejercido colectivamente. A través de ella, las personas pueden oponerse a los poderes administrativos o a cualquier otra instancia por medio de una asociación transitoria que se hace presente en un sitio de paso público. Este espacio público se convierte así en mucho más que un pasillo: deviene en efecto *público*, en el sentido ilustrado del término que tanto han enfatizado autores como Habermas, es decir en espacio de y para la publicidad. En este sentido, la concentración o la marcha de un grupo humano en la calle implica una fusión no orgánica, puesto que lo generado no es una comunidad, sino un pacto entre personas individuales que prescinden o ponen provisionalmente entre paréntesis lo que les separa, al haber encontrado una unidad moral más o menos eventual. Por todo ello, de la manifestación podría decirse algo más que que constituye un ejemplo emblemático de ritual político moderno, puesto que en cierto modo es la ritualización de los valores políticos de la propia modernidad.¹

Recordemos que, para la ciencia política, la manifestación implica una de las expresiones más entusiastas y activas de participación política, así como una de las modalidades más vehe-

1. D. I. Kertzer, «Rituel et symbolisme politiques des sociétés occidentales», *L'Homme*, XXXI/1 (enero-marzo de 1992), pp. 79-90.

mentes de control social sobre los poderes públicos. Participar en manifestaciones, *bajar o salir* a la calle para expresar mensajes relativos a asuntos públicos constituye lo que un clásico de la politología llama modalidad *gladiadora* de acción política,¹ aquella que implica el máximo grado de involucramiento personal de los miembros de una sociedad en las cosas comunes. En ese orden de cosas, si es verdad que todo poder político institucionalizado reclama hoy su correspondiente escenificación, parece inevitable la espectacularización asimismo de instancias civiles y políticas que son constantemente evocadas, pero que, en caso de que no existiesen las manifestaciones y otras ceremonias políticas análogas, no tendríamos la oportunidad de contemplar en vivo jamás. Si el Estado y las diferentes esferas gubernamentales tienen su teatro, este dispositivo de efectos escénicos que dibujan lo que Abélès ha llamado un «círculo mágico» alrededor de los políticos,² lo mismo podría decirse de instituciones al mismo tiempo fundamentales e hiperabstractas, como *el pueblo, la ciudadanía, la opinión pública...*, es decir, todo aquello que se supone que el sistema político representativo representa.

En estas ocasiones, se suscita la imagen de que todos esos personajes no son entidades protagonistas pero pasivas, que se limitan a depositar su voto en una urna cada equis tiempo, sino un conjunto de individuos conscientes y responsables que pueden tomar la determinación de hacer oír su voz directamente, sin la intermediación de sus mediadores políticos. Las manifestaciones políticas acaban haciendo, entonces, lo mismo que los rituales suelen hacer, que es convertir en realidad eficaz las ilusiones sociales, constituirse en prótesis eficientes que, como se ha escrito en relación a los mítines, «hacen pensable lo etéreo,

1. L. W. Milbrath y M. L. Goel, *Political Participation: How and why do people get involved in politics?*, University Press of America, Lanham, 1977.

2. M. Abélès, «Modern Political Ritual», *Current Anthropology*, vol. 29/3 (1988), p. 118.

sensible lo abstracto, visible lo invisible, material lo efímero, creíble lo paradójico y natural lo misterioso».¹ Lo que vemos desfilar en cada manifestación son *los estudiantes, los trabajadores, el pueblo, los inmigrantes, los antifascistas...*, es decir objetivaciones en que un grupo más o menos numeroso de personas que usan expresivamente el espacio público se presentan y son reconocidas como encarnación de colectivos mucho más amplios, cumpliendo una función más que simbólica, sacramental, en tanto que logran el prodigio de convertir la metáfora —o mejor la sinécdoque— en metonimia: se convierten en aquello que representan.

Se entiende también, por todo ello, que el centro de la ciudad sea el escenario privilegiado para que un colectivo sobrevenido hable de sí mismo en y a través de sus calles y plazas. Los urbanitas —es sabido— acuden al centro urbano para llevar a cabo todo tipo de actividades: burocráticas, laborales, administrativas, lúdicas, de aprovisionamiento y consumo... El centro es entonces un campo de encuentro de todos, escenario de una actividad múltiple, paraje permanentemente vigilado, es cierto, pero donde puede pasar cualquier cosa en cualquier momento. Este marco hace más tangible que en cualquier otro sitio la actividad escindida y contradictoria de la vida urbana, pero también su paradójica capacidad integradora. Resulta lógico, entonces, que aquellos grupos que quieran objetivarse lo hagan en ese espacio que es escenario de y para las reverberaciones, las amplificaciones y los espectáculos que, de manera ininterrumpida, protagoniza el público o/y que son destinados al público. Cuando una colectividad quiere proclamar alguna cosa lo hace preferentemente en el centro, y no sólo por sus virtudes magnificadoras, ni porque allí residan las instancias políticas interpe-

1. F. Cruces y A. Díaz de Rada, «Representación simbólica y representación política: el mitín como puesta en escena del vínculo electoral», *Revista de Occidente*, 170-171 (julio-agosto de 1995), p. 165.

ladas, sino por la propia elocuencia que se atribuye a un territorio donde pasa todo aquello que permite hablar —en el sentido que sea— de una sociedad urbana.

3. FIESTA Y MOTÍN

Estos usos expresivos del espacio público por parte de sociedades fusionales, provisionales y peripatéticas ponen de manifiesto cómo los sectores urbanos más inquietos y creativos pueden desplegar maneras alternativas de entender qué son y para qué sirven las vías por las que habitualmente se agita una difusa sociedad de transeúntes y vehículos. ¿Qué implican esos sitios y esos trayectos entre sitios que hacen sociedad entre sí y a los que justamente llamamos *ciudad*? ¿Meros canales por los que circula de manera siempre previsible y ordenable la dimensión más líquida de lo urbano? Estos acontecimientos advierten cómo las calles no son sólo pasillos que sirven para ir de un espacio privado a otro, ni lo que en ellas puede uno encontrar —mobiliario urbano, semáforos, monumentos, escaparates, portales, kioscos...—, elementos que limitan sus funciones a las inicialmente previstas para ellos. Tampoco las calzadas son simples pistas para que se desplacen los vehículos, sino también escenarios idóneos para que se expresen en ellas y a través de ellas anhelos y voluntades colectivas.

Las calles y las plazas están cargadas de valores y significados compartidos que se han emitido desde una memoria que no tiene por qué ser la oficial, aquella que denotan sus placas identificatorias o los monumentos que con frecuencia las presiden, cuyo significado explícito casi siempre se ignora, en el doble sentido de que se desconoce o resulta indiferente. Allí, de vez en cuando, acabamos de ver cómo se pasa de la dispersión a la fusión, de la movilidad a la movilización. Transeúntes que hasta hacía un momento se agitaban de un lado a otro, dejan atrás su

habitual discreción y se agrupan para proclamar lo que viven como una verdad colectiva y urgente. Manifestaciones, marchas, concentraciones... A veces, disturbios, altercados, algardas... He ahí lo que se airea como «sucesos mediáticos», incluso en el mejor de los casos podrán ser homologados con el tiempo como «hechos históricos». Su contenido ha sido provisto por fuentes ideológicas bien diferentes o por estados de ánimo no siempre coincidentes. Lo que interesa no es tanto la intención explícita de los actores en relación con cierto contexto institucional político o económico, sino la realidad que construyen con su acción grupos sociales que no se conforman con esperar y mirar, sino que entienden que pueden y deben intervenir en el curso de los acontecimientos y hacerlo en el lugar en que éstos se producen, que es ante todo la calle.

Nos encontramos ante lo que convierte o convertiría el espacio urbano en espacio verdaderamente público en el sentido moderno del término, es decir como espacio al servicio de la libertad de palabra, también del cuestionamiento sin trabas de cualquier forma de autoridad y de denuncia de sus abusos, institucionalización escénica de la crítica pública con relación a los asuntos públicos. Respuesta también a la pregunta: ¿para qué sirve realmente una calle? Sabemos que desde la visión urbanística y administrativa, una calle sirve básicamente para hacer de corredor entre dos sitios. Se entiende, en ese sentido, que, por ejemplo, cuando en 1912 el jefe de la policía de Berlín prohibió una manifestación obrera, razonara en su informe negativo que «la calle sirve únicamente para circular».¹ Ahora bien, la realidad observable hace obvio que la calle sirve para muchas cosas más, no todas por fuerza legítimas ni oficialmente autorizadas. Entre esas cosas *otras* para las que puede ser empleada una calle,

1. Citado por A. B. Petersen, «... Sert uniquement à faire circuler», en S. E. Larsen y A. B. Petersen, eds., *La rue, espace ouvert*, Odense University Press, Odense, 1997, p. 169.

está la de dejar que por ella una multitud de viandantes, hasta entonces dispersos, sobrevenga una coalición precedera y en movimiento, agitación coagulada que marcha o se detiene de manera compacta, proclamando públicamente su derecho a interpelar a los poderes a los que se considera injustamente sometida.

La corporeización de grupos con identidades, intereses y objetivos específicos no deja de impugnar solapadamente o cuando menos matiza la propia naturaleza supuestamente representativa del sistema político nominalmente democrático. En principio, parecería que las convocatorias públicas estén destinadas a generar acontecimientos mediáticos, pero, de hecho, más allá de tal función inmediata, la acción política en la calle constituye una modalidad de democracia directa y radical, en que son los propios afectados los que se consideran legitimados para hablar de sí mismos y sin el concurso de mediadores orgánicos institucionalizados a través del voto, ni usando los «conductos reglamentarios» que prevé el sistema parlamentario y la burocracia administrativa. Se trata, al fin y al cabo, de una denuncia de lo que Pierre Bourdieu llamó *fetichismo de la delegación*,¹ la ilusión de que alguien puede encarnar físicamente y llevar la palabra –ser portavoz– de una colectividad vindicativa. También de una manera de advertirnos que la lucha democrática es una lucha por el derecho a hablar en voz alta y para que todos oigan lo dicho, de tal forma que la manifestación funciona como *una conquista de la palabra*, que no de forma casual es el título que Michel de Certeau daba al libro que dedicara al Mayo del 68 en Francia.² Los ciudadanos se representan a sí mismos, reclaman su derecho a existir con un rostro; no como votos, sino como seres de carne y hueso que se hacen presentes

1. P. Bourdieu, «La délégation et le fétichisme politique», *Actes de la recherche en sciences sociales*, junio de 1984, pp. 49-55.

2. M. de Certeau, *La conquista de la palabra*, Estela, Barcelona, 1970.

en la calle para increpar a los poderes y sólo algunas veces para brindarles su apoyo. Se dirá que estamos en una época hiper-tecnificada en que los nuevos métodos para la comunicación de masas han hecho mutar las formas de relación y acción social. Esa evidencia no desmiente que la acción de muchedumbres en la calle conserva una excelente salud como estrategia de intervención en los asuntos públicos y bien puede decirse que hay pocos países en los que las apropiaciones multitudinarias del espacio público urbano en fases recientes no hayan alcanzado altos niveles de incidencia en sus respectivas vidas políticas, cuando no a nivel internacional.

Por encima de sus contenidos e intenciones explícitas, esas interrupciones/irrupciones de la vida ordinaria que implican las movilizaciones sociales en la calle emplean unas técnicas, unas maneras de hacer, que *ya estaban ahí*, disponibles y a punto, probadas una y otra vez con motivo de otras movilizaciones sociales que se llevaban a cabo a título de celebraciones populares. En efecto, en la fiesta ya se desplegaba todo el repertorio de maneras posibles de apropiarse de la calle los individuos ordinarios, aquellos que molecularmente, día a día, la usan y la subordinan a sus intereses prácticos y simbólicos. También en la fiesta podía escucharse amplificado ese murmullo de la sociedad apenas audible en condiciones cotidianas, a no ser como una especie de bajo continuo, un rumor ininterrumpido y omnipresente que está siempre debajo de la multiplicidad infinita de las prácticas consuetudinarias de los peatones. Ese zum-zum que se visibiliza momentáneamente en toda festivalización, corporifica brevemente lo urbano más opaco, clandestino, viscoso, casi imperceptible, puesto que propicia una metamorfosis del espacio ciudadano, al que se le hace funcionar lejos de las propuestas e intenciones de los arquitectos, los diseñadores urbanos y los políticos, en un *registro otro*.

El motín lleva hasta sus últimas consecuencias el reciclaje práctico y simbólico del espacio urbano que la fiesta prefigura.

Los elementos del entorno son reconsiderados y reutilizados para funciones del todo distintas a la previstas por la planificación. La fiesta y la revuelta están hechas de unos ingredientes que son siempre los mismos o parecidos: fuego, ruido y frenesí. Todo lo que está ahí, en el escenario —la calle, la avenida, la plaza—, sirve para otras cosas y recibe un trato especial. Se producen formas elementales de ingeniería urbana y de arquitectura, distintas maneras de irrumpir e interrumpir la ciudad. En la fiesta, los decorados excepcionales, la ubicación de elementos insólitos, la instalación de artefactos o dispositivos extraños. En el motín, diferentes formas de romper todavía más radicalmente la cotidianeidad.

Entre las técnicas de resquebrajamiento de la falsa normalidad urbana que usa, el motín tiene sus predilectas. Una de ellas, sin duda, la barricada, instrumento idóneo —abundantemente conocido a lo largo de la historia de todas las ciudades del mundo— para parapetar a los insumisos o impedir los movimientos de las llamadas fuerzas del orden, yugulando la trama urbana. De ellas hablaría Baudelaire —«adoquines mágicos que se levantan para formar fortalezas»— o Victor Hugo, que en *Los miserables* las describe como «construcciones extrañas» o como «edificios tétricos, sepulcros, construidos por un geómetra o por un espectro». A esta función instrumental —proteger, obturar— cabe añadirle otra simbólica. Pierre Sansot hacía notar cómo las barricadas que podía contemplar en el París de Mayo de 1968 le evocaban la imagen de una *subterrneidad* urbana que emergía como consecuencia de un tipo de seísmo desconocido.¹ La barricada asumía de este modo el papel de concreción física de una ciudad literalmente *levantada*. Henri Lefebvre veía en la barricada un instrumento espontáneo de renovación urbana, la expresión de una voluntad absoluta de modificar no sólo el espacio físico, sino también el espacio social: «Sólo el bulldozer y el

1. P. Sansot, *Poétique de la ville*, Armand Colin, París, 1996, p. 115.

cóctel molotov podrían cambiar el espacio existente.»¹ Sobre los disturbios urbanos, Sansot notaba cómo el pavimento que se arranca, los adoquines, las piedras de las obras, son —desde el punto de vista del revoltoso— elementos «por fin liberados»,² como si levantasen el vuelo y dejaran atrás el suelo en que habían estado enterradas, como si una fuerza surgiera de la ganga que la aprisionaba, como si los materiales de la calle hubieran recibido, de la mano de esas apropiaciones insurreccionales, la posibilidad de conocer una gloria que la vida cotidiana les negaba.

La fiesta y su expresión extrema, la revuelta, improvisan un proyecto urbanístico alternativo, es decir, otra manera de organizar simbólica y prácticamente el espacio de vida en común en la ciudad. Se ve desplegarse entonces una potencia que crea vida social de espaldas o encarándose a los poderes instituidos y lo hace de una manera que no tiene por qué ser coherente con el espacio que aparentemente usa, pero que en realidad cabe decir que vivifica. Se cumple, de nuevo, en contextos urbanos contemporáneos, la tantas veces notada e ilustrada relación de contigüidad entre la fiesta y el motín. Con la excusa de la fiesta o rentabilizando las oportunidades que la historia se encarga de deparar, se organizan sociedades anónimas inquietantes, aglomeraciones de desconocidos que conforman comunidades tan transitorias como enérgicas, cuyos sentido y función son los de concentrarse, discurrir, gesticular, actuar, interpellando o mostrándose indiferentes ante la autoridad —ahora desautorizada— de la *polis*. Se confirma así el pensamiento profundo de Michel de Certeau cuando, en *La invention du quotidien*, nos hablaba de la actividad furtiva de los usuarios del espacio público, aquellos que van y vienen, se desbordan y desbordan los cauces de los que en principio no deberían escapar, se abandonan a todo tipo de de-

1. H. Lefebvre, *La production de l'espace social*, Anthropos, París, 1974, p. 68.

2. Sansot, *Poétique de la ville*, *op. cit.*, p. 102.

rivas por un relieve que le es impuesto, pero en el que protagonizan movimientos espumosos inopinados, que aprovechan los accidentes del terreno, mimetizándose con el entorno, filtrándose por las grietas y los intersticios, corriendo por entre las rocas y los dédalos de un orden establecido, agitándose entre las cuadrículas institucionales que erosiona y desplaza, convulsiones de las que los poderes no saben nada o casi nada. La fiesta y la revuelta conducen al paroxismo la apropiación por parte del practicante de la ciudad de las texturas por las que se mueve.

La fiesta y el motín ejercitan una misma técnica de apropiación radical del espacio que usan. Ejecutan una práctica casi espasmódica de movimientos singulares y de ocasiones irrepetibles. La celebración popular de manera larvada y el disturbio descaradamente nos recuerdan que es cierto que existe una ciudad geométrica, diáfana, hecha de construcciones y monumentos claramente identificables, pero que existe también una vida urbana hecha de acuerdos secretos entre transeúntes que, sin conocerse, pueden interrumpir la ciudad, estrangular el falso orden que parece dominar la cotidianeidad. La revuelta siempre acecha, en una ciudad, su hora. El disturbio conduce a su exacerbación lo que la fiesta más inocua ya insinuaba: una apropiación sin concesiones de un sistema topográfico que el viandante comprende y usa y que ahora conoce su sentido último, que es el de llenarse y moverse al aplicársele fuerzas societarias que son o han devenido de pronto salvajes. Ese espacio que al mismo tiempo recorren y generan es al fin y al cabo una pura potencialidad, una virtualidad disponible de ser *cualquier cosa* y que existe sólo cuando esa *cualquier cosa* se produce. Patria absoluta del acontecimiento, su protagonista es un personaje al mismo tiempo vulgar y enigmático: el peatón, el transeúnte, que de pronto decide usar radicalmente la calle, actuarla, decirla diciéndose y que, haciéndolo, se apropia de ella. Aunque acaso fuera mejor decir que, sencillamente, la recupera.

VI. EL DERECHO A LA INDIFERENCIA

1. ALGUIEN EN GENERAL, TODOS EN PARTICULAR

Se ha insistido en que el espacio urbano no es el escenario de y para una sociedad hecha y derecha, sino una superficie en que se desliza y desborda una sociedad permanentemente inconclusa, interminable. Como ya se ha subrayado, lo urbano no está constituido por estructuras estables, sino más bien por un orden de relaciones sociales por lo general impersonales, superficiales y segmentarias. En cada una de estas situaciones los individuos que concurren lo hacen en pos de cubrir cierta gama de objetivos, en el sentido de que se hayan o no incorporado a tal situación de manera voluntaria, su comportamiento aparece orientado por una idea u otra de lo que quieren que ocurra en ella. Esta participación se produce en términos de papel o de *rol*, que es la manera de indicar cómo cada elemento copresente negocia su relación con los demás a partir de un uso diferenciado de los recursos con los que cuenta.

El protagonismo que lo situacional asume en la vida urbana había sido reconocido ya por los teóricos de la Escuela de Chicago. Éstos denominaron *situaciones de tránsito* a aquellas en las que se concretaba la condición de la vida social como proceso mediante el cual los actores resuelven significativamente sus

problemas, adaptándose la naturaleza y la persistencia de sus soluciones prácticas. En cada encuentro entre desconocidos totales o relativos cada uno de los interactuantes trata de elaborar una especie de *teoría práctica*, un razonamiento empírico en orden a procurar establecer y describir su normalidad y la racionalidad de las situaciones en que se va viendo involucrado. Conocer o intuir las pautas que ordenan estas relaciones ocasionales es indispensable para poder interactuar de forma apropiada a cada circunstancia y a cada contexto. Cada vez que estamos en presencia unos de otros, tenemos que ejecutar comportamientos y acciones reglamentadas, muchas veces sin darnos cuenta, en las cuales resulta indispensable esconder cosas, utilizar dobles lenguajes, «salirse por la tangente», «guardarse cartas en la manga», etc. Estos tipos de estratagemas resultan fundamentales a la hora de comportarse de manera pertinente en las diferentes situaciones sociales en que nos vemos comprometidos y que han de tener como requisito —si es que se quieren producir en unas condiciones mínimas de equidad— la posibilidad de definir las y redefinirlas tantas veces como sea preciso, permitir negociar y renegociar los consensos operativos, la estructura de cada encuentro y las expectativas y valores considerados adecuados para cada ocasión. Para tal finalidad, el papel de la reserva resulta estratégico, puesto que los protagonistas de la interacción transitoria no se conocen apenas, no saben nada o casi nada el uno del otro, y reciben la posibilidad de albergarse tras una capa de anonimato, esa especie de película protectora que hace de su auténtica identidad, sus puntos débiles y sus verdaderas intenciones un arcano total o relativo para el otro.

De las personas con las que nos relacionamos cada día, la mayoría de ellas son una incógnita, en esencia porque son eso, *personas*, es decir —si hemos de tener presente la etimología del término—, *máscaras*. Desconocemos de ellas o nos limitamos a intuir cosas como su ideología, su origen étnico o social, su edad precisa, dónde viven, sus gustos. Podemos obtener pistas acerca

de todo ello, pero con frecuencia son imprecisas y dan pie a todo tipo de confusiones. En la mayoría de aspectos de la vida ordinaria, todo sujeto no puede conjugarse a sí mismo sino en relativo. Muchas veces no sabemos ni tan sólo su nombre. En el espacio de y para lo urbano ese sujeto que se oculta todo lo que puede ha recibido permiso para dotarse de cierta opacidad y para definirse aparte, en otros sitios, en otros momentos. Por la posibilidad que tienen de encubrir en la medida de lo posible quién son en realidad y qué pretenden, los desconocidos que conforman sociedades provisionales pueden aplicar todo tipo de técnicas relacionales basadas en la simulación, con abundancia de medias verdades y, si el guión lo exige, de engaños. Si la persona no puede disimular una condición fenotípica, de género o de clase asociada a un estigma o a una minusvaloración, le es dado ver atenuada esa desventaja por unas relaciones apresuradas en que la nula o escasa toma en consideración de esos elementos negativizadores acaba resultando un requisito de índole estrictamente práctica. En los contextos de tránsito, todo el mundo no sólo tiene derecho a enredar, sino que con frecuencia no tiene más remedio que hacerlo. Todos nosotros, que también simulamos y nos refugiamos en la ambigüedad, hemos de basarnos en impresiones fragmentarias, extraídas de signos externos —manera de vestir, peinado, rasgos físicos, el diario que lleva bajo el brazo, gestos indeterminados, comentarios dispersos...— como los únicos indicios que nos permiten, siempre de manera defectuosa, inferir las predisposiciones de nuestros interlocutores eventuales, hacer la prospectiva de sus acciones inminentes o tratar de adivinar sus objetivos a medio o largo plazo. Con frecuencia esas prácticas de encubrimiento tras una apariencia simple no responden tanto a una voluntad explícita de engañar como a una buena voluntad a la hora de ayudar a aquel con quien se interactúa brevemente a que controle la eventual inestabilidad e incertidumbre de las situaciones.

Para llegar a entender entonces cómo es posible ese extraor-

dinario dispositivo de acomodo mutuo que es la vida pública cabría llamar a concursar las aportaciones que hiciera la sociolingüística interaccional a propósito de los acuerdos lingüísticos que se reproducían constantemente en las sociedades de desconocidos. El punto de partida es el valor *competencia* tomado de la lingüística generativa. Para Chomsky la competencia es la capacidad virtual de producir y comprender un número infinito de enunciados así como de manejar una cantidad no menos indeterminada de códigos. Se trata de un saber, una facultad o potencialidad latente previa a la acción y requisito para ella. De ahí se parte a la hora de proponer el concepto de *competencia de comunicación*, alusivo a la facultad explícita o implícita, simétrica o desigual, que le hace posible a un individuo dado cualquiera conocer las normas psicológicas, sociales o culturales que están presupuestas en todo acto de comunicación, ya sea éste contractual o polémico.¹

El interaccionismo lingüístico basa sus postulados en tres nociones esenciales: la *conmutación de código*, competencia social básica que ejercitan actores extraídos de grupos culturales, de clase, de edad o lingüísticos completamente distintos, que participan de unos mismos encuentros y que han de poner en común su competencia comunicativa; los *índices de contextualización*, que son los recursos que reclaman o producen los interactuantes para definir las situaciones en que participan y establecer las estrategias y los consensos provisionales que permiten moverse en ellas adecuadamente, y la *inferencia conversacional*, o lógica práctica de una puesta en congruencia que permite la mutua inteligibilidad de los interactuantes y la negociación y el compromiso entre ellos. La idea de competencia comunicativa remite a la estructuración de los intercambios lingüísticos entendidos como organización de la diversidad, en marcos socia-

1. Véase, en general, J. Gumperz, *Engager la conversation. Introduction à la sociolinguistique interactionnelle*, Les Éditions de Minuit, París, 1989.

les –la vida urbana cotidiana– en los que todos dependemos o podemos depender en cualquier momento de personas –a veces desconocidos totales– con los que puede ser que compartamos pocos rasgos culturales. El lenguaje no expresa ya una comunidad humana, como había querido la lingüística idealista heredera del romanticismo o, más tarde, el relativismo lingüístico y cultural, sino una acción que se desarrolla con fines prácticos de cooperación entre individuos que han de compartir un mismo escenario y que participan de unos mismos acontecimientos. Cada instante social concreto implica una tarea inmediata de socialización de los copartícipes, tarea en la que los actores aprenden rápidamente cuál es la conducta adecuada, cómo manejar las impresiones ajenas y cuáles son las expectativas suscitadas en el encuentro. Existen sistemas lingüísticos y culturales subyacentes, pero son éstos los que resultan determinados por su uso por parte de los hablantes y no al revés, como supondría el idealismo lingüístico.

Esta perspectiva es análoga a la derivada de la filosofía del lenguaje de Wittgenstein, para la que el lenguaje no es un código sometido a unas reglas de significación sino de uso y pasa a ser reconocido como una actividad cooperativa que se constituye y resulta accesible a partir de su propia praxis por una colectividad, puesto que «un significado de una palabra es una manera de su utilización [...] Por esto existe una correspondencia entre los conceptos “significado” y “regla”». ¹ Esa *regla* no puede ser, no obstante, nunca obedecida privadamente, puesto que, por definición, seguir una regla es «hacer una comunicación, dar una orden, jugar una partida de ajedrez, son *costumbres* (usos, instituciones)». Ahora bien, eso no implica que una orden tenga por fuerza que determinar manera alguna de actuar, puesto que cualquier manera de actuar puede ser forzada

1. L. Wittgenstein, *De la certeza*, Edicions 62/La Caixa, Barcelona, 1987 [1950], § 62.

a concordar con cualquier regla o, al revés, a contradecirla. Esa paradoja es resuelta por Wittgenstein advirtiendo cómo una regla no es nunca su *interpretación*, sino su *aplicación*. Así, aquel investigador forastero al que se refiere Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas* llega a otro país distinto del suyo y aprende enseguida cuál es la manera de comportarse para resultar aceptable a partir de la simple observación de lo que hacen aquellos que van a constituir para él su nuevo paisaje humano.¹

Este tipo de enfoques es idóneo para circunstancias sociales en las que la comunidad de hablantes-oyentes no es culturalmente homogénea y éstos han de plegarse constantemente a contingencias contextuales fundadas en la pluralidad de tradiciones, códigos e incluso de biografías personales, que obligan a ajustes y reajustes ininterrumpidos que, a su vez, generan morfologías sociales y universos culturales compartidos durante un breve lapso. Estas circunstancias de encuentro y colaboración entre distintos grupos culturales, en los que los malentendidos y las interferencias en la relación interpersonal suelen ser frecuentes, pero no por fuerza estériles, y pueden, a pesar de ello –o acaso por ello–, generar sentimientos de simpatía e incluso de pertenencia o identidad compartidas, sociedades momentáneas cuyos componentes hacen aflorar esa tantas veces sorprendente potencialidad humana para el acuerdo y la cooperación.

En todos los casos, el extrañamiento mutuo, esto es, el permanecer ajenos los unos a los otros en un marco tempo-espacial restringido y común, es un ejemplo de orden social realizado, universo cultural que configuran allí mismo, en ese momento, cuerpos humanos que están ahí, juntos, coordinando su actividad, negociando la compatibilidad de sus iniciativas, pactando formas infinitamente variadas de apropiación de ese espacio que

1. L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Edicions 62, Barcelona, 1997 [1953], § 206.

al tiempo practican y generan y consiguiéndolo en la gran mayoría de ocasiones. Esos seres han renunciado a proclamar quiénes son. Se niegan a identificarse. Como prescribía Epicuro, han logrado por unos momentos «esconder su vida». Cada uno de ellos podría proclamar para sí lo que había escrito Cioran: «Soy *nadie*, he vencido mi nombre.» Los seres que han conquistado su derecho al anonimato son, en efecto, *nadie*, en el sentido de que no son nadie en concreto, lo que implica que encarnan una especie de *alguien* o *cualquiera en general*, o, si se prefiere, un *todos en particular*, que hace bueno el principio interaccionista según el cual en una sociedad como la nuestra cada cual se ve obligado a multiplicarse y que hace que todo el mundo haya de ser todo el mundo, es decir ponerse en lugar de los demás e incluso de él mismo tal y como se imagina que los demás lo ven. En la experiencia radical del espacio urbano ese *otro generalizado* ni siquiera es *otro* concreto, sino *otro* difuso, sin rostro —puesto que reúne todos los rostros—, acaso tan sólo un amasijo de reflejos y estallidos gláuquicos.

2. DESATENCIÓN CORTÉS Y DERECHO AL ANONIMATO

En el espacio urbano la circulación de los transeúntes puede ser considerada como una secuencia de adaptaciones y readaptaciones de unos respecto de todos los demás, protocolos de observabilidad recíproca, un constante trasiego de iniciativas en territorios sometidos a todo tipo de imbricaciones y yuxtaposiciones. El orden de la vida pública es el orden del acomodamiento y de los apaños sucesivos, un principio de orden espacial de los tránsitos en el que la liquidez y la buena circulación están aseguradas por una disuasión cooperativa, una multitud de micronegociaciones en las que cada cual está obligado a dar cuenta de sus intenciones inmediatas, al margen de que proteja su imagen y respete el derecho del otro a proteger

la suya propia. En la calle lo que se produce no es tanto una integración consciente y voluntaria, sino los efectos de un gigantesco proceso automático cuya función es coordinar conductas y rectificar inconveniencias, actos fallidos, salidas de tono y deslices.

En este marco, la copresencia de personas cuyos estatus son ostensible o potencialmente susceptibles de discriminación puede implicar malestar entre los protagonistas de la interacción, malestar que se debe superar en la medida en que las reglas que rigen los agrupamientos sociales en espacios urbanos parten del presupuesto de la igualdad en la accesibilidad y en la movilidad. Ese espacio cognitivo que es la calle obedece a pautas que van más allá —o se sitúan antes, como se prefiera— de las lógicas institucionales y de las causalidades orgánico-estructurales, trascienden o se niegan a penetrar el sistema de las clasificaciones identitarias, puesto que aparece autorregulándose en gran medida a partir de un repertorio de negociaciones y señales autónomas. Allí, en los espacios públicos y semipúblicos en los que en principio nadie debería ejercer el derecho de admisión, dominan buena parte del tiempo principios de reciprocidad simétrica, en los que lo que se intercambia puede ser perfectamente el distanciamiento, la indiferencia y la reserva, pero también la ayuda mutua o la cooperación espontánea en caso de emergencia. Para que ello ocurra es indispensable que los actores sociales pongan en paréntesis sus universos simbólicos particulares y pospongan para mejor ocasión la proclamación de su verdad.

El criterio que orienta las prácticas urbanas está dominado por el principio de no interferencia, no intervención, ni siquiera prospectiva en los dominios que se entiende que pertenecen a la privacidad de los desconocidos o conocidos relativos con los que se interactúa constantemente. La indiferencia mutua o el principio de reserva se traduce en la pauta que Erving Goffman llamaba de *desatención cortés*. Esta regla —la forma mínima de ritual interpersonal— consiste en «mostrarle al otro que se lo ha

visto y que se está atento a su presencia y, un instante más tarde, distraer la atención para hacerle comprender que no es objeto de una curiosidad o de una intención particular».¹ Esa atenuación de la observación, cuyo elemento clave es la «bajada de faros», es decir la desviación de la mirada, implica decirle a aquel con quien se interactúa que no existen con respecto a él motivos de sospecha, de preocupación o de alarma, así como que tampoco se tiene un proyecto de interpelación inmediata. No tememos al otro, ni le somos hostiles, ni tenemos planes en relación con su presencia. Esa desatención cortés o indiferencia de urbanidad puede superar la desconfianza, la inseguridad o el malestar provocados por la identidad real o imaginada de quien comparte con nosotros un espacio urbano determinado. En estos casos, la evitación cortés convierte en la víctima del prejuicio o incluso del estigma en –volviendo al lenguaje interaccionista– una *no-persona*, individuo relegado al fondo del escenario (*upstaged*) o que queda eclipsado por lo que se produce delante de él, pero no le incumbe.

En cualquier caso, el posible estigmatizado o aquel otro que es excluido o marginado en ciertos ámbitos de la vida social se ven beneficiados en los espacios públicos de esa desatención y pueden, aunque sólo sea mientras dure su permanencia en ellos, recibir la misma consideración que las demás personas con quienes comparten esa experiencia de la espacialidad urbana, puesto que la indiferencia de que son objeto les libera provisionalmente de la reputación negativa que les afecta en otras circunstancias, o la atenúa. La intervención de los fanáticos excluyentes, de la policía o de los vigilantes encargados de aplicar ese derecho a la admisión que las leyes imponen –y que tanto con-

1. Sobre la desatención de cortés, me remito a Goffman, *Relaciones en público*, pp. 23-45. Anthony Giddens se refería a ella como «la esencia de las relaciones de fiabilidad en las condiciones de modernidad» (*Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid, 1997, pp. 80-81).

tradice la condición democrática que se le presume– son la excepción que impide que los espacios públicos puedan ser espacios de plena accesibilidad para cualquier ser humano que demuestre su competencia para usarlos pertinentemente. Volveremos a este asunto más adelante.

Lo importante ahora es que retengamos la importancia central de ese principio de indiferencia y distanciamiento que se espera que rija en las relaciones entre desconocidos totales o relativos que coinciden en ese tipo de vida específicamente urbano. Tal modalidad de pacto social se rige –como nos ha mostrado Habermas al establecer la génesis de nuestra actual idea de espacio público– a partir del modelo que le prestan los valores de la publicidad ilustrada, que define la esfera pública como aquella que permite a todos –sin excepción– autopostularse como concertantes –«sociables»– a partir de su reconocimiento como seres individuales libres e iguales que hacen uso adecuado de su razón. Ello implica que la experiencia de la vida pública nunca pierde de vista que quienes la constituyen son personas diferenciadas y diferenciables, pero que esas diferenciaciones son superables a través de un consenso basado en la reserva. Dicho de otro modo, la sociabilidad pública supera la diferencia y la singularidad, sin negarlas. Esa concepción ideal presupone que los individuos van a poder gozar del presupuesto de igualdad e indiferenciación del que depende el buen funcionamiento de la vida pública. El protagonista de este tipo de escenario sería un personaje abstracto y universal –emparentado con aquel a quien la tradición liberal designa como *ciudadano*– que disfruta de las habilidades que le permiten ejercer como ser responsable, educado y versátil. Desde luego, se da por supuesto que cualquier individuo estaría en condiciones de demostrar su capacidad para ser reconocido como ser socialmente aceptable, a partir de su capacidad de ese *comportarse* o *saber estar* adecuadamente.

Ahora bien, todas esas premisas no acaban de regir del todo

para quienes son presentados y reconocidos públicamente como afectados por un tipo u otro de minusvaloración social. Por ejemplo, los «inmigrantes» o los componentes de «minorías» culturales, étnicas o religiosas. Todos ellos reciben conceptualizaciones que no reflejan una realidad objetiva, sino que son atributos denegatorios aplicados con la finalidad de señalar la presencia de alguien que es «el diferente», que es «el otro», en un contexto en el cual todo el mundo es –o debería ser– reconocido como diferente y otro. Estas personas a las que se aplica la marca de «étnico» o «inmigrante» son sistemáticamente obligadas a dar explicaciones, a justificar qué hacen, qué piensan, cuáles son los ritos que siguen, qué comen, cómo es su sexualidad, qué sentimientos religiosos tienen o cuál es la visión que tienen del universo, datos e informaciones que nosotros, los «normales», nos negaríamos en redondo a brindarles a alguien que no formase parte de un núcleo muy reducido de afines. En cambio, el «otro» étnico o cultural y el llamado «inmigrante» no son destinatarios de este derecho. Ellos han de hacerse «comprender», «tolerar», «integrar», hacerse perdonar no ser como los demás, como si esos demás no fuésemos distintos también, heterogéneos, exóticos, exponibles como expresión de los más extravagantes hábitos. El antirracista de buena voluntad, pero no menos el experto en «minorías culturales» o en «inmigración», hacen, en definitiva, lo mismo que el policía que aborda por la calle al sospechoso de ser un «ilegal», un extranjero sin su documentación en regla, un «sin papeles»: se interesa intensamente por su identidad, quiere saber a toda costa *quién es*, para confirmar finalmente lo que ya sabía: que no es ni nunca será como nosotros.

Éste es el acto primordial del racismo de nuestros días: negarle a ciertas personas calificadas de «diferentes» la posibilidad de pasar desapercibidas, obligarles a exhibir lo que los demás podemos mantener oculto o disimulado. El derecho, en definitiva, a guardar silencio, a no declarar, a protegernos ante la tendencia ajena a deconstruir nuestras apariencias. El derecho a

echar mano de los sobreentendidos, los malentendidos, los sarcasmos, los dobles lenguajes, las presuposiciones, los secretos y las mentiras, todo lo opaco que se asoma, que se intuye hasta en las más insustanciales interacciones humanas. Ese derecho a escabullirse, a ironizar, a ser agente doble o triple –como sugiere Paolo Fabbri–,¹ es lo que se le niega a ese «otro» al que se obliga a ser perpetuo prisionero de su supuesta «verdad cultural».

El llamado «inmigrante» o el etiquetado dentro de alguna «minoría étnica» se ve convertido en un discapacitado o minusválido de un tipo nuevo: el «cultural», en el sentido de que, dejando de lado las dificultades idiomáticas o costumbrarias precisas que pueda experimentar a su llegada, se ve cuestionado en su totalidad como ser humano, impugnado, puesto que su por lo demás superable déficit específico se extiende al conjunto de su personalidad, definida, limitada, marcada por una condición –«cultural», por supuesto, pero que nunca deja de ser pensada como natural– de la que no puede ni debe escapar. La torpeza que se le imputa no se debe a una dificultad concreta sino que afecta a la globalidad de sus relaciones sociales. No recibe ni la posibilidad real ni el derecho potencial a manejar los marcos locales y perceptivos en que se desarrollan sus actividades, no tiene capacidad de acción sobre el contexto, puesto que arrastra, por decirlo así, el penosísimo peso de su «identidad». No le es dado maniobrar en los cuadros dramáticos en que se ve inmiscuido en su vida cotidiana, puesto que se le encierra en un constante estado de excepción. Para él la vida cotidiana es una auténtica institución total –por emplear la figura propuesta por Goffman–, un presidio, un reformatorio, un espacio sometido a todo tipo de vigilancias panópticas constantes.

La cuestión no tiene nada de anecdótica. Cuando se dice que la lucha antirracista habría de hacerse no en nombre del

1. P. Fabbri, «Todos somos agentes dobles», *Revista de Occidente*, 85 (junio de 1988), pp. 5-26.

«derecho a la diferencia», sino todo lo contrario, en nombre de cierto derecho a la indiferencia,¹ lo que se está haciendo es reclamar para cualquier persona que aparezca a nuestro lado, y sin que importe su identidad como individuo o como miembro de una comunidad, justamente aquello que, como hacía notar Isaac Joseph, se le niega al llamado «inmigrante», que es una distinción clara entre *público* y *privado*.² Escamotearle a alguien —como se está haciendo— el derecho a esa diferenciación nítida entre público y privado es en realidad negarle a este alguien el derecho tanto a la vida privada como a la vida pública. El supuesto «inmigrante» o «étnico» se ve atrapado en una vida privada de la que no puede escapar, puesto que se le imagina esclavo de sus costumbres, prisionero de su cultura, víctima de una serie de trazos conductuales, morales, religiosos, familiares, culinarios que no son naturales, pero que es como si lo fuesen, en la medida en que se supone que lo determinan de una manera absoluta e invencible, a la manera de una maldición.

Esta omnipresencia de su vida privada es lo que inhabilita para ser aceptado en la esfera pública y le condena a vivir recluido en su privacidad. Una privacidad, no obstante, que tampoco puede ser plenamente privada, puesto que es expuesta constantemente a la mirada pública y por tanto desprovista de la posibilidad que nuestra privacidad merece de permanecer a salvo de los juicios ajenos y las indiscreciones. Pocas cosas más públicas que la vida íntima de los «inmigrantes» y de los «étnicos». Pocas cosas despiertan más la curiosidad pública que la «sorprendente identidad» de los trabajadores inmigrantes o de las minorías étnicas de la propia nación. Pocas cosas movilizan tanto la atención

1. Sobre el sentido de esa vindicación del «derecho a la indiferencia», cf., por ejemplo, A. Chebel d'Apolonia, *Los racismos cotidianos*, Bellaterra, Barcelona, 1998.

2. I. Joseph, «Le migrant comme tout venant», en M. Delgado, ed., *Ciutat i immigració*, Centre de Cultura Contemporània de Barcelona, Barcelona, 1997, pp. 177-188.

de tantos: periodistas, antirracistas, policías, personal sanitario, asistentes sociales, sindicatos, maestros, organizaciones no gubernamentales, juristas, sociólogos, antropólogos... Todos profundamente *interesados* en saber cosas sobre ellos, en saber cómo y dónde viven, cuántos son, cómo se organizan o con quién se relacionan. Una legión de «especialistas cualificados» consagrados a hacer incontestable, desde sus respectivas jurisdicciones, que el subrayado que afecta a algunos seres humanos tiene alguna cosa que ver con las estridencias culturales de que hacen gala las propias víctimas.

Cualquier etólogo certificaría que el peor y más cruel daño que se inflige a los animales cautivos no es negarles la libertad, sino la posibilidad de esconderse. Con los clasificados como «inmigrantes» o «étnicos» pasa una cosa similar, básicamente porque también ellos se ven abocados a verse exhibidos en público como expresión de lo civilizatoriamente remoto y atrasado, seres que están —se considera— en cierta medida más cerca de la naturaleza que de la cultura. En definitiva, ¿qué son las «fiestas de la diversidad» o las «semanas de la tolerancia», sino una suerte de zoos étnicos en los cuales el gran público puede acercarse e incluso tocar los especímenes que conforman la etnodiversidad humana? Al exponente de cada una de estas especies culturales —las «minorías étnicas»— también se le niega, como a los leones de los parques zoológicos o de los circos, la posibilidad de ocultarse del ojo público; también se le fuerza a permanecer en todo momento visible. Obligándole a subirse sobre una especie de pedestal, desde el que deben pasarse el tiempo informando sobre su identidad, los llamados «inmigrantes», «extranjeros» o «étnicos» hacen inviable el ejercicio del anonimato, ese recurso básico del que se deriva el ejercicio de los fundamentos mismos de la democracia que se supone que son los de la civilidad, el civismo y la ciudadanía.

Estos ejes programáticos de la convivencia democrática se aplican —aunque sea también de manera limitada y condicionada— a individuos que no han de justificar idiosincrasias ni orí-

genes especiales para recibir el beneficio de participar de una *nada* identitaria básica, aquella que haría de cada cual un ciudadano, alguien con todos los derechos y obligaciones consecuentes y que no debe explicaciones suplementarias de nada. Ése es el requisito para cualquier forma de integración social verdadera. Sólo recibiendo la capacidad de elevarse a la calidad de *desconocido* se pueden llevar a cabo las interacciones constantes y multiformes de que está compuesta la vida cotidiana. Estamos hablando de aquello que Georg Simmel llamaba el recurso a la *reserva*, única forma que tiene el habitante de las ciudades modernas de adaptarse con éxito al «crecimiento de la actividad nerviosa» que las caracteriza, una especie de «preservativo de la vida subjetiva» ante las turbulencias a que nuestra relación con un mundo altamente imprevisible e inestable, una puesta a distancia hecha, a partes iguales, de una «silenciosa aversión, una extranjería y repulsión mutua»,¹ pero también de una constante vigilia ante lo que en cualquier momento está a punto de suceder, lo que nos sorprende, un «verlas venir» siempre activado.

No se ha pensado lo suficiente lo que implica este pleno *derecho a la calle* que se vindica, como concreción de aquel derecho a la ciudad que reclamara Henri Lefebvre. De todas las definiciones que permiten asignar a un espacio la calidad de *público*, una debería ser innegociable: espacio accesible a todos. La accesibilidad, en efecto, se muestra entonces no sólo como lo que hace a un lugar capaz de interactuar con otros lugares —que es lo que se diría al respecto desde la arquitectura y el diseño urbano—, sino como el núcleo que permite evaluar el nivel de democracia de una sociedad. Esa calle de la que estamos hablando es algo más que una vía por la que transitan de un lado a otro vehículos e individuos, un mero instrumento para los desplaza-

1. Simmel, «Las grandes urbes y la vida del espíritu», en *El individuo y la libertad*, op. cit., p. 243.

mientos en el seno de la ciudad. Es sobre todo el lugar de epifanía de una sociedad que quisiera ser de verdad igualitaria, un escenario vacío a disposición de una inteligencia social mínima, de una ética social elemental basada en el consenso y en un contrato de ayuda mutua entre desconocidos. Ámbito al mismo tiempo de la evitación y del encuentro, sociedad donde, debilitado el control social, inviable una fiscalización política completa, gobierna, como anota Hannah Arendt, una «mano invisible», es decir, nadie.

Pero tal imagen no es más que una quimera. Cabe insistir de nuevo, ese espacio público en que se concreta la realización del republicanismo kantiano al que Habermas dedicara una brillante reflexión, no existe. Ese espacio público accesible a todos se disuelve en cuanto los controles y las fiscalizaciones desmienten su vocación democrática o cuando el sistema de mundo que padecemos hace de ellos espacios no para el uso, sino para el consumo. Y para el llamado «inmigrante» o para la persona encapsulada en una u otra «minoría», del tipo que sea, ese espacio público es un problema, puesto que su presencia en él le delata inmediatamente como potencial «sin papeles», posible delincuente o factor de alteración de la normalidad. De hecho, ese espacio público en realidad ni siquiera alcanza a veces la categoría de auténtico espacio social. Las leyes y los prejuicios se encargan de desacreditar este sistema de ordenamiento basado en la autogestión generalizada de las relaciones sociales y organizan su imperio en clasificaciones bien distintas a las de la etología humana en marcos públicos. El agente de policía o el vigilante jurado pueden pedir explicaciones, exigir peajes, interrumpir o impedir los accesos a aquellos que aparecen resaltados no por lo que hacen, sino tan sólo por lo que son o parecen ser, es decir, por su identidad real o atribuida.

En estos casos, los encargados de la «seguridad» pueden acosar a personas que no suponen peligro alguno, que ni siquiera han dado signos de incompetencia grave, que no han alterado

para nada la vida social. Su tarea es exactamente la contraria de la que desarrolla en condiciones normales el usuario ordinario de los espacios públicos. Si éste procura pasar desapercibido y evita mirar fijamente aquellos con quienes se cruza, el «agente del orden» se pasa el tiempo mirando a todo el mundo, enfocando directamente a quienes podrían parecer sospechosos, no tanto de haber cometido un delito o estar a punto de cometerlo, sino tan sólo de no tener sus papeles en regla, es decir no merecer el derecho de presencia en el espacio público que como ser humano le debería corresponder.¹ Los vigilantes reciben con frecuencia el encargo de que ese espacio vea escamoteado justamente su condición de público, en la medida en que pueden interperlar de forma a veces violenta a personas a las que ya les «habían echado el ojo encima» por su aspecto fenotípico o su vestimenta, rasgos que dan cuenta de una identidad inquietante no para el resto de peatones, sino para el Estado y sus leyes de extranjería. Ni que decir tiene que la proliferación en tantas ciudades de todo tipo de reglamentos presentados eufemísticamente como de «ciudadanía» ha generalizado ese acoso no sólo contra la visibilización de los inmigrantes pobres, sino contra todo aquel que no esté en condiciones de demostrar –aunque sea mentira– su pertenencia a la clase media o que no sea capaz de demostrar su competencia para imitar lo que se entiende que es su estilo de conducirse en público.

Por desgracia también, la antropología aparece aquí como directamente implicada, acaso involuntariamente, en el marcaje de quienes son susceptibles de ser abordados por cualquier vigilante –oficial o aficionado– en función de su presupuesta adscripción grupal. Esa intervención se lleva a cabo precisamente para legitimar y mostrar como inexorable su exclusión del espa-

1. Sobre las prácticas de vigilancia en espacios públicos, véase el trabajo sobre los guardias jurados del metro de París de M. Dartevelle, «Le travail du contrôleur», *Les Annales de la Recherche Urbaine*, 57-58 (diciembre de 1992).

cio público o las dificultades que encuentran para acceder a él en igualdad de condiciones. En el caso de los llamados «inmigrantes» o los miembros de supuestas minorías étnicas, el antropólogo ha podido contribuir a su estigmatización, subrayando la condición culturalmente extraña que se supone que les afecta y proveyendo de una parrilla clasificatoria que los etnifica casi siempre artificialmente. Lejos de considerar a los seres humanos que estudia en la pluralidad de situaciones en que aparece constantemente inmiscuido, la «antropología de los inmigrantes» ha dado acriticamente por buenas o ha producido por su cuenta categorías analíticas que han legitimado –cuando menos potencialmente– la marginalización de una parte de las clases populares, ha ayudado a encerrarla en una prisión identitaria de la que no era ni posible ni legítimo escapar. En efecto, el aparato terminológico de los antropólogos se ha dedicado a distribuir categorizaciones delimitativas, ha certificado rasgos, inercias y recurrencias basados en clasificaciones «étnicas», cuya función ha sido la de prestar un utillaje conceptual preciso y disponerlo como una modalidad operativa más al servicio de la exclusión. Se ha pasado así, una vez más, de la aséptica definición técnico-especialista a la discriminación social, dándole la razón a las construcciones ideológicas marginalizadoras y a las relaciones sociales asimétricas. Como Gérard Althabe advertía, no se debería estudiar a «los magrebíes», sino la manera como algunos son producidos como «magrebíes» y la intervención de esta imagen en las prácticas de identificación.¹ En lugar de eso, el antropólogo ha podido aparecer como tipificador de una anomalía que se ha presentado como «cultural» y de la que se deriva una inferiorización que ha resultado finalmente ser social, cuyo objeto es la presencia presumidamente extraña de un intruso que es propuesto como «cultural». Aquel al que se ha marcado

1. G. Althabe, «Proche et lointain: une figure savante de l'étranger», en S. Ostrowetsky, ed., *Sociologues en ville*, L'Harmattan, París, 1996, p. 80.

con el atributo «inmigrante» o «étnico» es muy posible que acaba aprendiendo, por así decirlo, los términos de su inferioridad, interiorizándolos, sustantivizándolos. El clasificado como «minoritario» acaba inevitablemente convirtiéndose en lo que dicen de él que es, es decir acaba minorizándose.

«Inmigrante», «minoría étnica», «otro cultural»... Urge hacer inteligible la racionalidad secreta que nuestra sociedad emplea para clasificar, distribuir, distinguir, separar, poner en relación y jerarquizar por grupos categoriales los objetos tanto humanos como materiales que la conforman. Visiones, al fin, que atienden la vigencia entre nosotros del poder de los sistemas lógicos de denotación. Esa observación nos permite constatar que no son las diferencias las que generan la diversidad, tal y como podría antojarse superficialmente, sino que son los mecanismos de diversificación los que motivan la búsqueda de marjales que llenen de contenido la voluntad de distinguirse y distinguir a los demás, no pocas veces con fines excluyentes. Una entidad clasificatoria cualquiera, es decir una unidad sobrepuesta definible por y en ella misma, no sirve tanto para alimentar la base de una clasificación, sino que, justo al contrario, constituye su producto. En otras palabras, no se clasifica porque hay cosas que clasificar, sino porque clasificamos que las podemos descubrir. No es la diferencia la que suscita la diferenciación, sino la diferenciación la que crea y reifica la diferencia.

Así pues, y para concluir, hemos visto que el derecho al anonimato es un requisito de ese principio de ciudadanía democrática una y otra vez desmentido. De él depende que se cumpla esa función moderna del espacio público como fundamento mismo –especificidad y abstracción máximas a la vez– del proyecto democrático, espacio de un intercambio ilimitado, esfera para una acción comunicativa ejercida en todas direcciones y para el despliegue infinito de prácticas y argumentos cruzados entre personas que se acreditan mutuamente la racionalidad y competencia de sus actos. Es en eso en lo que debería consistir

la multiculturalidad, no en lo que hoy dicen que es, un inexistente mosaico de «minorías» preformadas y se supone que articuladas, integradas o asimiladas estructuralmente, sino la disolución de toda presunta minoría en un espacio dramático compartido y accesible a todos.

Aquel que ha sido etiquetado con la denominación de origen «inmigrante», quien ha recibido el dudoso privilegio de ser reconocido como «diferente» en un universo donde todo el mundo lo es, seguramente no reclama que le toleren o le entiendan. Es probable que su primera ambición, su conquista más urgente e inmediata, sea el ver reconocido su derecho a ser un desconocido; derecho a no dar explicaciones; derecho a existir sólo como alguien que pasa, un tipo que va o que viene –¿cómo saberlo?– sin ver detenida su marcha ni por unos que de uniforme le pidan los papeles, ni por otros que se empeñen en «comprenderle» y acaben exhibiéndolo en una especie de feria de las curiosidades culturales. Derecho a la indefinición, al distanciamiento, a guardar silencio. Derecho a ser clasificado por los demás como los demás, es decir no en función de un quién se es, en última instancia siempre incierto, sino en función de lo que cada cual haga o le ocurra. Derecho a personaje ignoto con el que uno se cruza y que lleva consigo todas sus propiedades, tanto las que proclama como las que oculta. Derecho a dejar atrás un sitio y dirigirse a otro, atravesando para ello lo que debería ser una tierra de nadie y por ello de todos. Derecho a circular, a ser quien nunca está, sino que estaba, estuvo o estará. Derecho a devenir viandante: a un mismo tiempo el elemento más trivial y más intrigante de la vida urbana. Un enigma que camina.

VII. CONTRA LA TOLERANCIA

Lo que puede parecer una buena acción, puede ser sólo una apariencia.

Un acto no puede ser honroso si no pretende cambiar el mundo radicalmente. ¡Bastante lo necesita!

Y yo, impensadamente, llego como caída del cielo para los explotadores.

¡Ay, bondad nefasta! ¡Sentimientos inútiles!

BERTOLT BRECHT, *Santa Juana de los Mataderos*

I. LA DIVERSIDAD BIEN TEMPERADA

Cada vez se generaliza y asume más como incontestable por parte de todo el mundo un discurso que interpreta como problemática la intensificación de la diversidad cultural resultante de los flujos migratorios que desembocan en las sociedades de capitalismo avanzado e insinúa o proclama la necesidad de reaccionar ante ella de una u otra forma. Tal convicción se concreta en actitudes que, de manera grosera, podríamos tipificar integrándolas en dos grandes bloques. Uno de ellos está constituido por todas las variantes de lo que se da en llamar «racismo», entendido como repudio a cualquier amenaza para la homogeneidad étnica, religiosa o cultural atribuida a una determinada sociedad. Aparentemente frente a esta posición damos con otra que vindica la tolerancia y el respeto hacia quienes no son como la mayoría y a quienes se aplican todo tipo de denominaciones de origen especiales que, en el fondo y como hemos visto, confirman la situación de excepcionalidad en la que se encuentran atrapados: «minorías étnicas», «inmigrantes», «gente de otras

culturas»..., es decir personas a las que se aplica una marca de «diferentes» que los distingue del resto de seres humanos, etiquetados como «no diferentes» o «normales», esos a los que en el capítulo anterior veíamos beneficiarse del derecho a la indiferencia y a la protección del anonimato.

Esas dos posturas –la «intolerante» y la «tolerante»– no son, atendidas con detenimiento, demasiado diferentes y ambas coinciden en que lo que importa es considerar la diversidad cultural no como lo que en última instancia es –un hecho y basta–, sino como una fuente de graves problemas que requieren una respuesta adecuada y enérgica. La posición intolerante es la que han mantenido siempre las ideologías explícitamente racistas, ya sean fieles al modelo clásico del racismo biológico, ya sea bajo las nuevas modalidades basadas en el uso excluyente del término *cultura*. La otra actitud –la «tolerante»– es la que han hecho suya las instituciones, los medios de comunicación y las mayorías sociales debidamente adiestradas en un lenguaje políticamente correcto. Esta postura, que alardea las virtudes de la comprensión y la apertura a un «otro» previamente alterizado, ha acabado colocándose en la base discursiva de la mayoría de movimientos y organizaciones antirracistas, cuando menos las afines y sostenidas desde las instituciones políticas. Se trata de esa pseudoideología que denunciara ya hace años Pierre-André Taguieff y que se concreta en proclamaciones bienintencionadas contra una amenaza racista reducida a la actividad de los partidos o grupos acusables de xenófobos, pero que raras veces señala con el dedo los mecanismos sociales de dominación vigentes. Ese antirracismo bienpensante y sentimental se traduce en grandes galas mediáticas contra la xenofobia, hiperactividad denunciadora –que, como veremos, suele reproducir la retórica estigmatizadora de ese mismo racismo que cree desenmascarar–, profesionalización de la lucha contra la discriminación, proliferación de clubes de fans del multiculturalismo, etc. Ni que decir tiene que

repite la lógica del racismo y lo peor es que la legítima y garantiza su eficacia.¹

Ambas posturas –la intolerante y la tolerante– coinciden del todo a la hora de concebir determinados conflictos como consecuencia de posiciones civilizatorias incompatibles o mal ajustadas, conflictos que –sostienen los partidarios de la comprensión y el amor mutuo– quedarían cuando menos aliviados si los actores sociales aumentasen sus niveles de empatía e intensificasen su intercomunicación. Por descontado que unos y otros se ponen de acuerdo en considerar la «cultura» asignada a cada uno de los segmentos sociales mal avenidos –o alguno de sus aspectos– como el origen de sus contenciosos, evitando cualquier explicación social, económica o política en el diagnóstico de las diferentes situaciones de choque. Son las identidades, y no los intereses, lo que concurre en la vida social –se repite– y, por tanto, la causa de lo que sucede pasa a ser ubicada no en desavenencias derivadas de todo tipo de injusticias y prácticas marginadoras, sino en malentendidos culturales resolubles o moderables a través del diálogo y la reconciliación entre las partes.

Es entonces cuando vemos entrar en juego las invocaciones al «multiculturalismo», a la «interculturalidad» y a otros derivados de una concepción apolítica, aeconómica, asocial y ahistórica de la noción *cultura*.² También de tal principio depende la irrupción en escena de todo tipo de expertos en «resolución de conflictos» que aparecen bajo el epígrafe de «mediadores culturales», una nueva profesión que vuelve a poner de manifiesto la bondad de la inmigración en orden a generar puestos de traba-

1. Véase, como muestra, P.-A. Taguieff, «Las metamorfosis ideológicas del racismo y la crisis del antirracismo», en J. P. Alvíte, ed., *Racismo, antirracismo e inmigración*, Gakoa, San Sebastián, 1995, pp. 143-204.

2. Sobre el multiculturalismo como nuevo lenguaje para la exclusión social, me remito a J. C. Müller y M. Tuckfeld, «Dos racismos con futuro: sociedad civil y multiculturalismo», en G. Malgesini *et al.*, *Extranjeros en el paraíso*, Virus, Barcelona, 1994, pp. 163-168.

jo especializados entre la población autóctona. Nunca se deja de sostener que la cultura y los conflictos derivados de la concepción del mundo de cada uno de los sectores presentes con intereses específicos en la vida social son lo que nos ha de preocupar y lo que debe motivar movilizaciones promocionadas institucionalmente –fiestas de la diversidad, semanas de la tolerancia, jornadas interculturales, forums de las culturas– que estimulan las buenas vibraciones del público, al mismo tiempo que el sistema escolar convierte este buenismo en líneas pedagógicas destinadas a hacer aceptable, con paciencia, la presencia de extraños culturales en las aulas. Todo por entender y dar a entender que la sociedad es diversa, pero que esta diversidad, desprovista de cualquier concomitancia política, social o económica, la podemos digerir como un espectáculo amable y ejemplarizador, una permanente lección ética de cómo se administra el conflicto a base de hacerlo callar.

Y eso no es lo peor. Lo peor es contemplar cómo casi todos los partidos y organizaciones que se autoafirman progresistas –y que cabría ver comprometidos en la propaganda y el ejercicio del odio y del resentimiento ante lo injusto– se encuentran abandonados, en nombre de esa misma retórica hueca de los derechos humanos, al más detestable de los sentimentalismos pseudocristianos basados en el amor y la comprensión recíprocos, que se concretan luego en vaporosas proclamaciones en favor de los buenos sentimientos y el diálogo. Los estragos de ese virtuosismo de izquierdas se hacen notar por doquier y entre ellos destaca el de haber desactivado en buena medida la capacidad de los desposeídos y los vejados para la desobediencia y la lucha. Tras esas expresiones mayúsculas de hipocresía, lo que hay es ese espejismo que hace creer que los derechos tienen existencia autónoma, que pueden vivir alimentándose de la pura «virtud».

Al elogio puramente estético de la «diversidad cultural» y de las bondades éticas del multiculturalismo –entendido como

simple folklorización de singularidades debidamente caricaturizadas-, se le añaden otros ingredientes discursivos de eso que, siguiendo a Sandro Mezzadra, podríamos llamar el «círculo virtuoso» en materia de inmigración.¹ Uno de ellos es el énfasis en el valor de la tolerancia; el otro, la denuncia de actitudes y prácticas tildadas de «racistas». Por lo que hace al primero de esos elementos de las nuevas retóricas al servicio de la exclusión social –cuya característica es la sutileza y su habilidad a la hora de pasar por lo contrario de lo que son–, no se percibe hasta qué punto la «tolerancia» es, de por sí, un concepto que ya presupone la descalificación del y de lo tolerado. En efecto, «ser tolerante» implica una disposición a no impedir algo que está prohibido o resulta inaceptable, entendiendo que la intervención restrictiva sería peor en sus consecuencias o implicaciones que la acción censurable. Por descontado que sólo puede tolerar –omitir el cumplimiento de un acto ajeno contrario a una norma o ley– aquel que se halla en situación de superioridad y competencia a la hora de decidir si actúa o no sobre quien merecería ser reprobado o reprimido por sus acciones. Con mucha frecuencia, las alabadas actitudes tolerantes pueden producirse respecto de actuaciones humanas que son perfectamente legales, pero cuya impertinencia se da por presupuesta, como ocurre, por ejemplo, con la «tolerancia» que se puede reclamar para prácticas sexuales –las homofílicas– o religiosas –las islámicas– que son amparadas plenamente por la ley, pero que reciben una matización que de facto las señala como potencialmente inaceptables, pero permitidas gracias a la generosidad de quienes consienten en «tolerarlas».²

1. S. Mezzadra, *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2005.

2. Podríamos encontrar en este campo nuevos ejemplos de la vigencia de cierta sensibilidad que afloró en las primeras revoluciones modernas y cuya vindicación por la crítica radical a la situación actual convierte a Kant, Jefferson o Rousseau en ideólogos de la extrema izquierda. En su discurso a la

El otro elemento de las retóricas de la nueva corrección política es el estado de permanente vigilancia y denuncia de lo que el lenguaje oficial y el antirracismo-espectáculo presentan como «actitudes xenófobas» o «brotes racistas». En el primero de los casos, ese argumento imagina una grave amenaza para la convivencia social procedente de la actividad perversa de grupúsculos de ideología o estética nazi-fascista. La presencia de tales organizaciones justifica en toda Europa iniciativas legales y policiales contra ellas, que cuentan con el respaldo entusiasta de la prensa y de numerosas organizaciones civiles. Se trata de lo que Léo Strauss ha llamado atinadamente la *reductio at hitlerum* o presunción de que los racistas tienen la culpa del racismo y que éste consiste sobre todo en el activismo de grupos marginales de ultraderecha.¹ Es fácil desvelar el efecto distorsionador de estos relatos centrados en la figura del racista bestial. Hay racistas absolutos, se informa, para inmediatamente tranquilizarnos dándonos a conocer que *son ellos*. Es decir, el racista siempre es el otro. Es además un racista paródico, una caricatura de nazi de la que se puede establecer la génesis de su invención y diseño. La leyenda de los *skin heads* resulta bien ilustrativa, puesto que ha consistido en proveer de rasgos de congruencia a un movimiento básicamente estético y desideologizado, sin apenas coherencia interna, al que se ha conducido al centro de la atención pública para hacer de él paradigma del racismo diabólico. Al fi-

Asamblea del 22 de agosto de 1789, Mirabeau podía decir: «No vengo a predicar la tolerancia. La más ilimitada libertad de religión es en mi opinión un derecho tan sagrado que la palabra tolerancia que querría expresarlo me parece de alguna manera tiránica en sí misma, ya que la existencia de la autoridad que tiene el poder de tolerar atenta a la libertad de pensar por el hecho mismo de que tolera y de la misma manera podría no tolerar», en Z. Morsy, ed., *La tolerancia. Antología de textos*, Editorial Popular/Ediciones Unesco, Madrid, 1994, p. 186.

1. L. Strauss, *Derecho natural e historia*, Círculo de Lectores, Barcelona, 2000, p. 43.

nal, no sólo se ha logrado que muchos cabezas rapadas se hayan amoldado a la imagen que de ellos circulaba, sino que se ha contribuido a ampliar su base de reclutamiento: tanto repetir que todos los skins son peligrosos que todos lo peligrosos han acabado por vestirse como skins para que se note que lo son.

La opinión pública percibe así el racismo como una patología localizada que puede y debe ser combatida. De la mano de tan atroz simplificación, el ciudadano llega a concebir el «auge de la intolerancia» a la manera de una especie de western, en que unos malvados persiguen y maltratan a marginados a los que de por sí ya se suponía problemáticos. Es decir los inmigrantes, así como otros estigmatizados –vagabundos, travestidos, jóvenes de aspecto «sospechoso»...–, ven de este modo reforzada su reputación de conflictivos, puesto que, «por si fuera poco», provocan la aparición de esos parásitos característicamente suyos que son los racistas. Además, puesto que se trata de un problema de orden público, se puede llegar a otra conclusión paradójica: «Contra el racismo: ¡más policía!» Inferencia sarcástica ésta, sobre todo pensando en a quiénes suele temer más un inmigrante y en quiénes son los destinatarios de tantas de las denuncias que se recogen en los informes de las organizaciones antirracistas.

Más allá de esa tarea de desresponsabilizar a las autoridades políticas y a la ciudadanía en general, la *reductio at hitlerum* implica algo mucho más preocupante. Es ese fenómeno el que nos permite contemplar cómo la izquierda y muchos movimientos antirracistas alimentan sus lecciones de moral a base de reproducir ellos mismos los mecanismos que critican. Dicho de otro modo, al racista total se le aplica el mismo principio del que se le supone portador. ¿Qué dice el racista?: «Toda la culpa es del inmigrante.» ¿Que dice el antirracista trivializado por los medios de comunicación o por los altavoces oficiales en la matejía?: «Toda la culpa es del racista.» Conclusión: suprimámoslo –a uno o a otro– y el orden alterado quedará mágicamente restablecido. Hacer de la lucha antirracista una cruzada anti-neona-

zi supone no sólo escamotear el origen real de la segregación, la discriminación y la violencia contra seres humanos por causa de la identidad que reclaman o se les atribuye, sino que ejemplifica en qué consiste la estigmatización, ese mecanismo que le permite a la mayoría social o al Estado delimitar con claridad a una minoría como causante de determinados males que afectan a la sociedad y que se evitarían si dicha minoría fuera desactivada. Hay racismo, lo sabemos. Pero hay racismo no porque haya injusticia, explotación o pobreza...; hay racismo porque hay racistas. ¿Para qué perder el tiempo corrigiendo leyes injustas, profundizando en la democracia, limitando al máximo los estragos del libre mercado de mano de obra? Centrémonos, simplemente, en localizar y perseguir al racista y el problema habrá encontrado su remedio. Ha sido también Pierre-André Taguieff quien más ha puesto el acento en la trampa que implica la oficialización de ese lenguaje supuestamente antirracista y los peligros del virtuosismo de izquierdas en esa materia. Taguieff ha repetido que el orden ideológico «progresista» no tiene nada que envidiarle al orden moral «reaccionario», con el que en el fondo tiende a confundirse, puesto que tanto uno como otro no viven sino de la sospecha y la denuncia. En eso se ha convertido el falso antirracismo oficial: en un conjunto de recetas teóricas que, como señala Taguieff al hablar del «antirracismo conmemorativo», les permite a los bienpensantes actuales dedicarse a dispensar lecciones de moral, sin riesgo ni compromiso reales.

Al mismo tiempo que se nos pone en guardia ante la peligrosidad del racista integral, esos mismos dispositivos retóricos se encargan de alertar de la tendencia que las mismas mayorías sociales a las que van destinados experimentan a expresarse de forma impropia. El resultado de encuestas periódicas suscita la preocupación oficial sobre el aumento de opiniones que se tildan rápidamente como «racistas». Los barómetros en que se cuantifica la percepción pública de los «principales problemas que sufre el país», insisten en esa misma convicción de que los inmigrantes

son vistos como una fuente activa de inquietud. Al mismo tiempo, no menos cíclicamente, las tertulias de opinadores mediáticos o los programas televisivos con la participación de público y «expertos» tratan de responder a preguntas del tipo «¿somos racistas?». Todo ello genera un medio ambiente ideológico que insiste en insinuar que todos somos potencialmente heteróforos como consecuencia de factores psicosociales inmanentes al ser humano; todos estamos de algún modo afectados por el virus de la xenofobia y todos podríamos desarrollarlo en cualquier momento. La cuestión entonces se plantea en términos de una predisposición humana intrínseca que sólo la educación y la obediencia a las instrucciones para la nueva corrección política podrían mantener a raya, si no corregir, siempre siguiendo el principio incuestionado de que el racismo es una cuestión de conductas, incluso de opiniones, pero no de estructuras. De ahí la confianza que se pone en una adecuada formación de las masas a través del aparato educativo o de los *mass media*, como profilaxis o rectificación de una tendencia natural a excluir a ciertos prójimos.

¿Qué es ser «tolerante» o «racista» en la actualidad? En su notable *Los otros y nosotros*, una obra de investigación cuyo tema son las relaciones de vecindad en Ciutat Vella de Barcelona, Mikel Aramburu nos describe cómo, al observar sus conductas reales en la vida cotidiana, casi todos los informantes que habían explicitado opiniones descalificadoras sobre el aumento de la población de extranjeros en el barrio las desmentían en sus interrelaciones efectivas con sus vecinos africanos, asiáticos o latinoamericanos, lo que le permitía al autor considerar «un fenómeno muy generalizado: la relativa independencia que guardan las representaciones sobre los inmigrantes como categoría social respecto a las relaciones con inmigrantes de carne y hueso».¹

1. M. Aramburu, *Los otros y nosotros. Imágenes del inmigrante en Ciutat Vella de Barcelona*, Ministerio de Educación, Ciencia y Cultura, Madrid, 2002, p. 93.

Algo parecido sucedía, aunque fuera en un sentido inverso, con los nuevos vecinos de clase media que habían venido a asentarse en el barrio como consecuencia del proceso de gentrificación que había experimentado en los últimos años. Así, mientras los vecinos más pobres del Raval, los mismos que solían responder de manera políticamente incorrecta a las encuestas y cuyo número provocaba la alarma mediática, llevaban a sus hijos a los mismos colegios públicos del barrio a los que acudían los hijos de los inmigrantes, con los que acaban mezclándose, los pulcros profesionales que habían adquirido pisos nuevos o lofts en la zona, que jamás contestarían de forma inadecuada a una entrevista sobre actitudes hacia los extranjeros, matriculaban a sus hijos en colegios privados o concertados o en escuelas públicas alejadas del barrio, donde podían quedar a salvo de los aspectos menos amables de la diversidad. Ellos son los «tolerantes» de nuestros días.

Ése es el núcleo duro del antirracismo tolerante: su fundamental hipocresía, su insistencia en proclamarse encarnación privilegiada de principios morales abstractos que ignora en la práctica, pero que cultiva constantemente en esas puestas en escena a las que se reduce su compromiso y que, por lo demás, son del todo compatibles con actitudes prácticas que ignoran o desprecian a aquellos mismos seres humanos cuya alteridad exalta. En efecto, «¿es más racista uno que dice lo que piensa que uno que piensa lo que dice? ¿Uno que se adecua al contexto políticamente correcto es más honrado que uno que dice lo que piensa, lo que le sale, lo que le determina? ¿Uno que se reconoce a sí mismo transido de fuerzas contradictorias será, pues, condenable ante el imperio de otro que, siendo surcado por todas ellas, acalla unas cuantas para fingir estar poseído por sólo una?».¹

1. M. Hidalgo, *Las Casas Baratas del Bon Pastor*, Departament de Romàniques, Facultat de Filologia, Universitat de Barcelona, trabajo de curso inédito, 2005.

O, en otros términos, «¿quién sería más racista (atendiendo al significado real del término): el xenófobo recalitrante o quien sustenta el desarrollo “espectacular” de su entorno confiriendo los trabajos más vejatorios (domeñando) a personal de otra raza? Es decir, ¿el que decide cavar su fosa por no ceder ante sus prejuicios o quien con un discurso biendiciente utiliza “impune-mente” a magrebíes y peruanos para medrar? Y quede claro una vez más, y aunque haya que repetirlo hasta la saciedad, que los que medran (y mucho) con este sistema son casi tres o cuatro, mientras que aquellos a los que se les exige no tener prejuicios son cada vez más millones».¹

2. DE LA DIFERENCIA A LA DESIGUALDAD

Por encima de todo, lo que importa es que no se note que lo que sucede no es que la sociedad sea diversa, sino que es profundamente desigual. He ahí aquello de lo que apenas se habla. Prohibido pronunciar las palabras malditas: explotación, injusticia, extralimitación policial... No nos engañemos: más allá del espectáculo multicolor que los recién llegados aportan a nuestras calles, lo que tenemos es la constitución de una nueva clase obrera,² hecha de trabajadores extranjeros procedentes de países más pobres; unos, especializados en competencias

1. A. Adsuara Vehí, «No sé si soy racista», en *Archipiélago*, 53 (noviembre de 2002), pp. 7-8.

2. Esta percepción de los llamados «inmigrantes» como una nueva clase trabajadora era a la que llegaba Étienne Balibar en las palabras que pronunciara en un acto público en apoyo de los «sin papeles» encerrados en una iglesia de París, en marzo de 1997, que se habían hecho ver como lo que eran, «no fantasmas de delincuencia e invasión, sino trabajadores, familias al mismo tiempo de aquí y de allí, con sus particularismos y la universalidad de su condición de proletarios modernos». É. Balibar, «Ce que nous devons aux “Sans-Papier”», *Droit de cité*, PUF, París, 1998, p. 24.

abandonadas por una juventud local que tiende a menospreciar la formación profesional; otros, trabajadores no cualificados —o descualificados, en el sentido de desprovistos de sus respectivas competencias profesionales—, asignados a una economía informal en expansión. Por descontado que se procura que esta llegada masiva de gente de países más pobres al mercado de trabajo se lleve a cabo en las condiciones legales más inseguras, sin apenas capacidad de lucha y organización y recibiendo sueldos de miseria que aseguren a los empleadores los máximos beneficios. Con lo que se demuestra hasta qué punto los inmigrantes no son víctimas sino de una agudización radical de problemas que no les afectan a ellos solos en tanto que inmigrantes, sino que atañen también a amplios sectores de la población ya asentada. En este caso, los llamados inmigrantes —¿qué quiere decir inmigrante?, ¿quién lo es?, ¿por cuánto tiempo?— han de sufrir una intensificación al máximo nivel de una precarización laboral, de una inasequibilidad de la vivienda y de tantos otros aspectos fundamentales de la vida que padecen otros sectores de la sociedad, constituidos por personas que muchas veces gozan de todos los derechos de ciudadanía.

Es —o debería ser— evidente que el núcleo central del llamado «problema de la inmigración» no es el de si podemos o no convivir con la diferencia, sino si podemos convivir o no con el escándalo de la explotación humana masiva indispensable para el actual modelo de desarrollo económico que, en tantos sentidos y al lado de un papel creciente de las más modernas tecnologías, nos retrotrae a las formas más inmisericordes y brutales de abuso sobre la fuerza de trabajo que caracterizaron las primeras fases del taylorismo. En el actual momento del proceso de desindustrialización y terciarización generalizadas esta explotación no se pone a disposición del maquinismo y la producción industrial, sino de una economía de servicios en la que los nuevos proletarios ya no son productores sino, en efecto, eso: servidores, cultivadores de nuevas formas no del todo des-

conocidas de servidumbre y entrenados en diversas modalidades de servilismo. Éste es el destino de los nuevos contingentes de trabajadores extranjeros: incorporarse a un mercado de trabajo más inclemente que el propiciado por las fábricas, colocarse en los extremos de la precarización y la subcontratación laboral o alimentar tanto los nuevos ejércitos de parados como las nuevas formas de lumpenproletariado y de marginación social, permanentemente al límite o dentro de la no menos productiva esfera económico-moral de la seguridad y el delito.

Es ahora cuando podemos entender para qué sirven todas aquellas invocaciones rituales a la tolerancia entre culturas y todas las iniciativas cargadas de buenas intenciones que giran en torno ya sea a la «integración cultural», ya sea a la «integración ciudadana» de los inmigrantes. Nos sirven para verificar de nuevo la confianza ciega que en nuestra sociedad despierta el poder del discurso. Este predominio de un imaginario que tanto las instituciones como la opinión pública reconocen como propio y eficiente se traduce en una sistemática naturalización de las relaciones de dominio entre los seres humanos y una reificación mostrada como incontestable de las jerarquías y las asimetrías sociales. Posiblemente más que en otras épocas o lugares, entre nosotros se hace bien evidente hasta qué punto eso que se da en llamar la realidad es sobre todo una construcción política y social determinada desde los centros de poder encargados de la producción y distribución de significados, para cuya eficacia siempre resulta indispensable el concurso de mayorías sociales en cuyos sistemas de representación ya estaban presentes y activas las lógicas de y para la exclusión. Desde estas instancias se tiene la sólida convicción de que un buen imaginario, debidamente ordenado y ordenador, es capaz de desarrollar cualidades mágico-afectivas capaces de vencer las fragmentaciones, las paradojas y las luchas de que está hecho el mundo social tal y como es de verdad.

En un tema como el de la inmigración, esta cualidad casi demiúrgica de la ideología —la de su capacidad para hacernos

creer que el mundo es tal y como según quién se lo imagina— es convocada de una forma especialmente intensa por las instituciones políticas y siempre alrededor de las mencionadas abstracciones relativas a la «cultura» propia y la de los venidos de fuera. Su objetivo: conseguir que el orden de las representaciones —mostrando una cuadrícula formada por unidades culturales discretas, aisladas y distinguibles, pero del todo artificiales— se acabe imponiendo a la naturaleza compleja y extremadamente plural de la realidad y acabe naturalizando, por ejemplo, la creciente etnificación de la mano de obra. Este lenguaje de las culturas añade enormes ventajas en orden a reanimar este conocimiento simple e inmediato de las relaciones sociales que era la gran virtud del viejo y desprestigiado racismo biológico. No es casual que, desde que hace no demasiados años comenzara a extenderse la apelación a «las culturas» para describir la naturaleza compuesta de la sociedad, se haya renunciado de forma gradual a incluir el valor *clase social* a la hora de analizar los conflictos entre sectores con intereses incompatibles.¹ La dualización social alcanza niveles escandalosos, la igualdad democrática podría ser desenmascarada en cualquier momento como una ficción, el racismo está sirviendo más que nunca para estructurar la fuerza de trabajo..., y ante todo ello lo que se reclama no es más justicia, sino comprensión y cierta simpatía estética hacia ese otro minoritario al que los dispositivos de clasificación dominantes se han encargado de alterizar y minorizar.

3. CÍRCULOS VIRTUOSOS

El papel de las instituciones de poder con relación a este desplazamiento del conflicto social de la *clase* a la *cultura* es es-

1. Ésa es la tesis en la que insistieran É. Balibar y I. Wallerstein en su *Raza, nación y clase*, Iepala, San Sebastián, 1991.

tratético. Desde instancias oficiales se plantea la cuestión por medio de una doble argumentación. En primer lugar, se afirma que la inmigración es un problema y se describe en qué consiste ese problema, insinuado como el principal o uno de los más importantes que padece la sociedad. Para tal fin se proyecta una imagen que procura sobredimensionar los conflictos y remarca sus aspectos más melodramáticos y truculentos. Una vez las instituciones y la prensa a su servicio se han autoconvencido y han procurado convencer al gran público de que existe un motivo para la ansiedad colectiva, se encargan de apuntar cómo nos hemos de proteger y mirar de atenuar el problema que previamente –cuando menos por lo que hace a las dimensiones que se le presumen– se han inventado, asegurando que en esa tarea quedarán preservados los fundamentos humanísticos de nuestra civilización y dando por supuesto que ninguna solución a los problemas planteados por la «invasión» de inmigrantes que sufrimos prescindirá de un escrupuloso respeto a los derechos humanos y a los valores democráticos constitucionales.

Este doble discurso –las instituciones como preocupadoras y preocupadas por el supuestamente alarmante problema migratorio– contrasta con prácticas administrativas consistentes precisamente no sólo en garantizar sino en institucionalizar también la explotación, la marginación, la injusticia, la segregación y un número indeterminado de variantes de la exclusión social que afectan especialmente a los sectores más vulnerables de la población, entre ellos a los trabajadores extranjeros en una situación irregular crónica, víctimas de un doble marcaje social denegatorio como pobres y como forasteros ilegítimos. Así pues, los poderes asumen la tarea de inquietar a la población con una situación que es presentada como cercana a la emergencia nacional por culpa de la inmigración, para acto seguido tranquilizarnos haciéndonos creer que todo está bajo control y no nos apartaremos nunca de nuestros principios morales fundadores. Al mismo tiempo, no obstante, se disponen instru-

mentos al servicio de la arbitrariedad sistemática y generalizada en contra de los trabajadores extranjeros y sus familias. Por un lado el discurso sobre las «buenas prácticas», por el otro, en las antípodas, las prácticas reales.

A los extranjeros pobres –tanto si trabajan, como si buscan empleo, como si son exiliados a los territorios de la marginación social y la delincuencia– les toca la peor parte en una dinámica de acumulación e incremento de las tasas de beneficios capitalistas. Lejos de hacer nada por corregir leyes injustas, lejos de perseguir las prácticas empresariales basadas en la explotación laboral o la especulación inmobiliaria, bien lejos de rectificar la tendencia a un desmantelamiento de todos los servicios públicos, lejos de una mejora sustantiva de las prestaciones sociales que nos hicieron creer un día en el llamado estado del bienestar..., hoy las producciones ideológicas institucionales retoman su ambigüedad intrínseca y hablan sobre todo de «diálogo entre culturas», «apertura al otro», «diversidad cultural» y otras invocaciones abstractas a los buenos sentimientos. He ahí en lo que consisten hoy las nuevas formas de racismo, cuya argucia fundamental consiste en hacerse pasar por lo contrario de lo que son en realidad.

El dialecto del «multiculturalismo» y la «interculturalidad», tal y como se emplea, así como la retórica del elogio estético a la diversidad, se adecuan a la perfección a la proliferación de metáforas de la libre circulación de capitales y su bondad constituyente. En auxilio argumentador de ese tipo de ilusiones que trabajan la autonomía de lo cultural están acudiendo prestos los estudios culturales y cierta antropología, que se han encargado de poner de moda una nebulosa discursiva repleta de alusiones a los «espacios virtuales», a los «flujos transaccionales», a «hiperespacios», a «híbridos culturales», a «fractalidades»..., y, sobre todo, a un empleo acrítico de la noción no menos bienintencionada de «espacio público». Ese dialecto sirve para describir un orden cultural de dimensiones mundiales sin eje ni estructu-

ra, pura desterritorialización, orden del que la mezcla de gentes y de culturas serían una variante o concreción y en el que cualquier referencia a las condiciones materiales de vida de los protagonistas de ese supuesto calidoscopio cultural sería perfectamente prescindible.

A ello le corresponderían a su vez figuras de cierto cosmopolitismo o la vindicación de la naturaleza compuesta de las naciones, como si a la vieja identificación territorio-cultura la hubiera venido a sustituir la de territorio-pluralidad, en la que la homogeneidad exigible en la población a controlar ya no se obtuviera por medio de una cosmovisión compartida, sino a través de una vaga pero severa ecúmene basada en los valores de la civilidad y la ciudadanía. Como ya ocurriera antes con naciones-Estado como Brasil o Estados Unidos, hoy son cada vez más los gobiernos que reclaman para el territorio que administran las virtudes del mestizaje y se presentan como ejemplo de convivencia próspera y fértil entre culturas; es más, que usan ese rasgo constitutivo –debidamente expurgado de su dimensión más conflictiva– como un reclamo legitimador. Las élites intelectuales que han recibido el encargo de discursivizar esas distintas transfiguraciones del flujo de dinero y de poder lo han convertido en una vaga ideología que algunos autores han designado atinadamente como «liberalismo cultural».

La diversidad cultural de este modo domesticada no sólo se constituye en una fuente de legitimación ideológica que muestra como horizontales unas relaciones sociales tan brutalmente verticales como siempre –a veces más–, sino que puede convertirse en un negocio y una industria en cuanto sus productos se colocan en el mercado como auténticos nuevos artículos típicos, que ahora ya no lo son, como antes, de lo tradicional, sino de un nuevo sabor local que ha pasado a caracterizarse ya no como singular, sino como «diverso». De hecho, las clases medias que alimentan los procesos de gentrificación que afectan a tantos centros urbanos buscan precisamente eso: hibridación cultural,

abigarramiento inofensivo de gentes diferentes, paisajes multicolores que le den un aire cosmopolita a su cotidianeidad. Estamos ante esa nueva corrección política consustancial a la producción de una imagen moralizada del mundo social y una imagen de la que, por supuesto, los intereses de clase han sido debidamente soslayados. Así se puede distinguir entre lo que es una experiencia social a ras de suelo marcada por el dolor, las carencias, las injusticias que sufren los seres humanos reales que configuran el «mosaico» cultural de las ciudades y una perspectiva que, desde arriba, contempla esa misma heterogeneidad como un espectáculo ofrecido a sus ojos. Jonathan Friedman lo ha descrito muy bien: «Es una visión a vista de pájaro, que mira el bazar multiétnico o al vecindario étnico, y se maravilla con la fabulosa mezcla de diferencias culturales presentes en ese espacio.»¹ Apropiación ideológica y al mismo tiempo mercantilización de una percepción sensualista de lo que en la práctica es simplemente miseria y explotación.

De hecho, lo que el antirracismo oficial y las organizaciones que lo aplican representan es una variable de ciudadanía, esa ideología que ha venido a administrar y atemperar los restos del izquierdismo de clase media, pero también de buena parte de lo que ha sobrevivido del movimiento obrero.² Como se sabe, el ciudadanía es la doctrina de referencia de un conjunto de movimientos de reforma ética del capitalismo, que aspiran a aliviar sus efectos mediante una agudización de los valores democráticos abstractos y un aumento en las competencias estatales que la hagan posible, entendiendo de algún modo que la exclusión y el abuso no son factores estructurantes, sino meros acci-

1. J. Friedman, «Los liberales del champagne y las nuevas clases peligrosas: reconfiguraciones de clase, identidad y producción cultural», en J. L. García y A. Barañano, eds., *Culturas en contacto. Encuentros y desencuentros*, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Madrid, 2003, p. 179.

2. Cf. C. Alain, «El impase ciudadano. Contribución a una crítica del ciudadanía», www.alterediciones.com/t05.htm.

dentes o contingencias de un sistema de dominación al que se cree posible mejorar moralmente.

Esos movimientos —que van desde el voluntariado confesional hasta cierto radicalismo dramático— se postulan como mediadores —cabría decir mejor cortafuegos— entre los poderes político-económicos y los sectores sociales conflictivos, representando a los primeros ante los segundos y usurpando la voz de los segundos ante los primeros. Periódicamente, el ciudadano medio es colocado por la administración y las ONG que de ella dependen ante puestas en escena cuyo tema es la pluralidad humana, la misma que podemos ver desplegándose a diario a nuestro alrededor en la calle, en los mercados, en los transportes públicos, pero que es de pronto instalada entre comillas por las correspondientes fiestas de la diversidad, en recintos cerrados y de pago, en los que el visitante es invitado a mirar, como si fuese un turista de visita o un consumidor que pasea por un centro comercial, las expresiones culturales remotas que han venido a vivir en lo que nunca deja de pensar como su casa. «En las fiestas de la diversidad y en las escuelas multiculturales aprendemos las recetas de cocina del “otro”, las fechas de su calendario y los nudos de su kimono o de su chador. Bajo tanto exotismo se cierra el espacio para las verdaderas preguntas: ¿Cuándo saliste de tu casa? ¿Qué has dejado allí? ¿Qué has encontrado? ¿Cuánto ganas? ¿Estás sola?»¹ Esta diferencia que se nos muestra en los grandes bazares multiculturales es una diferencia desactivada, inofensiva, de juguete, sin ninguna capacidad cuestionadora, rendida al servicio de la sociedad multicolor y polifacética, en la que los inmigrantes miserabilizados se convierten en sonrientes figurantes de un spot de promoción de una sociedad armoniosa y debidamente desconflictivizada.

1. Espai en Blanc, «La sociedad 2004: El fascismo postmoderno», en *La otra cara del Fórum de las Culturas*, S.A., Edicions Bellaterra, Barcelona, 2004, p. 63.

Se impone aquí una recuperación de la denuncia feroz que buena parte de la obra de Friedrich Nietzsche formula contra toda teoría de los valores, en la que, como hiciera notar Gilles Deleuze, la modernidad supo «engendrar un nuevo conformismo y nuevas sumisiones». ¹ Toda la genealogía nietzscheana es, en ese sentido, genealogía de los valores, es decir arqueología de los argumentos que protegen lo dado por supuesto y lo inmunitizan ante la crítica. En concreto, esa pieza fundamental de la filosofía «a martillazos» de Nietzsche que es *El Anticristo*, se conforma toda ella como un desenmascaramiento de las distintas formas aplicadas del «buen corazón», esa especie de salivilla repulsiva que se escapa de la comisura de los labios de los exhibicionistas de la bondad, que afirman combatir la miseria que parece escandalizarles pero que hacen lo posible por conservarla y multiplicarla, puesto que al fin y al cabo viven de y por ella. Nada más malsano, nos dirá Nietzsche, que ese culto a la pobreza y al fracaso que hay tras la misericordia cristiana, cuya variante laica actual sería lo que algunos etiquetan con el eufemismo «solidaridad». Nietzsche despreciaba «aquella tolerancia que todo lo “perdona” porque todo lo “entiende”». «¿Antes vivir en medio del hielo que en medio de las virtudes modernas y otros vientos del sur!», clama el sabio en la primera página de la obra. ² Las cosas no han cambiado demasiado. Hoy, peores que los racistas son los virtuosos del diálogo entre culturas, de la cooperación entre pueblos, los cultivadores afectados de la «apertura al otro», todos aquellos que se refugian en ciertas ONG dedicadas a suplantar a los humillados.

A una equiparación parecida llegaba Bertolt Brecht en su *Santa Juana de los Mataderos*. En la obra, los activistas cristianos que Brecht presenta como los Capuchas Negras juegan un pa-

1. G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1971, p. 7.

2. F. Nietzsche, *L'Anticrist*, Llibres de l'Índex, Barcelona, 2004 [1888], p. 89.

pel en el conflicto que enfrenta a los trabajadores en huelga de los mataderos de Chicago con los empresarios y los especuladores, no muy diferente del que vemos que desempeñan ciertas organizaciones humanitarias que asisten a los nuevos menesterosos de origen inmigrante y, más allá, a las masas miserabilizadas de los países del llamado «tercer mundo». Una de los Capuchas Negras, Juana Dark, la joven idealista que protagoniza el drama, es la encarnación perfecta de ese mismo virtuosismo vicioso que Nietzsche aborrecía, y que, a pesar de sus buenas intenciones, es el instrumento de una asociación bienhechora que Brecht nos muestra directamente alimentada por los poderosos y a su servicio. Su objetivo: calmar la indignación de los oprimidos y maltratados, desviar la atención del núcleo central de los problemas —el de la explotación de una mayoría por parte de una minoría—; hacer proselitismo para los valores de la paciencia y la resignación frente a esa misma injusticia que sólo se denuncia tibiamente. La diferencia sería que el lugar argumental de los viejos principios de bondad cristiana universal lo ocuparían ahora las nuevas elevaciones relativas a los derechos humanos o al ciudadanía democrático abstracto. Pero tanto para el viejo cristianismo benéfico como para el actual lenguaje de la tolerancia y el diálogo, la cuestión se plantea en los términos que Brecht delataba. Cuando la propia Juana descubre que su combate ha sido inútil, ha de reconocer que, en tanto no «he ayudado a los perjudicados, he sido útil a los verdugos».¹

En una sociedad en que se ha declarado oficialmente superada la lucha de clases en nombre de la «convivencia entre culturas», es indispensable que cunda el discurso moralizante de la mutua empatía entre distintos, la estética Benetton de la diferencia. Tras ella se oculta y legitima el abuso como forma de administración de lo humano. Como si de pronto se hubiera he-

1. B. Brecht, *Santa Joana dels Escorxadors*, Edicions 62, Barcelona, 1976 [1930], p. 140.

cho posible el sueño dorado totalitario de una superación sentimental de los conflictos en nombre de valores abstractos mostrados como los más elevados. Eso es lo que se nos repite desde los altavoces oficiales: «Tended vuestra mano al distinto; demostradle una vez más que vuestra superioridad consiste en que no os sentís —aunque os sepáis— superiores.» Modalidad actual de uno de los lemas más astutos que ha sido capaz de inventar y esgrimir cualquier forma de dominación: «Amaos los unos a los otros como yo os he amado.»

De la actual tolerancia humanitarista Nietzsche podría decir lo mismo que de aquella que le tocó contemplar en su tiempo y denunciar en *El Anticristo*: que para ella «abolir cualquier situación de miseria iba en contra de su más profunda utilidad, ella ha vivido de situaciones de miseria, ha creado situaciones de miseria con el fin de eternizarse».¹ El racismo es hoy, en efecto, ante todo «tolerante». La explotación, la exclusión, el acoso..., todo eso aparece hoy disfrazado de melifluas invocaciones a las nuevas palabras mágicas con que calmar la rabia y la pasión —diálogo, diversidad, solidaridad...—, en liturgias en que los nuevos déspotas pueden exhibir su generosidad. Vigencia absoluta, por tanto, del desprecio de Nietzsche hacia esa babosidad cristianoide que ama revolcarse en la resignación y la mentira y que es falso compromiso o compromiso cobarde. Porque ese discurso multicultural que proclama respeto y comprensión no es más que pura catequesis al servicio del Dios de la pobreza, de la desesperación, de la cochambre; demagogia que elogia la diversidad luego de haber desactivado su capacidad cuestionadora, de haberla sustraído de la vida.

1: Nietzsche, *L'Anticrist*, *op. cit.*, p. 165.

VIII. LA MUJER DE LA CALLE

I. LA MUJER INVISIBLE

Uno de los temas más recurrentes en la poesía moderna que adopta como escenario la actividad de las calles es el que muestra al poeta, sumergido en el bullicio cotidiano, que queda prendado de una desconocida con la que se cruza casualmente. Vemos ese amor instantáneo del transeúnte por una mujer apresurada –sin nombre, ni origen, ni destino, ni pasado, ni futuro– repetirse en la historia de la poesía de las calles, desde «À une passant» de Baudelaire, hasta el «Times Square» de José María Fonollosa, pasando por «Cançó de l'amor efímera» de Salvat-Papasseit. El poeta se ve en estos casos como *flâneur*, ese ser que se abandona al merodeo ocioso, que se mezcla con la multitud, que distribuye su atención entre los aparadores de los comercios y los demás viandantes, con una preferencia especial por las mujeres bellas y enigmáticas. La protagonista de la célebre novela de André Breton *Nadja*, fundamental para entender el papel de la mujer en la imaginación de los surrealistas y las primeras vanguardias, sería el punto culminante de esa fascinación que el varón sensible puede experimentar, de pronto, por una mujer que *está ahí*, como esperando ser descubierta casi por azar entre los otros objetos que vemos distribuirse en cualquier calle de cualquier ciudad.

El personaje central de estos ejemplos –aquel que mira, descubre y narra luego– es una versión poetizada de ese héroe de la modernidad que es el transeúnte abstracto, autorrepresentándose como personaje inmanente de la vida pública, que existe sin objeto, sin origen, sin destinación, como si su hábitat natural fuera la calle misma. Se trata en efecto de la manifestación pura de la figura abstracta del «hombre de la calle», desconocido que circula con libertad, sin tener que pagar peajes ni brindar explicaciones. El hombre de la calle se identifica, a su vez, con ese personaje central del sistema político liberal que es el *ciudadano*, molécula fundamental de la democracia, cada una de cuyas acciones es expresión minimalista de un espacio público entendido como lugar al mismo tiempo de comunicación y de circulación, en que cada cual puede gozar de los placeres de la pura sociabilidad, vida relacional sin objeto concreto, en la que, además, se puede ejercer el derecho a hablar y a hacer con relación a los asuntos públicos, esto es, aquellos que conciernen a todos.

Ahora bien, el *flâneur* baudeleriano difícilmente podría ser una *flâneuse*, puesto que su hábitat natural –la calle– es un dominio usado con libertad sólo por los hombres y controlado por ellos. Está claro, en esa misma dirección, que todo lo dicho sobre el *hombre de la calle* no sería aplicable a una *mujer de la calle* que, como se sabe, es algo bien distinto. Una *mujer de la calle* no es la versión en femenino del *hombre de la calle*, sino más bien su inversión, su negatividad. De entrada, mujer de la calle significa sencillamente «prostituta», mujer que es situada con frecuencia en el estrato más bajo del sistema de jerarquización moral de las conductas. No es casual que a su trabajo se le llame eufemísticamente «hacer la calle». Una mujer de la calle es aquella que confirma las peores sospechas que pueden recaer sobre una mujer que ha sido vista sola, detenida en una esquina o un portal cualesquiera. La mujer de la calle es aquella a la que le tiene sin cuidado su reputación, puesto que ésta no puede sufrir ya un mayor deterioro. Es la puta callejera, en el escalafón pro-

fesional de las meretrices la que ocupa el peldaño más bajo. En el imaginario dominante acerca de quién tiene derecho a un pleno uso del espacio público, es un personaje que encarna en cierto modo una irregularidad a corregir: está sola, ahí, ante todos, luego espera ser acompañada, y acompañada por ese hombre al que espera y en cierto modo convoca, puesto que su presencia señala un lugar vacante, que no es sino el del varón que debería naturalmente ir a su lado.

Lo mismo pasa con la noción de «hombre público», término que designa ese personaje que nace con la modernidad urbana y a cuya génesis y crisis Richard Sennett dedicara un célebre ensayo.¹ El hombre público es simplemente aquel que se expone —como hemos visto, en el doble sentido de visibilizarse y de arriesgarse— a relaciones sociales entre extraños basadas en la apariencia y la puesta a distancia, de las que la franqueza no es jamás un requisito. En un sentido más restringido, el «hombre público» es aquel que se entrega, por así decirlo, a *lo público*, entendido como lo que afecta a todos y se constituye por tanto en reino de la crítica y la opinión, por lo que le corresponde el deber de rendir cuentas de sus acciones en el momento en que se le requiera. En esta última acepción, el hombre público se identifica con el político o con el profesional de cualquier signo que desarrolla su actividad sometido a valoración por ese personaje abstracto que es *el público*, de cuyo juicio depende la calidad y la cantidad de su fama. En cambio, «mujer pública» es un atributo denegatorio que se aplica a una persona para la que el calificativo *pública* implica simplemente *accesible a todos*. En este caso, no es que la mujer *esté* en el espacio público, sino que ella misma es parte de ese espacio público en que se encuentra, definido precisamente a partir del principio de accesibilidad que en teoría lo rige. Lo contrario de una mujer pública es una *mujer privada*. No una mujer que disfruta de

1. R. Sennett, *El declive del hombre público*, Península, Barcelona, 1978.

vida privada, sino una mujer que es propiedad privada de un hombre y accesible sólo para él. Una mujer pública es, como todo el mundo sabe, otra manera más de designar a una puta.

La aparente paradoja que hace que un mismo atributo —*de la calle*— exalte al hombre a la categoría de ciudadano y rebaje a la mujer a la de prostituta, no puede desgajarse de la manera como fue concebida desde un principio la ciudad contemporánea. Las propias nociones modernas —hasta cierto punto intercambiables— de *ciudadano* y *urbanita* contemplan en su origen a la mujer como una anomalía, cuya presencia en la calle es la de una entidad siempre extraña, mal adaptada a unos cánones de una normalidad que distorsiona. El orden político-sexual dominante puede detectar en la mujer un exceso de naturaleza o un exceso de urbanidad. En ambos casos se viene a justificar el estado de excepción a que se la somete, con el fin de mantener a raya lo que es indicado como una forma especialmente temible de alteridad que ha logrado irrumpir en el seno mismo de la civilización urbana, pero también una expresión fuera de control de la esencia misma de lo urbano. Simone de Beauvoir lo entendió bien cuando señalaba cómo «el ciudadano busca la animalidad en la mujer, pero el campesino que hace el servicio militar encuentra en el burdel toda la magia de la ciudad. La mujer es campo y pastura, pero también es Babilonia».¹ En efecto, la mujer continúa significando en la ciudad la parte natural de la condición humana, su lado «crudo». Se la ve entonces como emergencia en un contexto hiperculturalizado —la ciudad— de un factor que lo niega, por cuanto evoca la supuesta verdad natural del ser humano. Su estatus puede parecer homologable entonces con el del animal de compañía, ser natural que ha sido no tanto domesticado, como domiciliado, personaje obediente, sumiso y permanentemente disponible, que está en

1. S. de Beauvoir, *El segundo sexo. I. Los hechos y los mitos*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1962; p. 210.

casa cuando no se le saca a pasear y que se especializa en la dispensación de afecto a los demás componentes del hogar.

Pero al tiempo que encarna esa naturaleza dócil que ha encontrado un lugar subordinado y servil en la ciudad, la mujer también puede ser puesta al servicio de la representación de lo inquietante de la vida urbana, o de la ciudad misma, de su lado oscuro, de su condición al tiempo depravada y depravadora, de su reputación como lugar de desesperación y de pecado. De hecho, la gran tradición de la urbanofobia de inspiración bíblica ha pensado la ciudad como la Gran Ramera –Babel, Sodoma, Gomorra, Babilonia, Roma–, aquella que debía ser castigada por sus incontables abominaciones. Por otro lado, la puta callejera es, en el primer imaginario de lo urbano moderno, motivo al tiempo de fascinación y de rechazo. Los «pintores de la vida moderna», por emplear la imagen acuñada por Baudelaire, la colocan en el centro mismo de sus representaciones. Ahí están los dibujos del propio Constantín Guys y sobre todo del belga Félicien Rops (*La bebedora de absenta, Indigencia*). Recuérdese el óleo de Lesser Ury –el primer gran pintor alemán que adopta como tema la gran ciudad– *Escena de calle berlinesa*, pintado en 1889. Muestra a dos mujeres que atraviesan una calzada mojada en un ambiente nocturno, entre el trasiego de los coches, cubiertas con un paraguas. Una de ellas aparece volviéndose levemente hacia el punto de vista del espectador. Nada indica explícitamente cuál es la identidad de las dos transeúntes. En cambio, no hay duda: son dos prostitutas. En 1914, Franz Krüger pinta *Friedrichstrasse*. La escena presenta a otras dos mujeres de aspecto estilizado, en la calle que da título a la obra. Un grupo de varones expectantes al fondo, como guardando cola, nos vuelve a invitar a la misma inferencia.

En el plano literario, la literatura de la modernidad no contempla la presencia de la mujer en la calle sino bajo la figura de la prostituta o de la asesinada, y sólo a finales del XIX, con la aparición de los grandes almacenes, se ve beneficiada de cierta tole-

rancia para pasear por la calle con la excusa de ir a ver escaparates.¹ En las descripciones poéticas de Verlaine o del mismo Baudelaire se despliega todo ese universo poblado de *filles des rues* que tanto le servirían al barón Haussmann para justificar su despótica «higienización» de París.² Al tiempo que es señalada como síntoma de un mal social –la ciudad misma–, la prostituta callejera puede ser también un paradójico factor de dignificación y ternura para un medio ambiente urbano imaginado como inmisericorde. Piénsese en todos esos personajes inmortalizados por el cine, entre los que las protagonistas de *Las noches de Cabiria*, de Fellini, *Vivre sa vie*, de Godard, o *Irma la dulce*, de Billy Wilder, serían otros tantos paradigmas.

En otro plano, no es menos significativo cómo la primera percepción de lo urbano como opacidad y maraña incontrolable, fuente de zozobra para todo poder, insistiera en mostrar su principal motivo de inquietud –la actividad de las masas– en términos femeninos. En efecto, es elocuente que las muchedumbres urbanas fueran conceptualizadas con tanta frecuencia como dotadas de un «temperamento femenino», precisamente para subrayar su naturaleza impredecible, alterable y peligrosa. El gran teórico de las masas de la primera psicología social, Gustave Le Bon, escribía en 1895: «Las multitudes son por doquier femeninas.»³ En esa frase se resume la intercambiabilidad entre –por decirlo como propone Serge Moscovici– el «eterno femenino» y el «eterno colectivo», ambos caracterizados por su temperamento «emotivo y caprichoso, lunático y veleidoso [...]. La masa, como la mujer, está preparada para la sugestión, del mis-

1. Cf. J. Wolff, «The Invisible Flaneuse: Women and the Literature of Modernity», *Theory, Culture & Society*, II/3 (1985), pp. 33-46. La autora narra cómo George Sand tuvo que conocer las calles de París, en 1831, vistiéndose como un joven estudiante.

2. Cf. E. Bornay, *Las hijas de Lilith*, Cátedra, Madrid, 1998, pp. 245-256.

3. Le Bon, *Psicología de las masas*, *opt. cit.*, p. 19.

mo modo que su pasividad, su sumisión tradicional, su resistencia al dolor la predisponen a la devoción. Es cortesana y guardiana del hogar, la amante a la que se conquista y la novia con la que se contrae matrimonio». ¹ Mucho después, en 1977, Michel Tournier se refería en *Le Vent Paraquet* a la multitud como «ese monstruo hembra y quejumbroso».

El diferencial semántico que se establece al amoldar la división simbólica de los sexos al contraste público/privado o calle/casa se explica —es obvio— por la manera no menos contrastada de concebir el lugar y los roles de la mujer y del hombre en ambos dominios. Si lo público tiene un valor distinto para hombres y mujeres, pasa lo mismo con la experiencia de la privacidad. De igual manera, la casa es el lugar de los *casados*, el espacio natural en que se realizan las supuestas virtudes sacralizantes del matrimonio cristiano. Para los hombres estar en la propia casa implica, a partir de finales del siglo XIX, proclamar un territorio protegido, una fortaleza en la que se puede organizar la vida con libertad. La forma moderna de darse la división de lo público y lo privado se produce en paralelo a la que enfrentara, de un lado, la racionalidad normativa —equilibrada, imparcial, universal—, y, del otro, el ámbito de los afectos y las pasiones —imprevisible, heterogéneo, caótico—. Al mismo tiempo, la división simbólica de los sexos en ciernes encontraba que mientras los hombres eran depositarios «naturales» de aquella razón normativa, la mujer debía asumir como labor fundamental el mantenimiento del hogar, ámbito en el que el varón debía encontrar el alivio de impulsos naturales y emocionales cuya presencia en la jurisdicción pública —el café, el trabajo, la política, etc.— habría supuesto un factor de distorsión difícil de sobrellevar.

No hay duda alguna de que la forma actual de nuestras ciudades dependió de esa nueva división entre público y privado,

1. S. Moscovici, *La era de las multitudes*, FCE, México D.F., 1985, pp. 142-143.

de manera que si esa dicotomía hubiera sido otra, el aspecto y la organización de la vida urbana serían hoy bien distintos. En ellos, la desigualdad socioeconómica, pero también la de género, se traduce en segregación espacial, y podría asegurarse que la división sexual es en buena medida uno de los elementos que distribuye los equipamientos públicos y concibe las escenografías para la vida igualmente en público, puesto que la dimensión funcional de la ciudad no se ha podido liberar de la determinación que sobre ella ejerce la dimensión normativa de la sociedad que la crea y la usa.

La moderna distinción entre público y privado establecía que lo primero debía constituirse en un territorio homogéneo y tranquilo, sometido a la vigilancia del Estado, por lo que las turbulencias emocionales y las energías pasionales de sus titulares naturales —los varones, por supuesto— debían por fuerza someterse a un repliegue forzoso a los ámbitos de lo segundo, en el que las mujeres —especializadas culturalmente ahora en los dominios del afecto y la sexualidad domésticos— asumirían la estratégica tarea de mantenerlos satisfechos. Nos hallamos ante la invención del «ama de casa», concreción de un código social que excluye a la mujer de los espacios públicos y la condena a permanecer atada a esa esfera doméstica de la que se la hace guardiana y mantenedora. La realización de ese tránsito hacia las estructuras sociofamiliares modernas no podía hacerse más que llevando a cabo una reinterpretación de una mujer ya hasta entonces y por doquier siempre estatuada en términos defectivos. Se requería una reestructuración general del sistema cultural global que impusiese un repliegue de los «auténticos sentimientos» —de la fe religiosa al amor o las pasiones— al campo de lo íntimo y su esfera natural, la familia. Es únicamente en la familia donde debía hallarse esa simplificación de la experiencia, ese orden y esa certeza que el nuevo hombre moderno no podrá jamás esperar de su inmersión en el espacio público. Para ello era indispensable que la mujer asumiera su lugar como custodia de

ese santuario de la privacidad que debía ser el hogar. No se trata de sugerir que la mujer no hubiera sido víctima antes de esa división simbólica que, en el plano de las prácticas sociales tanto como en el de las proyecciones mítico-rituales, remite a lo curvo, lo interior, lo húmedo, lo oculto, lo privado, lo bajo, lo trasero, lo cotidiano, etc. Se trata de que la mujer moderna, responsable del mantenimiento en condiciones de ese refugio masculino que iba a ser el «hogar, dulce hogar», habría de conocer niveles desconocidos de subordinación y dependencia respecto de los maridos y, en general, del género masculino. En la casa, sometida; fuera de ella, sencillamente inexistente, invisible, sin derecho al tiempo y al espacio, víctima de una agorafobia que se le impone.

Ese conjunto de factores es el que vuelve a poner en cuestión el axioma que proclama el espacio público como espacio *de y para todos*. Desde el principio, los obstáculos para un disfrute igualitario de la calle por parte de hombres y mujeres se debieron a que si las calles eran para los hombres un lugar de la insinceridad y la incertidumbre, más lo iban a ser para unas mujeres a las que la misoginia dominante atribuía no sólo una mayor debilidad muscular, sino también una endémica vulnerabilidad mental. Dejando de lado que pudieran ser víctimas preferentes de la inseguridad callejera, y por tanto necesitadas de la protección del vigor físico superior de los varones, también estaban menos capacitadas para evitar las trampas de un mundo de apariencias y simulaciones, ardidés que podían aprovecharse de su atribuida inclinación por lo banal y lo frívolo, así como por sus dificultades a la hora de disimular o controlar sus verdaderos sentimientos. Richard Sennett reconocía cómo esa región especial de sociabilidad que a partir de la Ilustración iba a ser el espacio público se revistió, a partir del siglo XIX, de connotaciones éticas negativas cuyas consecuencias resultarían del todo distintas para los hombres y para las mujeres. Estatuada como moralmente inferior, la vida pública legitimaba que los

hombres pudieran ver cuestionada su respetabilidad, puesto que sumergirse en el dominio público implicaba para ellos hacerlo en un territorio sin moral, en que las ataduras de la decencia podían quedar relajadas. Al contrario, para las mujeres lo público «representaba un lugar donde se corría el riesgo de perder la virtud, de ensuciarse, de ser arrastrada hacia un turbulento e impetuoso remolino». ¹ Porque el espacio público era inseguro no sólo física sino también moralmente, justo por su condición de accesible a todos, la mujer debía salir y volver de su casa rigurosamente vigilada por su padre, por su hermano, por su novio, por su esposo o por cualquier varón dispuesto a asumir la responsabilidad de acompañar a una dama hasta la puerta misma de su domicilio. Ni siquiera la «trabajadora de la calle», la prostituta, podía estar sola, sino sometida en todo momento a la vigilancia de su chulo. El desconocido, el transeúnte, ese protagonista preferente de la actividad pública, era para la mujer una amenaza, por mucho que no quedara claro si lo era para su integridad personal o más bien para su naturaleza de propiedad privada de un solo hombre.

Ahora bien, la realidad sobre las ventajas del hogar por lo que hace a la seguridad femenina se ha demostrado muy distinta. En efecto, el nuevo territorio hogareño no fue en absoluto para la mujer lo que prometía ser para el hombre: lugar para las certidumbres, reducto de congruencia. Enseguida se vería que, para las mujeres, lejos de oponerse, la esfera de la vida pública y la de la vida privada se complementarían de manera perversa, y lo harían precisamente en calidad de instrumentos de dominación del continuo Dios-Estado-padre. La familia nuclear se planteó por y para los varones como remanso de paz y refugio de corazones, pero para las mujeres no tardó en ser lo que Nancy Fraser ha descrito como «lugar de cálculo egocéntrico, estratégico e instrumental así como el lugar de intercambios, ha-

1. Sennett, *El declive del hombre público*, op. cit., p. 34.

bitualmente explotadores, de servicios, trabajo, dinero y sexo, por no mencionar que, frecuentemente, es el lugar de coerción y violencia».¹ El patriarcado privado, ejercido en el domicilio conyugal, no sólo no alivió el patriarcado público —el de las esferas económicas, políticas y todas las vinculadas a las formas más extrínsecas de actividad social—, sino que devino enseguida su exacerbación, su expresión más inmisericorde. El propio Jürgen Habermas, a quien tanto deben las teorías del extremismo democrático que enfatizan la vocación igualitaria del espacio público, ha reconocido, treinta años después de su famoso libro sobre el asunto, que la esfera pública burguesa nace y se desarrolla bajo el signo de la exclusión sexista y que el espacio público no fue el pretendido contraste del patriarcal espacio privado, sino su prótesis, su continuación ampliada.²

El hogar no fue para las mujeres un lugar de repliegue, sino de relegación y de reclusión. Es posible que para los hombres el espacio público fuera un lugar desapacible y peligroso, sometido a todo tipo de peligros físicos y morales, frente a los cuales el hogar era el refugio, pero para la mujer se antoja que más bien ha sido al revés. En efecto, las estadísticas —cuando menos para el caso europeo— no han hecho sino demostrar que es falso que las mujeres deban sentirse más inquietas en la calle que en casa. No sufren ataques preferentemente en lugares públicos y por parte de varones desconocidos, ni el hogar es el lugar más seguro para ellas. Los datos ponen enseguida de manifiesto que es en las casas donde las mujeres han sido y continúan siendo sometidas a todo tipo de violencias y vejaciones psicológicas o sexuales por parte de esposos, novios, parientes o vecinos, y que las agresiones que padecen en la calle son ocasionadas por hombres

1. N. Fraser, «¿Qué tiene de crítica la teoría crítica? Habermas y la cuestión del género», en S. Benhabib y D. Cornella, eds., *Teoría feminista y teoría crítica*, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1990, pp. 49-88.

2. J. Habermas, «L'espace public, 30 ans après», *Quaderni*, 18 (otoño de 1992), pp. 131-145.

conocidos —con frecuencia sus propias parejas— que las esperan o las persiguen. Si para los varones la intimidad doméstica se diseñó como un alivio frente a los avatares y sinsabores de su vida pública, para las mujeres ha sido y es demasiadas veces un infierno.¹

2. INTIMIDADES EXTERIORES

Tienen razón quienes han advertido hasta qué punto la aplicación de una perspectiva de género cuestiona, cuando no disuelve, muchas de las certezas a las que, en cualquier disciplina o campo temático, los enfoques convencionales creen haber llegado. En concreto, y como en tantos otros ámbitos, tampoco la mayoría de teóricos de la vida cotidiana en las sociedades occidentales contemporáneas han considerado o se han atrevido a tener en cuenta el papel estratégico que juegan los determinantes de género en las relaciones en público. Es cierto que uno de sus grandes precursores, Georg Simmel, notó que la cultura occidental no era en absoluto asexual, es decir indiferente a la dualidad sexual, sino enteramente masculina,² pero esa percepción no se extendió al resto de sus observaciones sobre la microscopía sociológica que postulaba. Con alguna excepción relativa, como la del propio Erving Goffman, que tanto atendió la ritualización de la femineidad y que fue consciente desde el principio de la extraordinaria importancia de la aparición de *El segundo sexo*, de Simone de Beauvoir —al que se remitió en varias de sus obras—, los interaccionistas, los etnometodólogos y los etnógrafos de la comunicación tampoco le han asignado a la va-

1. Cf. H. Morell, «Seguridad de las mujeres en la ciudad», en C. Booth, J. Darke y S. Yeandle, coords., *La vida de las mujeres en las ciudades*, Narcea, Madrid, 1998, pp. 131-141.

2. G. Simmel, «Cultura femenina», en *Cultura femenina y otros ensayos*, Espasa-Calpe, México D.F., 1961, p. 14.

riable genérica un lugar relevante en sus análisis. Es cierto que gran parte de la aportación de estas corrientes ha consistido en resaltar el debilitamiento de los constreñimientos socioestructurales que se produce en los contextos situacionales, la apertura que en ellos se da a las virtudes liberadoras del azar y la afirmación que implican de la capacidad de los seres humanos para definir y redefinir los momentos que viven. Se olvidaron, no obstante, de reconocer cómo los avatares de la vida pública tienen un significado y unas consecuencias sociales absolutamente distintas para los hombres y para las mujeres. Así, con valiosas excepciones,¹ no se ha reconocido en la desigualdad entre los sexos un factor insoslayable en la génesis sexuada y sexuante de la moderna noción de espacio público, ni se ha puesto el acento en la desventaja de partida que afecta a las mujeres –así como a otros seres humanos inferiorizados–, que les impide ejercer una concurrencia pública basada en la confianza mutua, la autonomía y la seguridad.

Los trabajos sobre espacio público que no han considerado a las mujeres cómo factor diluido, a omitir, punto ciego en los registros empíricos y en las elaboraciones teóricas, han puesto de manifiesto cómo es cierto que, luego de más de un siglo de generalización del modelo burgués de familia, con su consiguiente radical división espacial entre lo interior-femenino y lo exterior-masculino, parecen haberse registrado cambios notables en la sexuación de la calle como escenario social. La frecuentación de una mujer sola en la calle o en un bar no es interpretada –al menos de una manera tan tajante como antes– como una insinuación a los varones, ni tiene por qué afectar a su fama. La noche pública ya no está vedada a las mujeres y las jóvenes gozan

1. Algunos ejemplos: T. del Valle, *Andamios para una nueva ciudad*, op. cit., desde la antropología; L. McDowell, *Género, identidad y lugar* (Cátedra, Madrid, 1999), desde la geografía humana; M. Á. Durán, *La ciudad compartida. Conocimiento, afecto y uso*, Consejo Superior de los Arquitectos de España, Madrid, 1998, desde la sociología.

de una libertad de movimientos que sus madres no conocieron. Las esposas cada vez dependen menos de sus maridos a la hora de disfrutar de los lugares públicos o semipúblicos –restaurantes, locales de ocio, cines, etc.–. En Europa, existen cada vez menos ejemplos de segregación espacial explícita por motivos de género. Las mujeres se han incorporado en masa al mundo laboral y lo han hecho en no pocas ocasiones asumiendo lugares de responsabilidad, lo que ha implicado una relativización de lo que hasta ahora había sido una reclusión en el hogar o sus alrededores, es decir el barrio o el conjunto residencial. Las mujeres también han podido beneficiarse masivamente de las virtudes prestigiadoras del desplazamiento, la itinerancia y el viaje.

Pero no cabe engañarse ante lo que tiene no poco de espejismo. Como ha señalado Jacqueline Coutras sobre la relación entre mujer y esfera pública, estar más presente no tiene por qué implicar haber devenido más visible.¹ Los cambios en la distribución de labores hogareñas no han modificado como podía haberse previsto la tradicional asignación del espacio público a los varones y del ámbito privado a las mujeres adultas. Tampoco han supuesto la desaparición de la naturaleza fuertemente sexuada de la actividad en las calles y plazas, ni en los lugares semipúblicos de diversión. Décadas después de la revolución contracultural, las niñas y las adolescentes siguen recibiendo una educación sexista, entre cuyos mensajes están los que le inculcan un temor reverencial ante lo que se extiende más allá de la puerta de sus casas, donde aguardan peligros mucho peores para ellas que los que amenazan a los niños varones. Bien podría pensarse que no han cambiado tantas cosas desde aquella época en que salir a la calle era una primera experiencia de libertad para lo que luego serían mujeres, pero una experiencia vigilada en orden a garantizar que *afuera* se prolongasen las rígidas normas de divi-

1. J. Coutras, *Crise urbaine et espèces sexués*, Armand Colin, París, 1996, p. 100.

sión simbólica de los sexos que habían sido inculcadas *dentro*, en la casa y en el colegio.¹ Hoy como ayer, allá afuera, en la calle, en ese nuevo bosque de Caperucita, el Lobo sigue acechando a las niñas y a las jovencitas bajo el aspecto del personaje central de la vida urbana, ese «desconocido» con el que bajo ningún concepto hay que entablar conversación.

Por supuesto que continúan habiendo lugares y conductas públicas vedadas a las mujeres, a no ser que éstas estén dispuestas a poner en peligro su reputación, siguiendo la lógica del «¿qué hace una chica como tú en un sitio como éste?», tomando el título de la película de Fernando Colomo de 1978. Los itinerarios femeninos suelen ser preferentemente los mismos que antes: ir de compras, llevar o recoger a sus hijos a la escuela, etc. El mercado, la tienda, el jardín infantil o las puertas de los colegios siguen siendo esferas espaciales casi específicamente femeninas y puntos a partir de los cuales la inmensa mayoría de mujeres organizan cognitivamente el resto de la morfología urbana.

Todo ello no es sino el resultado de que las tareas propias del «ama de casa» son todavía ejercidas abrumadoramente por las mujeres, aunque deban éstas distribuir su tiempo disponible con las obligaciones de un puesto de trabajo y con la atención a los planos del ocio y la cultura en que redimirse de tareas domésticas que el entorno sociocultural —y ése sí que es un factor nuevo— tiende a menospreciar cada vez más. Los trabajos empíricos que han estudiado el empleo del tiempo libre de las mujeres o los esquemas espaciales de su actividad, han puesto de manifiesto cómo esa apropiación paritaria del espacio público no es ni mucho menos una realidad plenamente obtenida. La calle no

1. Como ejemplo, y para el caso catalán, cf. D. Comas d'Argemir, I. Bodoqué, S. Ferreres y J. Roca, «La vida social i el lleure», *Vides de dona. Treball, família i sociabilitat entre les dones de classes populars*, Fundació Serveis de Cultura Popular/Alta Fulla, Barcelona, 1988, pp. 85-114.

puede siempre oponer eficazmente su potencial igualitario a las flagrantes asimetrías que las mujeres deben sufrir en el mercado de trabajo, en el hogar, en la distribución de la justicia, en las jerarquizaciones políticas o en el sistema educativo. Las potencialidades democráticas del espacio público, como espacio de todos y para todos, no se han realizado, puesto que se resienten de los lastres de un sistema global que se funda, por definición, en la desigualdad en el acceso y el usufructo de los recursos sociales. Eso implica que todas las segregaciones espaciales basadas en la desigualdad de clase o de etnia afectarán siempre más a las mujeres del segmento excluido que a sus hombres. Las asimetrías reinantes en la sociedad no pueden dejar de encontrar una inscripción topográfica incluso en aquellos escenarios en los que, en principio, deberían dominar las identidades abstractas —ajenas a priori a la división sexual— en que se debería fundar la convivencia democrática, esto es, las de *ciudadano* y *usuario*.

Ese marcaje espacial de las mujeres se traduce igualmente en un escamoteo del derecho a disfrutar de las ventajas del anonimato y la individuación que deberían presidir las relaciones entre desconocidos en espacios públicos. La naturaleza neutral y mixta del espacio público es, no nos hagamos ilusiones, mucho más una declaración de principios que una realidad palpable, como también lo es la promiscuidad relacional que se supone que en él rige. Paradójicamente, en la calle esa misma mujer que vemos invisibilizada como sujeto social sufre una hipervisibilización como objeto de la atención ajena. Las mujeres —o ciertas mujeres consideradas codiciables por los hombres— son constantemente víctimas de agresiones sexuales expresadas en sus niveles más elementales —el asalto con la mirada, la interpelación grosera bajo la forma de piropo—, pero ese exceso de focalización también puede adoptar la forma mucho más sutil del trato galante. En la calle, más que en otros sitios, las mujeres pueden descubrir hasta qué punto es cierto lo que aprecia Pierre Bourdieu de que son seres ante todo *percibidos*, puesto que existen fundamental-

mente por y para la mirada de los demás, lo que cabe colocar en la misma base de la inseguridad a que se las condena.¹

Debe recordarse aquí que todo el entramado teórico interaccionista se genera a partir del supuesto de que ese otro —u otra— con quien se negocia en cada situación ha visto realizada la utopía de una consideración desafiada de cualquier contingencia que no sea la de la propia presencia física en tanto que ser libre e igual merece los mismos deberes y derechos de que nos creemos depositarios.² Ya se ha hecho notar cómo ese principio de igualdad formal y reciprocidad que se supone que rige institucional y universalmente las relaciones en público, y que distribuye de manera equitativa respeto y dignidad, es una mera ilusión puesto que las relaciones de opresión, discriminación y explotación que rigen las relaciones sociales reales están presentes en cada situación concreta cara a cara. Y dado que la estructura social está presente en el núcleo mismo de toda interacción,³ para las mujeres, sin discusión, el disimulo, las verdades a medias, las renegociaciones y las retiradas a tiempo —condiciones previas consustanciales a los encuentros efímeros— son mucho más difíciles, arriesgados y comprometidos que para los hombres, que han recibido, desde su nacimiento, el derecho a la aventura, esa expresión extrema de la capacidad autoorganizadora de la situación pública. Para ellos los peligros de la nego-

1. P. Bourdieu, *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona, 2000, p. 86.

2. Cf. S. Benhabib, «El otro generalizado y el otro concreto: La controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista», en Benhabib y Cornella, *Teoría feminista y teoría crítica*, op. cit., pp. 119-149.

3. Goffman constató ese principio en alguno de sus ejemplos, como cuando argumenta cómo los estereotipos publicitarios hiperritualizan relaciones reales que se dan en la vida ordinaria. «Cada vez que un hombre real enciende un cigarrillo a una mujer real, su gesto supone que las mujeres son objetos valiosos, algo limitadas físicamente, a las que conviene ayudar a cada paso» («La ritualización de la feminidad», en *Los momentos y sus hombres*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 168).

ciación social son considerablemente menores que para las mujeres, y menor también el precio a pagar por los deslices y malentendidos que de manera constante generan las relaciones entre desconocidos totales o relativos.

Ahora bien, esa sexuación del espacio público no logra devaluar ni desactivar completamente sus virtudes. Bien podría pensarse que, para la mujer, el espacio exterior continuó siendo lo que había sido en otras sociedades y en Occidente antes de la instauración del modelo de familia edípica y replegada sobre sí misma: una esfera en que —aunque fuera más precariamente— se podía realizar el reino de la libertad, en las antípodas de un espacio interior en que impera el reino de la necesidad. Eso no quiere decir que la calle no haya sido y sea un escenario de peligro para las mujeres, a las que los factores de inseguridad afectan mucho más intensamente que a los hombres. Por descontado que tampoco conlleva dudar que el espacio urbano no ha sido concebido y diseñado de acuerdo con intereses y modelos de uso preferentemente masculinos. Quiere decir que —a pesar de todo— es allí donde la mujer ha podido encontrar nuevas formas de resistencia, muchas veces bajo el disfraz de actividades de ocio o de consumo. Los lugares públicos y semipúblicos han ampliado para las mujeres la posibilidad de construir reductos de seguridad y confianza ajenos a la familia, continuando con una vieja tradición de lugares de encuentro —lavadero, fuente, tienda, parroquia...— en que se cumplía la paradoja que ha hecho encontrar a las mujeres tantas veces *fuera*, en el exterior, un refugio para su intimidad que no habían logrado encontrar *dentro*, en ese hogar presunto reducto de autenticidad. En ese espacio exterior ahora extremadamente dinámico e impredecible —el centro de la ciudad, otros barrios, otras ciudades—, las mujeres podían ver multiplicarse esos *otros* y *otras* con los que practicar la sinceridad y formas particulares de afectividad, *otros* y *otras* que ampliaran de manera extraordinaria ese círculo de confidentes ajenos a la vida familiar que habían constituido las vecinas, las parientas, las ami-

gas, el confesor, el amante... Allí, entre desconocidos, la mujer también podía escabullirse de las habladurías y de los rumores, eludir las vigilancias ejercidas en nombre de la comunidad, ser –parafraseando a Baudelaire– ella también una princesa que goza en todas partes de su anonimato. Ha sido entre la multitud de desconocidos que se agitan por las calles donde las mujeres han podido encontrar un último refugio para los intercambios más privados, un escenario sobre el que ensayar sus mejores intentos de fuga y sobre el que conocer más de cerca en qué puede llegar a consistir la libertad.

3. SALIR

¿Qué quiere decir *salir*? ¿Qué implica ese verbo, mediante el que indicamos la acción de abrir una puerta y pasar del interior al exterior, ganar la calle, dejar atrás la casa? Como hemos visto, para las mujeres al verbo *salir* le suele corresponder indefectiblemente la preposición *con*. Una mujer, si sale, es *con* alguien, con otra u otras personas de confianza –padres, hijos, esposo, amigas...–, que la vigilen o la protejan, pero ante todo que justifiquen la presencia en la calle de quien debiera estar en la casa. Nunca sola, ni con desconocidos. Para las adolescentes, *salir* con un muchacho indica empezar a mantener con él una relación formal parecida al noviazgo. Señala una inflexión en el tipo de vínculos que la joven mantiene con la familia de orientación y señala los primeros pasos hacia la constitución de una futura pareja estable, incluso de una familia.¹ Remite, en la práctica, a cierta pérdida de libertad, puesto que la muchacha que ha obtenido permiso de sus padres para salir con sus amigos y amigas

1. Cf. A. I. Orgaz Romero, «Enrollarse y salir. El discurso de los adolescentes madrileños sobre las relaciones de pareja», *Antropología*, 2 (marzo de 1992), pp. 57-83.

pasa a un estadio en que debe dar de nuevo explicaciones a alguien sobre sus actividades sociales en público. Para las mujeres adultas «honestas», *salir* se identifica con usar los espacios públicos y semipúblicos con fines no instrumentales, al margen de las incursiones derivadas de las obligaciones hogareñas o laborales. *Se sale* entonces de compras con las amigas, la madre o la suegra, o al cine o a cenar con el marido. En muchísimos casos, la mujer casada no sale: «la sacan».

Por tanto, salir a la calle solas, usar esa calle con libertad y sin tuteladas ha sido y continúa siendo un objetivo importante para muchas mujeres, una pugna cuyos éxitos, siempre parciales, son un buen barómetro a la hora de medir el grado de emancipación de los miembros de cada sociedad, sobre todo, por supuesto, de aquellos que han sido disminuidos por la distribución de poder en el seno de la familia y de la sociedad. Lugar sexuado, escenario en que se inscriben las desigualdades que gravan a las mujeres, la calle es, a pesar de eso y de todo, un espacio más libre que el del lugar de trabajo e, incluso muchas veces, que el hogar. La lucha feminista es hoy, en gran medida, una lucha por el control sobre los niveles de visibilización de las mujeres en el espacio público. Lucha por resultar visible –y escuchable– que se concreta en manifestaciones militantes en que reivindican sus viejos y nuevos derechos pendientes o en su incorporación no segregada a las ocupaciones festivas del espacio público. Invisible cuando las interacciones que protagonizan se quieren producir entre iguales, que no es que no consideren al otro como diferente, sino que entienden que esa diferencia que encarna es simplemente irrelevante, puesto que las personas que mantienen relaciones públicas de veras equitativas esperan ser tratadas –salvo por voluntad propia y siempre que la ocasión lo requiera– al margen de su identidad sexual o de cualquier otro tipo.

En esa dirección, no debería verse como casual que un buen número de mujeres que han pensado la vida urbana lo hayan hecho subrayando las cualidades positivas de la pura exterioridad

que en ella rige. Si por un lado la modernidad ha institucionalizado todavía más la dependencia femenina, al tiempo que encontraba nuevas formas –algunas bien sutiles– de disimulo y justificación para el dominio masculino, no es menos verdad que ha hecho de sus nuevos espacios de y para la publicidad –la calle, sobre todos ellos– cualquier cosa menos un lugar tranquilo y pacificado. La calle ha sido, sobre todo, un espacio donde se espectacularizan las tensiones sociales y se producen los grandes ensayos libertadores. El espacio urbano no es sólo que se haya visto atravesado por las divisiones de género, sino que ha sido el lugar donde las segregaciones sexuales han resultado más escandalosas y se han mostrado más inaceptables, y también donde se han desplegado y se continuarán desplegando las iniciativas femeninas –colectivas o individuales– en pos de la emancipación.

Betty Friedman, en su clásico *La mística de la feminidad*, denunciaba cómo las prácticas en última instancia antiurbanas de zonificación y suburbanización perjudicaban a las mujeres, que veían reducida su libertad de movimientos hacia los centros urbanos y se veían constreñidas a hogares cada vez más aislados, en los que el modelo patriarcal de convivencia doméstica alcanzaba niveles insuperables de imposición.¹ Elizabeth Wilson ha escrito una obra que es toda ella un elogio razonado de las potencias liberadoras de la ciudad para la mujer, recordando cómo todos los movimientos feministas, de las sufragistas a las madres de la Plaza de Mayo, han consistido esencialmente en apropiaciones expresivas del espacio público para fines vindicativos.²

1. B. Friedman, *La mística de la feminidad*, Sagitario, Madrid, 1965, pp. 263-288.

2. E. Wilson, *The Sphinx in the City*, Cambridge University Press, Berkeley, 1991. Sobre los movimientos de mujeres reclamando a sus desaparecidos en Argentina y Chile, véase, respectivamente, V. Silvina Pita y A. Vassallo, «Mothers of the Plaza de Mayo: From Dictatorship to Democracy», y N. Richard, «Women on the Street», en A. Silva, ed., *Urban Imaginaries from Latin America*, Hatje Cantz., Ostfildern-Ruit, 2004, pp. 248-274.

Por no hablar de aquella exaltación apasionada de la «vida de acera», frente a la fobia anti-calle de los urbanistas de su época, que fue *Muerte y vida de las grandes ciudades*, un texto fundamental debido, no en vano, a otra mujer: Jane Jacobs. Antes que ellas, de nuevo una mujer, Hannah Arendt, incluía en su obra *La condición humana* una determinante teoría general sobre el espacio público como región de y para la pluralidad de perspectivas que no dejan de pactar tanto sus trenzados como sus indiferencias mutuas, y en que la diferencia se da por supuesta y es superada por los requerimientos continuamente renovados de la interacción:

La realidad de la esfera pública radica en la simultánea presencia de innumerables perspectivas y aspectos en los que se presenta un mundo en común y para el que no cabe inventar medida o denominador común [...] Ser visto y oído por otros deriva su significación del hecho de que todos ven y oyen desde una oposición diferente [...] Sólo donde las cosas pueden verse por muchos en una variedad de aspectos y sin cambiar su identidad, de manera que quienes se agrupan a su alrededor sepan que ven lo mismo en total diversidad, sólo allí aparece auténtica y verdaderamente la realidad mundana.¹

También la literatura escrita por mujeres ha hecho su contribución al elogio del callejeo, una práctica en apariencia anodina e insignificante, pero que se puede revelar como un instrumento al servicio de las mujeres y su capacidad para pensarse a sí mismas, para concebir estrategias y para adoptar decisiones. La literatura ha sabido reflejar cómo también en contextos urbanos la mujer ha generado paisajes propios y ha impregnado con sus propios significados los lugares que recuerda, por los

1. J. Jacobs, *Muerte y vida de las grandes ciudades*, Península, Barcelona, 1973, pp. 67-68.

que transita o en los que se detiene. Ha sido también a través de sus novelas como una mujer nos ha recordado que el concepto de espacio público como marco de y para la igualdad de los ciudadanos no es en absoluto universal y no rige en muchas sociedades, como las sometidas a las tendencias más fanáticas del islamismo. Piénsese en el valor de la denuncia de Fátima Mernissi en obras como *Sueños desde el umbral*. En las sociedades occidentales, ahí están los precedentes de Charlotte Brontë o George Eliot, y todos los ejemplos que nos brinda Liz Heron en su selección de textos femeninos escritos a lo largo del siglo XX y que ubican su acción en la calle: Dorothy Parker, Angela Carter, Barbara Brooks, Djuna Barnes, Carmen Laforet..., hasta un total de cuarenta autoras.¹

En ese contexto, el lugar de Virginia Woolf ha de ser destacado a la hora de hacer inventario de las obras contemporáneas centradas en la experiencia de lo urbano y en la condición de la calle como lugar *bueno para pensar* en femenino. Pocas descripciones más vívidas de la actividad en los espacios abiertos de la ciudad que la que Woolf nos brindaba de Oxford Street como «un criadero, una dinamo de sensaciones». Conciencia de la hiperexcitación que conoce y genera la vía pública:

La mente se convierte en una plancha cubierta con gelatina que recibe impresiones, y Oxford Street pasa perpetuamente por encima de esta plancha una cinta de cambiantes imágenes, sonidos y movimientos. Caen paquetes al suelo; los autobuses rozan los bordillos; el trompeteo a pleno pulmón de una banda de música se transforma en un delgado hilillo de sonido. Los autobuses, los camiones, los automóviles y las carretillas pasan confusamente mezclados, como fragmentos de un rompecabezas; se levanta un brazo blanco; el rompecabezas se

1. L. Heron, *Streets of Desire. Women's Fiction in the Twentieth Century City*, Virago, Londres, 1983.

hace más denso, se coagula, se detiene; el brazo blanco se hunde, y de nuevo se aleja el torrente, manchado, retorcido, mezclado, en perpetua prisa y desorden. El rompecabezas jamás llega a quedar ordenado, por mucho que lo contemplemos.¹

En *Las olas*, Woolf hace formular a uno de los personajes una de las más bellas apologías que concebirse pudiera de la no-identidad, esencia sin señas, sin nombre, sólo ojos que miran, cuerpo que sólo pide ser aceptado, transcurrir o permanecer, y que puede decir: «Abrir las manos hasta ahora unidas y dejar caer al suelo mis posesiones, y limitarme a estar en pie aquí en la calle sin participar, contemplando el paso de los autobuses, sin deseos, sin envidias, con lo que muy bien podría ser ilimitada curiosidad acerca del humano destino.» Esa sombra habitada que, renunciando a la superstición del sujeto, quiere hundirse y fundirse profundamente «en cuanto ocurre, en esta omnipresente vida general». Ser que se deja llevar por la corriente, y que se interrumpe en cuanto le asaeteen sensaciones de curiosidad, codicia y deseo, no muy distintas de las experimentadas durante el sueño. Reflexionando ante la gente que se agrupa ante la salida del ascensor, Woolf hace pensar a su personaje:

En cuanto a mí hace referencia, diré que no tengo propósito alguno. Carezco de ambición. Me dejaré llevar por el general impulso. La superficie de mi mente se desliza como un río gris pálido, reflejando cuanto pasa. No puedo recordar mi pasado, mi nariz o el color de mis ojos, o cuál es la opinión que, en general, tengo de mí mismo. Sólo en momentos de emergencia, en un cruce, en el borde de la acera, aparece el deseo de conservar mi propio cuerpo, se apodera de mí y me detiene aquí ante este autobús. Parece que nos empeñamos insis-

1. Woolf, *Escenas de Londres*, op. cit., pp. 28-29.

tentemente en vivir. Después reaparece la indiferencia. El rugido del tránsito, el paso de rostros distintos hacia aquí y hacia allá, me deja como drogado y con tendencia a soñar; lo dicho borra los rasgos de los rostros. La gente podría atravesar a través de mí como si fuera aire. Y ¿qué es ese momento en el tiempo, este día determinado, en que he quedado atrapado? El rugido del tránsito podría ser cualquier otro rugido, el de los árboles del bosque o el de las bestias salvajes. El tiempo se ha enroscado cosa de una o dos pulgadas en su carrete. Nuestro corto avance ha quedado anulado. También pienso que nuestros cuerpos están desnudos en realidad. Sólo vamos levemente cubiertos con ropas abotonadas. Y bajo este asfalto hay conchas, huesos y silencios.¹

Però es en *La señora Dalloway* donde Virginia Woolf lleva hasta el final su percepción de la calle como ese lugar en que reflexionar sobre el tiempo, la vida, la muerte, la condición propia y de todos los demás... Es paseando por las calles de Londres, yendo y viniendo en autobús, en un espacio que es el reverso vivo de los detestados salones londinenses que debe frecuentar, como Clarissa Dalloway, una mujer por lo demás «sin importancia», pero a la que la amenaza una locura irreversible, puede pensarse a sí misma y su relación con Septimus Warren, ese hombre joven cercano a la demencia y en busca de una muerte que acabará encontrando. En esa extraordinaria novela, el papel que juega la vía pública no es el de un mero escenario pasivo en que se desarrolla el drama de dos mundos que fluyen sin dar nunca el uno con el otro, sino que asume la tarea de factor desencadenante de evocaciones y sentimientos. Cruzando Victoria Street pudo sentir Clarissa hasta qué punto amaba la vida: «En los ojos de la gente, en el ir y venir y el ajetreo; en el griterío y el zumbido; los carruajes, los automóviles, los auto-

1. V. Woolf, *Las olas*, Tusquets, Barcelona, 2000 [1931], pp. 86-87.

buses, los camiones, los hombres anuncio que arrastran los pies y se balancean; las bandas de viento; los órganos; en el triunfo, en el campanileo y en el alto y extraño canto de un avión en lo alto, estaba lo que ella amaba: la vida, Londres, este instante de junio.»¹ Amor a la vida, pero también evocación de la muerte propia y la de toda aquella multitud de peatones ociosos o atareados, «cuando Londres sea un sendero cubierto por la hierba y todos los que caminaban presurosos por la calle aquel miércoles por la mañana no sean más que huesos, con unas cuantas alianzas mezcladas con su propio cuerpo y con el oro de innumerables dientes cariados».² Todo lo que puede dar de sí, para hablar a solas en silencio, el cruzar Piccadilly o Green Park, o detenerse ante un escaparate de Hatchards, o contemplar los vehículos de transporte público que recorren Shaftesbury, o reconocer en esa ambulancia que atraviesa Tottenham Court Road, haciendo sonar su sirena sin cesar, uno de esos momentos «en que las cosas se juntaban».³

Ir de un sitio a otro, desplazarse, cambiar de lugar luego de haber logrado *salir* son actos de aspecto elemental cuyas concomitancias y consecuencias pueden resultar estratégicas en un sentido emancipador. Sobre todo pensando en que la supuesta incapacidad e incluso incompetencia de la mujer para la movilidad han sido uno de los grandes argumentos para reificar la condición subalterna de la mujer, sometida simbólicamente a los imperativos de puntos estáticos como son la tierra y la casa.⁴ El viejo proverbio machista de «la mujer, la

1. V. Woolf, *La señora Dalloway*, Lumen, Barcelona, 1993 [1925], pp. 8-9.

2. *Ibidem*, p. 21.

3. *Ibidem*, p. 163.

4. M. E. Sanahuja, «Modelos explicativos sobre los orígenes y la evolución de la humanidad», en L. González Luna, ed., *Mujeres y sociedad. Nuevos enfoques teóricos y metodológicos*, Universitat de Barcelona, Barcelona, 1991, pp. 149-165.

pata quebrada y en casa» remarca esa estatuación de ella como ser anclado, impedido o torpe para la motilidad, hecho raíz, atado imaginariamente desde la prehistoria a un enclave fijo en el territorio que ya prefiguraba el hogar moderno, puesto que era el lugar del que el varón partía y al que volvía luego de cada expedición a un mundo exterior vedado o extraño a las mujeres.

Contra ese patrón cultural, cualquier conducta nomádica, por menor que pudiera antojarse, desencadena –nunca mejor dicho– la capacidad de una mujer para pensarse a sí misma y valorar de un modo otro su situación.¹ Mucho antes de esa *road movie* de pretensiones feministas que fue *Thelma y Louise*, la famosa película de Ridley Scott, Roberto Rossellini estrenó en 1953 una obra maestra titulada *Viaggio in Italia* –en España *Te querré siempre*–, un film del que se dijo en su día, y con razón, que había hecho envejecer diez años de golpe a todo el cine de su época. La protagonizaron Ingrid Bergman y George Sanders. Un matrimonio norteamericano de vacaciones en Nápoles ve cómo su amor agoniza, ahogado por la incomprensión y la indiferencia. Las discusiones de la pareja se ven puntuadas por los desplazamientos en coche de la esposa –expresión del nuevo fenómeno de la motorización femenina–, paseando sola o con alguna amiga por las calles de Nápoles. En cada uno de sus itinerarios, contemplando la actividad cotidiana de los transeúntes que andan a su alrededor o se cruzan en su camino, la protagonista piensa acerca del significado de la vida en general y de la suya en particular, como si la observación casual de los peatones –niños que juegan, mujeres embarazadas, cortejos fúnebres, parejas de enamorados...– le sirviera para nutrir un balance sobre

1. Sobre la correspondencia entre emancipación femenina e incremento de la movilidad, véase el estudio empírico comparativo de J. Droogleever y L. Karsten, «Contrastant poltiques: qüestions sobre emancipació, medi ambient i mobilitat», *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, 35 (1999), pp. 89-100.

su propia existencia como mujer. La secuencia final de la reconciliación de los esposos, en plena calle, arrastrados por la multitud que sigue una procesión religiosa que ha ocupado la vía pública, es sin duda una de las escenas más memorables de la historia del cine, pero sobre todo es un monumento a la capacidad del espacio urbano para convertirse en desencadenante al mismo tiempo de reflexiones y de sucesos.

4. LA AMBIGÜEDAD

No se trata ahora de continuar cultivando la discusión sobre la obvia incidencia de las perspectivas de dominación masculinas sobre los diseños urbanos. Mucho menos sobre si existe o no una manera específicamente femenina de construir o planear cuando los encargos los asumen arquitectas. Ese tipo de discusiones acaban en reducciones paródicas, como la que supone que las mujeres proyectan preferentemente edificios con formas curvas y los hombres con estructuras verticales. Se puede acabar hablando en estos casos, por ejemplo, de la posibilidad de una arquitectura «vaginal», como han propuesto algunos teóricos, en la que lo circular y lo cavernoso dominaran sobre lo rígido. En cambio, sí que cabría reconocer que los códigos culturales implícitos dominantes que distribuyen por género las cualidades y los valores, contemplarían el aspecto ordinario de los espacios urbanos, la manera como son usados por sus practicantes, en términos más bien femeninos, precisamente por la preponderancia allí de lo concreto, lo heterogéneo, lo cotidiano, lo sensitivo, el cuerpo. La trama urbana es percibida y vivida en tanto que universo de intersticios, grietas, ranuras, agujeros, intervalos... Esa ciudad múltiple sería ajena u hostil a la ciudad falocrática de los monumentos y las grandilocuencias constructivas, puntos fuertes que no son tanto erecciones *en el territorio* como erecciones *del territorio* mismo, expresiones rotundas de

una metrópolis concebida a imagen y semejanza del cuerpo masculino.¹

Todas esas características se adecuarían a lo que se ha definido más atrás como la *urbs*: la actividad de una sociedad que no es otra cosa que ese trabajo que la forma y la disuelve antes de haber concluido su labor. A esa *urbs* se le opondría la *polis*, la administración y el proyectamiento centralizado de y sobre la ciudad, concebida como prolongación del modelo de Estado patriarcal y cuyos rasgos se asociarían semánticamente con lo masculino. En la calle, en cambio, la *urbs* acaba realizando su condición indeterminada, que se nutre de transformismos y ambivalencias. Hemos ido viendo cómo el espacio urbano es el proscenio sobre el que se exhiben prácticas y códigos, y se ejercen funciones y convenciones, que aparecen marcados por la negociabilidad, la contradicción, en un marco en que todo ha de ser constantemente definido y redefinido y en cuyo mantenimiento juegan un papel estratégico los sobreentendidos y los dobles lenguajes. En ese escenario reina una constante confusión entre las distintas rúbricas de lo real: lo individual y lo colectivo, lo abstracto y lo concreto, lo material y lo ideal, lo que se asigna a lo masculino –lo racional, lo organizado– y lo que lo masculino atribuye a lo femenino –lo afectual, lo sensitivo, lo intuitivo, lo emocional...

«Ningún orden soporta la reversión», señala Jesús Ibáñez, reflexionando precisamente acerca de la relación entre espacio público y mujer. El Uno, lo único, la *polis*, el Estado, son masculinos. Pero la división masculino-femenino también lo es. Lo sólo masculino es masculino, por supuesto; pero lo sólo femenino también lo es. La dicotomía, por lo que tiene de organiza-

1. No es casual que Italo Calvino diera nombre de mujer a esas *ciudades invisibles* que resumían de manera inmejorable, en el célebre libro con ese título, esa concepción calidoscópica y polimorfa de la vida urbana: Sofronia, Diomira, Zoe, Berenice, Cecilia, Teodora, Leandra...

dora, racionalizadora, estabilizadora –en cierto modo *estatalizadora*– se corresponde con una lógica en última instancia falogocéntrica. Ibáñez añadía: «Masculino no es sólo *uno* de los sexos, es masculina la *unidad* –o contrariedad– de los sexos [...] Femenina es la indeterminación sexual, la reversibilidad de los sexos, el travestismo (el juego libre de las apariencias sin referencia a una esencia).»¹ El travestido es, en efecto, el hombre que no quiere parecer hombre y se reviste de la apariencia de mujer; para Severo Sarduy, aquel en el que «la dicotomía y oposición queda abolida o reducida a criterios inoportunos».²

¿Y ese juego de reflejos y apariencias que desmiente, desactiva, ignora o desacata el principio de identificación, respecto del cual se coloca antes o después, en cualquier caso al margen, el travestí, lo que en buena medida constituye el espectáculo fundamental de la vida pública, lo que ocurre a cada momento en las calles? A pesar de las vigilancias y las restricciones que las afectan, en ellas se ofician los ritos ambiguos, puesto que toda estructura social es puesta en suspenso momentáneamente por lo que allí no es sino el hacerse, deshacerse y volverse a hacer de una organización humana siempre inconclusa. El transeúnte amplía al mundo entero el estado de vaivén que el transexual opera entre los géneros, puesto que su existencia es la de un *entre dos* generalizado y constante. Difícilmente podría darse con un escenario donde encontrar mejor representado lo que Dolores Juliano había llamado, titulado uno de los capítulos de *El juego de las astucias*, «el laberinto de los mensajes disfrazados».³

El espacio urbano es, en efecto, una arena en que la posi-

1. J. Ibáñez, «Lenguaje, espacio, segregación sexual», en A. García Ballesteros, ed., *El uso del espacio en la vida cotidiana*, Seminario de Estudios de la Mujer, Universidad Autónoma de Madrid, 1986, pp. 56-57.

2. S. Sarduy, *La simulación*, Monte Ávila, Caracas, 1982, p. 85.

3. D. Juliano, *El juego de las astucias*, Horas y Horas, Madrid, 1992, pp. 111 y ss.

ción real que cada cual tiene asignada en el organigrama total de la sociedad recibe las mayores posibilidades de serle escamoteada al otro, en que la reserva es un recurso fundamental para mantener a raya la tendencia de los demás a inmiscuirse, en que se recibe como naturalmente un derecho a la máscara mucho mayor que el que tolerarían los vínculos propios de un orden definitivamente estructurado. Y no digamos si éste pretende basarse, como en el caso de la familia o de la comunidad cerrada, en una unidad cálida, emocional y franca de sus miembros. Las simbiosis casi subsociales que se producen en la vida pública han de confiar en las capacidades casi animales de los seres humanos para la adaptación al medio, el mimetismo y la argucia. En un escenario hasta tal punto lábil, conformado para que en él se prodiguen las excepciones y las desobediencias, la división simbólica de los sexos se torna frágil y las actitudes asignadas por convención a cada género fácilmente impugnables. En el ensayo antes mencionado sobre el lugar de la mujer en la vida urbana, Elizabeth Wilson subrayaba cómo el propio *flâneur* baudelairiano encarnaba cierta vulneración del modelo hegemónico de masculinidad, en la medida en que había en él mucho de indecisión sexual y de pasividad.

Pero si el usuario del espacio urbano se empapa de la ambigüedad que le es propia a éste, y, al hacerlo, de alguna manera se feminiza, a la inversa, los personajes femeninos que en la literatura o en el cine desarrollan el grueso de su actividad en lugares públicos –prostitutas, agentes de policía, escritoras, marginadas sociales, bohemias, trabajadoras, etc.–, suelen ser mostrados como dominantes, seguros de sí, cínicos, con iniciativa, inconformistas, moralmente críticos, inclinados a la insumisión..., como si su contacto con la calle les imprimiera rasgos de conducta o caracteres asociados a los estereotipos de la virilidad. El espacio urbano, en resumen, propicia todo tipo de contrabandismos entre las esferas presuntamente estancas de lo masculino y lo femenino, vuelve andróginos a quienes lo frecuentan

demasiado, los coloca en un territorio ambivalente en que todo puede devenir de pronto irreversible.

No es casual que el gran elogio de la ambigüedad haya correspondido a Simone de Beauvoir. Por encima de cualquier matización crítica a las posiciones mantenidas en *El segundo sexo*, no se ha cuestionado la enorme importancia que tuvo en su momento la publicación de la obra, su denuncia de cómo la mujer podía ser, por el mero hecho de ser mujer, enviada a la nada, esto es, ocultada de las descripciones y análisis de lo social, como si no existiera, como si no hubiera existido nunca, como si no fuera más que una continuación esencial y en blanco de un mundo hecho a imagen y semejanza del rey de la creación, es decir del hombre. Es Beauvoir quien en 1949 llama a declarar a la mujer sobre sí misma, la que más hace por mostrarle a la gente que la mujer no *es*, sino que *aprende a serlo*, y la que introduce un elemento más abiertamente reivindicativo en sus reflexiones. Esa misma Beauvoir es la que, dos años antes, había publicado *Por una moral de la ambigüedad*, larga reflexión sobre la irreductible ambivalencia de la existencia humana, lo que resulta de enfrentarse con la complejidad del ser para obtener la fuerza para vivir y las razones para la acción, a pesar del «peso oscuro de las otras cosas». Elogio también del fracaso como fuente de toda moral, del existir como «hacerse carencia de ser».

El pavor ante los riesgos de la ambigüedad, es decir de los riesgos de la libertad y la responsabilidad, es lo que produce esos tipos humanos que, sometidos a una jerarquía ética, Simone de Beauvoir coloca en su franja más baja.¹ Debajo del todo, los *subhumanos*, apáticos, tibios, miedosos ante los peligros y la tensión que implica existir, seres que rechazan la pasión de estar vivos, moradores de un mundo insignificante y apagado, que se refu-

1. S. de Beauvoir, *Per una moral de l'ambigüetat*, Península, Barcelona, 1969 [1947], pp. 39-45.

gían asustados de vivir en los valores hechos y acabados, que buscan desesperados una etiqueta bajo la cual protegerse de la incerteza, pero que no tienen nada de inofensivos, puesto que en cualquier momento pueden abandonarse a todo tipo de excesos y violencias que les permitan huir de su autonegación. «Lo que teme, de hecho, es que el choque de lo imprevisto le recuerde la angustiada conciencia de sí mismo.» Los subhumanos son los protagonistas de todas las formas de lo que Beauvoir llama «el fanatismo de la seriedad». Un poco más arriba, en esa escala moral, están los «hombres serios», de cuya «pesadez mentirosa» también se burlaron Hegel, Kierkegaard y Nietzsche. El hombre serio se libera de su libertad pretendiendo subordinarla a unos valores que serían incondicionados, a unos fines a los que no se reconoce una naturaleza también de puntos de partida. Ésa es su manera de escapar de su existencia escindida. «Hay seriedad desde que la libertad se reniega en beneficio de unos fines que se pretenden absolutos.» La ambigüedad que el subhumano y el hombre serio pugnan desesperadamente por mantener a raya no tiene nada que ver, sin embargo, con el absurdo. Decir que la existencia es ambigua «es plantear que su sentido no está nunca fijado, que se ha de conquistar incesantemente».¹ Cuestionamiento sin trabas ni fin de la propia voluntad, impugnación constante del valor incondicional de no importa qué objetivo, odio a muerte a lo fácil.

Otra película podría servir como ejemplo de lo mismo: el film estrenado en España como *Seis grados de separación*, dirigido por Fred Schepisi en 1993, según la obra teatral del mismo título de John Guare. La historia que se nos cuenta —y que recuerda el argumento de *Teorema*, de Pier Paolo Pasolini— es la de un matrimonio neoyorquino liberal y de clase alta —encarnado por Stockard Channing y Donald Sutherland— que ve cómo en su vida irrumpe inesperadamente un joven negro —Will Smith—,

1. *Ibidem*, p. 119.

que afirma ser hijo de Sidney Poitier y amigo íntimo de sus hijos, estudiantes en una universidad de otra ciudad. El muchacho consigue no sólo convencer de que es quien dice ser, sino que consigue fascinar tanto a la esposa como a su marido. Finalmente, se desvela que el joven es en realidad un impostor con unas extraordinarias dotes miméticas, que, a pesar de su origen humilde, ha logrado imitar a la perfección los modos característicos de una familia demócrata de nivel social elevado y con gustos culturales exquisitos. Por último el muchacho, de quien ni siquiera se logra averiguar cuál es su verdadero nombre, es detenido por la policía. Se insinúa un desenlace trágico: un recién ingresado en prisión, cuyos rasgos coinciden con los del joven, se acaba de suicidar en su celda.

La secuencia final del film nos muestra una comida en la que la protagonista explica a un grupo de amigos no menos selectos cómo aquel farsante la obligó en cierto modo a formularse preguntas cruciales sobre el sentido de su vida como mujer, como madre y como esposa. El marido —un prestigioso crítico de arte y marchante— intenta defenderse del cuestionamiento del que él es también objeto. Intentando desviar la conversación, introduce una consideración sobre la pintura de Cézanne: cuando el artista —dice— no sabía cómo resolver los problemas con la forma o la estructura, dejaba espacios en blanco... Ese comentario le sirve a la mujer para reconocer que su vida es un gran mar de espacios en blanco, de fallos en la forma y en la estructura, para luego preguntarse sobre qué hacer con la experiencia, qué hacer con *lo que nos pasa*, al margen o por debajo de las normas que presumen orientar nuestras conductas. Súbitamente, se levanta de la mesa y se dirige a la puerta del restaurante de lujo en que se hallan reunidos. Allí es alcanzada por su esposo, que le pide explicaciones sobre su conducta. «¿Qué parte de tu vida puedes explicar?», le pregunta ella. Podría haberlo dicho de otro modo, como, ¿cuál es la parte de su propia experiencia que es capaz de someter a la retícula de las justificaciones y los principios abso-

lutos? Y, más ampliamente, ¿cómo puede —cómo podemos nosotros, los analistas, los administradores teóricos de lo real— negar la obstinación de todo acontecimiento en desatender los imperativos de no importa qué estructura?

Finalmente la esposa sale a la calle, sola. Comienza a caminar por la acera. Se detiene ante un escaparate donde ve reflejarse la imagen fantasmática del joven impostor, que le recuerda sus conversaciones sobre un cuadro de Kandinsky, el más valioso de su casa, que estaba pintado por las dos caras: en la una, se representaba el orden; en la otra, el caos. Le viene entonces a la cabeza la ocasión en que estuvo en Roma, en la Capilla Sixtina, y el jefe de los restauradores de la obra de Miguel Ángel la invitó a subir al gran bastidor que permitía alcanzar con la mano el techo pintado por el maestro. Allí, entonces, pudo tocar con los suyos el dedo mismo de Dios. El paso dubitativo y apesadumbrado de la mujer se va haciendo cada vez más firme, más seguro. La música cambia: de una melodía melodramática pasamos ahora a un tango que transmite ironía. En el último plano, un movimiento de cámara nos aleja de la mujer, a la que vemos caminar ahora con paso decidido, llenando con su presencia la calle que recorre. Se ha enfrentado a la ambigüedad y ha decidido perder la partida, dejarse derrotar por lo incierto..., y gozarlo. La calle es suya.

Es su resistencia a no importa qué centro lo que hace de la sociedad de las calles un colosal juego de espejos, en que sólo hay reflejos, reverberaciones, ecos..., y en el que sólo lo que pasa merece el privilegio de quedarse. La vida pública se basa en una socialidad indeterminada, cuyos componentes renuncian aunque sólo sea provisionalmente a su identidad social, en el privilegiamiento del disfraz, en la negación de cualquier forma de fusión. Por ello, puesto que se afirma continuamente en sus tendencias a la difuminación y a la difusión, esa vida en público es una experiencia constante de excentricidad relativa, una reiterada *acentralidad*. Constatación de que todo vínculo humano puede ser siempre reconsiderado y vuelto a elaborar desde

premisas nuevas. No se niega la sombra que también ahí, en la calle, proyecta un orden social estructurado, por lo demás injusto y excluyente, sino que en ese contexto hiperlábil las dependencias se han aflojado, las lealtades pueden ponerse en duda, se reciben posibilidades mucho mayores para la traición, la huida o la insubordinación, y todo ello como consecuencia de la extraordinaria dosis de ambivalencia que han recibido las relaciones humanas al ser desorganizadas y sumergidas en un colosal baño de inorganicidad.

Se entiende que la actividad en las calles haya inquietado tanto a todas las formas de control que han intentado ya no someterla, sino simplemente hacerla inteligible. La efervescencia de la vida cotidiana en las calles es ajena a lo masculino, pero no porque sea *femenina*, sino porque es plural, porque se resiste una y otra vez al despotismo de cualquier Verdad. De nuevo Virginia Woolf nos sirve. En *Las olas*, Louis y Rhoda se pretenden auténticos y acaso por ello sólo existen cuando están solos. «Les molesta la iluminación, la multiplicidad.» Necesidad convulsiva de *los otros*, de *todos los otros*, es más, *de todo lo otro*, de «estallar en infinitas facetas».¹ La intranquilidad urbana es entonces una fuente de energía creadora. Como viandante anónimo, Woolf hacía decir a su Bernard: «No somos gotas de lluvia que el viento seca. Provocamos el soplo en el jardín y el rugido en el bosque. Somos diferentes siempre, siempre, siempre.»² Con todas las excepciones que se quiera, en el espacio urbano pueden desarrollarse unos niveles de igualdad en el empleo y la accesibilidad inéditos en otros ámbitos de la vida social. Y ello es precisamente porque en la calle se despliegan los aspectos más intersticiales e inestables de la práctica de la sociedad, aquellos en los que la proliferación de lo diverso abre constantemente brechas por las que desertar y marcos para el desacato.

1. Woolf, *Las olas*, *op. cit.*, p. 87.

2. *Ibidem*, p. 88.

Esa conquista constante del espacio que los desposeídos y los perdedores crónicos emprenden en las calles no impide que todavía éstas se vean determinadas por el privilegio del varón y la subordinación de la mujer, de igual modo que las calles no pueden ser ajenas de un derecho de admisión que afecta a todas las demás esferas de la vida en sociedad y que ejercen los sectores mejor situados ante las instituciones. Es cierto que el espacio público es programáticamente un espacio no sólo asexuado, sino también aclasista, étnico y ageneracional, en el sentido de que las diferencias de género, clase, etnia o edad deberían ser irrelevantes a la hora de ejercer lo que Hannah Arendt había llamado «derecho de presencia», es decir derecho de todos y todas a acceder y disfrutar de lo que es de todos y de todas, derecho que se adquiere por el mero hecho de *estar ahí*. Pero el reconocimiento de las cualidades liberadoras de la vida en exteriores urbanos no puede conducirnos a una idealización ingenua del espacio público, del tipo de esas que lo muestran como una esfera a la que todos concurren en igualdad de condiciones, ya maduros, responsables, autónomos, libres... La verdad es que ese propósito fundador que proyecta el espacio público como escenario de y para la libertad humana sin trabas, como tantos otros del frustrado proyecto cultural de la modernidad, se ve defraudado por todo tipo de evidencias a nuestro alrededor.

Ahora bien, a pesar de las exclusiones y las vigilancias que la afectan, la vida en la calle es el proscenio natural para la emancipación, la redefinición y el cambio. Los espacios abiertos de las ciudades son ya, ahora mismo, ese escenario que ampara y excita la comunicación humana, los contrabandismos culturales en todas direcciones, la generación de redes solidarias. Ahí afuera, en la calle, a ras de suelo, proliferan transversalidades e hibridaciones que son nuevos motivos para la reconsideración de esto, de aquello o de todo. Cada acto de traspasar la puerta —cualquier puerta— hacia el exterior es una nueva oportunidad para la deserción o el desvío. En ese ahí afuera —a pesar de todas las vi-

gilancias que se pasan el tiempo escrutándolo— se conocen o están por conocer formas de cohesión espontánea capaces de hacer tambalear cualquier estructura, a disposición de los sectores sociales para los que la democracia es todavía sólo una palabra. Y es ahí afuera, a la intemperie, donde se van a registrar —seguro— nuevos pasos en pos de la conquista de una ciudadanía sin excepciones, entendiendo *ciudadanía* no como una entidad pasiva, sino como tema central de y para una práctica incansable e infinita en aras de la igualdad, como estrategia hacia una democracia furiosa y como argumento inagotable para la desobediencia.

EPÍLOGO: EN BUSCA DEL ESPACIO PERDIDO

Caminamos para dejarnos atrás
a nosotros mismos.

WILLIAM HAZLITT, *El arte de caminar*

La cita con que abríamos el libro, tomada de la crónica de Lluís Mallart de su experiencia entre los evuzok de Camerún,¹ tenía un doble significado. Era un punto de partida adecuado, puesto que un etnólogo que había optado por practicar la antropología en territorios exóticos, se preguntaba en voz alta sobre si realmente era necesario irse tan lejos, a la selva africana, a hacer antropología, pendiente como estaba una ciencia que atendiera la cultura de las calles, una disciplina de la que la presente obra ha pretendido ser un tanteo más. Pero esa conclusión –todavía está pendiente una etnografía de las aceras– era resultado directo de una reflexión de la que ahora podemos comprender el sentido último. Mallart, en efecto, elogia el valor de la vida en la calle consciente de hasta qué punto resultó injusto e inmerecido el exilio que de ella fue condenado de niño y que le apartó –a él y todos sus cómplices de correrías infantiles por las calles del barrio barcelonés de Sarrià– de continuar aprendiendo en la calle lo que ni el hogar ni la escuela le enseñarían jamás. Como si le hubieran enajenado una realidad de intensidad especial y no sustituible. De esa pérdida de un paraíso deriva esa convocatoria a

1. Ll. Mallart, *Soy hijo de los evuzok. La vida de un antropólogo en Camerún*, Ariel, Barcelona, 1996.

pisar las calles nuevamente, ahora como etnógrafos, para volver a ser allí aquel incansable observador participante que un día ya fuimos, cuando nos dejaron ser niños.

Desde su invención moderna como continente segregado, la infancia y sus habitantes han aparecido condenados a una marginación pertinaz y generalizada. En el mundo, pero en tantos sentidos fuera de él. Sin derechos, sin inteligencia compleja, sin voz, sin sexualidad, sin todo aquello que haría de ellos seres completos, las personas consideradas menores –y por tanto menos– han sido abocadas a pulular su presunta simplicidad por un universo periférico y extraño que no ha sido reconocido sino como un yacimiento arqueológico en que encontrar los preparativos de nuestra edad de plenitud. Es curioso que la antropología, cuya pretensión debería haber sido la de escudriñar en la versatilidad humana en toda su amplitud, haya generado una especialidad –la antropología de las edades– centrada en el estudio de los jóvenes y los ancianos, pero no de la vida social de los niños.¹ Como mucho, los antropólogos se han acercado a la infancia cuando ésta ha aparecido inmersa en contextos institucionales como la escuela o el hogar, dando pie a una etnografía educativa o a una antropología del parentesco que los ha incluido porque estaban ya incluidos, pero que no ha contemplado entre sus competencias la descripción y el análisis de la vida de los niños en libertad, es decir fuera de las constricciones impuestas por el aparato educativo o la esfera doméstica.²

1. Cf. C. Feixa, «Antropología de las edades», en J. Prat y Á. Martínez, eds., *Ensayos de antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*, Ariel, Barcelona, 1996, pp. 318-334.

2. La única excepción la constituirían ciertos trabajos etnográficos centrados en el estudio de los juegos infantiles, casi siempre en marcos tradicionales o exóticos, aunque con algunas incursiones en el terreno de las apropiaciones lúdicas del espacio urbano. Un excelente ejemplo de esto último: M. Travert, «Le "football de pied d'immeuble". Une pratique singulière au coeur d'une cité populaire», *Ethnologie française*, abril-junio de 1997, pp. 188-196.

La antropología no ha convocado a los universos infantiles para que completaran una tarea comparativa por ello ahora incompleta. Seguramente porque en cierto modo los pueblos supuestamente primitivos que fueron su tema central ya eran en sí mismos considerados infantiles, la expresión de una puerilidad humana devenida cultura, a la espera de la redención que, en forma de contacto con la civilización occidental, les rescatara de su inmadurez y les hiciera crecer hasta acercarse a nuestra altura. No ha habido en las ciencias sociales ninguna aproximación a la forma como los niños y niñas construyen una sociedad singular y compleja entre ellos, entre ellos y nosotros y entre ellos y el mundo. Los hemos estudiado desde una perspectiva que nunca los ha considerado como sujetos, sino como meros esbozos de nosotros mismos. Los hemos colocado en el centro de nuestros anhelos, como encarnación de todas las expectativas y esperanzas, pero también de nuestros temores, como expresión que eran y son de una alteridad anexa. Pero su función se ha limitado a eso: estar ahí, contemplando cómo les contemplábamos, indiferentes al efecto fascinador, inquietante o terrorífico que su mundo *otro* suscitaba en nosotros.

La infancia es concebida, así pues, como una comarca de relativa o precaria humanidad, cuya población la constituyen seres que fuimos, pero que ya no somos, sencillez inocente que hemos dejado ineluctablemente *detrás* y que jamás reconoceríamos en realidad *debajo* de nuestro presente, latente, tácita o disimulándose bajo diversos estratos de nuestra presunta complejidad de adultos, siempre dando por buena la pretensión de que es posible trazar una línea clara y diferenciadora que separa hasta lo inconmensurable las distintas maneras de ser humano. Y ello desmintiendo o ignorando justamente lo que la etnología nos ha venido haciendo patente desde hace décadas: que existe un sustrato común a todo lo humano en que las cualidades de cada una de sus expresiones concretas –todos los pueblos, todas las edades– se encuentran presentes –activas o dormidas– en todas las demás.

Porque, en tanto que expresiones de alteridad, se les considera al mismo tiempo permanentemente peligrosos y en peligro, los niños aparecen hoy expulsados de aquello que fuera un día su imperio natural: la calle, ámbito de socialización que había resultado fundamental y del que ahora se les preserva para proteger la falsa pureza que la caricatura que de ellos hacemos les atribuye. Acuartelándolos en la casa o en la escuela, concentrándolos en espacios singulares para el consumo y la estupidez, sometiéndolos a toque de queda permanente, les protegemos de la calle, al tiempo que protegemos a esa misma calle –ahora más desierta de niños– de la dosis supletoria de enmarañamiento que los niños siempre están en condiciones de inyectarle. Negándoles a los niños el derecho a la ciudad, se le niega a la ciudad mantener activada su propia infancia, que es la diabólica inocencia de que está hecha y que la vivifica.

No es nada casual que algunos de los movimientos más beligerantes en la reconsideración en clave creativa de las formas de apropiarse de la ciudad –de los simbolistas del XIX al grupo Stalker, pasando por las primeras vanguardias o los situacionistas– pusieran ese énfasis en la necesidad urgente de reinfantilizar los contextos de la vida cotidiana. Reinfantilizar como restaurar una experiencia infantil de lo urbano: el amor por las esquinas, los portales, los descampados, los escondites, los encuentros fortuitos, la dislocación de las funciones, el juego. No en el sentido de volverlos más estúpidos de lo que los han vuelto los centros comerciales y las iniciativas oficiales de monitorización, sino en el de volver a hacer con ellos lo que hicimos –sin permiso– de niños. Hacer que las calles vuelvan a significar un universo de atrevimientos, que las plazas y los solares se vuelvan a convertir en grandiosas salas de juegos y que la aventura vuelva a esperarnos a la salida, a cualquier salida. Recuperar el derecho a huir y esconderse. Espacios tan perdidos como nuestra propia niñez, a los que la sensibilidad de algunos creadores cinematográficos no ha podido ser ajena: François Truffaut, Jac-

ques Tati, Víctor Erice y, sobre todo, Yasujiro Ozu, cuya mirada estuvo siempre a la altura de la de los niños.¹

Como el de los amantes, los poetas y los conspiradores en general –sus parientes cercanos–, el espacio del niño está todo él hecho de fluidos, ondas, migraciones, vibraciones, gradientes, umbrales, conexiones, correspondencias, distribuciones, pasos, intensidades, conjugaciones...² El trabajo que sobre el espacio cotidiano operan las prácticas infantiles funciona como una fabulosa máquina de desestabilización y desmiente cualquier cosa que pudiera parecerse a una estructuración sólida de los sitios y las conexiones entre sitios. Los lugares pasan a servir para y a significar *otras cosas* y de un espacio de *posiciones* se transita a otro todo él hecho de *situaciones*. Si tuviéramos que plantearlo en los términos que Henri Lefebvre nos proponía, el espacio infantil sería ante todo espacio para la práctica y la representación, es decir espacio consagrado por un lado a la interacción generalizada y, por el otro, al ejercicio intensivo de la imaginación, mientras que la expresión extrema del espacio «adulto» –aunque más bien cabría decir adulterado– sería ese otro espacio que no es sino pura representación y que es el espacio del planificador y el urbanista.³ Al espacio *vivido y percibido* del niño –y del transeúnte que sin darse cuenta le imita– se le opone el espacio *concebido* del diseñador de ciudades, del político y del promotor inmobiliario. El primero es un espacio *productor y producido*; el segundo es o quisiera ser un espacio *productivo*.

Salir a la calle es salir de nuevo a la infancia. Vivir el espacio es jugar en él, con él, a él. También nosotros desobedecemos

1. En el sentido literal. Como se sabe, Ozu instalaba su cámara a media altura, con lo que todos los planos de sus películas están obtenidos desde el punto de vista de un niño.

2. Sobre la percepción infantil del espacio como sistema vitalista de relaciones, redes y tejidos, me remito a I. Cabanellas y C. Eslava, «Infancia, espacio vital», *Revista Huarte de San Juan*, 10 (2003), pp. 9-43.

3. Cf. Lefebvre, *La producción de l'espace social*, op. cit., pp. 48 y ss.

a veces, como los niños siempre, las instrucciones que nos obligan a distinguir entre nuestro cuerpo y el entorno en que se ubica y que genera. Es cierto que hay adultos que ya han dejado definitivamente de jugar. También los hay que nunca han enloquecido, que nunca se han sentido o sabido poseídos, que no han bailado, que no se han dejado enajenar por nada ni por nadie. Los hay también que no tienen nunca sueño y no sueñan. Todos ellos tendrían razones para descubrirse a sí mismos como lo que son: el cadáver de un niño. Ninguno de ellos sabe lo que saben los niños y se nos vuelve a revelar algunas veces de mayores, cuando, caminando por cualquier calle de cualquier ciudad, nos descubrimos atravesando paisajes secretos, entendiendo de pronto que los cuerpos y las cosas se pasan el tiempo tocándose y que nada, nada, está nunca a lo lejos.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Abèlés, M, 173 y n
 Adam, J.-M., 101n
 Adsuara Vehí, A., 212n
 Aguilar, Miguel Ángel, 22
 Alain, C., 219n
 Althabe, Gérard, 199 y n
 Alvite, J. P., 204n
 Andreotti, L., 76n
 Aramburu, Mikel, 210 y n
 Arendt, Hannah, 49 y n, 67 y n, 197, 245, 260
 Ariadna Pi, 23
 Aristóteles, 63
 Arribas Castro, Luis, 23
 Augé, Marc, 60 y n, 61 y n, 69
 Augoyard, Jean-François, 70 y n, 134n
 Auster, Paul, 73
- Balibar, Étienne, 212n, 215n
 Balzac, Honoré de, 120
 Baraño, A., 219n
 Barnes, Djurna, 246
 Barrientos, David, 22
- Barth, Frederik, 103n, 127n
 Barthes, Roland, 101, 102n
 Bateson, Gregory, 97
 Baudelaire, Charles, 46, 47n, 76, 119, 179, 224, 228, 229, 242
 Beauvoir, Simone de, 227 y n, 235, 255 y n, 256 y n
 Benhabib, S., 234n, 240n
 Benjamin, Walter, 76
 Bergalli, Roberto, 21
 Bergman, Ingrid, 250
 Bernard, Claude, 122
 Bestard, J., 93n
 Bichat, F. X., 122
 Blumer, Herbert, 93, 94n, 98, 103, 107
 Boas, Franz, 102 y n
 Bodoqué, I., 238n
 Body-Gendrot, S., 34n
 Bolívar, Edgar, 23
 Booth, C., 235n
 Bordreuil, J.-S., 34n
 Borel, J. M., 101n
 Bornay, E., 229n

- Bourdieu, Pierre, 86, 94, 139 y n, 177 y n, 239, 240n
 Brecht, Bertolt, 202, 221, 222 y n
 Breton, André, 224
 Brezger, D., 40n
 Brontë, Charlotte, 246
 Brooks, Barbara, 246
 Bruckner, Pascal, 74n
 Brunello, Piero, 113n
 Burton, Richard F., 75 y n
- Cabanellas, Isabel, 21, 267n
 Calame-Griaule, Geneviève, 123 y n
 Calvino, Italo, 61, 252n
 Calvino, Juan, 57
 Careri, Francesco, 77, 80 y n
 Carné, Marcel, 78
 Carter, Angela, 246
 Carvajal, José, 22
 Catanet, H., 76n
 Cátedra, María, 23
 Cauquelin, Anne, 13 y n
 Cavalcanti, Alberto, 119
 Cedeño, Martha Cecilia, 21, 22n
 Cefai, D., 34n
 Certeau, Michel de, 61 y n, 68, 69n, 70, 177 y n, 180
 Cézanne, Paul, 257
 Channing, Stockard, 256
 Chebel d'Apolonia, A., 194n
 Chéjov, Antón P., 113
 Chelkoff, Grégoire, 40n, 91 y n, 129n, 134n
 Chomsky, Noam, 185
- Cioran, Émile M., 188
 Clastres, Pierre, 123
 Cobra, 76
 Cochart, D., 166n
 Collet, S., 165n
 Colomo, Fernando, 238
 Comas d'Argemir, D., 238n
 Condominas, George, 123
 Conein, B., 104n
 Constant, 76 y n
 Cornella, D., 234n, 240n
 Cosnier, J., 105n
 Costa, X., 76n
 Coulanges, F. de, 64n
 Courbet, Gustave, 114
 Coutras, Jacqueline, 237 y n
 Cruces, Francisco, 171 y n, 174n
 Cruz, Manuel, 67n
- Darke, J., 235n
 Darteville, M., 198n
 Darwin, Charles, 45, 99
 Daudet, Alphonse, 115
 Daumier, Honoré, 114
 Dávila, A., 96n
 De la Peña, Gabriela, 22 y n
 De Solà-Morales, Ignasi, 79 80n
 Del Valle, Teresa, 171 y n, 236n
 Deleuze, Gilles, 65 y n, 118, 119n, 121 y n, 126 y n, 221 y n
 Delgado, Jordi, 22n, 23
 Delgado, Juan Manuel, 86n, 96n
 Delgado, M., 194n
 Derrida, Jacques, 67
 Descartes, René, 27, 56-57, 67 y n
- Descola, Philippe, 123
 Desjeux, D., 32n, 105n
 Devereux, Georges, 111n
 Díaz de Rada, A., 174n
 Dilthey, W., 112
 Dreiser, Theodore, 114n
 Droogleever, J., 250n
 Duque, Félix, 20
 Duneier, Mitchell, 145n
 Durán, M. Á., 236n
 Duras, Marguerite, 78
 Durkheim, Émile, 44, 45 y n, 46 y n, 98, 166, 169
 Duvignaud, Jean, 61 y n, 64 y n
- Eliot, George, 246
 Engels, Friedrich, 45
 Epicteto, 71
 Epicuro, 188
 Epps, Brad, 22
 Erice, Víctor, 267
 Eslava, Clara, 21, 267n
 Esteva Fabregat, Claudi, 102n, 264n
- Fabbri, Paolo, 193 y n
 Feixa, C., 264n
 Fellini, Federico, 81, 229
 Ferguson, A., 42n
 Ferreres, S., 238n
 Finkielkraut, Alain, 74n
 Flaubert, Gustave, 116
 Fluxus, 77
 Fonollosa, José María, 224
 Forshage, M., 76n
 Foucault, Michel, 83, 122 y n, 124n
- Francastel, P., 111 y n
 Fraser, Nancy, 233, 234n
 Frazer, J. G., 48 y n
 Freitas Branco, Jorge, 23
 Freud, Sigmund, 45
 Friedman, Betty, 244 y n
 Friedman, Jonathan, 219 y n
- Galilei, Galileo, 114
 García, José Luis, 23, 219n
 García, N., 22n
 García Ballesteros, A., 253
 García Canclini, N., 171n
 Garfinkel, H., 109, 148n
 Geertz, Clifford, 123, 125
 Giddens, Anthony, 190n
 Gilligan, Carol, 240n
 Godard, Jean-Luc, 121, 229
 Goel, M. L., 173
 Goffman, Erving, 89n, 107 y n, 108n, 109, 131 y n, 132 y n, 137, 189, 190n, 193, 235, 240n
 Gómez de la Serna, Ramón, 117n
 Concourt, Edmond de, 115
 Goncourt, Jules de, 115
 González Luna, L., 249n
 Grafmeyer, Y., 49n
 Griaule, Marcel, 123 y n
 Grosjean, M., 91n
 Guare, John, 256
 Guattari, Félix, 65, 118, 119n
 Guermontprez, J. F., 127n
 Gumperz, J., 185n
 Gutiérrez, J., 86n, 96n
 Guys, Constantin, 228

- Habermas, Jürgen, 172, 191, 197, 234 y n
Haddon, A. C., 102
Hart, Charles W. N., 89n
Hauser, Arnold, 114 y n
Haussmann, Georges, barón, 229
Hazlitt, William, 263
Hegel, Georg W. F., 43, 256
Helbing, D., 142n
Heron, Liz, 246 y n
Herrera, Diego, 23
Herrera, Rodrigo, 21, 22n
Hidalgo, M., 211n
Hölderlin, Johann C. F., 43
Homobono, J. I., 22n
Horta, Gerard, 22 y n
Hugo, Victor, 179
Hume, David, 126
Huysmans, Joris-Karl, 115
- Ibáñez, Jesús, 252, 253n
- Jacobs, Jane, 245 y n
Jarvin, M., 32n, 105n
Jefferson, Thomas, 206n
Jolé, J., 133n
Jordà, Joaquín, 23
Joseph, Isaac, 16, 23, 49n, 129, 130n, 134n, 194 y n
Joyce, James, 74, 117
Juan Cantavella, Anna, 21, 22n
Juliano, Dolores, 253 y n
- Kafka, Franz, 29, 30n, 52
Kandinsky, Vasili, 258
- Kant, Immanuel, 67 y n, 68 y n, 69 y n, 125, 206n
Karsten, L., 250n
Kaufman, Philip, 119
Keitel, Harvey, 73
Keltsch, J., 142n
Kertzer, D. I., 172n
Kierkegaard, Søren, 256
Kohlberg, Lawrence, 240n
Krüger, Franz, 228
- Laennec, R. T. H., 122
Laforet, Carmen, 246
Laplantine, E., 101
Larra, Mariano José de, 115, 117n
Larsen, S. E., 176n
Latour, Bruno, 109 y n
Le Bon, G., 48n, 229 y n
Lee, J. R. E., 72n, 135n
Lefebvre, Henri, 11 y n, 16, 179, 180n, 196, 267 y n
Leiris, Michel, 123
León Felipe, 82
Lévesque, Luc, 79
Lévi-Strauss, Claude, 58 y n, 64 y n, 97, 123
Levinas, E., 60, 61n
Lewis, Oscar, 114n
Lisbona, Miguel, 21
Lofland, John, 145n
Lofland, Lyn H., 13, 31 y n
Long, Richard, 77
López Bargados, Alberto, 22
Low, Setha M., 145n
Lukács, György, 43, 44 y n, 102n, 120 y n
- Luque Baena, Enrique, 23
Lussault, M., 34n
- Maffesoli, M., 48 y n
Maine, Henry, 42n
Malgesini, G., 204n
Malinowski, Bronislaw K., 93 y n, 102, 103n, 146 y n
Mallart, Lluís, 10, 263 y n
Marin, Louis, 161 y n
Marrero, Isaac, 109
Martí, Antoni, 117n
Martínez, Á., 264n
Marouf, N., 166n
Marx, Karl, 16
Maupassant, Guy de, 116, 117n
Mauss, Marcel, 122, 123 y n
McDowell, L., 236n
McKenzie, D. Roderick, 99 y n
Mead, G. H., 100
Medeiros, Antonio, 23
Mejía, Valentina, 20
Mekas, Jonas, 119
Merleau-Ponty, Maurice, 75 y n, 79 y n
Mernissi, Fátima, 246
Metraux, Alfred, 123
Mezzadra, Sandro, 206 y n
Miguel Ángel, 258
Milbrath, L. W., 173n
Millet, Jean-François, 114, 115, 118
Mirabeau, Honoré G. Riqueti, conde de, 207n
Moles, Abraham, 81 y n
Molnár, P., 142n
Mondana, L., 148n
- Monnet, Nadja, 21, 22n
Montoya, Jairo, 20
Moratinos, Luis, 23
Morell, H., 235n
Moreno, Gonzalo, 30n
Moreno Arcas, M., 42n
Moretti, Nanni, 81
Morsy, Z., 207
Moscovici, Serge, 229, 230n
Müller, J. C., 204n
Musil, Robert von, 117
- Nietzsche, Friedrich W., 55 y n, 221 y n, 222, 223 y n, 256
Nizet, J., 108n
- Oliveira, Manoel de, 119
Orgaz Romero, A. I., 242n
Ostrowetsky, S., 199n
Ozu, Yasuhiro, 121, 267 y n
- Pardo, José Luis, 37n, 53n
Park, Robert Ezra, 66 y n, 98n, 99n
Parker, Dorothy, 246
Paquot, A. T., 34n
Pasolini, Pier Paolo, 81, 256
Pasquier, D., 34n
Perec, Georges, 27, 118
Petersen, A. B., 176n
Pétonnet, Colette, 105, 106n
Piette, A., 96 y n
Pirandello, Luigi, 39
Pita, Valeria Silvina, 244n
Platón, 63 y n
Poitier, Sidney, 257
Porter, Miquel, 23

- Prat, J., 264n
 Prévert, Jacques, 78
 Proust, Marcel, 117
- Quéré, L., 40n, 134n
- Radcliffe-Brown, A. R., 88, 89 y n, 90, 91, 99, 103 y n
 Ramos, Manuel João, 23
 Rao, A., 65n
 Redfield, Robert, 42n
 Remy, Jean, 30n
 Resnais, Alain, 78
 Restrepo, E., 123n
 Richard, N., 244n
 Rigaux, N., 108n
 Rio, Michel, 118
 Rivers, W. H. R., 102
 Robbe-Grillet, Alain, 118
 Roca, J., 238n
 Romero, Pedro G., 23
 Romito, Lorenzo, 77
 Rómulo, 64, 65
 Rops, Félicien, 228
 Rossellini, Roberto, 250
 Rouch, Jean, 23
 Rousseau, Jean-Jacques, 58n, 70, 206n
 Ruttman, Walter, 119
- Salcedo, M. T., 123n
 Salvat-Papasseit, Joan, 224
 Sanahuja, M. E., 249n
 Sand, George, 229
 Sanders, George, 250
 Sansot, Pierre, 123, 179, 180 y n
- Sarduy, Severo, 253 y n
 Sartre, Jean-Paul, 65
 Schelling, Friedrich W. J., 43
 Schepisi, Fred, 256
 Schweitzer, F., 142n
 Scott, Ridley, 250
 Seligman, C. G., 102
 Sennett, Richard, 28n, 56n, 226 y n, 232, 233n
 Simmel, Georg, 28 y n, 125, 126n, 196 y n, 235 y n
 Silva, A., 244n
 Sinclair, Upton, 114n
 Smith, Tomy, 77
 Smith, Will, 256
 Smithson, Robert, 77
 Spencer, Herbert, 46
 Stalker, 77, 78n, 80, 266
 Stavo-Debaugé, J., 34n
 Stebler, K., 65n
 Steward, Julian, 99
 Strauss, Léo, 207 y n
 Strugatski, Arkadi, 80
 Strugatski, Boris, 80
 Sutherland, Donald, 256
- Taguieff, Pierre-André, 203, 204n, 209
 Taponier, S., 32n
 Tarde, Gabriel, 84, 98, 109 y n
 Tarkovski, Andréi, 81
 Tati, Jacques, 266-267
 Tcherkézoff, S., 158n
 Teeteto, 63
 Terradas, Ignasi, 93 y n
 Thibaud, J.-P., 40n, 91n, 129n, 134n
- Tönnies, Ferdinand, 42 y n, 43 y n, 44
 Tournier, Michel, 230
 Travert, M., 264n
 Truffaut, François, 266
 Tuckfeld, M., 204n
 Tyler, Anne, 78
- Ulises, 74, 121
 Uribe, M. V., 123n
 Uribe, Txema, 23
 Ury, Lesser, 228
- Valéry, Paul, 59, 110 y n
 Van der Keuken, Johan, 119
 Van Gogh, Théo, 115, 116n
 Van Gogh, Vincent, 115, 116n
 Varda, Agnès, 118
 Vassallo, Alejandra, 244n
 Velasco, Honorio, 159, 160n, 166n
 Verlaine, Paul, 229
 Vertov, Dziga, 119 y n, 120n
- Vigo, Jean, 119
- Wallerstein, I., 215n
 Wang, Wyne, 73
 Warner, W. Lloyd, 89n
 Watier, P., 65n
 Watson, R., 72n, 135n
 Wenders, Wim, 82, 121
 Whyte, William H., 145n
 Wilder, Billy, 229
 Wilson, Elisabeth, 244 y n, 254
 Wiseman, Frederick, 119
 Wittgenstein, Ludwig, 186 y n, 187 y n
 Wolff, J., 229n
 Woolf, Virginia, 47 y n, 246, 247 y n, 248 y n, 249n, 259 y n
- Yeandle, S., 235n
- Zola, Émile, 114n, 115 y n, 120, 121 y n
 Zulaika, Joseba, 23

ÍNDICE

<i>Introducción: De la ciudad concebida a la ciudad practicada</i>	11
Primera parte	
TEXTURAS URBANAS	
I. Elogio del afuera	27
1. <i>Fuera de lugar, fuera de sí</i>	27
2. <i>Enclaves y desplazamientos</i>	33
3. <i>La escritura automática de lo social</i>	42
4. <i>Un espacio entre espacios</i>	50
II. Pasar, pensar, hablar	59
1. <i>Las obsesiones nómadas</i>	59
2. <i>Una sociedad de miradas</i>	70
3. <i>Pensar con los pies</i>	73
III. El corazón de las apariencias	83
1. <i>Estructura y función en espacios urbanos</i>	83
2. <i>Mundo-acción</i>	92
3. <i>Por un positivismo poético</i>	109
IV. Apuntes metodológicos para sociedades sin asiento .	128
1. <i>Una cultura de las aceras</i>	128
2. <i>Sociedades instantáneas</i>	140

Segunda parte

CONFLICTO Y EXCLUSIÓN EN CONTEXTOS URBANOS

V. Coaliciones peatonales	153
1. <i>Del movimiento a la movilización.</i>	153
2. <i>Liturgias militantes</i>	163
3. <i>Fiesta y motín</i>	175
VI. El derecho a la indiferencia	182
1. <i>Alguien en general, todos en particular</i>	182
2. <i>Desatención cortés y derecho al anonimato.</i>	188
VII. Contra la tolerancia	202
1. <i>La diversidad bien temperada.</i>	202
2. <i>De la diferencia a la desigualdad</i>	212
3. <i>Círculos virtuosos</i>	215
VIII. La mujer de la calle	224
1. <i>La mujer invisible</i>	224
2. <i>Intimididades exteriores.</i>	235
3. <i>Salir</i>	242
4. <i>La ambigüedad</i>	251
<i>Epílogo: En busca del espacio perdido.</i>	263
<i>Índice onomástico</i>	271