

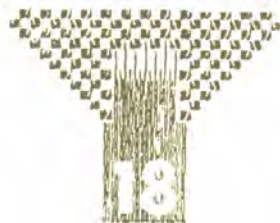
ASTRAGALO

CULTURA DE LA ARQUITECTURA Y LA CIUDAD

ESPACIOS, MIGRACIONES, ALTERIDADES



SEPTIEMBRE 2001



ASTRAGALO: REVISTA CUATRIMESTRAL IBEROAMERICANA

N.º 18. Septiembre 2001

ESPACIOS, MIGRACIONES, ALTERIDADES

Consejo de dirección:

Antonio Fernández-Alba, Roberto Fernández, Javier Rivera

Consejo asesor:

Fernando R. de la Flor, Javier Maderuelo,
Antonio Miranda, Eduardo Subirats, Angélique Trachana

Consejo de administración:

Joaquín Ibáñez, Manuel Mazo, M.ª Teresa Ocejo, Miguel Ángel San José

Coordinación editorial:

Angélique Trachana

Director:

Antonio Fernández-Alba

Diseño:

ASTRAGALO

Portada:

Philip Hackert. Principes pour apprendre á dessiner le paysage d'après nature, 1801-02

Edición:

Celeste Ediciones S.A.
Instituto Español de Arquitectura de la Universidad de Alcalá
Con la colaboración de FCC Construcciones

Dirección, redacción y correspondencia:

C/ Hilarión Eslava, 49, 6.ª A - 28015 Madrid - Tel. y fax: 91 543 32 35

Canje universitario:

Instituto Español de Arquitectura de la Universidad de Alcalá
Colegio Trinitarios, C/ Trinidad, 1. 28801 Alcalá de Henares. Madrid.
Teléfono: (34) 91 885 52 55. Fax: (34) 91 885 52 75. E-mail: iea@e.fgua.es; www.riah.es

Administración y suscripciones:

Celeste Ediciones S.A.
C/ Fernando VI, 8 - 1º. 28004 Madrid.
Tels. 91 310 05 99 - 902 118 298. Fax 91 310 04 59
E-mail: info@celesteediciones.com; www.celesteediciones.com

Distribución en América:

Celeste Ediciones y ARCE

Publicidad:

Labayru & Anciones
Tel. 91 577 32 12. Fax 91 577 44 39

Precio: España, 1.450 pta. Europa, 1.750 pta. América, 17 \$.

Esta revista ha sido publicada con la ayuda de la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas del Ministerio de Educación y Cultura

Impreso en España - Printed in Spain.

ISSN: 1134-3672

Depósito legal: M. 23.448-1994



Esta revista es miembro de ARCE.
Asociación de Revistas Culturales
de España.



ASTRAGALO:

Moldura de sección semicircular convexa, cordón en forma de anillo que rodea el fuste de la columna bajo el tambor del capitel (Arquitectura).

Hueso pequeño, corto, de superficies bastante lisas excepto las laterales, que son rugosas, de excepcional importancia en los movimientos de la marcha (Anatomía).

Las plantas del género *Astragalus*, flores algunas veces solitarias, pero casi siempre en racimos, espigas o nubes (Botánica).

SUMARIO

ESPACIOS, MIGRACIONES, ALTERIDADES



Josep Muntaniola Thornberg

La arquitectura como forma de entendimiento: interculturalidad y marginación

Pág. 7

Juan de la Haba y Enrique Santamaría

Sobre espacio distancia y hospitalidad

Pág. 15

Manuel Delgado

La disolución de las identidades. Espacio público y derecho a la indiferencia

Pág. 33

Danielle Provansal

en colaboración con Cécile Miquel y Elisa Tabakman

De la invención de la ciudad culta a las prácticas cotidianas

Pág. 47

Juan Díez del Corral

La ciudad: entre la biografía y el objeto

Pág. 61

Dolores Juliano

con la colaboración de María Luisa Sánchez

Espacio urbano y sexualidad pagada

Pág. 71

Remi Baudouï

Miradas sobre las políticas urbanas francesas y la cuestión del multiculturalismo

Pág. 77

Emmanuelle Santelli

El alojamiento de las familias argelinas y las relaciones intergeneracionales

Pág. 89

Rabia Bekkar

De los territorios locales a la internacionalización de lo religioso

Pág. 105

FORO ABIERTO

Guillermo Carnero

El embarco para Cytrea

Pág. 115

Carlos Muñoz Gutiérrez

Wittgenstein arquitecto: el pensamiento como edificio

Pág. 117

RESEÑAS

Fernando R. de la Flor

La ciudad herida

Pág. 147

Delfin Rodríguez

La revista «Arquitectura» (1918-1936). Los días contados de la modernidad

Pág. 155

RELATOS

Antonio Fernández-Alva

La balada de las musas inquietas. Berlín-postdamer platz

Pág. 157

POSTFOLIO

Eduardo Subirats

Cuarteto español

Pág. 161

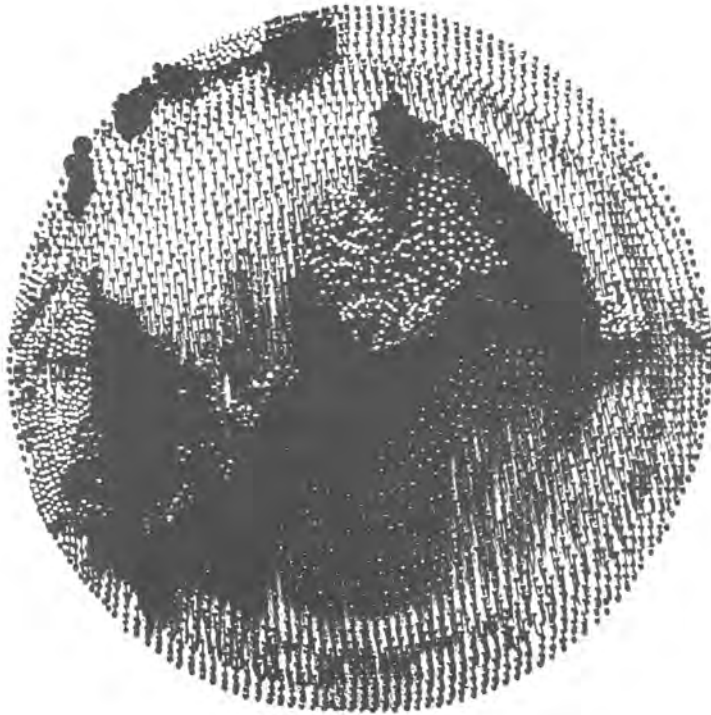


Ilustración de un texto de John McHale sobre «Mundo en desarrollo»

ESPACIOS, MIGRACIONES, ALTERIDADES

Desde la perspectiva del análisis crítico de los fenómenos urbanos contemporáneos, una especial atención merecen sin duda los contextos multiculturales que se generan en el ámbito de la mundialización cada vez más intensamente y más extensivamente. Al observar los aspectos cotidianos de la vida urbana y su inmersión en lo global, no puede uno substraerse de las consecuencias que acarrearán las nuevas configuraciones sociales en la espacialidad urbana. Entre lo local y lo global, la vida cotidiana en los contextos colonizados por la información, pero también por la presencia de alteridades y migraciones diversas, los conceptos de convivencia, comunidad, ciudadanía sufren importantes mutaciones y adaptaciones en los nuevos escenarios pos-urbanos. En este sentido, los mecanismos de la comunicación de los distintos grupos sociales en el espacio, sus signos de territorialidad e identidad, se superponen a las estrategias productivas y reformistas del espacio.

5

Nuestra crítica a las técnicas urbanísticas que producen el espacio como signo e instrumento del poder va en el sentido de las grandes contradicciones entre intenciones renovadoras y modernizadoras del urbanismo oficial y el uso del espacio por los diversos agentes. Es por tanto, el conocimiento y la comprensión de los comportamientos y prácticas sociales en el espacio lo que en este caso nos ocupa en aras de reorientar el proyecto del espacio urbano hacia una nueva tendencia social que será predominante en el contexto europeo como lo ha sido en otros contextos.

A parte de los conceptos de «construcción de identidad» y «cohesión social» que especulativamente se manejan por los lenguajes políticos, los análisis de ejemplos de algunas intervenciones arquitectónicas nos darán la verdadera dimensión de las transformaciones que se operan sobre la sociedad y cultura de sus usuarios. Por otro lado, nos inducimos a poner en cuestión la autenticidad identitaria de los diversos grupos sociales y examinar los diferentes roles sociales que se desarrollan en el espacio.

En esta interacción entre agentes espaciales y sociales, la prostitución, por ejemplo, constituye un fenómeno social concomitante con la inmigración que se determina y es, a la vez, determinante de cierta espacialidad urbana.

Barcelona y París se toman como ciudades testigo para el análisis de algunos de los problemas estándar de la emigración y otros problemas de socialización relacionados con el espacio urbano en nuestros tiempos.

Las políticas francesas en materia urbanística y de vivienda en relación con las inmigraciones constituye un paradigma y un antecedente en el ámbito europeo tendiente hoy también hacia la mundialización. En el caso francés, la «cohesión social» constituye el concepto bajo el cual siempre se ha pretendido la homogeneización cultural y absorción de las identidades. El proyecto de la «aculturización republicana» frente el comunitarismo y la multiculturalidad se confronta, sin embargo, con una realidad donde se están dando los procesos de segregación, las fracturas sociales y urbanas y la ciudad dual.

Observar algunos aspectos como la localización residencial, el ascenso a la propiedad de la vivienda y los intercambios –financieros y morales– entre generaciones, así como la movilidad residencial en el caso de las familias inmigrantes de origen argelino instaladas en la región de Lyon, nos permite aprehender unas trayectorias sociales en el seno de la sociedad francesa.

6

La religión sea quizá el aspecto más relevante de la visualización de la diversidad que en sentido estructurante organiza los contextos poblados por gente de orígenes socioculturales diversos. El barrio de Belleville de París habitado por judíos, loubavichs, musulmanes tablighi y catolicismo popular sea quizá el ejemplo de espacialidad compleja donde los lugares de culto o de afirmación identitaria –iglesia, sinagoga, mezquita, comercios, escuelas, librerías– la privatización de espacios públicos y, a la vez, la publicitación de unos movimientos religiosos que se inscriben progresivamente en unas complejas redes internacionales, sobre un mismo espacio representa un fragmento de ese espacio denominado global.

En relación con el tema de *Espacios, migraciones, alteridades*, nos ha parecido interesante publicar en POSFOLIO un texto de Eduardo Subirats dedicado desde una perspectiva análoga al exilio intelectual: *Cuarteto español*.

Agradecemos a los miembros del Equipo de Investigación en Antropología y Sociología de los Procesos Identitarios (ERAPI) y a la revista *Saber leer* de la Fundación J. March, la colaboración prestada en este número de *Astrágalo*

LA ARQUITECTURA COMO FORMA DE ENTENDIMIENTO: INTERCULTURALIDAD Y MARGINACIÓN

Josep Muntañola Thornberg

A partir de diferentes perspectivas disciplinares sobre el problema de la identidad cultural, el presente artículo intenta demostrar que la arquitectura no participa pasivamente en la construcción de dicha identidad, sino que colabora activamente en su construcción. Con ejemplos de análisis dialógico del significado social de algunas transformaciones arquitectónicas de la ciudad de Barcelona, se discutirá la manera a través de la cual dichas transformaciones actúan en la sociedad y en la cultura de los usuarios. Finalmente, se definirán los parámetros que delimitan la mutua influencia entre la cultura del individuo, de la sociedad y del territorio, para establecer una perspectiva dialógico-constructivista del impacto de la arquitectura del territorio sobre el comportamiento social.

7

Identidad, multiculturalidad y marginación

No es posible una discusión amplia de un problema complejísimo como el de la identidad cultural. De entrada, ya anuncio que sigo defendiendo una postura «constructivista» de la identidad cultural manifestada en mis primeros estudios en 1976 (Muntañola: 1976) y en otras publicaciones más recientes (Muntañola: 1994). Así mismo, he visto con satisfacción que la escuela constructivista californiana sigue bien viva en el excelente artículo de Douglas Hollan (2000) aparecido en la revista *American Anthropologist*.

Por lo tanto, no comparto ni la antigua postura integrista y fascista de que la identidad tiene un origen genético, racista innato o bio-informático (otra forma reciente de determinismo), ni tampoco la manía de un pseudo-progresismo, muchas veces cínico, que solamente opone a dicho integrismo fascista una disolución de la identidad cultural en una identidad «individual», local, o en una «red mundial» de identidades disueltas en una cultura global. Esta falsa teoría anti-fascista no hace otra cosa que alimentarla, abocando a cualquier cultura a la lucha intercultural y a la marginación de los demás para poder seguir la cultura propia como elitista. Se está llegando por esta vía a posturas muy cercanas a los sofistas de la Grecia clásica, o sea a negar el valor de cualquier filosofía, o, lo que es muy parecido, a volver a una visión «primitivista» según la cual

solamente puede haber cultura basada en la lucha sin cuartel con las demás, o sea, de nuevo a un paso del fascismo del que queríamos huir (Derrida: 1991). Si la herencia de Freud y Nietzsche solamente nos conduce a este retorno a la barbarie como modelo, no hacía falta el esfuerzo.

Afortunadamente las obras, excelentes, de Mikhail Bakhtin, Paul Ricoeur, Lewis Mumford, etc. nos orientan hacia otra visión de la identidad como resultado de la vida y no de la muerte, aunque sea asumiendo la necesidad de morir para vivir y olvidar para recordar.

El punto crucial para entender las diferencias entre lo que defino como identidad «dialógico-constructivista» y las posturas integristas y/o fascistas antes anunciadas, radica en no considerar la cultura «individual» como producto de una cultura «social» impuesta, tampoco en considerar que dicha cultura «individual» se desarrolla al margen de la sociedad y de su historia en una especie de torre de marfil. Es está la reflexión que lleva, en el artículo citado, a definir una situación dialéctica (yo diría dialógica siguiendo a M. Bakhtin) entre sociedad y individuo, en la que *nadie es una inocente presa de una máquina social identitaria, ni tampoco nadie es un elitista sabio entre superior o superhombre, indemne ante cualquier contaminación social identitaria y que se desarrolla por encima del bien y del mal desde un lugar superior al que viven los demás*. Sencillamente, la mente, la sociedad y el territorio se construyen, y el tiempo mental, el tiempo histórico y el tiempo cósmico, correspondientes, transcurren simultáneamente, en constante interacción, sin que se puedan pasar los relojes como les gustaría a los partidarios de una identidad fija, a priori, o disuelta. Por cierto, la disolución de la identidad (no su complejidad) conlleva la muerte, no una nueva vida, de la misma manera que la guerra lleva a la muerte, no a la paz. Aunque haya en último extremo que defenderse, no quiere decir que esto sea la razón de ser de la identidad construida en el respeto por la identidad del otro.

8

No puedo aquí extenderme, basta con ver las obras de J. Derrida, P. Ricoeur o W. Benjamin, bien conocidas, para tener amplios argumentos en defensa de una identidad viva que no supone la muerte de la identidad diferente del otro, sino todo lo contrario. Desde esta perspectiva, la marginalización puede darse tanto por destrucción, como por «conservación paternalista» del otro, para poder así destruirle más tarde. Las vías de la manipulación social son infinitas, pero también lo son las de la cooperación y colaboración, por lo que las espadas siempre están en alto y no ha de hacer falta usarlas.

La arquitectura del territorio, la sociedad multicultural y la cultura «individual»: ejemplos breves

Para comprender el funcionamiento sincrónico y diacrónico de este «triple tiempo» del espacio humano construido, es importante analizar algunos ejemplos recientes para ver quien se «margina», quien se «defiende», etc. en las transformaciones espaciales.

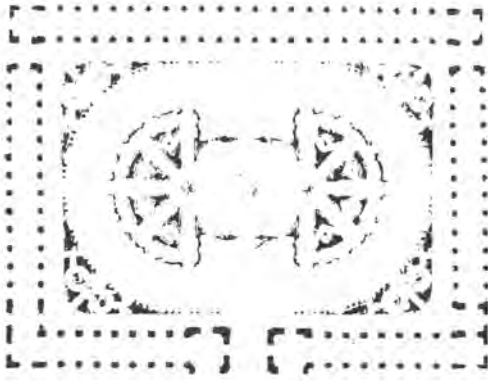


Figura 1: Plaza Real en su origen (antes de Gaudí)

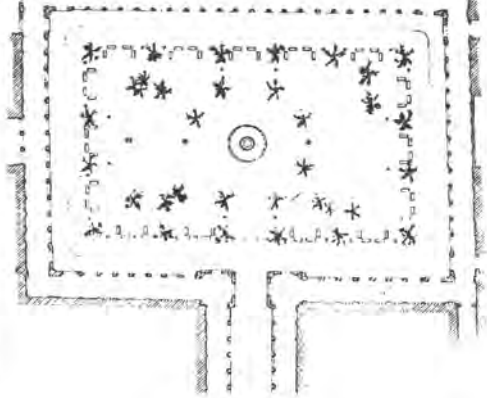


Figura 2: Plaza Real hoy (después de 1992).

Empezando por un estudio de los años ochenta ya publicado (Muntañola *et al*: 1998) sobre las famosas «plazas duras» construidas bajo la coordinación del arquitecto Oriol Bohigas por entonces arquitecto-director de la ciudad de Barcelona, enfoquemos la atención en la transformación de la Plaza Real (Figuras 1 y 2).

Esta transformación, por el arquitecto Federico Correa, cambió la imagen del centro de la plaza tal como la concibió Gaudí, bajo unos criterios nuevos que aspiraban a evitar la delincuencia, favorecer el uso pacífico y dar a la plaza una imagen de «plaza-salón», en la que la arquitectura se viera desde cualquier ángulo en su totalidad, en especial desde su entrada de Las Ramblas. Por ello, se eliminó el centro vegetal y monumental de la plaza concebido por Gaudí, que se hacía incompatible con tales criterios de renovación y modernización.

El análisis «dialógico-social» de la opinión de los usuarios habituales ante el cambio fue coherente con el planteamiento descrito, aunque con distintas valoraciones. Es decir, el turista, ignorando el estado anterior, encontraba la plaza bien cuidada y agradecida ante la fotografía, los usuarios anteriores habían decidido no usar la nueva plaza, si podían ir a otros espacios, porque el espacio había perdido su «carácter» con el cambio. Dicho «carácter» era el de una cierta atmósfera definida como «colonial» por unos, «íntima» por otros, o sencillamente «bella» por otros, pero en cualquier caso estaba claro que Gaudí había respondido mejor (o ellos se habían acostumbrado) ante la necesidad de tomar una cerveza en un espacio «colonial», es decir, neoclásico, con más plantas exóticas, de las cuales las palmeras son todavía testimonio, pero a las que Gaudí había añadido un centro de plaza elevado, frondoso y complejo, haciendo así menos visible un rincón de la plaza desde el rincón opuesto.

¿Quién se marginó? El usuario habitante del lugar que solía tomar una cerveza. ¿Quién se favoreció en este caso? El turista anónimo que nada sabía del «efecto romántico colonial», que existía en el lugar. Una votación daría la razón al turista, mucho más abundante ya, o al inmigrante, que poco sabe todavía de la historia del país, pero, a este respecto, poco valen las votaciones. Sería como votar si hay que eliminar los ancianos o no de los edificios a derribar...

Antes de ir al próximo caso, digamos que intentar justificar transformaciones arquitectónicas por razones de seguridad, drogadicción, etc., es un viejo mito. Todos sabemos que un problema social pervive, se desplaza o se soluciona, por razones sociales y de nada sirve un simple cambio de la forma física si no va acompañada de medidas sociales. El cambio físico agrava, desplaza o soluciona, un problema social, según resulte de la combinación entre el cambio físico y el social, combinación que siempre se manifiesta en la imaginación.

Un segundo caso es el de la transformación en el barrio que circunda el Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona, obra del arquitecto R. Meier, construido en el lugar donde existía parte del complejo histórico hospitalario llamado «Casa de la Caridad». Voy a fijarme únicamente en los efectos del muro opaco construido entre el límite oeste del barrio separando los nuevos edificios y sus espacios públicos de los bloques de viviendas adyacentes. El análisis detallado de dichos efectos ha sido ya publicado en la revista *Espaces et Société* (Muntañola: 1999) y en las publicaciones de la Universidad Politécnica de Cataluña, en la documentación del curso de doctorado que coordino (Rodríguez: 2000).

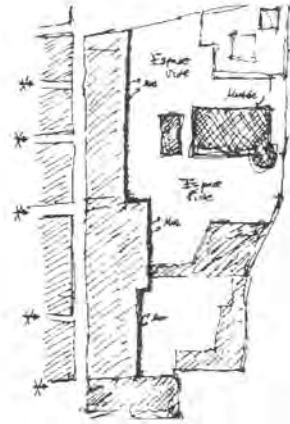


Figura 3: Esquema del «muro de la discordia».

La insistencia en aislar visual y físicamente las dos zonas del barrio ha acelerado la marginación de las calles cortadas por efecto del «muro», que se supone ahorra un espectáculo poco «culto» al visitante del Museo y de los edificios «cultos» municipales (Figura 3). Se consiguió así el abandono del lugar por parte de los usuarios habituales y la apropiación por emigrantes de Marruecos y Filipinas, con aumento de la seguridad ciudadana y la marginación de los recién llegados que viven «en el otro lado del muro», pero que usan los espacios públicos para jugar a pelota (los niños) o pasear, dando una nota exótica que nadie sabe de donde sale, desde «el lado del muro de acá».

Las encuestas reafirman que los visitantes y los responsables políticos de las instalaciones culturales, políticas y universitarias, encuentran acertado el muro y quisieran aumentarlo y aca-

barlo. (Un responsable universitario se excusó ante mis estudiantes de arquitectura de que el muro todavía no estuviese «completo», cuando fue preguntado sobre su opinión al respecto, con lo que el asunto quedó bien claro). Por el contrario, los habitantes del otro lado desearían abrirlo y convertirlo en fachada, o, al menos, en permeable al paso.

En este caso la «marginación» es mutua, ya que los turistas no ven las culturas marginadas (y sus restaurantes, carnicerías, etc.) si no se meten entre callejuelas «peligrosas», y los inmigrantes se esconden sin realmente sentir como suyos los espacios públicos y los edificios públicos al otro lado del muro, que, repito, en un principio tenía habitantes habituales originarios o no de Cataluña, pero fijos: ancianos, artesanos, pequeñas industrias, etc. Al ocultarse el barrio ante los emblemas municipales de la gran ciudad, la inmigración, más o menos «ilegal», ha encontrado paradójicamente su lugar junto a estos emblemas.

¡Bastarían unos pocos golpes de excavadora para conectar directamente el flamante Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona con el mundo marginal y multicultural de la ciudad que organiza el 2004, el primer evento mundial sobre la multiculturalidad!

Para tener ejemplos de mayor escala es excelente leer el libro de Bill Hillier, *Space is the Machine*, en el que se defiende una postura muy cercana a la mía sobre las relaciones entre espacio y sociedad. Además, en mi libro *Topogénesis dos: sobre la naturaleza social del lugar* (Muntañola: 1980) ya defendía mi punto de vista constructivista y dialógico, ante un David Harvey, o un Manuel Castells, mucho más jóvenes que hoy, pero ya activos, si bien en el caso de Castells con cambios substanciales con respecto a posturas que hoy defiende.

11

Hacia un modelo «dialógico-constructivista» de la interacción socio-espacial en la arquitectura del territorio

Por lo tanto, creo que queda claro que la arquitectura se corresponde punto por punto con la «construcción» mental de nuestra cultura individual en *sincronía* con la «construcción» histórico social en la cual nuestra «mente» se desarrolla. Existe una «racionalidad» entre los tres «tiempos»: mental, histórico-social y cósmico-técnico, no exenta de conflictos, saberes ocultos, inconsciencias y diálogos de sordos, pero racionalidad al fin y al cabo. Nuestra «mente» no es precisamente un modelo de «racionalidad» tal como demuestra el artículo de antes citado (Hollan: 2000), ni mucho menos lo es nuestra «historia», llena de corrupciones y actitudes inconfesables y inconfesadas, tal como Paul Ricoeur y Jacques Derrida han demostrado, para citar solamente un ejemplo, con el genocidio de los judíos por Hitler.

No es de extrañar que nuestra arquitectura sea tan racional como nuestra historia social o nuestra «mente» individual, lo extraño sería lo contrario. Pero es éste, justamente, el punto impor-

tante: la «lógica» de la arquitectura se nos escapa si queremos analizarla sin sus conflictos «identitarios», de la misma manera que la «lógica» de la historia o de nuestra «mente», se desvanece ante un modelo hegeliano en el que nadie es responsable de nada (puesto que todos somos «hijos» de lo «lógico» de la historia) o ante un intento por saber la «lógica» de un comportamiento individual reducido a lo «racional», evitando lo inconsciente, lo «no-consciente», etcétera.

La significación social del espacio (mejor del lugar) se revela tan compleja como la historia y la «mente» misma (Ricoeur: 2000), expresando así la naturaleza «dialógico-constructiva» de las identidades culturales que habitan aquel lugar. Yo mismo describía así esta complejidad en 1980 (Muntañola: 1980): «... en la relación entre tipo e identidad radica la clave de la naturaleza social del lugar [...] El acontecer conjunto de noción y emoción en el lugar habitado esconde los invariantes socio-físicos entre una tensión crítica psico-genética y una reciprocidad social, socio-genética».

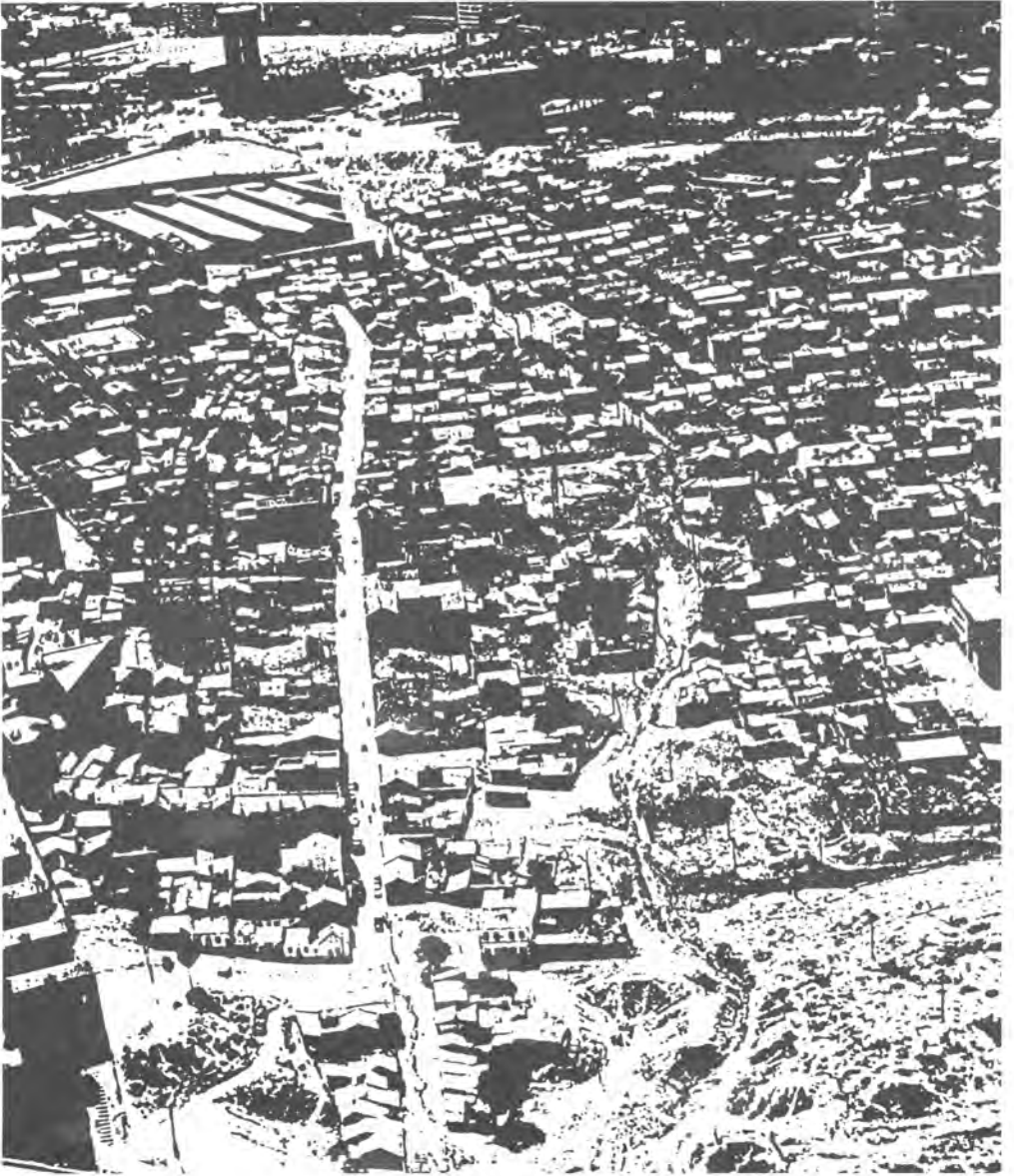
12 Hoy cambiaría algunas frases y, sobre todo, añadiría una realidad dialógico-social e inter-textual, más elaborada científicamente, de gran interés, por ejemplo, al nivel de las ciencias cognitivas o de la socio-genética (Luigi Cavalli-Sforza), pero en lo fundamental sigo suscribiendo las mismas conclusiones: *la arquitectura es una forma de entendimiento*. Lo grave es que seguimos haciendo un urbanismo que oculta traumáticamente toda este «entendimiento», y no permite un desarrollo histórico y mental vivo. Se manipula la historia del lugar, lo social y lo mental, para impedir la crítica, pero con ello se consigue la aniquilación de identidades culturales que podrían enriquecer el futuro dentro de unas planificaciones más elaboradas, no por ello más problemáticas, al contrario, iniciando un progreso común y una convivencia mejor y más «económica» ante la violencia, la salud, la paz, etc. Contrariamente a lo que se cree, a veces la propia identidad depende de la supervivencia de la identidad diferencial del otro y no de su desaparición, tal como Mikhail Bakhtin ha defendido en sus obras (Bakhtin: 1993).

Algunos nuevos modelos se están elaborando (Scandurra: 1999; Zarate: 2001) pero queda mucho por hacer, más allá del espejismo de una sostenibilidad ecológica que se empeña en evitar el reconocimiento de las identidades sociales, en un mundo multicultural, tratando de convertirlas, como decía al principio de este artículo, bien en una identidad universal, bien en unas redes identitarias en las que cada individuo «navega» en perpetuo movimiento inocentemente y en solitario, lo cual va a parar al mismo sitio, o sea, o bien a la falta de identidad o bien a una globalización que excluye las diferencias.

Ni el individuo, ni las redes, ni los grupos, ni la «mente», ni las «historias», ni las «arquitecturas» son inocentes, sino claramente motivadas, más o menos excluyentes, más o menos dialogantes. Y aquí estamos y así estamos, en nuestra propia arquitectura.

BIBLIOGRAFÍA

- BAKHTIN, M. (1993), *Towards a Philosophy of the Act*. University of Texas Press, Austin.
- DERRIDA, J. (1991), *L'Autre Cap*, Minuit, París.
- HOLLAN, D. (2000), «Constructivist Models of Mind, Contemporary Psychoanalysis and the Delopment of Culture Theory», *American Anthropologist*, 102-3.
- MUNTAÑOLA, J. (1976), «Identité Corporelle et Appropriation des Lieux», *Actes du Congrès Strasbourg*, Texto en castellano en *Topos y logos*, Kairós. Barcelona (1978).
- MUNTAÑOLA, J. (1980), *Topogénesis Dos: Ensayo sobre la naturaleza social del lugar*, Oikos-Tau, Barcelona.
- MUNTAÑOLA, J. (1994), «Architecture, Semiotics and Hermeneutics», *International Congres of Semiotic Studies*, Berkeley, (Summary in the Proceedings); english and russian text in *Arkitechton*, Ekatarinburg, Rusia, 1997; polish text in *Przestren, filozofia i architektura*, 1999, Poznan (Polonia); texto en español en *Topogénesis*, Ediciones UPC, Barcelona. 2000.
- MUNTAÑOLA, J. et. al.(1998), *Les places dures*, Edicions UPC, Barcelona.
- MUNTAÑOLA, J. (1999), «L'Impact des Nouvelles Infrastructures des Jeux Olympiques de Barcelone sur la Cité», *Espaces et Sociétés*, núm. 96.
- RODRÍGUEZ, A. (2000), «El muro de la discordia», *Khora*, Documentos del doctorado de arquitectura, volumen 8, Edicions virtuals UPC.
- SCANDURRA, E. (1999), *La citta que non c'e*, Franco Angeli, Roma.
- ZARATE, M. (ed.) (2001), *El lugar, la arquitectura y el urbanismo*, Universidad del Litoral, Santa Fe, Argentina.



Madrid - Barrio de Tetuán hacia 1950

SOBRE ESPACIO, DISTANCIA Y HOSPITALIDAD

Juan de la Haba y Enrique Santamaría

A lo largo del artículo se efectúa una reconsideración de algunas formas de pensar las relaciones entre espacio y sociedad, y, más específicamente, las intersecciones entre espacio construido y heterogeneidad sociocultural en contextos urbanos. Dicho escuetamente, se hace el esbozo de una crítica a la razón espacial, es decir, aquella en la que lo espacial disuelve lo social, generando unos efectos de cuasi naturalización de las dinámicas propiamente sociales. Para ello se procede a una evaluación crítica de varios obstáculos epistemológicos y teóricos en el estudio de las prácticas urbanas en contextos multiculturales. Por otro lado, se subraya la necesidad de contemplar no sólo las técnicas a través de las cuales el espacio se convierte en signo e instrumento de poder, sino también las tácticas de interconocimiento y de intercambio que hacen posible la vida social en los espacios más inmediatos.

15

Una ciudad está compuesta por diferentes clases de hombres; personas similares no pueden crear una ciudad».

Así decía Aristóteles en su *Política*, registrando ya la calidad compleja de lo urbano, y es justamente sobre esto que vamos a tratar de hilvanar algunas breves notas que nos permitan, esperamos, concretar una aproximación inicial al tema de la configuración espacial de las relaciones socioculturales en lo que, a falta de una mejor expresión, podemos llamar «contextos urbanos multiculturales». Estas reflexiones se inscriben en el marco de los estudios que, desde muy diversas disciplinas sociales, vienen tematizando ese objeto social y cultural sumamente denso

que son las ciudades contemporáneas. La ciudad es sin duda uno de los nódulos fundamentales de la modernidad y de los ulteriores procesos de globalización, regionalización y localización, y, como sabemos, existe hoy un denominador común en estos grandes procesos urbanos de los más distintos lugares o regiones: nos referimos a la relación entre la transnacionalización de las economías y los universos simbólicos y las nuevas figuras del localismo, con un creciente protagonismo de la política local. El aumento de la escala espacial por un lado, ha llevado, paradójicamente, a un incremento de la importancia de la diversidad y la especialización territorial, por otro.

Nos interesa, por ello, remarcar de entrada el papel de la ciudad en el «capitalismo multicultural». Sabemos que la ciudad produce y sobre todo consume «diversidad cultural». Pero especialmente en las metrópolis contemporáneas, la heterogeneidad social y cultural se ha convertido no sólo en un tema de debate y de interés, sino incluso en un principio regulativo básico en el campo económico, productivo, urbano, simbólico y político¹ En este orden de cosas y en sus condiciones actuales, el capitalismo presenta algunas características que queremos subrayar: se trata de un régimen productor de «nuevas etnicidades» a escala global, y en el que además hay una profusión de formas nuevas de segregación, formas tal vez más complejas al combinar una creciente desigualdad social con una intensa segmentación urbana, lo que produce –frente a la divisoria tradicional centro/periferia– una multiplicidad de espacios o microespacios donde se localizan, interfieren y se excluyen las experiencias de la precariedad de unos junto a la existencia en el privilegio de otros.

Como decíamos, este es el contexto general del que queremos partir para hacer un pequeño *excursus* en el que ocuparnos, en esta ocasión de forma más teórica que sustantiva, de cuestiones específicas que incumben a lo que llamaremos *situaciones migratorias* y que están asociadas a términos como la concentración, la (in)visibilidad, la distancia, la reserva, la hospitalidad y el reconocimiento. Para ello, nos detendremos, en primer lugar, en las formas de habituales de representación de las cuestiones urbanas en relación a los actuales

procesos migratorios, señalando algunos de los impedimentos teóricos que traban un mejor entendimiento de las dinámicas socioespaciales en contextos multiculturales. Dicho de otro modo, al afrontar el estudio de la configuración espacial de las interacciones entre sectores «autóctonos» e «inmigrantes» –pero lo mismo se podría sostener para el caso de otras categorías sociales–, nos parece ineludible efectuar previamente un replanteamiento de algunas formas de pensar las relaciones entre espacio y sociedad, que suelen conducir a lecturas equívocas y que son, sin embargo, difíciles de combatir. Con esta finalidad, esbozaremos una (triple) crítica a la *razón espacial*, esto es, aquella en la que *lo espacial disuelve lo social*, generando con ello unos efectos de cuasinaturalización y de opacidad de las dinámicas propiamente sociales. Nos ocuparemos, pues, de esa razón espacial que separa los espacios de sus inscripciones y determinaciones sociales, haciendo que el espacio aparezca con un status confuso. Seguidamente propondremos algunas digresiones para una aproximación socioantropológica, que enmarcamos en una perspectiva configuracional, para el estudio de las intersecciones entre los dispositivos espaciales y la (re)producción de la heterogeneidad sociocultural.

Obstáculos: concentración, hibridismo, deshistorización

«El espacio es una forma que en sí misma no produce efecto alguno»,

sostuvo Simmel, señalando además que, por evidente que pueda parecer, no son las formas

de la proximidad o la distancia espaciales las que producen los fenómenos de la vecindad o la extranjería. Así que, siguiendo de cerca esta indicación, vamos a ocuparnos, lo primero, de problematizar algunos de los modos que tenemos de pensar y representar los procesos socioespaciales que incumben a las *actuales movilidades poblacionales transnacionales*. Como es fácil constatar, las prácticas y representaciones al uso que toman por objeto la llegada, instalación y movilidad de los migrantes, vienen mostrando una insistente focalización sobre las dimensiones sociodemográficas, por un lado, y sobre las actitudes ante su presencia entre los sectores de población «nativa», por el otro, —con el predominio más o menos combinado de los planteamientos sociográficos, psicologistas y culturalistas²—. La inercia de estos enfoques ha comportado la paralela desatención de otras temáticas y perspectivas, entre las que habría que incluir las relativas a las dimensiones y prácticas socioespaciales de las migraciones.

De hecho, sólo de unos años a esta parte, las relaciones entre inmigración y espacio urbano vienen siendo objeto de mayor interés en el territorio español, circunscritas en lo fundamental al tema del acceso a la vivienda, las condiciones de la habitabilidad en general y las necesidades de equipamiento colectivo, lo que, en cierta medida, guardaría relación con la propia evolución del fenómeno migratorio. Ubaldo Martínez Veiga (1999) tal vez ha sido el que más ha profundizado, desde una perspectiva antropológica y comparativa amplia, en estos aspectos, no limitándose a una apro-

ximación descriptiva o denunciadora, sino buscando modelos teóricos a través de los cuales perfilar un utillaje analítico más adecuado.

Aparte de estas primeras aproximaciones, otras cuestiones como las interacciones en el espacio local, el lugar que ocupan los migrantes en los imaginarios urbanos, o, como aquí nos proponemos considerar, los procesos de espacialización de las relaciones sociales en las que los migrantes devienen «actores» sociales y simbólicos, son temas que hasta ahora han quedado relegados, cuando no han sido directamente ignorados. En consecuencia, no queremos llamar la atención sobre los problemas de habitabilidad o de orden urbanístico que los migrantes puedan padecer, sino indagar varias cuestiones en relación a las interacciones, estructuras, conflictos y cambios socioespaciales que acontecen en un determinado contexto urbano, en las que los migrantes se ven concernidos, y que ayudan a poner de relieve las múltiples estrategias socioespaciales que los diversos actores ponen en práctica. En este punto, como estamos señalando, es necesario reconsiderar brevemente algunas de las formas más comunes de pensar las implicaciones espaciales de la heterogeneidad y desigualdad sociocultural, y las trabas teóricas que éstas plantean para la comprensión de las estrategias y tácticas que son desplegadas tanto por «inmigrantes» como por «autóctonos»: nos referimos, en primer lugar, a la representación predominantemente miserabilista y culturalista del «inmigrante», y en segundo lugar, a las tres expresiones habituales de lo que hemos lla-

mado la *razón espacial*, esto es, la idea-fuerza de la concentración espacial que subyace en el mitema del «gueto», así como su contrapartida, la idealización del «mestizaje cultural» como forma de regulación de las diferencias, y, por último, la concepción tecnicista sobre la gestión y ordenación del territorio.

En lo que atañe al primer asunto, suele establecerse una equiparación inmediata y acrítica entre inmigración, problemas sociales y desórdenes urbanísticos, un tipo de asociación anclada no sólo en el imaginario colectivo, o en las representaciones mediáticas, sino también en numerosas teorías sociales que, abierta o soterradamente, tratan de explicarla en términos de un *conflicto de culturas*. De manera que esta identificación suele darse como un hecho autoevidente en sí e incuestionable en su misma evidencia. Aunque ahora no es el momento de revisar los muy diversos argumentos que vienen a apuntalar la anterior asociación (inmigración-problemas sociales-desórdenes urbanos) por intermedio de alguna explicación culturalista, sí que es cada vez más necesario no sólo desmentir científicamente tal planteamiento, sino interrogarnos por aquello que en nuestra cultura nos predispone a pensar de esta forma con tanta obstinación.

Por lo que hace al segundo aspecto, nos encontramos con lo que llamamos una primera lectura equivocada de la relación entre espacio y heterogeneidad social, a través de la cual cualquier forma de agrupamiento residencial o espacial en el caso de los migrantes hace reaparecer esas figuras tan instaladas en el imaginario contemporáneo como son las de

la concentración, el enclave y el gueto —esto es, esas formas de describir las distribuciones y configuraciones residenciales en las que se asocia estrechamente una población estigmatizada a un territorio circunscrito, el cual adopta la forma de un «submundo urbano» como resultado directo o indirecto de una práctica discriminadora o, incluso, de una voluntad de automarginación—. Sin duda, en esta asimilación de la agrupación y concentración de los migrantes a la imagen del «gueto» subyace también una concepción «culturalista» de los grupos como «impermeables» a la intercomunicación y cerrados social y culturalmente en sí mismos. Pero sobre todo queremos subrayar el hecho de que en las situaciones migratorias la distribución residencial adquiere una importancia enorme, convirtiéndose en un elemento clave a través del cual se aprehenden y, eventualmente, se solapan o se reifican las relaciones sociales. En este sentido, nos parece de gran importancia poner en cuestión la eficacia socializadora de la morfología urbana o de los dispositivos espaciales en sí mismos, o su poder preventivo ante los riesgos sociales, como también la concepción inversa del espacio como origen de las situaciones de violencia o desintegración social.

Como señalaron Chamboredon y Lemaire (1970) en su ya clásico estudio de las grandes áreas de vivienda social de la región parisina, y como insiste también Yves Graffmeyer (1996), la mezcla residencial o la presencia en un mismo espacio de vida de poblaciones diversas no prejuzga *a priori* las modalidades efectivas de coexistencia que se originarán, las relaciones que se instaurarán entre ellas, o

las prácticas y representaciones que serán dominantes. De hecho, como hace notar este último, «según los casos, la proximidad espacial puede tanto favorecer las relaciones sociales y los ajustes mutuos como exacerbar las tensiones». A este respecto, no se insistirá nunca suficientemente en la falsa y equívoca «objetividad» de nociones como las de concentración o dispersión residencial, ni en el peligroso abuso de la noción derivada y tan deformada del «gueto» (ya sea urbano, escolar, laboral, etc.).

Un segundo obstáculo radica en lo que evaluamos como una concepción idealizada del mestizaje o la hibridación cultural. Queremos hacer referencia con ello al hecho de que, especialmente, los profesionales de la gestión social y territorial, como también los mismos investigadores sociales, parten con frecuencia de lo que llamaríamos el prejuicio de la «compulsión de la mezcla», prejuicio que está en estrecha relación con la celebración, cuando no con la fetichización de la «diversidad cultural», del llamado «multiculturalismo», y que hace de la «mezcla» una solución. Es decir, desde una representación sumamente idealizada del «mestizaje» cultural como forma de regulación de las disimilitudes, damos por descontada la bondad y la eficacia de la mezcla en sí misma, sobreestimándose los efectos positivos que conlleva y omitiendo las condiciones y límites que presenta³. Y nos sentimos, por lo mismo, defraudados cuando lo que se constata más bien es la rareza de los contactos, la poca densidad o frialdad de las relaciones vecinales, su inconsistencia o superficialidad, la indiferencia, las

interacciones personales meramente formales o instrumentales, etc., que parecen caracterizar la coexistencia entre «nativos» e «inmigrantes». Esta supuesta ausencia de relaciones humanas sostenidas, muy presentes en las opiniones de los actores locales, suele parecer incongruente y no prometer ningún proceso efectivo de «convivencia intercomunitaria», y sí, en cambio, el anuncio de una fuerte diferenciación de los territorios y de las prácticas urbanas, que acabará cristalizando, en algún momento, en bloques comunitarios separados entre sí, en una organización fragmentada de la vida local colectiva.

Esta especie de ideal social del mestizaje, réplica del tabú del «contagio», parte del presupuesto, engañoso, de que sin aquél no es verosímil, a la larga, la coexistencia sobre un mismo territorio de una diversidad de poblaciones culturalmente diferenciadas, como si en estas circunstancias no fuese posible ir consolidando vínculos «orgánicos»; o, a la inversa, como si con el mestizaje fuese factible superar la disgregación o fragmentación del campo social. Y por ello se apuesta, como dispositivo regulador de la heterogeneidad urbana, por una política de hibridación cultural⁴.

Desde la perspectiva que aquí sostenemos, la retórica del hibridismo con su convención de la mezcla es muy a menudo otra lectura equivocada de la relación entre espacio y heterogeneidad cuando se utiliza como remedio contra las temidas derivas del racismo o la xenofobia, dispensándonos de abordar las cuestiones más decisivas. Pero, además, impide con mucha frecuencia ver un con-

junto sutil de pequeñas prácticas culturales que llamamos de *reconocimiento*, es decir, prácticas de hospitalidad, solidaridad o ayuda mutua. Como se pone de manifiesto en los testimonios y experiencias recogidos por Beatriz Díaz (1999), es necesario dirigir la mirada hacia esas cuestiones tan cotidianas como desapercibidas o invisibilizadas socialmente, como son los apoyos entre las gentes, que no se reducen a la asistencia institucionalizada, y «rescatar –como dice la autora– aquello que en medio del sufrimiento ayuda a vivir y a disfrutar de la vida».

20

Por otro lado, habría que agregar que no toda *superficialidad* es degradante. La constatación de la superficialidad de las interacciones en las distintas esferas de sociabilidad urbana no necesariamente debe evaluarse, aunque de hecho así suele hacerse, como un hecho negativo o síntoma de una situación potencialmente problemática. Téngase en cuenta que detrás de la indiferencia, real, hay también un incansable trabajo de curiosidad, como diría Pierre Mayol. Debemos recordar, igualmente, la *fuerza de los vínculos débiles*, como bien mostraron los sociólogos de Chicago.

Apuntemos, por lo demás, que la hospitalidad y la complementariedad no impiden necesariamente la categorización, la estigmatización o la puesta a distancia de los otros, aunque, ciertamente, en determinadas circunstancias entreabre la puerta a las negociaciones e intercambios, a los ajustes y compromisos, por triviales que sean, y, luego, a las reformulacio-

nes sociales y culturales. Mas adelante retomaremos esta cuestión.

Por último, y aunque no sea posible ocuparnos del tema con el detalle que merecería, conviene llamar la atención sobre esa otra manifestación de la razón espacial que diluye lo social a través del predominio de las consideraciones y los dispositivos técnicos entre los proyectistas, los operadores y promotores inmobiliarios (públicos o privados), que, al sobresaturar la ordenación y el diseño territorial de imperativos técnicos y, cada vez más, de consideraciones estéticas, de nuevo tiene como efecto hacer opacas las relaciones sociales y/o el conflicto social en el espacio. Junto a esto, se sostiene, además, una confianza injustificada y obstinada en la función del diseño urbano o en las virtualidades de un *medio arquitectónico estético o artístico* al objeto de edificar mundos urbanos con relaciones innovadoras, de construir lugares públicos significativos, de infundir vida a un barrio o de crear una cultura cosmopolita común. De su campo de acción suele desaparecer toda consideración a los moradores como coproductores del espacio y sus lugares, como *sujetos locales* y no sólo meros consumidores de espacio. Se excluye, pues, en el proceso de construcción de lugares, la parte que le corresponde a la deliberación, sea ésta más o menos conflictual, de las formas construidas; o lo que viene a ser lo mismo, se ignora que ese proceso está sometido a factores sociales y elementos de contexto que no pueden ser dominados de forma completa por los arquitectos o urbanistas, como es, entre otros, la actividad social y la práctica cultural

de los sujetos locales que los ocupan y que, en definitiva, es la que los dota de un valor y un significado público. En resumen, la planificación urbana deja de considerarse como un proceso social⁵.

Espacializaciones: espacio objetivado, espacio urbano, espacio social

«El espacio es algo puramente relativo, como el tiempo, siendo el espacio un eje de coexistencias, como el tiempo es un eje de sucesiones.»

Recogemos aquí esta idea tan clara de Leibniz porque ayuda a pensar el espacio y el tiempo en términos relativos y relacionales, lo cual es primordial para avanzar en nuestros propósitos. Tal vez no está de más recordar que el espacio y el tiempo son fundamentos imprescindibles para todas las concepciones, construcciones y ordenaciones sociales. Las categorías espaciales y temporales son, pues, indispensable para organizar las diversas rutinas de la vida social. Siguiendo la formulación admirable que aporta el filósofo alemán, se puede sostener que si el tiempo organiza históricamente la sucesión del acontecer social, el espacio organiza la simultaneidad y, aunque no necesariamente, la contigüidad (y a la vez la exterioridad) de las posiciones y las prácticas sociales⁶. Desde este punto de vista, y en lo que nos atañe, la relación espacio-sociedad nos parece uno de los nudos centrales para la comprensión de la producción y reproducción social.

Para los fines de nuestro análisis podemos considerar que el espacio, y más concreta-

mente el espacio urbano, es tanto un campo privilegiado para la expresión de las relaciones entre clases, grupos y sectores sociales, como un elemento central en las estrategias de dominio, de distinción y distanciamiento, aunque también en la negociación y comunicación, y, por ende, es una dimensión básica en la definición de las identificaciones e integraciones colectivas de esos mismos agrupamientos sociales. Al mismo tiempo, se puede postular que esa inscripción en el espacio físico de las relaciones sociales, su expresión en forma de *lugares*, posibilita que queden oscurecidas las dimensiones propiamente sociales a favor de explicaciones espontáneamente sustancialistas y reduccionistas, ya sean éstas de naturaleza cultural, étnica, nacional, etc. La proyección espacial de lo social favorece la opacidad de las relaciones sociales, aunque aparentemente parezca que las torna más nítidas, inteligibles o razonables. En esa opacidad se hace del espacio un factor constitutivo básico de las formaciones sociales o, más aún, se hace del espacio *productor* de lo social.

Para ahondar en estas premisas de partida sobre el espacio vamos a apoyarnos en la formulación de Pierre Bourdieu (1993) sobre lo que llama «efectos de lugar», a fin de lograr un mejor planteamiento de las relaciones entre las estructuras del espacio social y las del espacio físico que nos permita romper con los errores propios del pensamiento sustancialista de los *lugares*.

A este respecto, pensamos que merece la pena citar *in extenso* lo que sostiene Bourdieu. Este autor señala que la estructura del espacio se

manifiesta, en los contextos más diversos, en forma de oposiciones espaciales, en las que el espacio apropiado funciona como una especie de simbolización espontánea del espacio social. Subraya, así, el hecho de que en una sociedad jerárquica no hay espacio que no esté jerarquizado y que no exprese las jerarquías y las distancias sociales de un modo más o menos deformado, pero sobre todo enmascarado por el *efecto de naturalización* que entraña la inscripción de las realidades sociales en el mundo natural. En otras palabras, y para poner énfasis en el aspecto más notable de los llamados «efectos de lugar», el espacio social se *retraduce* en el espacio construido y heredado, pero siempre de una manera más o menos *turbia* o confusa.

22

Estos espacios sociales objetivados contienen la distribución en el espacio físico de diferentes especies de bienes y servicios, así como también de agentes individuales y grupos localizados provistos de oportunidades más o menos importantes de apropiación de esos bienes. «En la relación entre la distribución de los agentes y la distribución de los bienes en el espacio —nos dirá Bourdieu— se define el valor de las diferentes regiones del espacio social reificado». En consecuencia, lo que llamamos «espacio urbano» es, usando sus propios términos, *espacio social objetivado, incluso físicamente reificado*. Precisamente una parte de las *inercias* de las estructuras del espacio social se derivan del hecho de que están inscritas o cristalizadas en el espacio físico, y por esto mismo «sólo podrían modificarse a costa de un *trabajo de trasplante*, una mudanza de las cosas y un desarraigo o

una deportación de las personas que en sí mismos supondrían transformaciones sociales extremadamente difíciles y costosas».

Profundicemos un poco más haciendo uso de las palabras de Bourdieu: señala éste que «las sordas conminaciones y los llamados al orden silenciosos de las estructuras del espacio físico apropiado son una de las mediaciones a través de las cuales las estructuras sociales se convierten progresivamente en estructuras mentales y sistemas de preferencias. De forma más precisa, es indudable que la incorporación insensible de las estructuras del orden social se cumple, en buena medida, a través de la experiencia prolongada e indefinidamente repetida de las distancias espaciales en que se afirman determinadas distancias sociales, y también, más en concreto, a través de los *desplazamientos y movimientos del cuerpo* que esas estructuras sociales convertidas en estructuras espaciales, y con ello *naturalizadas*, organizan y califican socialmente». El hecho de que el espacio social esté a la vez inscrito en las estructuras espaciales y en las estructuras mentales y corporales, convierte al espacio objetivado en uno de los lugares donde se organiza y se ejerce cotidianamente el poder, haciéndolo principalmente bajo las formas sutiles e inadvertidas de la violencia simbólica, entre las que estarían las que pueden derivarse de los espacios arquitectónicos y el entorno físico construido⁷.

Para avanzar en el conocimiento de las relaciones espacio-sociedad y, más aun, para interrogarnos por los distintos *procesos de espacialización* y su incidencia en la expresión de las relaciones sociales en los contextos multi-

culturales, abogamos por un enfoque configuracional. Hablamos de *configuraciones espaciales* para subrayar el hecho de que las relaciones en el espacio siempre son específicas para una determinada, concreta y fluida formación de actores e instituciones que, en su interdependencia, imprimen una morfología específica al espacio urbano. Pensar en términos de configuraciones comporta también introducir el principio de lo temporal en la ordenación/disposición del espacio, o mejor, considerar las distintas temporalidades que convergen en un espacio concreto. Estas configuraciones espaciales presentan una geometría variable. Se trata, por tanto, de una aproximación que permite desustancializar la noción de espacio y evitar las expresiones objetivadoras⁸. Este tipo de abordaje puede guiarnos mejor en el estudio de las grandes y también pequeñas oposiciones sociales objetivadas en el espacio construido, especialmente allí donde la multiplicidad de referencias culturales se convierte en una característica destacada de la fisonomía de la ciudad y en un factor morfológico del espacio urbano.

Configuraciones: distancia, hospitalidad, reconocimiento

«La falta de capital intensifica la experiencia de la finitud: encadena a un lugar.»

La observación de Bourdieu nos da pie a centrarnos en un conjunto de cuestiones en torno a las prácticas relacionales en el espacio urbano. Ante todo, hay que remarcar que la primera experiencia compartida por los diversos grupos que residen en un territorio es pre-

cisamente su inscripción territorial o, como hemos evocado anteriormente, su ubicación en ese orden de las coexistencias posibles que se realizan en los lugares. Esto sin duda puede parecer obvio, pero contiene innumerables consecuencias. En la medida que con su contigüidad física los individuos participan de un lugar común, la regulación de sus relaciones e interacciones *no intencionales* pero obligadas pasa por una adecuación de los diversos usos del espacio o, más específicamente, de la situación de vecindad y del barrio como unidad de cohabitación, como «espacio de proximidad y de repetición» –de trayectos, de objetos, de imágenes...– que diría Mayol. El orden social local se pone de manifiesto, de manera más inmediata, a través de las prácticas en el espacio, esto es, como una gestión de los usos, de los contactos, de las distancias, de las distinciones, etc., puestas en acción por intermedio del espacio objetivado. La consolidación de espacios migratorios se expresa precisamente, al menos en las primeras fases del proceso migratorio, en un incremento de la importancia de los dispositivos espaciales en las relaciones sociales y en la formación del orden social local, lo que, eventualmente, puede llevar a una mayor proyección de los desacuerdos o puntos de fricción sobre alguna región del espacio urbano, esto es, a que el conflicto social se traduzca, turbia o soterradamente, en conflicto espacial.

Planteado de esta manera, el discernimiento de las diversas lógicas de espacialización de la diversidad sociocultural se nos aparece como una tarea compleja. A este propósito habría que contemplar un conjunto variado de

aspectos sociourbanísticos: las características históricas y topográficas, las relaciones entre los centros y las periferias, la tipología del hábitat y la estructura del parque de viviendas, la valorización/desvalorización inmobiliaria y simbólica, el equipamiento y el patrimonio colectivo, la infraestructura comercial, las imágenes sociales de la ciudad y de los barrios, etc. Pero, en este punto, el tratamiento de los *espacios públicos* nos parece de relevancia suficiente como para hacer un comentario más específico.

24

Cuando hablamos de espacio público nos referimos a aquellos espacios o lugares que se definen sobre todo a partir de la copresencia y de la interacción social, así como de la no previsibilidad del acontecer urbano, el cual tiene por tanto un estatuto siempre incierto; y en los que la interacción local –el concurso activo y el choque o la contraposición de interacciones– genera una especie de energía o sinergia social. En el espacio público se explora y se ensaya, y eventualmente se modifica, la sociabilidad y la identificación, con todas sus posibles derivaciones culturales, políticas, etc.⁹.

Es en el espacio público dónde se efectúan las correspondientes «presentación de sí» por parte de cada grupo, y la «puesta en escena» de las relaciones sociales que los diversos grupos mantienen entre ellos. En este sentido, hay que destacar la importancia que adquiere, desde nuestra perspectiva, el estudio del espacio público como un nódulo fundamental en la intersección entre espacio y heterogeneidad social, como uno de los escenarios primeros en la configuración de las relaciones interco-

munitarias o interculturales a través de su espacialización. Es decir, es en su seno donde se cristalizan tal vez de forma primera y más manifiesta esas mismas relaciones y adoptan una forma colectiva, con lo que se inscriben en las lógicas colectivas, sociopolíticas, del orden social local.

Pero además, el espacio urbano, considerado en general, no es evidentemente de todos o no lo es por igual. Es un espacio socialmente determinado y, por ende, asimétrico y jerarquizado en su conocimiento, accesibilidad, movilidad y apropiación. El uso del espacio es, así, un atributo social minuciosamente estratificado. Los individuos y los grupos no disponen de un acceso igual a la presencia o a la localización, y, en consecuencia, en sus usos y representaciones dejan patentes sus capacidades diferenciales de apropiarse y resignificar el espacio urbano.

En suma, el espacio público es de los primeros en reflejar la estructura relacional del ámbito local. En este sentido, los lugares y sitios del espacio social objetivado son objeto de pugna, de lucha entre los diversos sectores sociales que en él concurren. Una pugna en torno a la capacidad de dominar el espacio, en especial adueñándose mediante usos, ocupaciones, marcajes, patrimonializaciones, resignificaciones... de los bienes y oportunidades que se distribuyen en él. Esa capacidad de dominar el espacio se maximiza en función, claro está, del volumen y estructura del capital global poseído por unos y otros.

En entornos urbanos multiculturales, la constitución de territorios específicos (incluso

marcados «étnicamente» o «etnificados») es el modo más inmediato de acomodación de que disponen los grupos en situación de cohabitación pluricultural. En estos contextos, la afirmación identitaria sobre el espacio público, sus edificios, objetos y referentes físicos, no debe ser interpretada invariable y unívocamente como un rechazo de la coexistencia, sino más bien como reflejo de las distancias sociales o culturales, y sobre todo como un modo –dinámico, variable, inacabado y sujeto a permanentes reformulaciones o compromisos– de gestión de las distancias y reconocimientos socioculturales. En ella se contiene ante todo una pugna por regular y controlar la visibilidad, la ocultación o el anonimato propio y, eventualmente, la visibilidad/invisibilidad de los otros. En este sentido, las relaciones, antagonismos y conflictos entre grupos o comunidades se expresan frecuentemente como una pugna por la presencia, la accesibilidad, la seguridad o, en general, por el reconocimiento, que se materializa eventualmente en la creación de territorios específicos.

A modo de ilustración de lo que queremos decir, podemos referirnos al hecho de que la mayor parte de los conflictos que en el territorio español han sido calificados como «interétnicos» y cuya interpretación, en lo fundamental, ha sido reducida, desde el principio, sólo a sus contenidos racistas o xenófobos, tienen en común, precisamente, su focalización sobre el espacio urbano, o lo que es lo mismo, han «estallado», al menos inicialmente, a partir de una disputa por la definición y apropiación de determinados lugares

urbanos –principal, pero no exclusivamente, plazas o parques–. Vienen muy al caso los acontecimientos de Terrassa o los de Vic y Banyoles, en Cataluña; anteriormente el de Aravaca, en el noroeste del área metropolitana madrileña; incluso los sucesos más recientes, de principios de 2000, en El Ejido (Almería), que, recordemos, se iniciaron en un primer momento como un supuesto antagonismo proyectado sobre el uso, el control y la seguridad del espacio urbano, para, ulteriormente, devenir en un conflicto más centrado en las condiciones de habitabilidad y las relaciones laborales. En estos casos puede verse, lo cual requeriría sin duda un comentario más detallado que ahora no es posible hacer, cómo el territorio puede llegar a adquirir una tremenda fuerza simbólica, cómo deviene un signo con el que operan unos y otros sectores –nunca reductibles sólo a la polaridad «inmigrantes»/«autóctonos»– de cara a realizar, sobre el espacio objetivado, sus intereses, apuestas o posiciones sociales. Estos acontecimientos muestran, además, el hecho de que la proyección espacial que se hizo de cada conflicto oscureció la percepción de otros componentes sociales determinantes de los antagonismos y enfrentamientos, de modo que, de una u otra forma, lo espacial vino a diluir y reificar lo social, al mismo tiempo que esa opacidad le devolvía al espacio la apariencia de realidad sustancial¹⁰.

Los hechos acontecidos en los barrios de Aravaca y de Ca n' Anglada, aunque de naturaleza diferente, nos sirven de ejemplos notables para comprender algunas de estas cuestiones. Así, una de las conclusiones que se extrae del

análisis de Gladys Nieto y Adela Franzé (1997) en torno al conflicto generado por las «concentraciones» de mujeres dominicanas en la Plaza de la Corona Boreal, en Aravaca, es que lo que se trataba de presentar, de reducir y de estigmatizar como una «cuestión inmigrante» (asociándose la presencia de las dominicanas con la suciedad, el tráfico de drogas, la prostitución, la exhibición sexual, el ruido, etc.), era un antagonismo que tenía ciertamente un alcance mucho mayor y en el que se solapaban muy diversas cuestiones, relacionadas con el hecho de que Aravaca ha ido ocupando una posición de prestigio en la estructura social urbana de Madrid (transformación en una zona de atracción para las clases medias altas, construcción de lujosos edificios de apartamentos a principios de los 90 para reemplazar los viejos edificios del centro histórico, etc.), por lo que no deja de ser muy iluminador el hecho de que una de las demandas que el vecindario formulaba durante el conflicto en torno a «la plaza» fuese su separación de Madrid, para agregarse al municipio de Pozuelo, una de las zonas más reputadas del área metropolitana.

Por su parte, los problemas vecinales de Can'Anglada, un barrio popular de la ciudad de Terrassa, dan testimonio de cómo su reinterpretación en términos de profunda alteridad, en la que el *inmigrante extranjero* es percibido y representado con rasgos amenazantes —en lo sustancial a través de su relación de ocupación del espacio urbano, debida a su notoria presencia física y su alta movilidad por los espacios de interacción, como, en este caso, la popularmente llamada «plaza Roja»—

conduce a encubrir aspectos más fundamentales y anteriores en el tiempo, como el deterioro de las solidaridades de clase producido por la fragilización de las relaciones con el trabajo, después de importantes transformaciones del empleo en la industria metalúrgica de la zona, y el debilitamiento de los vínculos y tramas relacionales que habían caracterizado la cultura obrera de un barrio nacido al albur de la inmigración¹¹.

Hagamos un breve inciso en este punto para señalar que estas formas de escenificación de la «diferencia cultural» llevan además a oscurecer la acción de un principio de división que nos parece más fundamental y que es aplicado de forma indistinta y más versátil, según los contextos, a muy diversas categorías sociales, y no sólo a las que tienen otros orígenes «nacionales» u otras referencias «étnicas» que implicaran, supuestamente, una «alteridad cultural»: nos referimos a la oposición entre los «antiguos» y los «nuevos» vecinos —«los de toda la vida» y los «recién instalados»—, esto es, el *tiempo* como dimensión fundamental de división y cualificación social¹². Para el asunto que nos ocupa, el registro temporal adquiere una mayor importancia en las estrategias de microdistinción local en el caso de los sectores populares que en el de las clases dominantes.

La localización y la movilidad se convierten, pues, en el ámbito principal de proyección de ciertos conflictos sociales y también de ocultamiento de otras apuestas sociales y otros principios de división. Por ello, queremos hacer dos apuntes a modo de corolario de lo que hasta ahora venimos diciendo. En primer

lugar, retomando el tema del espacio público, en nuestra opinión es necesario contemplar que la consolidación de los espacios migratorios requiere, en un momento u otro, la efectiva emergencia a la esfera pública de los sectores migrantes, situándose en las coordenadas espacio-temporales de la sociedad receptora, para afirmarse parcialmente a la vez que asumiendo como parte de sí las relaciones que establecen con los otros en el escenario social de los encuentros cotidianos. El migrante deja de ser un *atopos* para convertirse, por problemático que ello pueda ser, en una figura tópica de la geografía local. Esto plantea cuestiones como la de la *visibilidad* pública intergrupala, las condiciones facilitadoras o dificultadoras del acceso a esta visibilidad, la necesidad de participar en la animación del espacio urbano para poder acceder al interconocimiento aproximativo y al *reconocimiento* público. Desde este punto de vista, es a través de su aparición y visibilidad pública, conflictiva sin duda, que el «otro», sea quien sea ese otro, deja de ser una mera presencia y apariencia estética en el paisaje metropolitano –y, como tal, reducida a una *imagen* neutralizada y distanciada–, para confirmarse a sí mismo y ante los otros como un coproductor de la ciudad. En resumidas cuentas, el logro del reconocimiento requiere de la confrontación recíproca de los diversos actores y grupos¹³.

La segunda anotación es para subrayar que, en todo caso, el estudio de las interacciones urbanas en condiciones de multiplicidad cultural debe evitar que el origen «étnico-cultural» devenga una verdadera categoría social e intelectual en sí, en un principio explicativo

en lugar de aquello que debe ser explicado, favoreciendo una percepción y una categorización dicotómica («autóctonos»/«inmigrantes») que, en el mejor de los casos, lleva sólo a focalizar la mirada sobre los problemas de cohabitación entre *comunidades*, a interpretar la agregación y la cualificación «nacional» o «étnica» del espacio como manifestación de una lógica diferencialista, lo que habitualmente, como hemos señalado, impide captar la diversidad y complejidad de las situaciones urbanas y comprender las apuestas, las contradicciones y las luchas heterogéneas pero propiamente sociales que se desarrollan tanto en el interior del campo «inmigrante» como en el «autóctono». En este sentido, es necesario considerar las interdependencias y prácticas espaciales de forma mucho más dinámica, desde la perspectiva de que son múltiples, de que pueden seguir muy diversas direcciones, como expresión en suma de las distintas capacidades de dominio social del espacio urbano –para desplazarse, acceder, apropiarse o hacerse reconocer– de cada actor.

Pero nos resta, para cerrar por el momento estas digresiones, pasar de las técnicas de dominio a las de coexistencia y connivencia. Es decir, hasta aquí hemos subrayado el hecho de que coincidir, compartir y a la vez pugnar por un mismo lugar de vida lleva a cada grupo a desarrollar prácticas relacionales de distinción y distanciamiento; ahora bien, no pueden ignorarse otras prácticas complementarias de reconocimiento, de conciliación, de negociación, a veces extremadamente sofisticadas, sutiles, de cara simplemente a hacer posible y aceptable para todos

la vida en común, y ello a pesar de la heterogeneidad de las trayectorias sociales y los referentes culturales de unos u otros. Al respecto, Mayol señala que el barrio o los espacio de vida imponen un *savoir faire* de la coexistencia indeterminado e inevitable a la vez¹⁴. De cara a discernir y profundizar en el estudio de estas prácticas, sería oportuno retomar la noción de *táctica*, elaborada por Michel de Certeau (1990). Englobamos en ella todo un conjunto diverso de prácticas culturales de hospitalidad, de intercambio y de reconocimiento —las cuales no evitan la acción paralela e incluso entre los mismos actores, de otras formas de competencia, de distanciamiento o desconocimiento— entre aquellos que cohabitan e interaccionan en un mismo espacio social. Se podría postular a este respecto, y por usar términos de M. de Certeau pensados para otros propósitos, que hay una *creatividad oculta, dispersa, táctica y transitoria de las gentes ordinarias* y en los espacios más cotidianos en cuanto a las prácticas de hospitalidad y reconocimiento, unas astucias cotidianas, triviales, silenciosas, a veces furtivas, pero eficaces, al lado de las técnicas de dominio sobre las diversas regiones del espacio.

A lo que debemos añadir, como se ha evocado anteriormente, que la *superficialidad* de las interacciones en las distintas esferas de sociabilidad urbana no debe evaluarse necesariamente como síntoma de una imposible convivencia «multicultural». Tal vez se trata de comprender que las relaciones vecinales y ciudadanas no siguen tanto una lógica de «profundización» como de aproximaciones

sucesivas y, sobre todo, de *intercambios* materiales y simbólicos, banales pero imprescindibles para la «economía social» del lugar de vida, o para, digámoslo así, la «economía del reconocimiento» que establecen de una forma variable, cambiante, los distintos grupos que concurren en un mismo espacio social. Con ello, en cierta forma, lo que estamos proponiendo es que la temática de la heterogeneidad urbana se reformule en los términos de una problemática de las *transacciones sociales*, y de las transacciones en su interacción con los atributos del espacio urbano; problemática donde situaríamos los temas propios de la coexistencia, como son la hospitalidad, la distancia, la reserva o la hostilidad, entendidas éstas como categorías sociológicas¹⁵.

Llegados a este punto, quisiéramos, pues, añadir un último apunte en torno a la noción de hospitalidad para hacer observar, aunque sea de manera incidental, que los diversos significados de *hospitalidad* y *hospitalario* parecen poner en relación el espacio y la protección, el proveer un espacio (alojamiento, cobijo, acogida...) y el procurar una protección (amparo, generosidad, esplendidez...), esto es, proporcionar un *espacio protector*. Sería de gran interés explorar la hospitalidad como una categoría sociológica, así como la estructura social de la hospitalidad, para restituirle un carácter de hecho público. Dicho de otra manera, es necesario hacer una aproximación a las prácticas relacionales de hospitalidad y de solidaridad —en general de lo que llamamos las diversas figuras culturales del reconocimiento social— que las considere un atributo de las estructuras

sociales y no meramente acciones espontáneas, arbitrarias o simplemente voluntaristas y ejemplares de las consciencias individuales, o como una predisposición intelectual de los individuos (y que como tal se pudiera estimular a partir de «campañas» dirigidas a promover «actitudes» o «sensibilidades» individuales). Por lo mismo, la hospitalidad y las otras figuras del reconocimiento tampoco se limitan de forma exclusiva a la dimensión sociojurídica. De manera que, a nuestro modo de ver, pertenecen a esas prácticas culturales, por comunes o triviales que sean, en las que podemos encontrar una articulación entre el juego de las estructuras y el juego de las acciones sociales. En este sentido, podemos considerar que la hospitalidad es un acto cultural, una creación sociohistórica.

El tema de la hospitalidad comporta también una reflexión sobre el vínculo social y sobre el trato que una época o una sociedad dispensa a las personas. Si el vínculo social, en cualquier sociedad, se sustenta en el reconocimiento de la limitación y la necesidad

mutua –aunque desigual–, entonces pensamos que son muy oportunos los análisis de Richard Sennet que muestran cómo todos los dogmas del nuevo orden social tratan la dependencia como una condición vergonzosa y vergonzante. El capitalismo, como economía política, socava toda forma de hospitalidad, en la medida en que denigra toda figura de la dependencia y la complementariedad entre individuos ante la necesidad mutua. Así pues, el principio de la hospitalidad se contrapone hoy al del «parasitismo social» que late en el cuestionamiento de los derechos y los sistemas de protección social. Nos permitimos, por ello, dejar abierta esta mínima reflexión sobre las manifestaciones sociales de la acogida y la reciprocidad evocando la máxima de Homero en ese episodio del Canto XVII de la *Odisea* en el que unos jóvenes se indignan con Antínoo que acaba de herir a un pobre forastero: «Pero hay más –le dirán–, pues los dioses, que toman tan varias figuras, las ciudades recorren a veces en forma de errantes peregrinos a ver la justicia o maldad de los hombres.»

29

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Archipiélago. *Cuadernos de crítica de la cultura*, núm. 34-35, [monográfico «De espacios y lugares: preocupaciones y ocupaciones»], Barcelona, 1998.
- Bastienier, Albert et Felice Dassetto (1993): *Immigration et space public: la controverse de l'integration*, Paris, CIEMI/L'Harmattan.
- Bergalli, Valeria (1994): «Escenas metropolitanas», *Papers. Revista de Sociologia*, núm. 43, UAB, Bellaterra.
- Bourdieu, Pierre (dir.) (1993): *La misère du monde*, Seuil, Paris.
- Chamboredon, Jean Claude et Madeleine LEMAIRE (1970): «Proximité spatiale et distance sociale. Les grands ensembles et leur peuplement», *Revue française de sociologie*, vol. 11.
- De Certeau, Michel (1990): *L'invention du quotidien I. Arts de faire*, Gallimard, Paris.
- Delgado, Manuel (1999): *El animal público. Hacia una antropología de los espacios públicos*, Anagrama, Barcelona.
- Díaz, Beatriz (1999): *La ayuda invisible. Salir adelante en la inmigración*, Likiniano elkarte, Bilbo.

- Elias, Norbert (1965): *The Established and the Outsiders*, Sage Publications.
- (1995): *Sociología fundamental*, Gedisa, Barcelona.
- Giard, Luce et Pierre MAYOL (1990): *L'invention du quotidien 2. Habiter, cuisiner*, Gallimard, Paris.
- Grafmeyer, Yves (1996): «La ségrégation spatiale», en S. Paugam (ed.), *L'exclusion. L'état des savoirs*, La Découverte, Paris, pp. 209-217.
- King, Anthony (1999): «A Arquitectura, o capital e a globalização da cultura», en M. Feartherstone (org.), *Cultura global. Nacionalismo, globalização e modernidade*, Editora Vozes, Petrópolis, pp. 421-437.
- Martínez Veiga, Ubaldo (1999): *Pobreza, segregación y exclusión espacial. La vivienda de los inmigrantes extranjeros en España*, Icaria/ICA, Barcelona.
- Nieto, Gladys and Adela FRANZÉ (1997): «Social Conflict and Urban Space. The Plaza de la Corona Boreal», *Current Anthropology*, vol. 38, núm. 8.
- Oberti, Marco (1996): «La relégation urbaine, regards européens», Serge Paugam (ed.), *op.cit.*, pp. 237-247.
- Paquot, Thierry (1996): «Architecture et exclusion», Serge Paugam (ed.), *L'exclusion. L'état des savoirs*, La Découverte, Paris, pp. 272-280.
- Remy, J. (1998): «La transaction sociale, forme de sociabilité et posture méthodologique», en M.-F. Freynet, M. Blanc et G. Pineau (dir.), *Les transactions aux frontières du social*, Lyon, Chronique sociale.
- Santamaría, Enrique (2001): *La incógnita del extraño. Ensayo sobre la significación sociológica de la «inmigración no comunitaria»*, Barcelona, Anthropos (en prensa).
- Sayad, Abdelmalek (1991): *L'immigration, ou les paradoxes de l'altérité*, De Boeck Université, Bruxelles.
- Schérer, R. (1993): *Zeus hospitalier. Éloge de l'hospitalité*, Paris, Armand Colin.
- Sennett, Richard (1991): *La consciencia del ojo*, Versal, Barcelona.

NOTAS

¹ Evidentemente, no hay que considerar la heterogeneidad o, mejor aún, y de forma más amplia, habría que decir la *complejidad* espacio-temporal, como una novedad definitoria de las metrópolis actuales; la discontinuidad y diversidad generalizada es consustancial a la morfología de la ciudad: desde los primeros sociólogos urbanos éste es un postulado generalmente admitido. Al usar esta expresión de heterogeneidad sociocultural, por tanto, lo hacemos para referirnos específicamente a esos entornos urbanos que hoy se tienden a calificar como «multiculturales» a partir de la presencia y circulación de una amplia gama de migrantes de todos los tipos y procedencias que son distinguidos —por ambigua, problemática e imaginaria que sea esta distinción— de la población «autóctona»; y donde, además, el principio de la heterogeneidad es no sólo un dato, sino que, como acabamos de señalar, queda incorporado como factor de la organización y gestión —social, política, productiva, territorial, comunicativa, etc.— de los procesos, prácticas y relaciones sociales que reestructuran hoy el capitalismo contemporáneo.

² Esta enumeración no es contradictoria, sino paradójica. Así, nos solemos encontrar con que cuando son los sectores autóctonos los considerados suele recurrirse a un discurso psicologista que remarca las actitudes, hábitos, estereotipos y comportamientos individuales, en cambio, cuando de quienes se trata es de los migrantes se pone en marcha un discurso culturalista que insiste en las pautas culturales que gobiernan o determinan sus comportamientos. De este modo, identificando a unos con la razón (sus conductas o acciones tienen razones y motivos) y a los otros con la cultura (es la cultura la que determina sus

comportamientos), se exotiza a los inmigrantes, haciendo de ellos meros resortes irreflexivos de una cultura diferente. Esta operación también puede ponerse en obra para diferenciar a unos autóctonos de otros autóctonos y a unos inmigrantes de otros inmigrantes. Si como decía Arjun Appadurai «algunos *otros* son más otros que los otros otros», también algunos *mismos* son más mismos que los mismos mismos.

³ Este planteamiento es el contrapunto tanto del «homogeneismo cultural» como de la «contaminación» y la «evitación» social, esto es, la aprensión racista a la mezcla y el contacto, en los que se sobredimensiona el impacto socio-cultural de la inmigración, proyectando en la presencia migratoria las causas de la emergencia de una ciudad multicultural segmentada y dislocada.

⁴ Numerosos estudios han constatado que el gusto por las «mezclas» o la valorización de la «diversidad cultural» y el «cosmopolitismo» es hoy en día propio de ciertas clases sociales, especialmente de las nuevas clases medias, mientras que los sectores populares mostrarían una mayor inclinación hacia la homogeneidad social.

⁵ Al hilo de esto último, no podemos dejar de hacer una constatación. Por lo que conocemos de los estudios socio-antropológicos en el territorio español, hasta ahora son escasos los trabajos que exploren e ilustren cómo los espacios urbanos son diversamente trabajados por los sujetos locales y, más escasos aún, aquellos que toman en consideración las formas por las cuales los sectores subalternos llegan a ejercer un dominio sobre el diseño espacial de su realidad, esto es, de qué manera modelan, alteran y resignifican los objetos y formas espaciales heredados. Y esas

lagunas de conocimiento sobre la coproducción espacial son más notables por lo que hace a los contextos urbanos multiculturales.

⁶ Decimos que no necesariamente comporta inmediatez de lugar pues, como ha sostenido M. Castells, en la lógica espacial dominante en la llamada sociedad informacional sobresalen cada vez más las prácticas sociales entre posiciones físicamente inconexas que rompen la noción de contigüidad: el *espacio de los flujos*. Ahora bien, cuando aquí hablamos de espacio nos referimos al *espacio de los lugares*, que es un espacio que implica contigüidad física y experiencia incorporada al lugar.

⁷ No podemos dejar de llamar la atención sobre la omnipresencia y el alcance que presentan las metáforas espaciales en la producción de una simbólica social, siendo por ello decisivas para pensar un conjunto variado de relaciones propias de la vida social. Tal vez esto se deba a que el lugar, como señaló Simmel, tiene un carácter más sensible que el tiempo, por lo que adquiere una mayor fuerza asociativa.

⁸ Para una exposición del concepto de configuración (o figuración), véase Norbert Elias (1995), en particular las pp. 154-160.

⁹ Se debería evitar establecer una oposición excesivamente marcada y rígida entre espacio público exterior y espacio de la domesticidad privada; por el contrario, lo verdaderamente interesante es tratar de buscar la trabazón entre uno y otro ámbito en las diferentes regiones del espacio social realizado. Por otro lado, no entraremos ahora en la discusión en torno a la atrofia o la redefinición de las nociones de espacio público y espacio privado en las metrópolis contemporáneas, asunto sin duda de gran importancia, como lo es también la cuestión de la privatización progresiva de los espacios públicos. Esta cuestión es la transposición al entorno construido del problema más general de la «esfera pública» en el presente.

En el caso de Barcelona y desde posiciones cercanas a las de la oficialidad municipal, algunos urbanistas, como J. Borja, defienden la privatización o gestión privada de ciertos «espacios públicos» —a cargo principalmente de los grandes centros comerciales— y la llegan a evaluar como un incremento del espacio urbano disponible para todos los ciudadanos. Sin detenemos ahora en la valoración política de este tipo de planteamientos, sí quisiéramos dejar al menos apuntado a efectos de análisis que estas modalidades de privatización de lugares públicos son a la vez, y sobre todo, una forma de *publicización* (aparente) de espacios privados, normalmente comerciales, en los que es la empresa correspondiente la que tiene la potestad de decidir los usos y, por tanto, de definir los usuarios: impedir, pongamos por ejemplo, los usos colectivos o políticos —una concentración, una asamblea, una reivindicación— o evitar presencias no deseables —grupos de jóvenes, determinadas «minorías». En suma, la mercantilización va aparejada con una intensificación del control social sobre los espacios públicos. Véase, para el caso de Barcelona, cómo se configuran estos espacios en macrocentros comerciales

como *Illa Diagonal* o el más recientemente inaugurado «centro de ocio» en Can Dragó (Nou Barris), del arquitecto J. Capella, levantado (y cerrado) frente a la población gitana que reside en sus inmediaciones.

¹⁰ En muchos de estos y otros casos, esa lógica espacial que parece dominar el origen y desarrollo del malestar urbano se ve reforzada por la representación que reciben los sucesos en los medios de comunicación. El campo periodístico siente especial atracción por las manifestaciones territoriales de unos u otros «problemas sociales», construyendo visiones mediáticas en las que se realzan y trabajan tres aspectos conexos: la espiral de tensión *localizada* en un territorio, la espectacularización en *imágenes* y la dramatización *binaria* de los conflictos. La pretendida lógica espacial y la lógica del campo periodístico parecen alimentarse mutuamente con una gran facilidad, contribuyendo ambas a producir un efecto de realidad y transparencia.

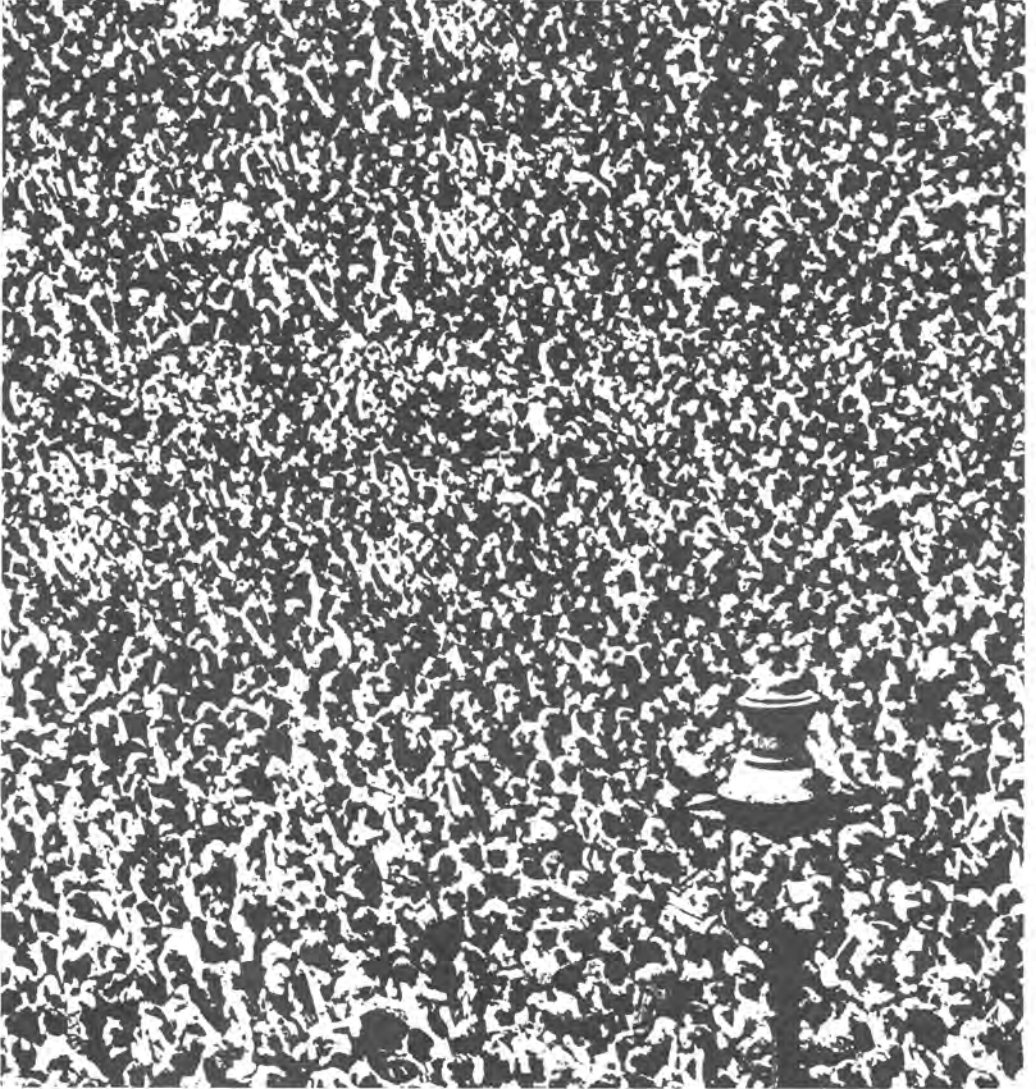
¹¹ Digamos además que, frente al tema recurrente de la «especificidad cultural», un aspecto decisivo para comprender las formas de distanciamiento social en este caso son las características demográficas contrapuestas entre una población «autóctona» envejecida y una población «inmigrante» con una estructura de edad notoriamente joven, lo que da lugar a trayectorias sociales diferenciadas entre unos y otros sectores del barrio. Para un análisis de las consecuencias de estos fenómenos generacionales en términos de las formas de interacción vecinal y de las representaciones espaciales, remitimos al citado artículo de Chamboredon y Lemaire (1970).

¹² Distinción que puede eventualmente corresponderse con las que se derivan del status de la ocupación, con la de «propietarios» y «no-propietarios», en la que la *propiedad* vendría a ser una especie de tiempo cristalizado.

¹³ Usamos la expresión *confrontarse* en el sentido de «carearse», de cotejarse o compararse en la relación. En este sentido, el espacio público es el espacio colectivo de la copresencia y de la exposición, la dimensión espacial de la sociabilidad y de la representación, debiendo llegar a ser también el espacio de la confrontación y del discurso. Hannah Arendt usa la expresión «espacio de aparición» para expresar esta cualidad del espacio público.

¹⁴ Mayol insiste en la importancia del contrato implícito que regula el orden social del barrio. Este contrato implícito, que el citado autor llama «*la convenance*», se impone por medio de diversos mecanismos que, como las represiones minúsculas y la transparencia social del barrio, hacen de éste un universo social legible. Así, el que *el barrio sea una escena «diurna»* en la cual los personajes son o deben ser, en cada instante, identificables, conlleva un incansable trabajo de curiosidad y un rumor interrogativo irreprimible.

¹⁵ Esto se corresponde con algunos de los temas de la sociología urbana de Jean Remy. Este autor contempla la ciudad como mediación transaccional, de tal modo que le permite conectar la arquitectónica espacial con la emergencia de lo que da en llamar universos de intercomprensión. Véase, por ejemplo, Remy (1998).



Manifestación política en un espacio público

LA DISOLUCIÓN DE LAS IDENTIDADES. ESPACIO PÚBLICO Y DERECHO A LA INDIFERENCIA

Manuel Delgado

El espacio público es un escenario en el que la convivencia entre extraños, quien sabe si potencialmente incompatible en otros planos de la vida social, se demuestra viable a partir de una serie de mínimos competenciales consensuados, con frecuencia sobre la marcha. Las puestas en común no están basadas aquí en una comunión, sino en la comunicación. Lo que se articula no son autenticidades identitarias, sino roles en los que la impostura y la mentira no están nunca del todo descartadas. Entran en juego entonces no las verdades personales de cada cual, sino exterioridades, apariencias que dan a escoger entre una interacción focalizada o una interacción basada en la indiferencia. No es una intersubjetividad, como se pretendía desde perspectivas fenomenológicas, sino una pura interobjetividad, el pacto abierto que firman personas que quieren ser tomadas no por lo que son o creen ser, sino tan sólo por lo que parecen o pretenden parecer. Reducido a una organicidad mínima, este escenario es cualquier cosa menos el de una comunidad territorializable.

33

El espacio público como esfera de integración

Deberíamos preguntarnos, de entrada, hasta qué punto se está haciendo lo preciso en la pedagogía de los valores civiles, sobre todo por lo que hace a prevenir actitudes sociales excluyentes hacia aquellos que han sido presentados previamente como culturalmente «diferentes», una forma con frecuencia eufemística de decir «problemáticos». No sería un error sospechar que, en muchos sentidos, los discursos hoy por hoy hegemónicos en torno a conceptos como *multiculturalidad* o *interculturalidad*, así como una no menos confusa

defensa del *derecho a la diferencia*, no están contribuyendo a hacer aumentar los niveles de predisposición a la convivencia con los que no son como la mayoría, sino que bien podrían ser entendidos como sutilmente al servicio de ideologías y prácticas estigmatizadoras. Más radicalmente todavía, se podría afirmar –ya hay quien lo ha hecho¹– que el multiculturalismo y el interculturalismo que se han incorporado a la creciente trivialización del antirracismo –a nivel escolar, a nivel mediático, a nivel civil en general– son, hoy por hoy, las ideologías racistas por antonomasia, aquellas que más están haciendo para sustituir el viejo y desacreditado racismo biológico por otro

basado en el determinismo cultural, mucho más eficaz que el primero de cara a mostrar como naturales e irrevocables las diferencias humanas.

Estas nuevas lógicas prácticas e ideológicas para la exclusión social, basadas en la retórica del diferencialismo, deberían encontrar un antídoto en el elogio del espacio público entendido en su doble acepción, como ámbito físico concreto y como concepto político abstracto. En el primer caso –apoteosis de la posibilidad de juntar del espacio kantiano–, se entiende que el espacio público es un escenario potencialmente inagotable para la comunicación y el intercambio, definido por su accesibilidad y en que hablar de un *otro* es un pleonismo, puesto que allí no hay otra cosa que otros, principio del que el propio sujeto –permanentemente autoextrañado, puesto que procura contemplarse en todo momento tal y como los demás le están contemplando– no constituye ninguna excepción. Es, pues, un espacio de la diferenciación generalizada, en que se producen constantes negociaciones en que los copresentes juegan con los diferentes grados de la aproximación y el distanciamiento. Las figuras intercambiables del espectador y del actor usan un escenario del que todos pueden apropiarse, pero que nadie puede reclamar como propiedad. Como categoría teórica, el espacio público es el lugar de lo compartido por excelencia, marco de lo político como campo de encuentro transpersonal y región sometida a leyes que deberían ser garantía para la igualdad. Lugar para la mediación entre sociedad y Estado –lo que equivale a decir entre sociabilidad y ciudada-

nía–, el espacio público está concebido para que en él puedan cobrar vida los principios democráticos que hacen posible el libre flujo de iniciativas, juicios e ideas. El espacio público es, en cualquier caso y como todo, una construcción social, pero una construcción social no finalizada, inconclusa, puesto que es, por definición, una máquina permanentemente activada de producción de nuevos significados y de lucha contra la tendencia que cualquier discurso pueda experimentar hacia la fijación. El espacio público es lo que se halla en las antípodas de lo cristalizado, de lo fijo, puesto que es el ámbito de las ocupaciones efímeras y de las circulaciones.

Este elogio democrático del espacio público, como instrumento para una pedagogía de la ciudadanía y el civismo, pretende contrarrestar la polémica abierta por los teóricos del «reconocimiento», en favor de una mayor consideración de los rasgos singulares de los que se supone que depende la integridad moral de los miembros de ciertas comunidades. Los argumentos que siguen advierten de que, porque es del todo incompatible con esos valores de los que el espacio público es portador, esa manera de enfocar la heterogeneidad en las sociedades contemporáneas es, por principio, perversa y distorsionadora. Lo es en la medida en que –a años luz de la actividad calidoscópica de los espacios públicos– imagina la sociedad en que vivimos dividida en compartimentos comunitarios exentos y cerrados, organizados a partir de estructuras cognitivas y costumbres propias más bien impermeables. Dentro de cada uno de estos supuestos cubículos culturales cada persona

viviría inmersa en un universo de significaciones del que, por definición —y siguiendo todos los tópicos asociados a la imaginaria autonomía de los fenómenos culturales—, no querría ni al fin y al cabo podría escapar. Este discurso enfatiza sobre todo la necesidad de que las instancias sociales en que se han de registrar unos máximos niveles de integración no pierdan nunca de vista *quiénes son* aquellos a los que pretende incorporar, es decir, cuál es y en qué consiste su *identidad*. La premisa de este postulado —revitalización del viejo énfasis romántico y antiilustrado en los particularismos— es que esta identidad de matriz etnocultural traduce características definitorias fundamentales para cada ser humano y que su función estructuradora de la personalidad exige su reconocimiento por parte de los otros, pero también por parte de las instituciones sociales y políticas.

De la diferencia a la desigualdad

Frente a esta pedagogía de la «diversidad cultural», que presume de entrada que sólo algunos de entre nosotros son diversos y el resto no, y que la sociedad está dividida en cuadrículas culturales claramente definidas que han de ser reconocidas y aceptadas, la alternativa, por lo que hace a una educación en valores, reclamaría un cierto retorno a los viejos principios republicanos de la civilidad, que, por principio, es ajeno a cualquier reconocimiento de aquellos a quienes se aplica más allá o antes de su identidad básica como personas. En otros términos, cualquier diferenciación en el trato que han de merecer los individuos a partir de una cosa tan poco obje-

tivable como es la adhesión cultural es, por principio, incompatible con los principios del igualitarismo democrático. Tal axioma fue ya postulado por Rousseau, cuando en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad* advierte que es cuando la gente reclama y obtiene una consideración preferencial del tipo que sea, una estima particular por parte del Estado o de la sociedad en su conjunto, que aparecen la injusticia y la tiranía. El reconocimiento es, para Rousseau, el paso previo a la desigualdad². Frente al reconocimiento de las diferencias, los principios democráticos igualitaristas —que los relativistas radicales han tildado como «particularismo etnocéntrico teñido de universalidad»—, todo y ser cierto que son un producto específicamente europeo, son el único instrumento que nos puede servir para organizar una sociedad cada vez más mundializada, pero fundamentalmente cada vez más heterogénea, compleja, paradójica y contradictoria.

Esta apuesta a favor de los valores constituyentes de la modernidad no cuestiona en absoluto que las personas tienen identidad propia y que esta identidad recibe su sentido frecuentemente incluyéndose en contextos asociativos específicos, como pueden ser una familia, una confesión religiosa, una partido político o una comunidad de personas procedentes de un mismo país, colectividades todas ellas *culturales* sin duda. Tampoco discute que en la vida pública los individuos esperan recibir un trato que tenga en cuenta sus particularidades, ya sean psicológicas, familiares, sociales, culturales, etc. Lo que se rebate es el presupuesto según el cual sólo algunas perso-

nas han de recibir este tratamiento que focaliza sus diferencias, puesto que todos los concurrentes en las actividades en público podrían reclamar con razón que las suyas son condiciones vitales igualmente únicas e irrepetibles. Esta consideración especial, que «reconoce» sólo algunos «diferentes», coloca de hecho a su presunto beneficiario en una especie de estado de excepción y sirve por señalar su presencia como una anomalía que ha de ser explicada públicamente y neutralizada por medio de una relación singular. Una particularidad cultural concreta como, pongamos por caso, el idioma, que podría ser inicialmente problemática pero que puede quedar solventada con un soporte adecuado, acaba impregnando la totalidad de la persona que la presenta, que pasa a ser toda ella incluida dentro de una catalogación —«inmigrante», «minoría cultural», «minoría étnica»— que lo define de una forma absoluta, a la manera que como vemos que pasa con aquellos que presentando una deficiencia o una minusvalidez parcial, acaba convirtiéndose en *deficientes* o *minusválidos* integrales.

Como alternativa a la perspectiva diferencialista, una educación en los valores de la ciudadanía haría suyos los viejos principios del republicanismo político, según el cual no es pertinente una consideración sustantiva de las diferencias humanas, definidas todas ellas a partir de una condición absolutamente contingente y procesual. El elogio del espacio público presume que todas las personas que en él concurren son diferentes pero —dejando de lado aquellos rasgos que puedan implicar una desventaja objetiva y los efectos de los

cuales deban ser aliviados por los correspondientes mecanismos sociales de regulación y equilibrio— su diferencia debería resultarle indiferente a una sociedad y a un Estado que si se autoasumen como democráticos es, por principio, porque son neutrales, laicos, no sólo en el plano confesional, sino también en el cultural, y que, por tanto, no tienen nada que decir sobre el sentido último de la existencia humana ni sobre otros valores generales que no fueran aquellos de los cuales depende el bienestar y la convivencia del conjunto de sus miembros o administrados.

No es que se entienda que la sociedad es uniforme, sino precisamente todo lo contrario: lo que se constata es que la vida social es demasiado plural y complicada para someterla a una única cosmovisión. La convivencia, se entiende, sólo es viable limitando los efectos disolventes de una heterogeneidad que aumenta constantemente y que no puede ni ha de ser totalmente vencida, puesto que de ella depende la prosperidad e incluso la supervivencia misma de esta sociedad. Con esta finalidad, unos mínimos de consenso garantizan que la copresencia entre distintos y hasta entre incompatibles será posible y podrá brindar sus efectos benéficos en forma de todo tipo de simbiosis. En este contexto, cada cual —por descontado— tiene derecho a concebir el universo como crea pertinente, en función de sus propias convicciones o de la visión que se desprenda del grupo humano de que se siente parte, pero sus opciones culturales constituyen un asunto estrictamente privado que sólo ha de ser tenido en consideración si eventualmente llega a afectar aquellos dominios en

que se realiza la vida colectiva y, ni que decir tiene, si vulnera una ley democrática. Ese es el sentido, en última instancia, de la idea misma de espacio público, cuyos valores de regulación y mediación entre instancias sociales y políticas se rige por reglas que no son las que ordenan la vida personal y privada de cada cual, sino otras de un orden superior. En resumen, esta perspectiva no tiene presente nunca *quién es* cada persona, sino únicamente *qué hace o, especialmente, qué le pasa*.

De acuerdo con lo expuesto hasta aquí, se producen dos instancias de integración de la persona: la pública y la privada. Los conceptos de público/privado se organizan a partir de diferentes criterios que se entrecruzan, unos relativos a actividades, otros a espacios. Uno de ellos remite al derecho que los individuos pueden reclamar de no verse afectados por una intervención exterior, que en este campo sería considerada ilegítima. Una actividad corresponde a la esfera privada cuando puede mantenerse a salvo de cualquier injerencia de no importa qué instancia exterior y resulta ajena o indiferente a las actividades públicas, por ejemplo de tipo profesional. Lo privado también puede aludir a actividades no sometidas a móvil social, puesto que se entiende que no implican ninguna forma de interés colectivo, es decir no tienen consecuencias para los demás. Se trata, pues, de actividades sin impacto global, lo que no quiere decir que carezcan de importancia para el individuo. También es público aquello que resulta accesible incondicionalmente o según condiciones idénticas para todos –un cine, un transporte público-. Lo privado, al contrario, suscita una

selección que determina la posibilidad de acceso a partir de razones siempre específicas.

La no accesibilidad de lo privado conlleva casi automáticamente la no-visibility social. Es privado lo que no se desea dar a conocer, lo que no se muestra, lo que no desvela, lo que se resguarda de la atención de los demás, lo que no se expresa. Si los espacios públicos exigen la obediencia o un conjunto de pautas preestablecidas e iguales para todos, en los espacios privados uno puede actuar a su manera, puede «dejarse llevar» y abandonarse a conductas que serían consideradas impropias o inadecuadas en contextos de publicidad.

Lo privado se asocia también a lo «personal», lo que no tiene influencia directa sobre las personas con las que se va entrando en contacto, lo que no importa o no debería importarles a los demás. También a lo propio, en el sentido de lo que es propiedad particular, lo que los demás no pueden usar si o es con autorización. Lo público no es una mera extensión de lo privado. Antes bien, podría entenderse que es su contrario. Ello no niega que la relación entre público y privado es por definición conflictiva, paradójica y contradictoria. Fuera de los casos en que las leyes se arrojan la potestad de separar un ámbito del otro, la inmensa mayoría de veces el vínculo entre lo público y lo privado no supone tanto una relación incierta entre dos esferas supuestamente definibles con claridad, sino una relación entre dos ámbitos ya de por sí oscilantes e indeterminados, dos modos afirmativos que buscan su estabilidad sin dar jamás con ella,

pero el establecimiento de cuya línea de distinción puede ser, en última instancia, reclamado por el individuo como un derecho.

Tenemos entonces que existen esos dos campos de integración. Uno privado o incluso íntimo, en que el individuo asume –se presume que voluntariamente– unos determinados sistemas de mundo sustantivos. El otro, público, marcado en principio por el libre acuerdo a la hora de poner entre paréntesis los sentimientos, ideas y motivaciones singulares en nombre de la conformación ética de una sociedad civil y de una sociedad política igualitaria, de las cuales el protagonismo absoluto recae en un ser sin atributo, masa corpórea inidentificada, perfil indeterminado al que la simple presencia física otorga derechos y obligaciones, personaje anónimo que bajo ningún concepto debería verse obligado a dar explicaciones sobre sus adhesiones morales particulares. Esta figura que encarna los principios de igualdad y universalidad democrática no es otra que la del *ciudadano*, la concreción práctica del cual es la del personaje *usuario*, depositario de derechos sociales asociados a la ciudadanía democrática y lugar en que se hace o debería hacerse posible el equilibrio entre un orden social desigual e injusto y un orden político que se supone equitativo. El usuario se constituye así en depositario y ejecutor de derechos que se arraigan en la concepción misma de civilidad democrática, en la medida en que es en él quien, como si fuese naturalmente, recibe los beneficios de un mínimo de simetría ante los avatares y las inclemencias de la vida y la garantía de que tendrá acceso a las prestaciones sociales y

culturales necesarias para un elemental desarrollo como persona.

La defensa de los ideales modernos que orientan una esfera pública en la que los concurrentes disfrutan de un trato igual, simétrico y solidario no pasa, como alternativa al discurso multicultural al uso, por una exaltación de los principios liberales como la que han formulado Rawls y otros autores. Ha sido Jürgen Habermas quien mejor ha formulado esta opción que él mismo define como *republicanismo kantiano*³. Su referente sería un retorno a Kant y al problema filosófico que planteara a propósito de la regulación armónica de una convivencia entre diferentes en una sociedad que ha renunciado a la unanimidad cosmovisional. La libre circulación y competencia de los sentidos de la vida coloca a la sociedad y al Estado modernos, en efecto, ante una situación en la que el conflicto deviene norma, por no decir requisito, para una madeja de interacciones cada vez más densa, a cargo de individuos y corporaciones sumergidos en dinámicas de diferenciación y especialización. Tanto la organización social como el Estado mismo han de disponer de instrumentos normativos que limiten y regulen el ejercicio de las diferencias y faciliten la cooperación entre segmentos sociales no pocas veces incompatibles, pero, a pesar de ello –e incluso a veces a causa de ello–, indispensables los unos para los otros. Entre estos instrumentos ocupa un lugar estratégico –insistamos– la categoría abstracta de *ciudadano*, el escenario natural del cual es un ámbito público siempre vacante y disponible para la acción social, no definido institucionalmente y que considera del todo

irrelevante la «auténtica» identidad de quienes allí interactúan.

En este espacio público que la modernidad inaugura como el lugar de la epifanía de los valores democráticos las expresiones de pluralidad se dan por descontadas. El igualitarismo democrático no niega que existen singularidades; antes al contrario: se adapta normativamente a un universo en que las particularidades proliferan infinitamente, en que las composiciones comunitarias mutan constantemente y no tienen fronteras estables y en las que ni tan sólo el individuo puede ser reducido a su propia unidad, puesto que también él es una multiplicidad inorgánica e incongruente de rasgos. Lo que se proclama desde el igualitarismo es que las diferencias existentes, incalculables ya, son irrelevantes. La diferenciación generalizada es un hecho y basta, e incluso lo que pueda tener de conflictivo su despliegue se considera un fenómeno casi natural y no por fuerza negativo. En este marco se interpreta que los principios de integración civil y política son lo bastante lábiles como para permitir que cada universo simbólico concurrente en la vida cotidiana pueda asumirlas en sus propios términos. Por encima de las idiosincrasias específicas, son los principios de la interacción y del intercambio comunicacional constante los que determinan una construcción y una autogestión discursiva de la realidad social, en que los «rasgos culturales» y los elementos de diferenciación no son, como se piensa, la fuente que determina los encuentros, las deliberaciones, las negociaciones y las luchas constantes, sino su resultado. No son diferen-

cias sustantivas lo que provoca la diferenciación, sino que son las lógicas y dinámicas de clasificación diferenciadora lo que da como fruto las diferencias que clasifican. No nos diferenciamos porque somos diferentes: somos diferentes porque nos hemos o nos han diferenciado previamente.

Por una ética situacional

Una pedagogía que, frente a la retórica en última instancia vacía y larvadamente racista del multiculturalismo, hiciese el elogio de la civilidad, el civismo y la ciudadanía no podría pasar por alto que estos valores, por mucho que se instalen en la fundación misma del proyecto cultural de la modernidad, está muy lejos de haberse cumplido. La vida social y la actuación real de las instituciones aceptan sólo nominalmente los principios igualitarista y democráticos y por doquiera se hace patente cómo son la asimetría y las prácticas excluyentes lo que definen las parcelas más importantes de la vida colectiva. La asunción de unos principios mínimos de consenso, la prioridad concedida a lo que es justo, el acuerdo práctico entre formas de entender la vida distintas y hasta antagónicas..., todo eso permanece una pura posibilidad que dista todavía mucho de estructurar la vida civil. El ideal republicano es mucho más una meta, un horizonte, que una realidad realizada.

Ahora bien, esto no quiere decir que en la vida ordinaria no haya pruebas de que es posible esta forma de convivencia basada en la indiferencia ante las diferencias —que no ante las desigualdades, conviene matizar. A nuestro alrededor, en la experiencia diaria, tene-

mos la oportunidad de contemplar cómo se constelan continuamente formas de convivencia basadas en la cooperación y la solidaridad automáticas entre personas que acuerdan coordinar sus acciones a partir de negociaciones en las que la «auténtica» identidad del otro es un dato irrelevante. Es verdad que las leyes no son todavía justas, que las exclusiones parecen el resultado inevitable de macroestructuras sociales inigualitarias y que demasiados seres humanos son juzgados y tratados en función de lo que son, o se supone que son y no de sus méritos y cualidades reales. Pero si de ello contamos con numerosos ejemplos, muchos más podríamos encontrar también de lo contrario, es decir de una convivencia simbiótica que se produce entre personas que a pesar de ser ostensiblemente diferentes, no ven convertida su diferencia en desigualdad.

40

Los lugares en que se demuestra masivamente que es posible e incluso inevitable la paz social entre distintos, hasta entre antagónicos, están bien cerca y cualquiera puede observarlos. Hablamos simplemente de las reuniones efímeras que tienen lugar en la calle, en los bares, en los vestíbulos de las estaciones, en el metro..., es decir en espacios públicos y semipúblicos en que —con todas las excepciones que se quiera— en general tiene lugar la autoorganización de una sociedad por definición justa, solidaria e igualitaria, a las antípodas de una estructura social y un orden político injustos, insolidarios y asimétricos. La vida cotidiana está ahí, simple y al mismo tiempo extraordinariamente intrincada, hecha de una inmensa multitud de trenzamientos los

protagonistas de los cuales son desconocidos que ocultan o soslayan su verdad personal y que coordinan su actividad con otros de los que ni conocen ni les importa quiénes son en realidad.

En estos espacios públicos o semipúblicos, la circulación o la permanencia efímera de transeúntes puede ser considerada como una sucesión de arreglos de visibilidad y observabilidad ritualizadas, un constante ir y venir de iniciativas —no todas autorizadas ni pertinentes, por descontado—, en territorios ambiguos, cambiantes y sometidos a todo tipo de imbricaciones y yuxtaposiciones. El orden de la vida pública lo es de los acomodamientos sucesivos, una organización espacial de los tránsitos en que la liquidez y la buena circulación quedan aseguradas por una disuasión cooperativa, una multitud de micronegociaciones en que cada cual está obligado sólo a explicitar sus intenciones inmediatas, al margen de que proteja su imagen y respete el derecho de los demás a hacer lo propio. En estos casos, el distanciamiento y la dispersión garantizan un cierto nivelamiento entre personas cuya relación, en otros contextos plenamente estructurados y jerarquizados, aparecería determinada por todo tipo de exclusiones y asimetrías. En contextos públicos lo que se produce no es tanto una integración consecuente y voluntaria, sino los efectos de un colosal proceso automático de movilización, la función del cual es coordinar conductas y rectificar eventuales inconveniencias, actos fallidos, salidas de tono o «metidas de pata».

En estas circunstancias, es cierto que la copresencia de personas el *status* de las cuales son

ostensible o potencialmente susceptibles de discriminación puede implicar malestar entre los protagonistas de la interacción. Pero este malestar se ha de superar en la medida que las reglas que rigen los agrupamientos sociales en espacios públicos parten del presupuesto de la igualdad en la accesibilidad. Ese espacio cognitivo que es la vida pública de los desconocidos obedece a pautas que van más allá —o bien que se sitúan antes, como se prefiera— de las lógicas institucionales y de las causalidades organicoestructurales, trascienden o se niegan a doblegarse a los requerimientos de las clasificaciones identitarias, puesto que aparecen autorregulándose en gran medida a partir de un repertorio de negociaciones y señales autónomos. Allí, en los espacios públicos y semipúblicos en que en principio nadie debería ejercer el derecho de admisión, dominan principios de reciprocidad simétrica, en los que lo que se intercambia puede ser perfectamente el distanciamiento, la indiferencia y la reserva, pero también el auxilio entre desconocidos en caso de emergencia. Para que todo ello sea posible es indispensable que los actores sociales pongan entre paréntesis sus universos simbólicos particulares y aplacen para mejor ocasión la proclamación de su verdad, todo en nombre de pautas minimalistas de cohabitación que suelen presentarse bajo el epígrafe general de la «buenas maneras»⁴, protocolos de deferencia y orden público que no por casualidad reciben el nombre de *urbanidad*.

Un enaltecimiento de todo ello lo sería también de aquella tradición que, a partir de los años cincuenta y sesenta, había desarrollado

un conjunto de tendencias atentas especialmente a las *situaciones*, es decir, a las relaciones de tránsito entre desconocidos totales o relativos que tienen lugar preferentemente en espacios públicos. Tanto el interaccionismo simbólico como la etnometodología hicieron frente los modelos del funcionalismo macrosociológico, postulando paradigmas epistemológicos alternativos, más atentos a coyunturas limitadas y redefinibles que a las estructuras, y más a los procesos concretos de interacción humana que la «auténtica» identidad de sus protagonistas. Sus trabajos versaban sobre todo comportamientos significativos en situación, en los que los intervinientes que se sumergen en cada secuencia de acción usaban conocimientos y técnicas con frecuencia adquiridos espontáneamente durante interacciones anteriores. La *situación* es una sociedad en sí misma, dotada de leyes estructurales inmanentes, autocentrada, autoorganizada al margen de cualquier contexto que no sea el que ella misma genera. Dicho de otra manera, la situación es un fenómeno social autorreferencial, en que es posible reconocer dinámicas autónomas de concentración, dispersión, conflicto, consenso y recomposición, y en que las variables espaciales y el tiempo ejercen un papel fundamental, precisamente por la tendencia a la improvisación y a la variabilidad que experimentan unos componentes obligados a renegociar constantemente su articulación⁵. Los valores de radicalismo democrático de la situación fueron trasladados por los situacionistas franceses de los años 50 y 60 al campo de la creación artística y urbanística, como también al del activismo político revolucionario. Para ellos, la *situación construida*

consistía en un «momento de la vida construido de una manera concreta y deliberada por medio de la organización colectiva de un ambiente unitario y un juego de acontecimientos»⁶. Para el análisis de las situaciones, la personalidad identitaria de los actores sociales –tanto en el ámbito psicológico individual como a nivel de su adscripción a una cultura determinada– no era el punto de partida de las explicaciones, a través del cual se acababa llegando al esclarecimiento de la conducta concreta, sino al revés. Era a partir del comportamiento concreto que se podía llegar a una idiosincrasia individual o cultural que era su producto, una construcción interesada hecha *a posteriori* y con funciones racionalizadoras. En cada contexto autodeterminado, es decir, en cada *secuencia*, los actores movilizan recursos previos, ya sean psicológicos y culturales, pero lo hacen adaptándolos a las emergencias a que por fuerza se han de ir adaptando, improvisando, por medio de una red de acuerdos sobre la marcha, regiones de significación siempre inéditas e inopinadas.

Cabría evocar aquí las aportaciones que promuevan respeto a esto la sociolingüística interaccional a propósito de los acuerdos lingüísticos que se reproducían constantemente en las sociedades urbanizadas, definidas precisamente por su condición heterogénea. El punto de partida es el valor *competencia* adoptado de la lingüística generativa. Para Chomsky la competencia es la capacidad virtual de producir y comprender un número infinito de enunciados, como también de manipular 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 aquí parten autores como Dell Hymes a la hora de proponer el concepto de *competencia de comunicación*⁷, alusivo a la facultad explícita o implícita, simétrica o desigual, que permite a un sujeto cualquiera conocer las normas psicológicas, sociales o culturales que están presupuestas en todo acto de comunicación, ya sea éste contractual o polémico.

La sociolingüística interaccional basa sus postulados en tres nociones esenciales: la *comunicación de código*, competencia social básica que ejercen actores extraídos de grupos culturales, de clase, de edad o lingüísticos completamente distintos, que participan en unos mismos encuentros y que se ven obligados a 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 adecuadamente, y la *inferencia comunicacional*, o lógica práctica para aquella puesta en congruencia de la que depende la mutua inteligibilidad de los interactuantes y la negociación y los compromisos entre ellos. La idea de competencia comunicativa remite a la estructuración de los intercambios lingüísticos entendidos como organización de la diversidad, en marcos sociales –la vida urbana cotidiana, sin ir más lejos– en que todos dependemos o en cualquier momentos podemos depender de personas –a veces desconocidos totales– con las que es posible que compartamos pocos o ningún rasgo cultural. El lenguaje no expresa entonces una comuni-

dad humana, como había querido la lingüística derivada 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 ismos acontecimientos. Cada momento social concreto implica una tarea inmediata de socialización de los copartícipes, una tarea en que los actores aprenden rápidamente cuál es la conducta adecuada, cómo manejar las impresiones ajenas y cuáles son las expectativas suscitadas. Existen —es cierto— sistemas lingüísticos y culturales subyacentes, pero son estos los que resultan determinados por su uso por parte de los hablantes y no al revés, como supondría el idealismo lingüístico o las escuelas culturalistas en antropología.

Un enfoque de este tipo resulta idóneo para circunstancias sociales en que el colectivo de hablantes-oyentes no es culturalmente homogéneo y sus componentes circunstanciales han de plegarse una y otra vez a contingencias contextuales fundadas en la pluralidad de tradiciones, códigos y biografías personales, que obligan a ajustes y reajustes ininterrumpidos que, a su vez, generan morfologías sociales y universos culturales compartidos durante un breve lapso de tiempo. Estas circunstancias de encuentro y colaboración entre distintos culturales, en las que los malentendidos y las interferencias suelen ser frecuentes, pueden, a pesar de ello —o acaso *por ello*—, generar sentimientos de simpatía e incluso de adhesión, la base de los cuales no es el particularismo cultural sino aquello que el lenguaje cultivado hace tiempo que viene llamando *cosmopolitismo*.

El espacio público es la esfera de copresencia en que este tipo de interrelaciones entre desconocidos totales o relativos que quieren continuar siéndolo, un escenario en que la convivencia entre extraños, quién sabe si potencialmente ncompatibles en otros planos de la vida social, se demuestra viable, a partir de una serie de mínimos competencias consensuados con frecuencia sobre la marcha. Las puestas en común no están basadas aquí en una comunión, sino en la comunicación. Los presentes no comulgan, sino que negocian y renegocian constantemente los términos de su vinculación. Lo que se articula no son autenticidades identitarias, sino roles en los que la impostura y la mentira no están nunca del todo descartadas. Lo que entra en juego entonces no son las verdades personales de cada cual, sino exterioridades, apariencias que dan a escoger entre todas las gamas del trecho que va de una interacción focalizada a otra basada en la indiferencia. No es una intersubjetividad, como se pretendería desde perspectivas fenomenológicas, sino una pura interobjetividad, el pacto abierto que firman personas que quieren ser tomadas no por lo que son o creen ser, sino tan sólo por lo que parecen o pretenden parecer. Reducido a una organicidad mínima, este escenario es cualquier cosa menos el de una comunidad territorializable. Ahí lo que se da es una solidaridad automática entre personas que autogestionan sus formas de cooperación, que se interpelan unas a otras usando todo tipo de sobreentendidos y dobles lenguajes y que incluso pueden convivir mediante la paradójica vía de ignorarse mutuamente.

Democracia contra comunidad

Se cumple de este modo ese principio teórico que opone de forma irrevocable el espacio público al territorio común. Los principios de visibilidad y publicidad que deben regir por principio la vida pública democrática se hallan en los antípodas de los que organizan cualquier modalidad de comunidad. La comunidad como entidad mística que traslada a la vida social el principio de la consubstancialización divina del cristianismo⁸. Esa conjunción se produce bajo la forma de una corporeización de la sociedad, pero una corporeización orgánica de la que la proyección menor sería el *hogar* y la mayor la *patria*. En cualquiera de sus formalizaciones, el concepto moderno de comunidad –incluso cuando es empleado por las ciencias sociales– no puede esconder sus fuentes puramente teológicas, derivadas a su vez en el mito de una convivencia que se considera real *fuera* o *antes* de la vida urbana en las sociedades modernas y que supuestamente se basaba en el consenso, la franqueza y el respeto al pasado, una forma de sociedad en que cada lugar estructural era consecuente con todos los demás, en la que lo imprevisto era raro y podía ser rápidamente neutralizado. Es decir, un modelo de sociedad establecido en términos de *coherencia*, concretado en congregaciones unidas por vínculos hechos de calor y verdad, claramente enclavadas en un territorio que consideraban propio, relativamente pequeñas, compartiendo valores y visiones del mundo, más bien autárquicas, provistas de un poderoso sentido de la pertenencia identitaria y en las que dominaba lo

sagrado. Ese tipo de sociedades eran las mismas –no se olvide– cuya existencia la antropología había recibido en cierto modo la misión de certificar como existiendo *todavía* en algún sitio, dando testimonio de una posibilidad permanentemente desperdiciada de vivir «de otro modo». Sociedades estructuradas, integradas, consecuentes... Nada que ver con la confusión, la dislocación, la dependencia respecto de la economía monetaria, la identidad estallada y la secularización que convertían las ciudades en un lugar para el pecado y la desesperación. Esta idea no puede ser desvinculada del referente que le presta la imagen de la comunidad cristiana, tal y como se concreta ya sea a través de la Iglesia católica o de las diferentes expresiones del sectarismo protestante. A una sociedad homogénea, religiosa, familiar y personalizada, que fuera general en otros sitios y en otras épocas y que ahora malsobrevive en un mundo sin alma, se le opone lo que es la sociedad contemporánea, en que lo que prima es una sociedad heterogénea, secular, individualizada y despersonalizada. Por mucho que las ciencias sociales le aplicara distintas descripciones –solidaridad mecánica/solidaridad orgánica, *Gemeinschaft/Gesellschaft*, sociedad folk/sociedad urbana...–, esa oposición es siempre la que opone una sociedad preocupada hasta la obsesión por la coherencia a otra que se conforma con articular modos minimalistas de convivencia y que aspira ante todo a la cohesión. Si la primera se organiza a partir de la comunión permanentemente renovada de sus miembros, la segunda tiene como requisito el que éstos basen su relación en la práctica no menos ininterrum-

vida del intercambio y el acuerdo, es decir en la comunicación.

Hannah Arendt, cuya teoría sobre el espacio público no debería dejar nunca de merecer nuestro elogio, vio la esfera pública como aquella en que prima la visibilidad, el nexo entre las personas se basa en su apariencia y se espera de las conductas que sean ante todo *apropiadas*. Años luz de ese diseño de lo público, y sin duda contra él, todo fundamentalismo se funda en la exigencia de formar un *corpus*, un órgano de vida social cuyos miembros estuvieran vinculados entre sí como si fueran miembros de una familia y aceptaran someterse a una única visión del mundo que garantizase la congruencia básica del grupo. Incompatible con ese principio de comunión, «la realidad de la esfera pública radica en la simultánea presencia de innumerables perspectivas y aspectos en los que se presenta el mundo común y para el que no cabe inventar medida o denominador común... Ser visto y oído por otros deriva su significado de que todos ven y oyen desde una posición diferente». Lo que sostiene Arendt es que, aunque pueda parecer una contradicción, la posibilidad misma de un mundo común 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»⁹. Nada más alejado de la cohesión automática que rige en un espacio público sin verdad, que la coherencia cultural que reclama y proclama despóticamente cualquier forma de fusión comunitaria, que acabará

basando su búsqueda frenética de autenticidad en la exclusión de todo cuanto se le antoje un peligro o un estorbo. *Territorio público* es, decididamente, un imposible lógico, una pura antinomia.

Es cierto que los discursos de la ciudadanía y de la democracia están determinados –en cierto modo ensuciados– por el pecado original de haber nacido de y al servicio de una determinada concepción del mundo que no puede considerarse en absoluto inocente. Ahora bien, acaso la astucia de los partidarios de la justicia y la igualdad humana deberían aprender que la historia no ha consistido sino en las distintas maneras como un conjunto de reglas han sido usadas –sin dejar de ser nunca las mismas– en sentidos distintos e incluso inversos. Será posible, en ese orden de cosas, que, como pensaba Michel Foucault, «la violencia haga violencia a la violencia, y que otra dominación pueda doblegar a los mismos que dominan». Interpretar las reglas del juego, en efecto, puede ser apropiarse de ellas, usufructuarlas o confiscarlas en beneficio de otros distintos de quienes las generaron, someterlos a principios de acción inesperados e imprevisibles. Escribía Foucault: «El gran juego de la historia es para quien se apodere de ellas [de las reglas], ocupe el puesto de los que las utilizan, se disface para pervertirlas, utilizarlas al revés y volverlas contra los que las habían impuesto; para quien introduciéndose en el complejo aparato lo haga funcionar de tal forma que los dominadores se encuentren dominados por sus propias reglas»¹⁰.

Puede afirmarse, sin temor a error, que los grandes combates civiles en pos de la igual-

dad van a desarrollarse –se están desarrollando ya– en y por el espacio público. En ese proscenio –del que la calle es la máxima expresión física– se producen las presiones del orden económico dominante para convertir al ciudadano en un consumidor sumiso. A esa labor de clientelización del ciudadano contribuye una máquina de centralización política –el Estado–, que se niega a replegarse a lo que se supone es su sentido último, que es el de servir a sus administrados. Para ello,

sofistica cada vez más sus estrategias de fiscalización y trata de perpetuar su actual papel al tiempo represivo y parasitario. De ese destino como lugar para la vigilancia y la rentabilidad el espacio público es rescatado por luchas sociales, que entienden que el conflicto es la máxima y más eficaz arma de cohesión social. Porque en ella se reagrupan todas las formas de insumisión, la calle es el escenario en que se da a contemplar, agitándose periódicamente, lo inamistoso de las ciudades.

NOTAS

¹ Véase, por ejemplo, J. Ch. Müller y M. Tuckfeld, «Dos racismos con futuro: sociedad civil y multiculturalismo», en VV. AA., *Extraños en el paraíso*, Virus, Barcelona, 1994, pp. 273-292.

² «... La desigualdad de crédito y de autoridad se vuelve inevitable entre los individuos tan pronto como, reunidos en una misma sociedad no tienen más remedio que compararse entre sí y tener en cuenta las diferencias que encuentran en el uso constante que han de hacer los unos de los otros» (J. J. Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Península, Barcelona, 1976, p. 98).

³ J. Habermas, *Facticidad y validez*, Trotta, Bilbao, 1998. Una formalización resumida de la polémica entre el republicanismo identitario de Tylor y el republicanismo kantiano de Habermas, en C. Thiebaut, «Democracia y diferencia: un aspecto del debate sobre el multiculturalismo», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, Granada, 31 (1994), pp. 43-60. Sobre las limitaciones del modelo habermasiano ante las realidades del mundo capitalista, J.-M. Vicent, «Théorie critique et républicanisme kantien», *Futur Antérieur*, 41'42 (1998), 201-223.

⁴ Cf. I. Joseph, «Buenas maneras», en *Erving Goffman y la microsociología*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 17-34.

⁵ Cf. M. Agier, «Moments partagés: la ville relationnelle», en *L'invention de la ville. Banlieues, townships, invasionset favelas*, Éditions des Archives Contemporaines, París, 1999.

⁶ Del artículo «Définitions», aparecido sin firma en el primer número de *Internacional Situacioniste*, en 1958. Reproducido en L. Andreotti y X. Costa, *Teoría de la deriva i altres textos situacionistes sobre la ciutat*, MACBA, Barcelona, 1997, p. 68.

⁷ Cf. D. H. Hymes, *Vers la compétence de communication*, Hatier/Didier, París, 1992.

⁸ Cf. E. Tassin, «Espace comun ou espace public? L'antagonisme de la communauté et de la publicité», *Hermes*, 10 (1991), pp. 23-37.

⁹ H. Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 66-67.

¹⁰ M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la moral*, Pretextos, Valencia, 1992, pp. 40-41.

DE LA INVENCION DE LA CIUDAD CULTA A LAS PRÁCTICAS COTIDIANAS

Danielle Provansal,
en colaboración con Cécile Miquel y Elisa Tabakman

Las autoras nos sitúan ante dos movimientos contradictorios entre sí: por un lado, los discursos o narrativas de la ciudad que tienden a concebirla como un proyecto global y, aunque inacabado, coherente sin embargo: la ciudad inventada; y por otro lado, las prácticas urbanas singulares y múltiples que no se inspiran en ningún orden establecido: la ciudad practicada. Aunque éstas últimas no suelen mencionarse como patrimonio a tener en cuenta por las primeras, poseen sin duda una capacidad para inscribirse en y escribir la ciudad. Esta dialéctica, y las cuestiones tanto urbanísticas como identitarias que suscita, es explorada tomando como ilustración el caso de la Ciutat Vella de Barcelona, espacio donde confluyen dos procesos simultáneos: las intenciones renovadoras y modernizadoras del urbanismo oficial y la instalación de muy diversas comunidades de inmigrantes.

47

El antropólogo latinoamericano, Néstor García Canclini compara en uno de sus libros el modelo actual de ciudad a un videoclip, ya que, como éste, se parece a un «montaje efervescente de imágenes discontinuas». También, hace observar que frente a los fragmentos esparcidos del tejido urbano, las iniciativas de los poderes públicos y los discursos de los medios tienden a construir la ciudad como una totalidad imaginaria. Esto no tiene nada de nuevo. La ciudad como metáfora de la sociedad ideal y como culminación de la historia es una utopía recurrente en la historia de las sociedades humanas. Desde la *polis* ateniense, la «verdadera escuela del Helade» según Aristóteles hasta la *cité radieuse* de Le Corbusier, los ejemplos

son innumerables: la ciudad ideal islámica encarnada en la Umma, la disposición armónica de los edificios y de los espacios en la Florencia de los Medicis que pretende reflejar el equilibrio de la relación entre la sociedad y el poder, el falansterio de Fourier, y más cerca de nosotros, las ciudades jardines que, en plena era industrial, sueñan con la naturaleza, sin contar las metrópolis que simbolizan un poder sagrado, como la ciudad imperial del Imperio del Medio o el Vaticano. De hecho, las sociedades que forman conjuntos a la vez compactos y polimorfos, son difícilmente aprehendidas fuera de su representación política y suelen ser pensadas generalmente a través de sus ciudades, de la misma manera que el poder busca reflejarse en su capital.

Tomando prestada la imagen de Néstor García Canclini, nos encontramos frente a dos movimientos contradictorios pero cuya conjunción forma la realidad urbana. Por una parte, un discurso, *a narrative*, según la expresión postmoderna, que tiende a imaginar «totalidades», o dicho de otro modo, que hablan de la ciudad y la conciben como un proyecto coherente, como una producción cultural viva que, aunque inacabada, puede perfeccionarse en el transcurso del tiempo; por otra parte, prácticas urbanas singulares y múltiples que no se inspiran de ningún orden establecido pero que escriben la ciudad, trozo por trozo, islote por islote, fragmento de calle por fragmento de calle y la inscriben en un territorio con fronteras siempre movilizadas. El resultado es una sucesión heteróclita de microcosmos atravesados por una infinidad de redes de sinergias paralelas, es decir, regidos por lógicas distintas y, a veces, contradictorias.

Nuestra intención es ilustrar estos dos aspectos de la realidad urbana mediante el ejemplo de Barcelona. Vamos a intentar confrontar la ciudad inventada y diseñada por los poderes públicos, los *mass media* y los urbanistas con la ciudad practicada y creada por sus usuarios. Los lugares elegidos para una observación etnográfica tienen un carácter emblemático en la medida en que representan o bien la memoria de la ciudad, el testimonio de su pasado, o bien su proyección hacia el futuro en tanto que portadora de modernidad. En esta presentación, nos hemos limitado a algunos escenarios del distrito de *Ciutat Vella*.

La ciudad inventada

Como bien se sabe, los Juegos Olímpicos de 1992 representan una referencia ineludible al respecto. Efectivamente, han proporcionado el marco ideal para la realización de grandes obras de infraestructura y de ordenación urbana y también para el lanzamiento de numerosas operaciones inmobiliarias de carácter privado, más o menos especulativas. La recuperación de antiguos barrios industriales caídos en desuso, la renovación de la *Ciutat Vella*, la creación de un frente marítimo y de varios grupos de inmuebles firmados por arquitectos muy prestigiosos han dado a Barcelona una dimensión internacional, inclusive mundial. Pero hay más. El reconocimiento, desde el exterior, de la ciudad de Barcelona se ha acompañado paralelamente de un poderoso fenómeno de reapropiación identitaria. Gracias a una campaña de lanzamiento y de información sutilmente llevada a cabo por las instancias públicas, y más particularmente por la municipalidad, esta reapropiación ha sido vista como un verdadero don que los poderes institucionales han hecho a todos los Barceloneses, don milagroso que, como observa Juan de la Haba¹, le asemeja a un acto fundador y, como tal, le confiere un carácter sagrado que todos los ceremoniales de los mismos Juegos vienen a reforzar. Pero, además, a nuestro juicio, estos rituales tienen también la función de transformar la iniciativa pública en un acto de voluntad colectiva, para que la nueva Barcelona aparezca como la creación de todos sus habitantes. Prueba de ello el hecho de que éstos han participado masivamente en todos los acontecimientos urbanos vinculados a los

Juegos y han hecho un uso amplio de las nuevas instalaciones —escaleras mecánicas de Montjuic, playas y Puerto Olímpico, pistas para ciclistas, nuevos espacios recreativos, pasarela del puerto viejo, Maremagnum, nuevo paseo de la Barceloneta, etc.

Pensar la Barcelona del futuro: los planes estratégicos 2000

Los Juegos han sido el pretexto a toda una reflexión, por parte de las instituciones, sobre el futuro de la ciudad y sobre las nuevas orientaciones a darle para impulsar su desarrollo en el contexto de la globalización. El primer plan estratégico (*Plà estratègic 2000*) es el instrumento creado a partir de 1988 para «pensar» y concebir la Barcelona del futuro. Este plan no se limita a elaborar una planificación urbanística de alcance general, sino que busca transmitir una concepción modélica de la ciudad de mañana. Se presenta de hecho como una especie de filosofía sobre la ciudad y la sociedad civil en su conjunto. Ésta es empero menos cercana de la utopía de la que hemos hablado al principio y se parece más bien a una plataforma programática capaz de orientar y hacer converger los diferentes intereses implicados. Aunque se trate de un órgano puramente consultivo, a la estricta función intelectual y planificadora, tiene sin embargo el objetivo de dejar su huella en los futuros proyectos de ordenación urbana. El primer plan, como los que les seguirán, reúne un abanico de participantes, de horizontes muy diversos: servicios urbanísticos, sociales y culturales de la municipalidad, representantes de empresas privadas y de diferentes *lob-*

bies económicos, de las universidades y de Escuelas superiores². Guía de orientación sobre el modelo de ciudad deseado, preconiza el cambio de vocación de Barcelona que debe sustituir su función industrial tradicional por la de «una ciudad empresa» especializada en el sector de servicios y dotada de la más sofisticada tecnología en materia informática y comunicacional³. Sin exagerar, se puede decir que Barcelona busca colocarse lo mejor posible en el mercado globalizado de los espacios metropolitanos e incrementar su atractivo como lugar de residencia privilegiado para una elite cosmopolita y transnacional⁴.

Es interesante al respecto comprobar que todo un vocabulario tomado del higienismo inspira las diferentes versiones del *Plà Estratègic 2000* o documentos referentes a acciones más específicas: así, por ejemplo, previamente a la edificación de la nueva *Vila Olímpica*, «la vieja Icaria será construida como territorio estigmatizado, inerte, ocultándose la colonización de clase del espacio en términos de regeneración, de salud, en donde confluyen discursos higienista y metáforas médicas (»abrirlo a las benéficas brisas marítimas», abrir «pulmones», «aïrear, «esponjar» y «rejuvenecer» el espacio, hacer «trasplantes» o «inyectar transfusiones» que «revitalicen», eliminar la «peligrosidad social...»⁵

Este comentario se refiere al barrio del Poble Nou, antiguo suburbio industrial cuya parte litoral ha sido englobada en la Villa Olímpica y que actualmente está sometido a otras acciones de renovación. Sin embargo, expresiones del mismo tipo han sido y están siendo utilizadas para otros lugares destinados a ser renova-

dos, como ocurre en el distrito de Ciutat Vella. Los Barceloneses han sido movilizados para esta gigantesca operación de limpieza metropolitana, mediante campañas de sensibilización pública y consignas del tipo «*Barcelona, posa-t guapa*» o «*Barcelona, posa-t neta*». No está de más subrayar que este deseo de higiene no se refiere únicamente a la limpieza de los edificios y de los espacios públicos, sino que tiene también un significado de higiene social. De hecho, en los barrios que componen el actual distrito de Ciutat Vella residen la gran mayoría de los inmigrantes extranjeros y, en particular, los que no tienen permiso de residencia. Si bien uno de los núcleos del distrito, el antiguo Barrio Chino, había sido, desde el principio del siglo y durante el franquismo, el escenario de la prostitución, de la delincuencia y de alguna que otra actividad ilícita, la imaginería popular la había integrado como algo típicamente barcelonés, como la revancha «canalla» de los barrios más convencionales y más burgueses, como algo familiar y propio que la llegada de extranjeros de muchos horizontes diversos ha alterado. La existencia de puntos convenidos para la venta y compra de droga, asimilada erróneamente en la mente colectiva a la exclusiva presencia de éstos extranjeros, ha cambiado la fisonomía del barrio y le da un aspecto equívoco del que los residentes autóctonos se quejan a través de sus asociaciones de vecinos, exigiendo más seguridad urbana y mayor presencia policial. Esta reivindicación se refleja, de forma eufemística, en el *I Plà Estratégic* mediante el compromiso institucional de conseguir «la cohesión social» entre las diferentes clases de residentes.

El *II Plà Estratégic*⁶ pone el acento en la cultura como medio para hacer de Barcelona la «ciudad del conocimiento». Se trata de una definición de cultura ampliada, como lo precisa el documento, que enfoca en la era informacional los vínculos entre la cultura y la ciudad en términos de centralidad. Su objetivo es orientar la ciudad hacia un desarrollo sostenible, partiendo de la hipótesis que «las ciudades tienen la capacidad de proyectar ecosistemas culturales vivos y en confrontación permanente». Los objetivos marcados por la Barcelona cultural de 2010, con la fase intermedia del Forum 2004 requieren por un lado una redefinición de las relaciones entre público y privado, entre local y universal y entre tradición e innovación y, por otro lado, un desarrollo de las técnicas de comunicación: Barcelona tiene la ambición de convertirse en ciudad «digital» y también, en «manufactura productora de bienes culturales». Por ello, el *II Plà* se compromete también a reactivar el patrimonio histórico y artístico de Barcelona, no solamente los museos, los jardines, los edificios medievales o modernistas, sino, además, según la fórmula del documento «las expresiones culturales inmateriales», o dicho de otro modo, las formas de vida cotidiana, los usos de la calle, las fiestas y las tradiciones: «La ciudad debe ser capaz de valorar este patrimonio urbanístico como la mejor garantía para expresar su singularidad en un contexto cada vez más global»⁷.

Algunos de los núcleos del distrito de Ciutat Vella forman parte de este patrimonio a salvaguardar o a reactivar, de allí el interés en mencionar esta frase. El objetivo es, siempre

según el documento «gestionar el paisaje urbano como patrimonio cultural colectivo y descodificar los símbolos que contiene para transmitirlos al conjunto de la colectividad»⁸.

Esto significa de manera implícita crear, o mejor dicho, fabricar una identidad urbana común, independientemente de los orígenes y de las diversas tradiciones. Significa en resumidas cuentas ser «barcelonés» y, por otra parte y al mismo tiempo, participar en una cultura global. El vocabulario higienista ha sido sustituido por una perspectiva más social que preconiza «garantizar un clima de aceptación y de preservación de los nuevos ciudadanos procedentes de otros continentes». Para atajar las consecuencias nefastas de la marginación y favorecer la tolerancia recíproca, se reafirma públicamente en este documento la voluntad de seguir con las prácticas adoptadas, desde algunos años, hacia todos los residentes, independientemente de su estatus legal, a saber el acceso a la asistencia sanitaria y a la educación pública. También se preconiza la creación o el reforzamiento de plataformas de diálogo entre las asociaciones de vecinos, los diferentes colectivos inmigrados, las ONG, la administración local y los agentes sociales.

El documento más reciente del *Pla Estratègic*⁹ retoma las grandes orientaciones enunciadas en los dos primeros y precisa las modalidades de su aplicación. Además, se insiste en él en la capacidad de innovación como aspecto ineludible de la vocación de conocimiento y sobre la heterogeneidad como aspecto imprescindible para la creación. Esta heterogeneidad asociada a la complejidad

funcional del territorio está invocada para romper con un modelo urbanístico basado en la especialización de las diferentes áreas y para preconizar la mezcla de funciones en una misma porción del territorio.

Aunque, en uno de estos documentos, las prácticas cotidianas están mencionadas como patrimonio a tener en cuenta, no parecen estar enfocadas en su capacidad de producción de la ciudad misma, o, si se prefiere, de su transformación incesante. No obstante, las trayectorias y las redes étnicas, así como la apropiación de lugares mercantiles o culturales por parte de extranjeros no pueden ser obviadas y estos mismos extranjeros no pueden ser ignorados o exclusivamente contemplados en términos de marginación y de seguridad urbana, ni tampoco ser solamente enfocados, a partir de una perspectiva miserabilista, es decir de la explotación a la que están sometidos, en lo que se refiere al trabajo o al alojamiento. Por cierto, esta explotación existe pero también existen estrategias individuales o comunitarias que tienen como finalidad mejorar el marco cotidiano y que tejen entre los autóctonos y los recién llegados vínculos complejos, a veces conflictivos, pero que contribuyen a hacer de la sociedad barcelonesa algo completamente diferente de lo que era unos treinta años atrás.

De hecho, esta filosofía urbana, tal como se refleja en los documentos mencionados, está muy alejada de la realidad cotidiana, al menos para el barrio que nos ocupa; esto nos lleva a pensar que, como modelo ideal transmitido por las diferentes instituciones competentes en la materia, sirven ante todo de garantía

estética y ética a las operaciones de cirugía urbana practicada sobre Barcelona, durante la última década. A pesar de que los diferentes planes urbanísticos de rehabilitación o de mejora de los barrios (PERI¹⁰) hayan tenido apreciaciones muy diversas en cuanto a su aplicación, tal como se refleja en una publicación reciente editada por el Ayuntamiento de Barcelona¹¹ y en las entrevistas que hemos realizado a los residentes, existe un indudable desfase entre el modelo urbanístico institucional y las expectativas de los usuarios. Eso puede parecer chocante ya que las asociaciones de vecinos participaron en la elaboración de estos planes, a partir del primer gobierno municipal democrático. Sin embargo, varias razones nos ayudan a entender esta aparente contradicción. En primer lugar, los planes han sido sometidos a repetidas modificaciones que, en muchos casos, ha desvirtuado los objetivos iniciales¹², por ejemplo, la sustitución de las zonas verdes previstas por inmuebles de alquiler, de poca calidad, o por áreas de descampado, todavía sin función precisa que da al barrio un aspecto de provisionalidad; el carácter desangelado y artificial de algunas de las nuevas vías abiertas o de alguna que otra plaza concebida arbitrariamente para ser espacios de sociabilidad, pero que, al carecer de viviendas o de comercios, e inclusive, a veces de árboles o de bancos, se convierte en plaza «fría», permaneciendo inhóspita y desierta, a partir del anochecer. Pueden de hecho estar asimiladas a *no-lugares* por la falta de animación que les caracteriza. La sociabilidad no se inventa, dibujándola simplemente en una hoja; y, como lo subraya Lapeyronnie a través de su crítica del

«modernismo racionalizador», tampoco se puede planificar.

El desacuerdo entre planificadores y usuarios es más o menos acentuado según las expectativas de éstos últimos y según su nivel social. Como lo subraya Ubaldo Martínez¹³, algunas partes de *Ciutat Vella* han experimentado un inicio de gentrificación. Éste es aún lento, comparado con lo que ha ocurrido en otras ciudades europeas (París, por ejemplo) y afecta núcleos muy precisos, sobre todo el norte del sector occidental o barrio del Raval, la calle Ferràn que une Les Rambles a la Plaza Sant Jaume, el barrio gótico, y algunos edificios del sector oriental, en torno al antiguo mercado del Borne y cerca de la iglesia de Santa Maria del Mar. El resto queda igualmente degradado o sometido a operaciones de demolición a gran escala y de reconstrucción de inmuebles baratos para proporcionar alojamiento a los residentes afectados¹⁴. Esto hace que los residentes autóctonos de clase media forman islotes privilegiados pero segregados en un entorno que está lejos de corresponder a sus aspiraciones. En las áreas aún no sometidas a rehabilitación, se aloja la mayoría de la población en la que se mezclan autóctonos sin recursos o con recursos precarios —estudiantes, personas de la tercera edad, parados, *okupas*, marginales— e inmigrantes de procedencia muy diversa, entre los cuales muchos no regularizados. Al respecto, nos parece significativo que las principales reivindicaciones de la asociación la más combativa del sector oriental, *Veïns en Defensa de la Barcelona Vella*, que se expresa a través de un boletín *Perillem*, se refieran a la defensa del patrimo-

nio del barrio y al valor histórico y arquitectónico de varios palacios cuyo estado de degradación les condena al derribo. Se lamentan también de la mala calidad y de la falta de estética de algunas de las nuevas construcciones poco acordes con el patrimonio arquitectónico existente. Además, en su imaginario colectivo, son los marginales, los delincuentes y drogadictos los que han copado los principales espacios públicos del barrio. Culpan de ello al Ayuntamiento que, por descuido, por falta de medios o, inclusive, por voluntad deliberada de favorecer el negocio de las grandes empresas inmobiliarias, no asumiría la responsabilidad que le incumbe en materia de orden público y de seguridad urbana y dejaría el barrio a su suerte. Por supuesto, hay delincuentes y drogadictos en el barrio y sus casas abandonadas constituyen escondites cómodos. Algunos lugares, además, sobremañera conocidos de los autóctonos están ritualmente destinados a la venta de hachís o de heroína. Por añadidura, la policía parece omnipresente, de día como de noche, en uniforme, en civil, en moto, en coche o en furgoneta. Es posible sin embargo que, según la época del año, la vigilancia sea más o menos eficiente. Con la llegada de la primavera, se multiplican los grupos de turistas y visitantes. Al limpiar los barrios históricos de sus elementos indeseables, se contribuye a mantener una imagen de Barcelona acorde con el turismo de calidad que, según los Planes estratégicos, se pretende atraer.

De hecho, la amalgama que se forma entre la presencia de extranjeros indocumentados que se instalan en el barrio y la existencia de acti-

vidades ilícitas no refleja el mapa real de los espacios y de sus funciones, las fronteras invisibles que separan las diferentes categorías de residentes, según la hora y según el lugar preciso, ni tampoco da constancia de la presencia abierta y dinámica de los pequeños comercios étnicos que dan vida a calles que, de otro modo, se hubieran quedado desfasadas, ni tampoco de la clientela, también étnicamente muy diversa, que viene a suministrarse en ellos. Tanto los documentos reunidos en los planes estratégicos, como los documentos producidos por las asociaciones de barrio tratan de los diferentes colectivos de extranjeros instalados en el barrio, no como «residentes», sino como «huéspedes», entre los cuales algunos potencialmente peligrosos por ser indocumentados, que conviene «integrar». El término se presta a todas las ambigüedades: según el caso, puede significar «silenciar», «convertir en invisibles», como «asimilar» o «controlar». La afirmación de la necesidad de integración plantea, como paso previo, la necesidad de erradicar la clandestinidad y, seguidamente, la conveniencia de gestionar y canalizar la «diferencia». Pocas alusiones están hechas en estos documentos a la pluralidad étnica y cultural como elemento de enriquecimiento mutuo de los grupos que componen la sociedad civil. Los extranjeros permanecen *extranjeros*, inclusive cuando, por razones pragmáticas, se considera conveniente que se conviertan en «ciudadanos». Por ello, nos parece que el discurso eminentemente crítico que algunas asociaciones de vecinos emiten sobre las intervenciones urbanísticas públicas y privadas, si bien contradice el discurso oficial, mitificante y mitificado, está muy lejos de la realidad

cotidiana, tal como se desarrolla en los diferentes núcleos de *Ciutat Vella*.

Prácticas urbanas o la otra manera de crear la ciudad

Hemos elegido dos escenarios para subrayar el contraste entre la ciudad inventada –la que se desprende del discurso urbanístico, y en menor medida, de las asociaciones de vecinos– y la ciudad practicada –la que emerge de los usos cotidianos–. El primero se centra en la plaza donde se sitúa el *Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona* (MACBA), en pleno Raval. El segundo se encuentra en el *Casc Antic*: se trata de una calle peatonal que lo atraviesa de par en par, desde la *Vía Laietana* hasta la *Plaça Sant Agustí Vell*. Esta calle que empieza llamándose *carrer Bòria*, cambia de nombre, después de atravesar una pequeña plaza triangular llamada *Plaça de la Llana*, llamándose *carrer Corders* para finalmente desembocar en la *plaça Augusti Vell* con el nombre de *carrer Carders*.

Mientras el primer escenario remite a la Barcelona del siglo XXI y prefigura la capitalidad cultural que la ciudad se ha otorgado en fechas futuras, el segundo escenario remite a la Barcelona del pasado, cuyas funciones se han van redefiniendo con el paso del tiempo.

El espacio en que se encuentra el Museo de Arte Contemporáneo, en el centro del Raval, es un ejemplo paradigmático de aquellas plazas frías, desprovistas de ornamentación y de vegetación, que se han multiplicado en Barcelona en los últimos años y pretenden evocar la ciudad post-olímpica y post-moderna, funcio-

nal y sobria. Los *rollers* y los patinadores invaden la calzada y la escalinata del edificio del arquitecto R. Meier cuya blancura inmaculada contrasta con los inmuebles de frente condenados al derribo y con el descampado colindante transformado en pista de baloncesto improvisada. Frente al museo, se encuentra el antiguo convento *dels Angels* que da testimonio del pasado histórico de la ciudad pero que, en este desorden urbanístico dominado por lo inacabado parece haberse equivocado de sitio. Y frente al antiguo convento, un edificio antiguo pero renovado con grandes cristaleras, mezcla patrimonio y modernidad¹⁵. Por la mañana, los autobuses de turistas vierten en la plaza su contingente de fotógrafos compulsivos. En las tardes de verano, la plaza se anima con vecinos del barrio. Hasta el verano pasado, un grupo de mujeres magrebíes se instalaban a la fresca, apoyadas a un pequeño muro frente al museo. Solían ocupar el mismo lugar, mientras sus hijos iban zigzagueando delante de ellas. Cochecitos de niños y carros de la compra les servían de muralla contra eventuales intrusiones. Se apropiaban así de una porción del espacio público, pero de forma exclusiva, es decir sin dejar a ocasionales paseantes la posibilidad de compartirlo. Lo habían convertido así en lugar de «privacy» que reproducía en un sitio exterior, abierto en principio a todo el mundo, la clasificación de los espacios por género que caracteriza al universo magrebí y las prohibiciones que les rigen. Los pocos hombres magrebíes que atravesaban la plaza a esta hora lo sabían muy bien: guardaban las distancias para evitar romper el carácter *haram* –o sagrado– que rodeaba a este grupo

de mujeres. Éstas han desaparecido hoy de este escenario barcelonés: el muro ha sido derribado y sustituido por una vía de acceso a un parking subterráneo cuya entrada peatonal –de acero y cristal– ocupa el centro de la plaza.

Por contraste, los grupos de latinoamericanos y de filipinos tienen por costumbre acampar en el mismo centro de la explanada. El núcleo formado por la red de callejuelas que rodean la plaza y la conecta con el mercado de la Boquería representa para ellos un lugar de centralidad y también de referencia. El Centro Filipino está situado cerca de allí, en el *carrer Riera Baixa* y celebran diferentes ceremonias religiosas en la iglesia que se encuentra detrás del MACBA, en la plaza *Joan Corominas*. A la salida de la iglesia, las primeras comuniones, las bodas suelen reunir a la comunidad. Durante algunos instantes, el barrio se convierte en un «barrio filipino»¹⁶. Estas diferentes puestas en escena, cuya dramaturgia remite a códigos culturales exóticos, o sea lejanos, constituyen otras tantas formas de arraigamiento a los nuevos lugares de residencia, para que éstos se llenen simbólicamente y se conviertan en significantes, integrándose en su proyecto étnico, de la misma manera que sus lugares de origen; en resumidas cuentas transformándose en *etnoscaapes*, según el término utilizado por A. Appadurai¹⁷.

Hay días en que la plaza del museo sirve para uno de estos *happenings* contemporáneos llamados manifestaciones artísticas; el público cambia entonces: personas vestidas de forma informal pero a la última moda invaden los espacios que los otros ocupantes habituales

han dejado. A veces, una tienda está levantada en medio de la explanada en torno a la cual toda esta gente selecta se mueve, se saluda, charla, bebe una copa, fuma algún cigarrillo, confiriendo al lugar la función que los poderes públicos le habían atribuido. La capilla del antiguo *convent dels Angels*, recientemente restaurada, sirve también de sala de exposición. Los montajes vanguardistas que se exponen allí atraen generalmente un público joven en el que se mezclan «pijos», «progres» o representantes de culturas alternativas que ocupan el ángulo de la plaza, aquel en el que las mujeres magrebíes solían instalarse. La marihuana que se consume en esta circunstancia no tiene nada que ver con las drogas que, unos centenares de metros más lejos, pequeños traficantes clandestinos –extranjeros u autóctonos– venden a los consumidores procedentes de diferentes partes de la ciudad.

55

Tenemos aquí el ejemplo de un decorado inacabado, como lo demuestra el descampado en el que deberá instalarse la futura Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Barcelona, en el que se mueven personas o grupos que no tienen ningún vínculo los unos con los otros, pero que superponen en el tiempo diferentes representaciones de la ciudad: la ciudad soñada por los poderes públicos que reúne cultura y urbanismo renovado en lo que fue el viejo centro canallesco e intérlope de la ciudad¹⁸, el lugar de paseo artístico y mundano de las elites que, mediante un reconocimiento visual efímero, se reapropian simbólicamente uno de los lugares más emblemáticos de la Barcelona literaria e inconformista, turistas transforma-

dos, a marchas forzadas, en obligados consumidores culturales, lugar de reunión de comunidades étnicas esparcidas en diferentes puntos de la urbe, ancianos españoles y catalanes, diversas clases de extranjeros, de paso, residentes, documentados o indocumentados, pandillas de «niños de la calle», procedentes del Magreb, mediadores interculturales, pequeños comerciantes ambulantes o traficantes, drogadictos, prostitutas, travestís, intelectuales o artistas con ansias de inspiraciones fuertes y un largo etcétera. Esta multitud de elementos se componen, se descomponen y se recomponen como figuras de caleidoscopio, según la hora o la temporada y contribuyen a dar una imagen fragmentada de la ciudad. Otros signos, sin embargo, siempre en *Ciutat Vella*, contribuyen a crear un decorado más duradero, cuyo carácter exótico contrasta fuertemente con los otros barrios de Barcelona y con sus manifestaciones periódicas de catalanidad, con las banderas colgadas en las fachadas, los días de *la Diada*, de *Sant Jordi* y de las fiestas de *la Mercè*. Estos signos enuncian –y anuncian– transformaciones profundas en el paisaje urbano y en sus actores.

Asentamiento, especialización y afirmación étnica

Durante la década anterior, el comercio étnico se ha desarrollado en las principales vías de *Ciutat Vella* y ha conquistado algunas paradas en el mercado de *la Boquería*¹⁹. A pesar de que los paquistaníes están preferentemente especializados en los bazares electrónicos, los chinos en restaurantes y tiendas de alimentos exóticos, los magrebíes en carnicerías *El*

Hallal, los latinoamericanos en bares, las africanas y las dominicanas en peluquerías, no se puede hablar por ahora de una estricta especialización étnica y aún menos de enclaves étnicos, a pesar de que, a menudo, estas tiendas transforman sus mercancías para adaptarlas al gusto de la clientela y suelen frecuentemente cambiar de propietario o de gerente, siendo entonces el traspaso generalmente efectuado en el marco de los lazos de parentesco ampliado o de la red étnica. Empero, la afirmación de la pertenencia étnica se manifiesta de forma casual y puntual en determinados bares o en pequeños restaurantes cuya clientela suele ser mayoritariamente –y a veces exclusivamente– del mismo origen étnico. Por consiguiente, las fronteras entre las diferentes categorías de extranjeros son aún provisionales y movedizas, ya que éstos tienen una relación bastante fluida con el territorio. Un día aquí, otro día allá. Las agrupaciones que se forman en algunos momentos son más o menos efímeras y no marcan límites estrictamente definidos entre las diferentes comunidades extranjeras o bien entre éstas y los residentes catalanes y españoles y sugieren más bien la idea de una negociación constante de los lugares cotidianos, sobre todo los de ocio. Vamos a dar una ilustración concreta inspirada de nuestras observaciones en el sector oriental de *Ciutat Vella*.

En este núcleo, los movimientos de los residentes y transeúntes sugieren más bien la imagen de un encajonamiento de los usos en el tiempo, como ocurre en el escenario del *Raval* que hemos descrito antes, pero donde los actores externos –turistas, intelectuales y

«gente guapa»— no franquean ciertos límites que se sitúan al norte del barrio, en la calle *Sant Pere més Alt*, una vez pasado el *Palau de la Música*; al sur, a partir del *carrer Princesa*, en el pequeño núcleo emblemático constituido por el *carrer Moncada*, el *Paseig del Born* y *Santa María del Mar*. Justamente, nuestros escenarios de observación, para el sector oriental de *Ciutat Vella*, se sitúan más allá de esos límites.

El ir y venir cotidiano

A lo largo de la semana, por la mañana temprano, son los autóctonos, generalmente personas mayores, los que atraviesan el barrio para ir al mercado²⁰. Algo más tarde, las mujeres magrebíes, generalmente en grupo, más raramente solas, acompañan sus hijos a la escuela del barrio o van también de compras. Sus idas y venidas se caracterizan por su extrema discreción. Mientras las tiendas administradas por autóctonos tienen horario fijo, la apertura y el cierre de los comercios étnicos varían, para adaptarse a los hábitos de su clientela. Hacia las 19 h., la animación está en su punto culminante y es la hora en que los límites étnicos son más visibles. La población dominica, principalmente femenina, ocupa la parte de la calle *Bòria*, adosada a la *Via Laietana*, seguida por africanos subsaharianos agrupados en torno a una tienda de «música afro». A continuación, son los magrebíes que ocupan el resto de la calle, así como una parte de la plaza *Sant Agustí Vell* que comparten con jóvenes autóctonos, algunos entre ellos, con vestimenta aparatosa o corte de pelo que se inspiran de modas subalternas o contraculturales. Paralelamente, las calles de *Bou de*

Sant Pere, *Argenter*, *d'en Monec* que se encuentran cerca del *Palau de la Música*, evocan a veces el centro de una *medina*, al llenarse al anochecer, en primavera y verano, de marroquíes que toman el aire sentados en la misma acera, apiñados y conversando en voz alta.

La presencia de asiáticos —pakistaníes, hindúes o chinos— es menos perceptible en el espacio público, aunque algunos pakistaníes se dejan ver los viernes hacia los centros de culto, vestidos según el modo tradicional, mezclándose con otros musulmanes, magrebíes o africanos subsaharianos. La visualización de esta *Umma*²¹ en el espacio barcelonés, aunque sea solamente una vez a la semana, nos hace pensar que el islam es un poderoso instrumento para abolir la ley de la *aççabyia*²² e impedir la aparición de fronteras étnicas permanentes y conflictivas, al menos entre los que practican el islam. ¿Hasta qué punto, a partir de rituales compartidos, no se está configurando un marco de adscripción más amplio que englobaría todo «lo musulman», frente a la sociedad receptora, la cual percibiría igualmente esta línea divisoria y contribuiría a consolidarla? Las ocupaciones y manifestaciones recientes nos incitan a pensar en el carácter operativo de este marco, al menos frente a la sociedad catalana, lo cual no suprime por supuesto el orden jerárquico, de carácter étnico, interno a las sociedades de origen.

Los pakistaníes *sikhs*, reconocibles por sus turbantes, son los que franquean con más facilidad los linderos del vecindario con los latinoamericanos, en particular, los dominicanos,

circulando por las Ramblas, la Plaza Cataluña, e inclusive más allá, en la parte central del Ensanche. Pero volviendo a *Ciutat Vella*, no podemos dejar de observar cómo, de forma creciente, algunas tiendas enarbolan rótulos en lenguas nativas, al lado de un rótulo en catalán. Esto tiene la función práctica de avisar a la clientela potencial, del mismo origen étnico, que encontrará productos familiares y para las carnicerías magrebíes, que la carne que venden está matada ritualmente, y por consiguiente, lícita para el consumo de los musulmanes. Al mismo tiempo aporta la prueba de una apropiación del territorio de adopción mediante una designación que remite al territorio de origen, es decir, hace visible la construcción de un *ethnoscape*.

La porosidad de la cultura

58

Esta breve descripción de algunos escenarios urbanos fuertemente localizados en el espacio barcelonés nos lleva a abordar la cuestión de la representación social que suscita, representación que, por otro lado remite a la problemática identitaria, si se admite que la representación del otro es inseparable de la representación de lo propio. Para sintetizar, se puede decir que, aparte de algunas excepciones que no confirman en absoluto la regla, estos nuevos actores en la escena barcelonesa emergen en la percepción colectiva, no como ocurría al principio de la inmigración extranjera, como figurantes mudos de la dramaturgia que la ciudad busca proyectar al exterior y que, de paso, se representa a sí misma, pero como actores que desempeñan su papel en otra escena, en un escenario paralelo y secun-

dario que solamente coincidiría puntualmente con la trama principal. El hecho de que estén agrupados preferentemente en algunos lugares más que en otros facilita este tipo de representación; lo mismo ocurre con los espacios compartidos, ya que los usos que se hacen de ellos y los instantes en los que están utilizados no son siempre los mismos. En su conjunto, la sociedad barcelonesa no se representa, ni se piensa todavía como sociedad mestiza. Las diferentes celebraciones colectivas que se organizan para manifestar una solidaridad con los inmigrantes, indocumentados o regularizados, como las fiestas de *la convivencia* o de *la solidaridad*, así como las manifestaciones contra el racismo o la nueva ley de extranjería son actos eminentemente ritualizados, durante los cuales autóctonos e inmigrantes comparten un mismo espacio reivindicativo y establecen un contacto que suele ser mucho más esporádico en la vida cotidiana para la mayoría entre ellos. Podríamos designar estas diferentes manifestaciones bajo el nombre de «ritos» o «rituales de comunicación», porque rigen y regulan los únicos momentos y los únicos lugares en los que parte de la sociedad barcelonesa se convierte verdaderamente, aunque de modo efímero, en una sociedad mestiza.

La (re)construcción identitaria que se ha hecho bajo el franquismo, y también después, a reforzado una imagen del nosotros constante en el tiempo. Por otra parte, en la época de la globalización, la catalanidad sirve para reafirmar la fuerza de lo local. Barcelona no es toda Cataluña, sólo es su capital; capital que las otras ciudades de menor importancia y las

zonas rurales miran con desconfianza, dado su *parti-pris* de «sobremodernidad» y su proyección hacia el exterior. Sin embargo, la catalanidad, como reivindicación de un patrimonio cultural e histórico propio, permite a los poderes públicos, en particular los municipales, establecer un lazo entre el pasado y el reto del futuro. Es este mensaje que buscan transmitir y que la sociedad autóctona parece asumir. Esto tiene inconvenientes. El principal, a nuestro juicio, es cierta cristalización identitaria —a no confundir con una crispación identitaria—. Esta cristalización que incita a colocar los «otros» actores urbanos «de lado» con relación al escenario principal contribuye también a acuñar una representación de éstos igualmente petrificada. Hay un discurso oficial, insidiosamente paternalista, que habla de la cultura y de la proyección de la cultura como de un capital que se alteraría al contacto de otros modos de hacer, vivir y pensar. No obs-

tante, basta observar los lugares de lo cotidiano para tomar consciencia de la «porosidad» de las culturas, según la expresión de Isaac Joseph²³. Según este autor, la etnicidad sería un subproducto de la ciudad. Podríamos seguir en la misma línea y decir que nuevas expresiones de pertenencia étnica se elaboran en el seno de la ciudad y que los espacios públicos constituyen el laboratorio en donde se forman, mientras que el migrante aprende a transitar de un modo cultural a otro, sin que ello signifique una pérdida de identidad. Podríamos decir también que a los itinerarios nómadas les corresponden identidades «fluidas» e, inclusive híbridas, para retomar la expresión de Néstor García Canclini²⁴. Los autóctonos, sean cuales sean, donde estén, tienen el reto de tomar el mismo camino y hacer el aprendizaje de la movilidad de las identidades, de su identidad en el seno del espacio público.

59

NOTAS

¹ J. de la Haba (1999): «La ciudad y sus metáforas. Formulación ideológica y procesos de reestructuración urbana en la Barcelona contemporánea», *Astrágalo*, núm. 12, pp. 43-67.

² J. de la Haba, *op.cit.*, p. 63.

³ P. López (1991): «Barcelona Olímpica. Objectiu de tots?», *Revista Catalana de Geografia*, núm. 15, pp. 91-99.

⁴ M. Castells (1997): *La era de la informació. La societat red*, Madrid, Alianza Universidad.

⁵ J. de la Haba, *op.cit.*, p. 55.

⁶ Su elaboración se inició en enero 1998 y fue presentado públicamente el 5 de mayo de 1999. El texto de este documento se encuentra en la página web: http://WWW.bcn.es/icub/accentscultura/cast/m_com.htm.

⁷ *Ibid.*, IV-La arquitectura del Plan: <http://www.bcn.es/icub/accentscultura/cast/4.htm>, p. 2.

⁸ *Ibid.*, V-Los contenidos del Plan: Propuesta organizativas y proyectos de actuación. Untitled Document: <http://www.bcn.es/icub/accentscultura/cast/5.htm>, p. 7.

⁹ *XVI Jornada Tècnica de l'Associació Plà Estrègic Barcelona 2000*, 17 diciembre de 1998.

¹⁰ *Plà Especial de Reforma Interior*.

¹¹ VVAA, *Escenes del Raval, una instal·lació activa*, Centro de Cultura Contemporània de Barcelona, Ajuntament de Barcelona, 1999.

¹² Por ejemplo, en el caso del barrio Casc Antic: PERI del Sector Oriental (aprobación inicial: 1983); PERI de la Plaça Sant Cugat (1992); PERI Sector Oriental Centre Històric. Porxos Fontseré, UA (1998); Estudi de Detall de la Residència Lluís Companys (1991); Estudi de Detall de reordenació del volum relatiu al edifici del carrer Sant Pere més Baix núm. 7-9. Institut del Teatre (1990); Estudi de Detall del solar delimitat pels carrer Basea, Argenteria i Manresa (1989); Estudi de Detall del Sector Central del PERI del Sector Oriental. Avinguda Cambó (1994); Plà Especial d'úsos de l'Estació de França (1995); PERI d'equipament docents al Passeig Pujades; Escola Superior de Comerç (1995); Modificació

puntual PERI Sector Oriental en l'àmbit del Museu Picasso. Carrer Flasserders i l'avinguda Cambó (1997); Modificació del PGM. Ordenació de terrenys, Estació de Rodalies, Passeig Circumvalació (1996); Modificació PERI Sector Oriental. Noves operacions d'habitatge protegit carrer Pou de la Figuera (1996); Estudi de Detall, en les tres illes del sector Portxos-carrer Rec (1997).

¹³ U. Martínez Veiga (1999) *Pobreza, segregación y exclusión social. La vivienda de los inmigrantes extranjeros en España*, Barcelona, Institut Català de Antropologia-Icaria.

¹⁴ De hecho, la gran mayoría de los antiguos residentes, según el responsable de una asociación de vecinos, han debido exiliarse hacia barrios periféricos, por no poder asumir el coste de los nuevos alquileres, aún cuando son modestos.

¹⁵ Está ocupado por el CIDOB, organización no gubernamental especializada en el desarrollo y la cooperación.

¹⁶ Cf. *Escenas del Raval*, op. cit.

¹⁷ A. Appadurai (1988): «Place and voice in anthropological theory», *Cultural Anthropology*, 3: 16-20.

¹⁸ A notar que en la calle colindante se encuentra el *Centre de Cultura Contemporànea de Barcelona (CCCB)* y el *Centre d'Estudis i Recursos Culturals (CERC)*, en edificios audazmente restaurados. Antes de las obras urbanísticas, esta parte constituía la antesala del *Barrio Chino*.

¹⁹ Cf. D. Provensal (1992), *Els Mercats de Barcelona*, Ajuntament de Barcelona; también «Mercados, mercadi-

llos, golosos y curiosos» (1999), *Metrópolis*, núm. 46, mayo-junio.

²⁰ El *Mercat de Santa Catarina*, el mercado cubierto de Barcelona más antiguo, era el lugar de predilección de los autóctonos. Desde que ha sido derribado y sustituido por un mercado provisional, cerca del *Arc de Triomf*, y por consiguiente situado bastante más lejos, los autóctonos consideran que el barrio, además de empeorar en muchos aspectos, ha perdido su identidad.

²¹ El término designa la comunidad musulmana.

²² Se trata de la solidaridad basada en la «sangre».

²³ I. Joseph (1997), «Le migrant comme tout venant», en M. Delgado (ed.), *Ciutat i immigració*, Centre de Cultura Contemporània de Barcelona, pp. 177-187.

²⁴ «Las ciencias sociales y las humanidades conciben las identidades como históricamente constituidas, imaginadas y reinventadas, en procesos constantes de hibridación y de transnacionalización, que disminuyen sus antiguos arraigos territoriales» (*Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, Grijalbo, 1995, p. 92).

²⁵ I. Joseph (1997), «Le migrant comme tout venant», en M. Delgado (ed.), *Ciutat i immigració*, Centre de Cultura Contemporània de Barcelona, pp. 177-187.

²⁶ «Las ciencias sociales y las humanidades conciben las identidades como históricamente constituidas, imaginadas y reinventadas, en procesos constantes de hibridación y de transnacionalización, que disminuyen sus antiguos arraigos territoriales» (*Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, Grijalbo, 1995, p. 92).



Louis I. Kahn, Isamo Noguchi - Área de juegos en el Levy Memorial New-York. 1961-66.

LA CIUDAD: ENTRE LA BIOGRAFÍA Y EL OBJETO

Juan Díez del Corral

El autor propone diversos pensamientos y unas pequeñas y sensatas historias urbanas autobiográficas que permiten aprehender algunos de los cambios radicales en la viva (pero deteriorada) relación de los hombres con las ciudades. Frente al «ciudadano universal», que es ciudadano abstracto de un universo ilocal, se nos invita a repensar y recuperar la condición de vecino y la calidad de buena vecindad, que es la que debe fundar la verdadera ciudadanía y los hábitos de la democracia y la justicia.

La ciudad es indefinible», nos decía el profesor de urbanística –uno de los profesores más prestigiosos de la Escuela de Arquitectura de Barcelona en los años setenta. La asignatura que debía enseñarnos qué era una ciudad, empezaba por negarla, o por desdibujarla: la ciudad es algo muy complejo, o muy abstracto, urdimbre de intereses, cruce de caminos, depósito de historias, mercado imperfecto, escenario de la lucha de clases, y así sucesivamente. Todo, menos definible. Acaso, como los hombres, como el hombre mismo considerado en abstracto. Así que el estudio de las ciudades se convertía siempre en disecciones anatómicas de uno u otro órgano, el estudio detenido de una u otra función. En aquella época en que la cultura miraba a las cosas desde la influencia de la pintura abstracta, el teatro abstracto, la poesía abstracta o las ideologías abstractas, al

poner nuestra mirada sobre la ciudad no podíamos ver sino líneas inconexas, manchas de colores, trozos de materia o fragmentos de textos.

No definir la ciudad es la mejor manera de que la ciudad se vuelva indefinida. En aquella época, las ciudades se indefinían, se construían las unas muy parecidas a las otras, y se expandían indefinidamente absorbiendo otros pueblos y otras ciudades hasta el punto de no saber muy bien ya dónde estaba uno: esta acera es de Barcelona y la de enfrente es de Hospitalet decían, como quien cuenta un chiste, los vecinos de algunas de sus calles.

Era un chiste, un mal chiste, desde luego. Pero, bien pensado, no tanto el que contaban los vecinos como el que enseñaba en clase el profesor de urbanística. La mirada abstracta, analítica, racionalista, antropológica, sinté-

tica, ideológica o tecnológica, era siempre una mirada grotesca, una mirada de chiste. Tardamos mucho en darnos cuenta. Muchos siguen instalados en esa mirada. Aquel profesor de urbanística edifica ahora como un poseoso y hasta gana premios de diseño ADI FAD por la construcción de viviendas en masa.

Con lo fácil que es decir que la ciudad es un lugar, un lugar concreto: Barcelona, entre el Ter y el Llobregat a orillas del Mediterráneo; Madrid, al sur del Guadarrama, junto al río Manzanares; Logroño, pegado al Ebro, entre el monte Corvo, el monte La Pila y el monte Cantabria. Con lo fácil que es decir que cada ciudad tiene un nombre propio, inconfundible y definitorio. Y que ese nombre pasa a los habitantes de la ciudad, de manera que los de Barcelona son barceloneses, los de Madrid, madrileños y los de Logroño, logroñeses.

62

Pero no seamos incautos con las definiciones sencillas porque la abstracción siempre está al acecho. Como consecuencia de que unos habitantes vivan en ciudades, hemos aprendido a decir que todos poseen el nombre de ciudadanos, así en abstracto. Y vuelve el error, vuelve el chiste grotesco. Los ciudadanos del mundo, de que tanto se habla, no existen, porque el mundo no es una ciudad. Hay ciudadanos de Barcelona, ciudadanos de Madrid y ciudadanos de Logroño, y ese estatus es diferente en cada caso, porque cada ciudad es siempre distinta.

Las ciudades son lugares concretos con nombres propios donde viven unos hombres, que por el hecho de vivir en ellas reciben el nombre de ciudadanos de esas ciudades en con-

creto. Este es el saber que se ha perdido con las abstracciones de este siglo... y con las enseñanzas de los profesores de urbanística.

En el simposio de Nápoles de noviembre de 1999 para el que puse en orden estos pensamientos, su organizador Eduardo Mira (un estupendo erudito de ciudades y un sabedor profundo de sus verdades), planteó a los ponentes una pregunta con estas cuatro palabras «El pasado urbano vivo».

A tenor de mi experiencia discente, mi respuesta fue claramente afirmativa. En la relación de los hombres con las ciudades hubo un pasado distinto del presente, un tiempo en que los hombres eran de unas ciudades o de otras, y no ciudadanos en abstracto. Y esa relación era una relación dada, no una relación elegida, una relación, podríamos decir, inocente.

Pues bien, los hombres llamamos «vivo» a lo que es inocente, esto es, a estados como la niñez, o como el amor, o como la tragedia, en los que la vida posee una intensidad superior a la normal, una intensidad desbordante e incomprensible, pasados los cuales, caemos a estadios de consciencia o de reminiscencia, (simples consuelos de la pérdida), cuando no a estados de desconcierto, obnubilación y desesperación por el contraste mediante. Desde cualquiera de estas situaciones podemos afirmar que hubo un pasado urbano vivo.

La relación de los hombres con sus ciudades era por lo general, hasta antes de la modernidad, una relación natural, inocente, una relación viva, de la que ambas partes gozaban y se beneficiaban. Y hay datos históricos del

comienzo del deterioro de esa relación. Un deterioro mutuo, no se vaya a pensar que sólo fue el hombre el que empezó a abandonar su ciudad; también ella empezó a abandonarle a él. En la *Historia de la Arquitectura del Renacimiento*, Leonardo Benévolo cuenta cómo Corneille, en 1643, impresionado por la rapidez con la que se había construido la Isla de Saint-Louis, escribió estos versos: «Paris semble a més yeux un pays de roman/ J'y croyais çe matin voir une ile enchantée/ Je la laissai deserte et la trouve habitée», y comenta a continuación: «por primera vez registra la poesía la sorpresa que producen estas bruscas transformaciones urbanas; la forma de la ciudad ya no es un fondo inmóvil del acontecer individual, sino un sistema que cambia, en algunas partes con un ritmo similar al de las experiencias humanas».

¿Quién no se ha sentido decepcionado por su propia ciudad cuando, después de un largo viaje o una estancia prolongada fuera de ella, ha regresado allí y se ha encontrado con que han talado los árboles de su acera, le han cambiado la perspectiva que tenía desde su ventana, han construido un horrible edificio donde antes vivía un viejo pariente, han cerrado la panadería donde compraba el pan o el kiosco donde adquiría el periódico?. La velocidad con que se transforman las ciudades no sólo tiene un ritmo similar al de las experiencias humanas –como dice Benévolo–, sino que en muchos casos tiene un ritmo de cambios incluso muy superior.

Con un ser tan cambiante es difícil tener buenas relaciones, ahora que, para dinámico también el propio hombre moderno, que viaja

incesantemente, que cambia una ciudad por otra, que se comunica entre ciudades o que transforma las ciudades en lugares de paso, que se inventa las vacaciones para marcharse de su ciudad, y, por si las vacaciones fueran poco, también los fines de semana cada vez más largos, y si no, los puentes incesantes para huir de ella, y así sucesivamente. Un hombre que, dando la espalda a su ciudad, se proclama ciudadano del mundo...

En la relación de los hombres con las ciudades ha habido un cambio radical que se demuestra con sólo analizar un poco algunas frases que aún decimos y que resultan obviamente anticuadas. Por ejemplo, todavía nos hacemos unos a otros la pregunta «¿de dónde eres?», recordando acaso (desvelando) que hubo un tiempo en que los hombres eran de algún lugar concreto al que estaban vinculados de por vida. Un lugar que era el del origen de nacimiento (hecho poco relevante) y sobre todo (y eso era lo importante) el lugar o la ciudad en la que uno vivía. Es cierto que cada vez hay menos gente que pueda dar una respuesta rotunda a esa pregunta mencionando una sola ciudad.

Mi caso –perdonen que me proponga como muestra–, puede ser un buen ejemplo. Yo nací en Madrid, pero he vivido largos periodos de mi vida en Bilbao, en Barcelona, en Logroño e incluso en ciudades o pueblos de menor entidad como Santoña. En cada una de estas ciudades he vivido más de cinco años, tiempo suficiente para sentirme íntimamente vinculado a cada una de ellas. ¿Qué debo contestar cuando alguien me pregunta de dónde soy?

Echamos la vista a otros hombres de biografías muy conocidas e igualmente nos podemos preguntar, ¿de dónde era Beethoven?, ¿no es más lógico decir que a partir de cierto momento de su vida era de Viena y no de Bonn, a donde nunca volvió?; o también Brahms, ¿era de Hamburgo o de Viena?. Háganse la pregunta Vds. mismos y traten de dar una respuesta; es probable que descubran entonces la debilidad de sus relaciones con la ciudad.

A la hora de hacer una breve reseña para los periódicos, para la historia o para los diccionarios, los casos de Beethoven y de Brahms aún son fáciles pues se pone Bonn 1770-Viena 1827, o Hamburgo 1833-Viena 1897, pero aún así no está claro cuándo hicieron el cambio de una a otra ciudad, un dato muy importante porque la última fecha es la de la muerte y no la de la llegada de Beethoven o Brahms a Viena.

Yo propongo que para mejorar un poco nuestra forma de comunicarnos, e incluso para mejorar un poco la deteriorada relación de los hombres con las ciudades, en la reseña de todo hombre (no necesariamente fallecido) se haga constar la fecha en la que uno cambia de ciudad, es decir, la fecha en la que aparece o «nace» en una nueva ciudad.

Voy a usarme a mí mismo como ejemplo, perdonen otra vez la personalización: Juan Diez del Corral, Madrid 1953, Santoña 1963, Logroño 1968, Barcelona 1970, Bilbao 1978, Logroño 1983, y hasta hoy. El dato de la ciudadanía de un hombre es un dato importantísimo, y no sólo para conocer al hombre sino

para conocer la ciudad. Un día, paseando en Viena por el Grinzing encontré una placa en una casa que decía que allí había vivido Einstein –nacido en Ulm (Alemania) 1879, y fallecido en Princeton (USA) 1955–, entre 1927 y 1931. El ya inmenso patrimonio humano de la capital austríaca aumentó un poco más para mí con ese dato encontrado casualmente. Y a la puerta de aquella casa pude imaginar (casi ver) entrando y saliendo al gran sabio, bien a comprar el pan o a darse un paseíto. Por aquellas fechas tendría Einstein entre 48 y 52 años.

Pero el deterioro más profundo en la relación viva de los hombres con sus ciudades no se da por la incesante movilidad de uno y de otra. Elizabeth Taylor –les propongo una metáfora– no es la enemiga número uno de la institución del matrimonio por mucho que se case una y otra vez, porque aún con todo, lo cierto es que se va casando una y otra vez. Los enemigos de la institución del matrimonio verdaderamente son los que no se casan. Así mismo con la ciudad.

El hombre vivió su más intensa relación con la ciudad (la del pasado urbano vivo) cuando tenía la vista puesta en la salvación eterna: mientras él se procuraba la salvación adornó cada una de las ciudades en las que vivió con una hermosísima catedral.

Las cosas cambiaron cuando el hombre dejó de creer en la salvación eterna y prefirió la gloria terrenal. Nunca ha estado muy claro desde entonces si las edificaciones que erigían los hombres en las ciudades eran a mayor gloria de la ciudad o a mayor gloria de su autor.

Ernst Jünger escribió unas hermosas líneas de gran calado urbano sobre los hombres célebres: «Desde siempre el conocimiento que menos me ha seducido, de entre los que uno puede aspirar a tener, es el conocimiento de las celebridades. A lo que parece, cuando nos hacemos un nombre sufrimos una pérdida proporcional de calidad, en concreto, de esa calidad que cabría calificar de ‘calidad de vecino’. En la misma medida que los seres humanos se tornan importantes para la masa, en esa misma medida pierden también su valor de prójimos» (*Radiaciones*, escrito en Laon, 8 de junio de 1940). El hombre que escribe para las masas, que edifica para las masas, es el hombre que construye su propio nombre para la gloria mundana. Ese hombre, dice Jünger, es un mal vecino: tiene la mirada puesta en su más allá y se desentiende de su calle, de su barrio, y de los seres humanos con los que se cruza en la escalera. Sus templos son las editoriales de libros y periódicos, y su gran catedral, la televisión. ¿Qué tiene que ver con su ciudad ese hombre superurbano, ese «ciudadano del mundo», ese artista al que le saludan en la calle como el hombre de la televisión, el hombre virtual? Esos diosillos, como los poetas de Platón, no tienen sitio en la ciudad: se les queda pequeña, y cuando se pasean por ella, o la destruyen o la virtualizan.

He vuelto a mirar la casa del Grinzing y me he preguntado qué tal vecino sería Einstein. No sé por qué pero siempre he pensado mirando sus retratos que la sonrisa de Einstein no es la vacía sonrisa de quien mira a la televisión (o a la cámara de fotos) sino la más genuina y amable sonrisa de vecino.

Tres historias urbanas autobiográficas.

a) Veinte años después de haber dejado Barcelona, pasé brevemente por su gran estación de Término (ya empezaban a convertirla en museo) camino de Milán. Salí a la puerta en compañía de mis hijas y pasó por el recién construido carril bici un tipo montado en bicicleta. Levantó la mano y me saludó: ¡eh Juan!, ¿qué es de tu vida? Era Josep Juvé Raventós, un compañero de carrera de arquitectura. Pues bien, nunca he sentido mayor emoción urbana, mayor orgullo de barcelonés. Mis hijas, sorprendidas, me dijeron luego: ¡vaya! es verdad que tú eres de Barcelona, como nos decías. Uno es de una ciudad cuando la gente le saluda por la calle.

b) Al poco de llegar a Bilbao tuve, sin embargo una experiencia más amarga. Llevé mi Citroën 2CV a arreglar a un taller y el dueño me preguntó que por qué lo llevaba allí, que quién era yo, que a quién conocía. Le miré ofendido, ¿no dice en ese cartel taller?, debí contestarle. Se encogió de hombros y me dio la espalda. Eso no debía ser suficiente. Si quieres que te lo arregle deberás esperar más de dos semanas –dijo. Me irrité, me enfadé, sentí herido mi orgullo de ciudadano universal, pero con el tiempo, llegué a pensar que aquel hombre me estaba exigiendo ser ciudadano de Bilbao para empezar una simple transacción comercial, y me arrepentí de no haber aceptado el plazo de dos semanas de iniciación que me daba para considerarme urbano, para tenerme por un bilbaíno más.

c) A veces el reconocimiento de la ciudadanía viene por las relaciones externas, por la

correspondencia postal. El caso de Holanda, un país de mucho comercio exterior, es el más sobresaliente: su sistema postal funcionó durante muchos siglos mediante los nombres de los dueños de las casas y no por el racional sistema de los nombres de las calles y sus números. Todavía en Venecia las cartas no van a las calles sino a los barrios, donde los números de las casas no tienen, dado el laberinto de calles, un orden entendible para alguien que no sea el cartero. En mi correspondencia con un hombre célebre un día me equivoqué en el número de su casa y puse calle de tal 423 en vez de 432. La carta me fue devuelta porque su destinatario no vivía en tal número. Gocé con el incidente porque le reté a ese hombre famoso a escribirme una carta sin poner ni siquiera el número de mi casa. El cartero es uno de los grandes constructores de vecindades.

66

También lo es la policía, y mucho más los desaparecidos serenos pero no voy a contar anécdotas por tratarse de materia reservada.

Es preciso definir los rasgos de la relación entre los hombres y las ciudades, e incluso darles carta de naturaleza: «formalizar una relación», como se dice cuando un chico y una chica «parece que van en serio». Reducir la ciudadanía a darse de alta en el padrón municipal es confundir la vida con la burocracia. Algo execrable.

Uno de los signos que me parecen muy significativos de esa relación es la instalación de una placa con el nombre del ciudadano en la pared o en la puerta de una casa. Todavía se pueden ver en las puertas de las casas viejas y

de los pisos de gente mayor los nombres de sus dueños, aunque cada vez menos. Con el invento de los porteros automáticos los nombres fueron llevados a la calle, lo que me pareció mucho mejor: desde el portal de una casa se podía saber quién vivía en cada piso. Pero un avance tan notorio en la relación de ciudadanía no duró mucho y pronto los nombres fueron desapareciendo de los porteros automáticos... «por razones de seguridad», se decía. Nunca lo he entendido: cuando uno oculta su nombre de la calle es que tiene algo que ocultar, y eso sí que crea inseguridad. El único lugar donde ahora se pueden leer escritos los nombres de los ciudadanos es... en el cementerio.

Es también cierto que la adquisición de una ciudadanía debe llevar un tiempo y unas condiciones de relación con la ciudad. La residencia, el lugar de trabajo han de tener una cierta definición y estabilidad para que esa relación de ciudadanía se desarrolle. También los lugares donde uno se divierte y se encuentra con los demás. La frecuentación de un café, el paseo cotidiano por una acera o la estancia en la plaza de la ciudad o del barrio son actividades que incrementan la relación. Pasar el fin de semana en la ciudad, ya no digamos unas vacaciones enteras, serían hoy en día casi actos litúrgicos que le darían a uno directamente la condición de ciudadano. Si uno se pone a contemplar como se dan estos signos tan sencillos en su ciudad se queda pasmado: la plaza de mi actual ciudad, por ejemplo, antiguo lugar de ligue y de encuentro humano a todos los niveles, está habitada ahora mayormente por los inmigrantes marro-

quies, que son los únicos hombres que conservan el sentido de su función.

La presencia en espectáculos de aforo mediano es otra forma de «dejarse ver». Pero nótese cómo estos acontecimientos van en retroceso: el cine, que ha sustituido al teatro, exige la oscuridad de la sala e impide dejarse ver más que a la entrada o la salida (por no hablar ya de las minisalas que merman el aforo hasta el ridículo). Los deportes, por otro lado, prefieren a las masas que a los ciudadanos. Los ciudadanos van al deporte a ser masa y a vociferar, esto es, a dejar de ser ciudadanos. Se diría que tienen una función orgiástica –acaso necesaria individualmente, pero obviamente no urbana. De los bailes modernos mejor no hablar porque son la expresión más cabal del retorno del ciudadano al estado tribal.

Cinco años de residencia y trabajo, conocer a más de cien personas y ser reconocido por ellas, tener el nombre en el portero automático, ser reconocido por el cartero, ser saludado por el dueño de al menos tres bares cuando uno entra, conocer de memoria todos los detalles de un par de paseos serían, por ejemplo, *standards* básicos para adquirir la ciudadanía.

La intensificación de la relación de ciudadanía ha de modificar por fuerza ciertos hábitos políticos impuestos desde el Estado (enemigo número uno de las ciudades, como me enseñó Eduardo Mira) o desde los medios de comunicación (enemigo número dos, sólo por orden de aparición). Es preciso revisar desde nuestra relación de ciudadanía los hábitos de la democracia, la nobleza o la justicia.

– El voto ha de ser consecuencia de la ciudadanía –siempre entendida desde el cumplimiento de los *standards* citados y no sólo como empadronamiento burocrático. Los ciudadanos universales pertenecen a otro mundo y no deben tener derecho al voto más que en sus universos locales. De hecho ya no votan: son en buena parte los que engrosan ese enorme porcentaje de abstención que cada vez va creciendo más y más en las democracias modernas.

La fuerza del voto local sería tal que incluso podría mantenerse de por vida, porque uno no es sólo lo que es sino lo que ha sido, y lo que pueda ocurrir en ciudades en las que hemos vivido es algo que también nos afecta profundamente.

– La nobleza ciudadana deberá sustituir a la vieja nobleza de sangre, convertida en la actualidad en nobleza de papel couché. El título básico de nobleza es el de ciudadano, pero con mayores méritos, pongamos que vivir veinticinco años seguidos en la ciudad, conocer a mil y ser reconocido por cinco mil personas en ella, haber votado tantas veces en las elecciones municipales, y otras cosas así, podría obtenerse ya una baronía o un marquesado y de ahí para arriba, hasta conde, duque o príncipe de la ciudad. La ventaja de la nobleza urbana frente a la de sangre es que no es hereditaria: se la tiene que ganar uno a pulso. Obviamente los nobles tendrían asientos reservados en los autobuses urbanos o accesos preferentes a conseguir entradas para los teatros y los conciertos. ¡Qué lustre

darían a las ciudades unos individuos de tal categoría urbana!. Estoy seguro que los turistas, esos seres tan innobles, los mirarían embobados.

- La justicia ha olvidado a las ciudades tiempo ha. El pueblo no. Hace un año, más o menos, leí en la prensa la historia de un asesino que, cumplidos sus años de condena en prisión, volvió a la ciudad asturiana donde había cometido su asesinato. Los hermanos de la víctima se prepararon y a las pocas semanas de su regreso le mataron. En sus declaraciones dijeron: nosotros nunca hubiéramos ido a por él si se hubiera ido a otra ciudad. Pero volver a la ciudad en la que había cometido su asesinato era para nosotros intolerable. ¡Ay!, pensé yo al leer tan sensatos argumentos: la justicia tendría que haberle advertido al asesino, tendría que habérselo incluido en la sentencia. Además de los años de cárcel, un asesino ha de perder siempre su condición de ciudadano (acaso sólo le quede ya la posibilidad de esa ciudadanía errante, vaga, abstracta, espectral que se llama «universal» o acaso la opción de iniciar una nueva ciudadanía en otro lugar). El pueblo aún lo sabe. ¡Que lección de sabiduría urbana nos dio el homicidio de esos asturianos!

Más que a dar recetas para recuperar el pasado urbano vivo, el último punto de este discurso lo voy a dedicar a decir cuáles no son las soluciones.

- Uno de los mayores problemas de las ciudades contemporáneas es el de su esclavitud ante el tráfico de automóviles particula-

res. La pérdida del pasado urbano vivo coincide con la conversión de las calles en carreteras, pero el arreglo del problema del tráfico no es tanto una cuestión de índole política (como el tema de la ciudadanía que aquí se ha tratado), sino de carácter fisiológico. No es fácil hablar de cultura urbana con las tripas revueltas, así que se ha cedido el problema a los cirujanos de tráfico o ingenieros de semáforos y circunvalaciones, creyendo que las cuestiones fisiológicas no tienen nada que ver con las cuestiones culturales o políticas. Pues bien, nada más falso, porque las calles rápidas con semáforos sincronizados o las autopistas de circunvalación son el signo más expresivo de la superposición de un estrato de movilidad sobre el viejo estrato físico de urbanidad, o del deseo antiurbano de los nuevos ciudadanos motorizados de huir lo más deprisa posible de la ciudad.

- Las ciudades actuales sin ciudadanos propios y con sus calles convertidas en carreteras han aceptado su condición de objetos inertes y en un último esfuerzo de superación se han puesto a la tarea de ser los objetos más caros, más antiguos, o más de moda. Han confiado su éxito o su salvación (su destino) en los museos y en los arquitectos de renombre y andan locas buscando cómo venderse en el nuevo mercado de ciudades-objeto que ha creado la imponente industria del turismo-cultura.

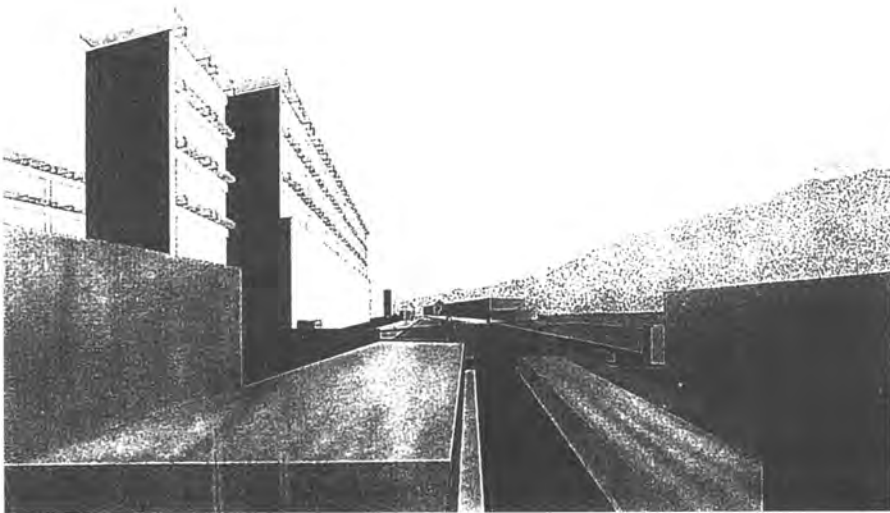
De hecho, el título del simposium que motivó la conferencia recogida luego en este escrito, era Nápoles-Barcelona, y proponía algo así como que los arquitectos de

Barcelona, que tanto lustre y fama le habían dado a su ciudad (premiada desde Londres nada más y nada menos que con premio de arquitectura) contasen en Nápoles –una ciudad dejada de la mano de Dios– los secretos de su fórmula.

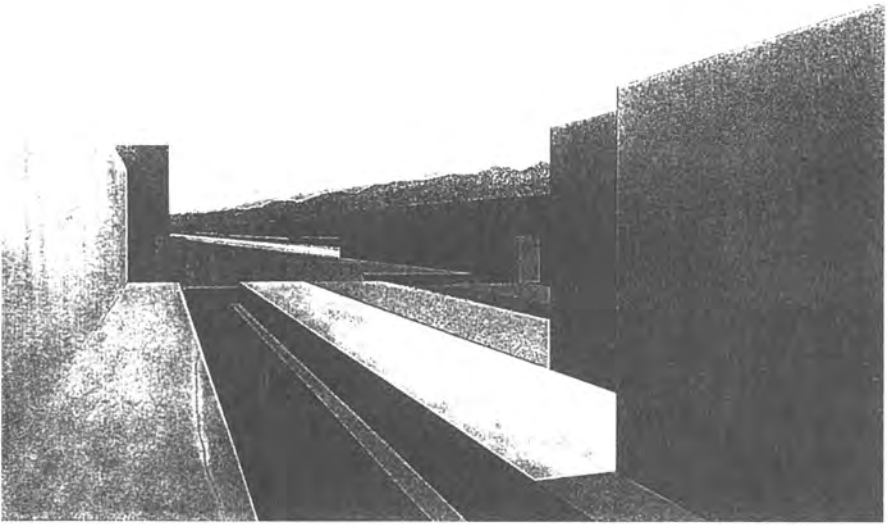
Ni que decir tiene que yo propuse allí que redescubriesen su ciudad desde su condición de napolitanos (como se le dice a un marido escéptico que redescubra a su extraordinaria mujer antes de hacer la tontería de escaparse con una pelandusca) y que no hicieran nunca lo que los políticos y publicistas de Barcelona dicen que han

hecho con su ciudad: «ponerla guapa» para (eso ya no lo dicen) venderla a la industria del turismo, –cultura donde, efectivamente, ha obtenido el primer premio. Porque quien pone guapa a su mujer para venderla no hace otra cosa que prostituirla, y a la gente que hace ese tipo de cosas se le da un nombre muy feo como para decirlo aquí.

- Con todo, lo que peor le puede sentar a una ciudad, para volver a tener la vida que un día tuvo, es ser famosa. Le ocurrirá lo que a aquellos hombres que, según Jünger, se han hecho célebres: perderán su condición de buena vecindad.



Área metropolitana de Karlsruhe. Estudios para el Albtal, cerca de Ettlingen. M. Meili, M. Peter, 1990



Estudios para el Albtal cerca de Ettlingen. M. Meili, M. Peter, 1990.

ESPACIO URBANO Y SEXUALIDAD PAGADA

Dolores Juliano,
con la colaboración de María Luisa Sánchez

Este trabajo consta de dos partes: un análisis de los determinantes espaciales que influyen en el trabajo sexual, y cómo a su vez éste configura determinadas zonas urbanas como contaminadas y contaminantes, realizado por Dolores Juliano, y una meditación sobre los aspectos negados de la ciudad, a partir de la observación más etnográfica realizada por María Luisa Sánchez. En ambos casos, la atención se centra en las prostitutas que trabajan en la calle, entre las que se encuentran un número significativo de mujeres inmigrantes, colocadas en una situación más frágil a partir de su indefensión legal.

«La spatialisation du corps et de la sexualité a pour corollaire la sexualisation de l'espace» (Dialmy, 1995: 27).

Las ciudades y el trabajo sexual tienen una historia paralela, desde siempre los grandes conglomerados de población han albergado en sus huecos actividades marginales y sectores discriminados. La prostitución especialmente, puede considerarse como un fenómeno urbano, no sólo en la percepción que la mayoría de la gente tiene del fenómeno, sino incluso en la interpretación que se ha hecho de lo inevitable de esta asociación, según el punto de vista de las autoridades religiosas y de los legisladores. Ya a mediados del siglo XVII, San Alfonso de Liguorio sugería que:

«Dada la complejidad del problema, es posible que en las grandes poblaciones las autoridades se vean obligadas a tolerar legalmente

a las prostitutas y el mundo que las rodea bajo ciertas condiciones. Pero bajo ninguna excusa en otros lugares» (*Opera Moralia*, citada por Blázquez, 2000: 187).

71

Estas recomendaciones se plasmaron pronto en concreciones legales, así en la propuesta de Cabarrús¹ de 1792, se proponía permitir las mancebías sólo en las aglomeraciones urbanas, salvaguardando así la inocencia de la vida rural.

En efecto, en la ciudad se condensan y se hacen visibles las relaciones sociales, con sus conflictos y sus jerarquizaciones. Como puntualiza Signorelli (1999: 39), en cada época histórica la ciudad representa oportunidades y riesgos. Es instrumento de libertad y creatividad para algunos y de opresión y explotación para. Por lo que se constituye en centro de atracción (y de riesgo de explotación) para todo tipo de marginados sociales.

Aunque la ciudad es el escenario donde se pone en acción la prostitución, no es en cambio el lugar de origen de las prostitutas, que suelen ser predominantemente de extracción rural² ya que la falta de oportunidades laborales de las poblaciones pequeñas, sobre todo para las mujeres, presiona a la emigración hacia los centros urbanos, donde las posibilidades de ganarse la vida son mayores.

Tradicionalmente en Barcelona hay ciertas zonas como la calle Robadors o la calle San Ramón, donde de día y de noche, alrededor de algún bar con sabor añejo, las mujeres pasean esperando los clientes y mirones que seguro siempre aparecen, y donde las sábanas de algún moblé escriben historias nuevas y antiguas, son resúmenes de soledades compartidas en el más genuino anonimato. Tanto las mujeres como los hombres seguramente no hablarán de lo sucedido lejos del ambiente que lo ha propiciado, todo ha quedado escrito en ese lugar tan público como escondido, por donde todos podemos pasar sin mirar a fondo. Cada noche mujeres de todo el mundo, siguiendo un ritual que se pierde en los tiempos, se disfrazan, muchas veces en la misma esquina elegida para trabajar, con la intimidad del actor que es fiel a su personaje y su guión sin olvidar del todo el público, y ciertamente la calle lo es. Las mujeres se sueltan el pelo y se cambian de nombre y los hombres se confiesan a sus sacerdotisas con la rapidez de un presente que no estará catalogado de hecho en ningún espacio definido, a fin de cuentas sólo es la calle y un coche aparcado en cualquier rincón de la ciudad, no hay nada ilegal pero tampoco está bien visto por la sociedad en general. De entrada nada une a estos hombres y a estas mujeres, excepto un vínculo también anónimo: el dinero, que va circulando de bolsillo en bolsillo, sin dejar más que un código de huellas superpues-

tas unas en las otras. (M.^a L. Sánchez, «Compartiendo la calle con las trabajadoras del sexo»).

Pero las ciudades no son concentraciones amorfas, tienen su lógica organizativa y en ella se incluyen sus zonas negadas, contrapartida de sus áreas monumentales. Como señala Dialmy para las urbes árabo-islámicas, existen espacios considerados puros y espacios considerados impuros, y esta división suele corresponderse con la distinción entre espacios centrales y periféricos. Este modelo también es válido en tanto que construcción ideal, para las modernas ciudades occidentales, donde la separación por género, propia del modelo musulmán, está reemplazada por una priorización de la separación por zonas de actividad. Las funciones consideradas nobles, como el poder político, el comercio y la religión se sitúan en las áreas centrales, mientras que las actividades contaminantes o impuras se desplazan a la periferia. Pero este modelo teórico no tiene en cuenta que a lo largo de sus prolongadas existencias, las ciudades sufren complejos procesos de transformación y reacomodaciones. Las zonas más antiguas acumulan viviendas deterioradas y poco a poco son abandonadas por la población que dispone de recursos económicos, por un proceso de «filtrado» (Martínez Veiga, 1999) por el que las viviendas más antiguas pasan de las poblaciones con mayores recursos a las que tienen menos. A su vez pasan a tener un uso más intensivo, según se van haciendo más viejas. Esto genera enclaves de pobreza en las zonas céntricas, que suelen coincidir con ámbitos tradicionales de prostitución. Así el trabajo sexual no sólo implica determinadas

actividades, ciertos usos del cuerpo y de las relaciones sociales, sino también ámbitos concretos, calles especiales, zonas o barrios específicos donde se realiza.

Pero esta separación es más conceptual que real, ya que incluso el orden de los barrios residenciales a menudo es subvertido por la prostitución, que establece su actividad no sólo en zonas centrales de las ciudades, como señala Pons (1992: 52) para la céntrica calle de la Magdalena, en Oviedo; sino también en áreas deportivas, universitarias o residenciales.

En la hora convenida aparecen los basureros, tienen que limpiar la esquina cada noche, se cruzan con las mismas mujeres y siempre las ignoran, ellas también a ellos, cada uno en su oficio. En principio ellas no tienen que estar allí, no es zona peatonal, pero están todas las noches. Ni siquiera tocan la bocina para que se aparten, sólo son prostitutas y ese término esconde muy bien sus identidades, son esas chicas a las que les gusta jugar en la calle. Si les sucede algo ellas se lo están buscando, ya se sabe, no son horas de pasear esquinas, y los basureros se van por donde han llegado.

La alteración del modelo de orden jerárquico ciudadano no suele quedar sin sanción. Cuando las trabajadoras sexuales se dejan ver fuera de las zonas marginales, desatan la protesta de los vecinos por lo que consideran una degradación de su barrio. Esto produce una presión ante las autoridades para que las prostitutas sean desplazadas a nuevos emplazamientos: siempre más lejos, más aislados, con menos servicios públicos y menos seguridad. Así se da lugar a proyectos de creación de zonas aparte, como el del alcalde de Marbella

de establecer un «putódromo» en las afueras del municipio (Pons, 1992: 51).

Como cada día, el mismo señor pasea a su perrillo y otra vez vuelve a mirar para otro lado cuando pasa cerca de las mujeres, decididamente parecen no existir, sólo las ampara la calle: algún cajero automático donde calentarse y una que otra gasolinera, todos sitios de paso, lugares del momento.

El caso de Barcelona puede servir para ilustrar este punto. Los enclaves tradicionales de la prostitución estaban en áreas céntricas: Las Ramblas, Passeig de Gràcia y algunas calles del Barrio Chino (Robadors y San Ramón). Cuando se procuró limpiar la cara de la ciudad para las Olimpiadas del 92, se desplazaron las prostitutas de Passeig de Gràcia y las de La Rambla hacia las zonas periféricas de Les Corts y calle Wellington, mientras que se mantuvieron las que trabajaban en su viejo enclave de Robadors, por tratarse de una zona muy degradada. Pero pronto los vecinos de los nuevos emplazamientos se organizaron para pedir que se las desplazase a la Zona Franca, mucho más periférica, conflicto que está aún en fase de negociación.

Los vecinos del barrio sólo las observan a escondidas, refugiados en sus casas, ¿quiénes serán en realidad esas misteriosas mujeres? Al final la mayoría optará por hacer como que no existen, pero ellas son descaradas y en el fondo es prácticamente imposible conseguirlo y su presencia es un arcano.

Las quejas de los vecinos sirven a veces para legitimar una persecución de las trabajadoras sexuales, que puede solaparse con motivaciones racistas y xenófobas, o puede enlazarse

con acciones policiales más amplias. Así a mediados de febrero 2001, en la calle Wellington de Barcelona comenzaron controles sistemáticos de documentación sólo para las prostitutas subsaharianas. La presión diferencial no era casual, los encargados del orden avisaron a las restantes trabajadoras sexuales que la cosa no iba con ellas y les solicitaron que no dieran acogida a las hostigadas en los restantes ámbitos nocturnos ciudadanos. Al mismo tiempo comenzaron a ejercer presión selectiva sobre los clientes, realizando controles de alcoholemia a los que contrataban los servicios de las subsaharianas. Parece que esta acción llevada sobre tres frentes: controles de documentación de las trabajadoras, intentos de quebrar su solidaridad de grupo y de desanimar a los clientes, tenía una concreción solamente local en Barcelona, aunque formaba parte de una investigación más amplia, que llevó en los días siguientes al desmantelamiento de una red de tráfico de personas en Madrid. Esto nos lleva a un tratamiento segmentado y específico de las diferentes zonas de la ciudad.

Ayer fue un médico, mañana un policía. Según él, la semana pasada una albanesa, anteayer una negrita, pero suele ir con las españolas, aunque va loco por probarlo con las dominicanas, de hecho en la calle todas son extranjeras y dentro de su coche todo sucede en un país neutral, para esto no hay fronteras, todo está permitido siempre que las partes se pongan de acuerdo previamente, aquí nadie es legal ni ilegal y los papeles se cambian de manos en forma de billetes.

Por otra parte, también los vecinos de otras poblaciones cercanas como Castelldefels, se

organizan y cortan carreteras para pedir que sean expulsadas las prostitutas que trabajan en sus localidades, aunque en estos casos sin especificaciones raciales.

El mayor rechazo ciudadano va hacia las que trabajan en la calle, que suelen ser las más autónomas, mientras que hay mayor permisividad social para las actividades que se realizan en lugares cerrados, como clubes, whiskerías, centros de masaje o casas de prostitución. Esto no se corresponde con el volumen del trabajo que se realiza, pues según el estudio de Pons (1992: 141) sólo el 6,5% del sexo comercial corre por cuenta de las prostitutas callejeras.

En tanto que actividad estigmatizada la prostitución se realiza en «no lugares», ámbitos vaciados de su significación habitual y reformulados a partir de ciertas horas. La actividad se desarrolla del otro lado del espejo de la vida cotidiana, generando sus propias lógicas de apropiación, ya que las prostitutas callejeras suelen esperar a sus clientes en lugares fijos, pero más o menos invisibles a los ojos del resto de la población, principalmente de la femenina, a la que se le suele asignar socialmente una completa desvinculación de estos ámbitos. En la medida que esta invisibilización se produce en puntos concretos del tejido urbano, produce una segmentación espacial, que tiende a recrear las simbologías sociales.

La estigmatización social que afecta a las prostitutas se extiende entonces a los lugares donde trabajan, creando áreas concretas, que se activan como tales en tiempos determinados (fundamentalmente durante la noche)

momentos en que resultan lugares contaminados y contaminantes, prohibidos para las mujeres que no participan en ese negocio. La ciudad, percibida por muchas mujeres como lugar peligroso, desde el punto de vista de la seguridad personal, refuerza su imagen negativa con la estigmatización de ciertas áreas. Así en las encuestas sobre seguridad y victimización que lleva a cabo el Ajuntament de Barcelona desde 1984, puede verse que un 71,4% de las mujeres evitan pasar por lugares oscuros³, la mitad (50,1%) opta por no salir de noche, y casi una cuarta parte (24,9%) prefiere salir poco a la calle. Dentro de este marco de autorrestricción de los movimientos, la presencia visible de las trabajadoras sexuales se ve como un obstáculo agregado. Se las percibe, entonces, como una amenaza de limitación de su propia movilidad, lo que lleva a las vecinas a organizarse contra las trabajadoras sexuales, con lo que la estigmatización logra el objetivo de quebrar la solidaridad de género.

... en unos veinte minutos todo se habrá terminado, él desaparece tranquilo y archiva el acontecimiento en algún no lugar del cerebro, total todo ha sucedido con una mujer de la calle y en una esquina escondida dentro del coche; ella también lo archiva...

Abundan las metáforas espaciales relacionadas con este tipo particular de actividad. En la literatura del siglo pasado se hablaba de mujeres *perdidas* o *extraviadas* para referirse a las prostitutas, pero la figura de perder la orientación o el camino, el *buen camino*, tenía un interesante matiz: la mujer extraviada no era la que *estaba* perdida, sino la que *era* perdida.

Así el acento no se ponía en una conducta puntual y pasajera, aunque fuera vista como peligrosa o incluso repudiable, ya que la idea de alguien que pierde el camino implica al mismo tiempo que el camino existe y que puede ser reencontrado. Lo que se hacía era derivar la construcción gramatical, hacia una esencialización de la pérdida. La prostituta se verbaliza como alguien intrínsecamente alejada de la vida *normal*, alguien profunda y definitivamente marginal. Además esta marginalización se asignaba a defectos internos de la marginada. Así otros eufemismos sinónimos hablaban de *malas mujeres*. La legislación franquista sobre la moralidad y las buenas costumbres hablaba de «*mujeres caídas*», usando otra metáfora espacial, en este caso descendente.

Pero la relación entre ciertas formas de ocupación del espacio y trabajo sexual pueden analizarse también desde otros ángulos. Algunos autores, como Dialmy, sugieren que la falta de intimidad que resulta de las viviendas urbanas pequeñas y sobrepobladas produce relaciones sexuales de pareja, tanto más insatisfactorias cuanto más bajo sea el nivel socio-económico de la población. Los hombres de estos sectores compensarían estas limitaciones acudiendo a los servicios de las prostitutas:

«El placer es entonces proyectado fuera del alojamiento conyugal, en otros lugares, con otras partenaires. La prostitución se transforma en el complemento de la sexualidad conyugal, un espacio alternativo donde la prostituta acumula todas las frustraciones sociales del hombre» (Dialmy, 1995: 73).

Si bien la investigación de Dialmy se refiere exclusivamente a Marruecos y se realiza desde la perspectiva de los clientes, no puede descartarse la hipótesis que similares condicionamientos (viviendas pequeñas y sobrehabitadas) produzcan en otras culturas urbanas resultados parecidos. Así ciertos problemas relativos a la distribución desigual del espacio

habitacional en las grandes ciudades, producirían condiciones de demanda de sexualidad pagada, al mismo tiempo que el anonimato urbano facilitaría la oferta de estos servicios, al permitir la estrategia de compartimentación de las actividades y cierto nivel de protección de las trabajadoras.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Augé, Marc (1994): *Los «no lugares», espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa.
Blazquez, Niceto (2000): *La prostitución. El amor humano en clave comercial*, Madrid, San Pablo.
Dialmy, Abdessamad (1995): *Logement, sexualité et Islam*, Maroc, Editions Eddif.
Martínez Veiga, Ubaldo (1999): *Pobreza, segregación y exclusión espacial. La vivienda de los inmigrantes extranjeros en España*, Barcelona, Icaria.

Pons, Ignaci, (1992): *La cara oculta de la luna: condiciones de vida de las prostitutas en Asturias*, Tesis doctoral, Universitat de Barcelona.
Signorelli, Amalia (1999), *Antropología urbana*, Barcelona, Anthropos.
Vázquez García, Francisco y MORENO MENGÍBAR, Andrés (1996): *Poder y prostitución en Sevilla (Siglos XIV al XX)*, Tomo II, Universidad de Sevilla.

76

NOTAS

¹ Para un buen análisis de la propuesta de Cabarrús, que no llegó a llevarse a la práctica, y de los restantes intentos de legislación sobre la prostitución en España, ver Vázquez García y Moreno Mengíbar (1996).

² Así lo señalan las estadísticas realizadas para Asturias (en Pons, 1992: 79) sobre el origen de prostitutas por

cada 10.000 habitantes. Este se multiplica por diez en caso de núcleos de menos de dos mil habitantes.

³ En el caso de los hombres los porcentajes son: 52,1 que evitan los lugares oscuros, 34,9 que procuran no salir de noche y 14,8 que limitan sus salidas a la calle por razones de seguridad.

MIRADAS SOBRE LAS POLÍTICAS URBANAS FRANCESAS Y LA CUESTIÓN DEL MULTICULTURALISMO

Remi Baudouï

En este artículo se hace un análisis y un balance de la evolución de las políticas urbanas en Francia desde los años 50 hasta la actualidad. A lo largo de este período, la política urbana se ha configurado como un modo de intervención pública central para tratar de asuntos relacionados con la «cohesión social». La creación o rehabilitación de «espacios públicos», concebidos como espacios necesarios para la aculturación republicana, ha sido objeto de una especial atención en las intervenciones urbanísticas. Este análisis se hace poniendo en correlación las políticas urbanas y de vivienda con la de inmigración que se caracterizan, en el caso francés, por dos principios: integración y rechazo tanto del comunitarismo como del multiculturalismo. En torno a estas cuestiones, se emprende una reflexión sobre los procesos de segregación, fracturas sociales y urbanas, sobre la formación de la ciudad dual y condiciones de la ciudadanía.

77

El nacimiento del conjunto habitacional

A partir de los años 50 comienzan a construirse en Francia nuevos barrios de viviendas colectivas llamados comúnmente «conjuntos habitacionales». El psico-sociólogo René Kaës definió en 1963 estos conjuntos como un hábitat colectivo inédito que responde a una nueva situación económica, técnica y demográfica. Los conjuntos habitacionales se consideran artificiales en la medida en que no maduraron a lo largo de la historia, y se basan simultáneamente en aspectos objetivos —respuesta a una coyuntura original— y normativos

—ideal del equilibrio normativo familiar, e individual, una determinada concepción de la vida socio-cultural¹.

La invención del conjunto habitacional sólo se puede comprender con relación a los cambios del contexto económico y social de la post-guerra. Pasado el periodo de escasez de la guerra y el impulso decisivo de las ayudas del Plan Marshall en Francia, la coyuntura económica nacional mejora sustancialmente durante los años 50. La agricultura y la industria consiguen grandes rendimientos. Esta nueva prosperidad económica se traduce en una mejora generalizada de los niveles de vida de la población y en

un crecimiento demográfico sin precedentes. De los 40 millones de habitantes que había en 1946, la población francesa aumenta hasta los 53 millones en 1975. La Francia rural se desliza inexorablemente hacia una Francia urbana. En 1954, 26,1% de la población activa trabaja en el sector primario. En 1975 no representaba más del 11,3%.

Debido a estas transformaciones sin precedentes, la vivienda colectiva se vuelve una prioridad nacional. El conjunto habitacional aparece como la única solución posible a la crisis del alojamiento. Ya a principios de los años 50 Eugène Claudius-Petit, ministro de Reconstrucción y Urbanismo, impulsa la creación de una política pública de alojamiento colectivo y social mediante la racionalización industrial de la construcción y potenciando las ayudas financieras y fiscales. En 1953, el Plan Courant marca el principio del alojamiento masivo en Francia cuya ambición es promover la construcción de 240.000 viviendas al año, objetivo alcanzado en 1956. En 1954 el gobierno de Pierre Méndez-France dobla los préstamos asignados a la construcción de viviendas sociales con el fin de alcanzar 350.000 unidades al año. La ley de 7 de agosto de 1957 —llamada Ley-marco de la construcción— instaura programas financieros a varios años que para optimizar las inversiones públicas plantea como principio el establecimiento de zonas a urbanizar prioritarias y se centra en operaciones de más de 500 viviendas.

Las políticas de inmigración en Francia

El repunte económico y las profundas transformaciones del mercado de trabajo justifica-

ban una política de inmigración más elaborada. Mientras que el periodo de 1946-56 está marcado por una escasa inmigración, la década 1956-65 se caracteriza, en cambio, por un fuerte aumento de los flujos migratorios de trabajadores provenientes de España, Marrueco y Portugal. El fin de la guerra de Argel provoca a partir de 1962 la llegada de los repatriados y un incremento excepcional de la población francesa. Sólo en el periodo de 1962-65 la inmigración neta efectiva llega a 718.000 personas activas, de las cuales 324.000 eran repatriados, 394.000 extranjeros y, de ellos, 111.000 argelinos. Solamente en esta década la población extranjera y argelina aumentó aproximadamente en 1 millón de personas. Durante el periodo de 1966-74 el aumento de la inmigración continúa hasta su estancamiento en julio de 1974. Tras esta inflexión cuantitativa, la población extranjera en Francia no paró de aumentar. A principios de los años 70 el número de extranjeros residentes en el país alcanzaba los 2.300.000.

A pesar de la voluntad política de lograr una tasa cero de inmigración, existen hoy 4 millones de extranjeros instalados permanentemente en territorio francés. Es cierto que a partir de 1975 los diferentes gobiernos han levantado progresivamente la interdicción de reagrupamiento familiar instituido por la Ley de 3 de julio de 1974. Esta política de apertura dura hasta 1984, cuando nuevamente se frena al reagrupamiento familiar. Sin embargo, según el decreto de 4 de diciembre de 1984, todo extranjero que en ese momento vivía en regla desde más de un año, y cuyas condiciones permitían una inserción familiar adecuada,

tenía derecho a traer a su pareja e hijos menores de 18 años.

La formación de una ciudad dual

Por haber sido durante mucho tiempo sólo una política de importación de mano de obra masculina y adulta, la política de inmigración no desarrolla instrumentos de integración duraderos. Con excepción del alojamiento individual ofrecido por las industrias de tradición muy paternalista –hulla, carbón, acería–, los inmigrantes de los años 50 y 60 se ven obligados a vivir, en el mejor de los casos, en alojamientos colectivos. Debido a la escasez de alquileres, viven en hoteles amueblados de las ciudades, cuando hay suerte, cuando no en chabolas de los extrarradios metropolitanos. Hay constancia de las primeras construcciones de chabolas en Genevilliers, en las afueras de París, desde 1952. Para solucionar la situación de los inmigrantes el antiguo ministro de Reconstrucción Eugène Claudius-Petit creó la Sociedad Nacional de Construcción para los Trabajadores Argelinos –SONACOTRAL– transformada al cabo de un año en SONACOTRA. Se construyeron ciudades provisionales con créditos públicos que fueron reemplazadas progresivamente por viviendas sociales (HLM). A pesar de sus objetivos anti-segregación, este tipo de intervenciones sociales de la vivienda generó una fuerte segregación espacial. Las prácticas comunitarias cerradas se desarrollan ahí con mucha facilidad por que no existe una mezcla real entre una migración de origen europea y una migración magrebí o africana.

Los efectos segregativos del alojamiento no van a desaparecer pese al mejoramiento de las condiciones generales de vida en Francia durante los años 60 y 70. La loable voluntad de luchar contra la segregación social y espacial retrocede ante la reorientación de la política pública de alojamientos impulsada por Albin Chalandon, ministro de Equipamiento y Alojamiento. A principios del año 1970 el Estado facilita el acceso de la clase obrera a la vivienda individual mediante ayudas y concesión de préstamos blandos. En marzo de 1973 su sucesor, Olivier Guichard, emprende una campaña abierta contra la política pública de los conjuntos habitacionales. Condenado por el poder público, el hábitat colectivo del conjunto habitacional es abandonado por sus habitantes más ricos que pueden acceder a la vivienda individual. Las familias menos adineradas se quedan en los conjuntos habitacionales, reanimados por la llegada de poblaciones inmigradas.

El problema actual de los conjuntos habitacionales es heredero, en parte, de los procesos de segregación de los años cincuenta que se vieron reforzados progresivamente por la evolución de las políticas públicas y del aumento de la precariedad laboral y del paro. *Éramos una sociedad de discriminación y ahora somos una sociedad de segregación*, afirma Alain Touraine². La ciudad aparece desde entonces dividida en múltiples entidades espaciales que encarnan diferencias económicas, sociales y culturales. Hábitat de segunda clase, el extrarradio de los conjuntos habitacionales es el lugar donde se margina a la sociedad desde el punto de vista económico,

social y cultural. La ciudad periférica acumula desventajas. El paro es superior ahí a la media nacional, al igual que las tasas de fracaso escolar o las formas de violencia y comportamientos incivilizados. El muy extendido sentimiento de rechazo entre la población de acogida anima al desarrollo de actitudes de repliegue comunitario, que son más bien fruto de comportamientos propios de bandas étnicas que de un intento de reconstitución real de la sociedad de origen.

La especificidad francesa: integración y rechazo del comunitarismo

80 ¿Cómo puede la política intervenir en esta fractura social entre ricos y pobres, entre centros y periferias urbanas? En primer lugar, hay que tener en cuenta que la conciencia de los riesgos sociales inherentes a la emergencia de una «sociedad de distintas velocidades» no es una novedad. El Plan VII (1976-80) planteó un programa prioritario para la rehabilitación de los núcleos de viviendas sociales. En 1977 se creó el programa financiero H^ábitat y Vida Social (HVS) que intentaba vincular estrechamente las inversiones necesarias para mejorar en su conjunto la calidad de la construcción, la comodidad de las viviendas, los espacios públicos y crear nuevos equipamientos. La falta de participación de los habitantes, la movilización insuficiente de los representantes políticos, la poca agilidad del procedimiento administrativo obligaron al gobierno de François Mitterand –elegido en mayo de 1981– a definir nuevas modalidades de acción. La actualidad de esta reforma se hizo todavía más patente durante el verano de

1981, cuando la «enfermedad de los conjuntos habitacionales» se tradujo por primera vez en incidentes y actos de violencia e incivildad en Vénisseux y Minguettes, en el extrarradio de Lyon. El Presidente de la República afirmó: *Hacer que no hayan ciudades pobres y ricas, que cada uno tenga el sentimiento que su lugar de residencia, su barrio, su ciudad no es un lugar de exclusión, ahí está la verdadera lucha por la igualdad y la fraternidad*. Cuando entra en vigor la descentralización de las competencias del Estado en favor de las comunidades territoriales –región, departamento y municipio, Ley de 2 de marzo de 1982–, el gobierno esperaba crear un instrumento que evitará que Francia padeciera, *como Estados Unidos o Inglaterra, de barrios abandonados y zonas de conflicto social incontroladas*³, según dice el alcalde socialista de Grenoble, Hubert Dubedout, encargado de una misión gubernamental en los conjuntos habitacionales. La política urbana se configura así a partir de muchas acciones interministeriales –Desarrollo Social de los Barrios (DSQ), políticas de inserción de los jóvenes, prevención de la delincuencia, Extrarradio 1989. En julio de 1988 se crea una delegación interministerial de la Ciudad y del desarrollo social urbano con el objetivo de estrechar los vínculos entre estas diferentes actuaciones. En diciembre de 1989, durante las Audiencias del Extrarradio 89 en Bron, François Mitterand ve la necesidad de nombrar, *al lado del Primer Ministro, a un miembro del gobierno, un ministro de Estado o un ministro simplemente para vivificar* la política urbana. El 21 de diciembre de 1990 Michel Delebarre, alcalde de Dunkerque, fue nom-

brado ministro de Estado encargado de la política urbana. Su misión era *promover el desarrollo de la vida social, económica y cultural de las ciudades, mejorar el marco de la vida urbana y eliminar las modalidades de exclusión.*

En vez de exponer aquí la genealogía de los mecanismos institucionales y políticas públicas que se implantaron para resolver la crisis de los extrarradios, resulta más útil recordar el contexto y espíritu desde los que fueron formulados y siguen formulándose. Este contexto señala la originalidad del instrumento sobre todo en comparación con los objetivos y soluciones definidas por el mundo anglosajón. El modelo francés no presenta ninguna ambigüedad. La República se proclama una e indivisible. Bajo este concepto, el ideal republicano construido desde el siglo XVIII, heredero del espíritu de las Luces y especialmente de la filosofía política de Rousseau y Condorcet, postula para cada uno un doble contrato político y social. La pertenencia de un individuo a la República no puede proclamarse sin un acto de fe y adhesión personal que encuentra su traducción lógica en la adhesión al sistema de promoción social y meritocrático de la República: a saber, la aceptación de las reglas culturales y de un modo de vivir fundado en la aculturación del individuo. Para entrar en la comunidad francesa, el modelo republicano promueve la desaparición de las diferencias y las singularidades culturales. La palabra clave de la cultura republicana es, por lo tanto, integración pura y dura de los individuos dentro del modelo republicano,

en vez de la constitución de una nación por yuxtaposición de culturas diferentes que preservan sus identidades.

El estatus de los inmigrantes en la sociedad francesa ha mejorado sustancialmente. La Ley de 17 de julio de 1984 concede la tarjeta de residencia para diez años renovable automáticamente a los residentes con mucha antigüedad y a los padres de un súbdito francés, con independencia de su situación laboral. Como señala Catherine Whitol de Wenden, *el inmigrado no debe su legitimidad a su estatus de trabajador sino al tiempo de permanencia en Francia*⁴. Por otro lado, poniendo fin al Decreto-ley de 1939 que sometía las asociaciones extranjeras a la autorización previa del Ministerio del Interior, la Ley de 9 de octubre de 1981 favoreció la expresión pública de un comunitarismo con identidad étnica y religiosa. Este nuevo marco ha contribuido a que el Islam se convirtiese desde hace unos años en la segunda comunidad religiosa de Francia, con sus manifestaciones características. Esta ley les ha permitido establecer redes de solidaridad cotidiana a partir de la religión que afectan tanto al espacio del alojamiento, de la fábrica, como a las relaciones entre inmigrantes o con las autoridades francesas⁵.

Pese a esta evolución comunitarista, las políticas urbanas se siguen haciendo bajo el signo de la integración y del rechazo de la etnización del espacio urbano. Siendo una cuestión de cohesión social vinculada al orden público, la política urbana significa también una política del poder público nacional, o sea, del Estado. La creación de

un ministerio de la Ciudad ha puesto de manifiesto los límites de la descentralización de las competencias como tendencia a la reducción de los poderes del Estado de Bienestar⁶. La cohesión social, así como la defensa nacional y la seguridad social, permanecen como campos inalienables de la autoridad del Estado-nación. Es por eso que la política urbana se concibe, en primer lugar, como una política pública central que privilegia la noción de competitividad entre las colectividades, la solidaridad y la distribución. La ley sobre el derecho al alojamiento, la llamada Ley Besson, postula que *cualquier persona que tiene dificultades para encontrar recursos o en sus condiciones de vida, tiene derecho a una ayuda colectiva para poder habitar una vivienda decente*. Para implantar un derecho a la ciudad, se promulga la Ley de orientación urbana de 13 de julio de 1991. Para asegurar a todos los habitantes de las ciudades condiciones de vida y alojamiento favorables a la cohesión social, capaces de erradicar los fenómenos de segregación, se implantó mediante medidas fiscales la solidaridad financiera entre municipios pobres y ricos. Cualquier programa de alojamiento que no tenga en cuenta la diversificación de las ofertas para asegurar a cada uno una elección libre de su alojamiento, otorga a la comunidad territorial el derecho a solicitar la transferencia de esta ayuda financiera a uno o varios organismos, designados por el representante del Estado, capacitados para construir viviendas sociales. De este modo el Estado se adjudica los recursos fiscales para apoyar la construcción de viviendas sociales

en el conjunto de los municipios. Se toman también importantes medidas para conservar alojamientos de interés social en los barrios históricos.

¿Qué políticas producen integración?

Al cabo de veinte años la política urbana no ha llegado a contener todos los fenómenos de exclusión. La cuestión urbana permanece ligada aún a la ecuación: gran conjunto habitacional igual a exclusión⁷. En la realidad sigue existiendo una clara correspondencia entre la vivienda social colectiva de los conjuntos habitacionales de las periferias y el nivel de paro, el fracaso escolar de niños y adolescentes y el desarrollo de la delincuencia. La movilidad social es ahí más que deficiente puesto que no existe una movilidad residencial que permita una «salida social hacia arriba» del conjunto habitacional.

Al cabo de veinte años, ha llegado la hora del balance. Un balance matizado de los logros de la política urbana que justifica de por sí la reactivación de unas iniciativas públicas que se quieren cada vez más avanzadas. El discurso ha subido de tono, al punto de que se habla últimamente de un *Plan Marshall para los extrarradios*. Para que sean «barrios como los demás», se formulan propuestas atrevidas en contra de los enclaves físicos y sociales, en favor de su apertura al exterior sobre la base de sistemas de desfiscalización —creación de zonas francas— y otras ventajas e incentivos financieros destinados a animar a las entidades privadas y públicas a instalarse en estos barrios y a restaurar servicios en vía de desa-

parición. Aunque estas iniciativas han sido importantes, no han generado cambios reales, más bien han contribuido a que los habitantes de estas zonas residenciales de las periferias tomen conciencia de la precariedad de sus condiciones de vida.

¿Ante qué tipo de paradoja se encuentra hoy la política urbana? En una serie de contradicciones no asumidas en el plano político. La más evidente es la contradicción existente entre la necesidad de crear una población homogénea, un conjunto urbano coherente que pueda alcanzar mayor eficacia en términos políticos y de acción pública, y el riesgo de marginalización que se produce cuando la gestión pública señala con el dedo a una población en supuesta «ruptura» con la sociedad. Toda política pública urbana produce un contraefecto de estigmatización, con el consecuente fenómeno de «victimización». Ser objeto de atención para el resto de los habitantes de una ciudad dificulta todo intento individual de reinserción social y profesional. Sin duda, ésta es la razón por la cual todas las políticas urbanas han intentado ampliar el campo de su intervención reemplazando la gestión de los barrios en crisis por otra más amplia que la engloba para integrarla. En su informe de enero de 1983 Hubert Dubedout condenaba el programa Hábitat y Vida Social por estar demasiado *centrado en la mejora de la comodidad interior de las viviendas en perjuicio del entorno y los equipamientos*. Para solucionar esta *separación artificial* entre el hábitat y el resto de la vida social y económica se elaboró el programa Desarrollo Social de los Barrios (Développement Social des

Quartiers), que intentaba articular políticas de ayuda social más adecuadas mediante la mejora física y morfológica de los barrios de conjuntos habitacionales, unificando la rehabilitación de los edificios y la recalificación de los espacios públicos. Se trataba de modificar realmente la «imagen» de los extrarradios, multiplicando las operaciones ejemplares. Pero estos efectismos han demostrado también sus limitaciones. Debido a que estas operaciones «decorativas» emprendidas por el DSQ (Desarrollo Social de los Barrios) se realizaron en ámbitos demasiado restringidos terminaron por estigmatizar a la población. Es por esta razón que el programa DSQ cedió a su vez el paso a un nuevo programa de Desarrollo Social Urbano (DSU) que plantea el problema, primeramente, a escala de la ciudad entera.

Nuevamente la cuestión de la escala pertinente para la intervención política en la ciudad está hoy en el centro de la reflexión pública. En medio de esas revisiones se perfilan nuevas maneras de pensar el espacio urbano y de «renovarlo», como se suele decir en términos actuales. Lionel Jospin ha encargado Jean-Pierre Sueur, alcalde de Orleáns, realizar una reflexión sobre el futuro de las ciudades. En su informe *Demain la ville (Mañana la ciudad)*, Sueur promueve un replanteamiento de la política urbana a partir de la concepción *de un nuevo modelo urbano que, partiendo de la yuxtaposición de los espacios como un hecho, cree más relaciones, interpenetración, fluidez, mezcla entre los diferentes espacios*⁸. En el preámbulo a sus cincuenta propuestas, aparecen recomenda-

ciones referidas a la remodelación de los espacios —cómo construir la urbanidad estando conciente que los problemas presentes no dependen solamente de un marco establecido— pero también a la afirmación del «derecho a la movilidad» de cada ciudadano, de modo que parece ser que *la política de desplazamiento es uno de los asuntos principales de la cohesión urbana...* Considerando que los problemas urbanos no pueden solucionarse en el ámbito de cada municipio, Jean-Pierre Sueur propone instituir la aglomeración como nueva escala política, creando *mediante una elección por sufragio universal directo, una asamblea para la aglomeración...*

84

Aunque el gobierno no aceptó seguir con el plan de Jean-Pierre Sueur, que supone una reforma constitucional sin precedente en el sistema republicano francés, sin embargo, ha afianzado a la aglomeración como la escala pertinente de cuestionamiento y de acción de la política urbana. Idea desarrollada por el Comité Interministerial de 30 de junio de 1998 a partir de cuatro objetivos: garantía del pacto republicano, fortalecimiento de la cohesión social, movilización de los habitantes en torno a un proyecto colectivo y, finalmente, construcción de un nuevo espacio democrático con los habitantes. Todas estas declaraciones remiten a la idea de un completo restablecimiento del discurso republicano que descarta de entrada toda hipótesis comunitarista y multiculturalista.

El Comité Interministerial de 2 de diciembre de 1998 fijó el marco contractual entre el Estado y las colectividades locales para los próximos siete años. El contrato local encarna

así el compromiso mediante el cual el Estado, las colectividades locales y sus colaboradores se comprometen a poner en marcha conjuntamente políticas territoriales de desarrollo solidario y de reforma urbana orientadas a contrarrestar los procesos de desvalorización de ciertos territorios urbanos. El objetivo es el desarrollo de ciudades equilibradas que permitan la integración armoniosa de todos sus habitantes. El Comité Interministerial de 14 de diciembre de 1999 dividió los componentes del proyecto de reforma urbana en dos procedimientos: los Grandes Proyectos Urbanos (GPV), que son cincuenta, y las operaciones de renovación urbana:

- Continuando los programas de los Grandes Proyectos Urbanos (GPU), los Grandes Proyectos de la Ciudad (GPV) se encargan de las operaciones difíciles de recalificación urbana, articulando el proyecto social con el proyecto urbano. Los GPV integrarán programas de reconstrucción de edificios, mejora del medio ambiente, implantación de servicios públicos y colectivos, erradicación de los enclaves para integrarlos en la aglomeración, revitalización económica y, finalmente, desarrollo social.
- Siendo más fáciles, las operaciones de reforma urbanas se centrarán, sobre todo, en derribo y reconstrucción de viviendas a un ritmo de 10.000 a 12.000 unidades anuales.

La actividad legislativa del gobierno ha sido particularmente importante para concretar esta voluntad política. La Ley de Orientación para la Ordenación y el Desarrollo Sostenible del Territorio (LOADDT) de 25 de junio de

1999, llamada Ley Voynet –por el nombre del ministro–, modifica la Ley anterior sobre este tema de 4 de febrero de 1995 (Ley Pasqua), define la aglomeración –área urbana de al menos 50.000 habitantes y en la que uno o varios municipios céntricos tienen más de 15.000 habitantes– como el territorio pertinente del *proyecto de desarrollo económico, de cohesión social, de ordenación y urbanismo, de transporte y vivienda, de política urbana, de política del medio ambiente y de gestión de los recursos*⁹. Para permitir la evolución real de la escala de intervención pública, la Ley de 12 de julio de 1999 referente al fortalecimiento y simplificación de la cooperación intermunicipal, llamada Ley Chevènement, creó la *Comunidad de aglomeración como entidad pública de cooperación intermunicipal reagrupando muchos municipios que formaban, en el momento de su creación, un conjunto mayor a 50.000 habitantes de una sola pieza y sin enclave, alrededor de uno o varios municipios céntrico de más de 15 000 habitantes*¹⁰. Antes del 31 de diciembre de 1999, cincuenta y una Comunidades de aglomeraciones se habían ya creado. Desde entonces, están dispuestas a negociar con el Estado sus proyectos de contratos de aglomeración, que deben combinar desarrollo y solidaridad. Es esta nueva generación de contratos urbanos la faceta representativa de la cohesión social de los futuros contratos de aglomeración.

Conclusión

Además de una profunda continuidad en la política urbana, el nuevo procedimiento

público parece dar testimonio del fortalecimiento de una línea de acción a favor de la integración cultural y del rechazo del comunitarismo y multiculturalismo. La cohesión urbana del tercer milenio descansa en una apuesta por la fuerza del modelo francés de aculturación e integración republicana de los diversos componentes culturales de la sociedad.

Sin duda, es por estas razones que la política urbana pone tal énfasis en la constitución y restauración del espacio público en los proyectos de rehabilitación y renovación urbana. El espacio público se concibe como el lugar necesario para la aculturación republicana. La voluntad de mantener a toda costa los postulados de igualdad para todos en un mismo tiempo y espacio –pese a que los hechos confirman su retroceso en la sociedad francesa– reafirma la pervivencia del modelo republicano. En este sentido, la privatización del espacio público, al cual nos han sensibilizado los trabajos de Mike Davis¹¹, o también la creación de las *Edge cities*¹² se percibe como un gran riesgo de disgregación de la colectividad nacional¹³. El debate francés sobre el espacio público está profundamente marcado por el sello de la filosofía alemana y especialmente de sus principales pensadores, como Hannah Arendt y Jürgen Habermas¹⁴. Para hacer del espacio público un lugar de intercambio, de diálogo entre ciudadano, la política urbana intenta instaurar modalidades ejemplares de participación de los habitantes que se deberían incorporar a la definición de su marco de vida.

Pero esta refundición del espacio público frente a la omnipotencia del espacio privado no servirá de nada si no va acompañada de una reflexión seria sobre la movilidad y el desplazamiento que se consideran hoy condiciones de garantía de la ciudadanía. En una sociedad marcada por la sectorización del tiempo y de la movilidad de la información, el desplazamiento rápido del hombre en el espacio es sinónimo de adaptabilidad e integración social y económica. Este nuevo cuestionamiento de la movilidad, la velocidad y el desplazamiento obligan también a repensar el tiempo desde una perspectiva más global: bien respeto al proyecto, condiciones de éxito, durabilidad, o bien a los tiempos de índole más sociales, como vivir en la ciudad o vivir la civilización urbana. Obviando las trayectorias individuales, el urbanismo ha consumado el divorcio entre pasado y presente para dominar las relaciones sociales del futuro. El tiempo de las experiencias personales está proscrito. Jean Chesneaux señala esta paradoja cuando observa que la ciudad moderna ha significado el declive del eje pasado-presente-futuro¹⁵.

¿Cómo repensar el tiempo? En primer lugar, como señala Paul Ricoeur, renunciando sin duda a Hegel y sus presupuestos sobre un tiempo construido linealmente representado como *singular colectivo* fuera de toda dialéctica y diacronía¹⁶. Aunque no esté del todo erradicado, el hegelianismo empezó a tambalear con los sobresaltos de la historia del siglo XX y, naturalmente, ha perdido terreno en las disciplinas ligadas a la aprehensión de la ciudad y de sus transformaciones. La tentación de los arquitectos funcionalistas de congelar

el tiempo está superada por una concepción que reintegra el tiempo como componente del proyecto. En los distintos trabajos sobre la historia morfológica de las ciudades de autores como Jean Castex, Philippe Panerai, hasta la ciudad palimpsesto de Antoine Grumbach, la hipótesis central es que el espacio urbano no se decreta sino que es el producto del tiempo y de los accidentes de la historia. Reafirmar el tiempo frente a una lógica de producción que debe controlarlo y reducirlo a la estricta temporalidad del proceso de construcción del edificio o del barrio —la promoción inmobiliaria es desde este punto de vista una carrera contrarreloj donde el tiempo es sinónimo de incertidumbres y riesgos financieros— significa superar la retórica de la interfaz, del resultado operativo, de la funcionalidad inmediata, para reintroducir *el principio de responsabilidad* tal como lo concibe el filósofo Hans Jonas en respuesta a la desesperanza de su antecesor, Karl Jaspers¹⁷. Entre experiencias del pasado, prioridades presente y exigencias del futuro, es importante construir una teoría de la responsabilidad que pueda ir más allá de la simple imputación causal de los actos cometidos para alcanzar una responsabilidad del hombre frente al hombre, o bien del hombre del presente frente a las generaciones futuras¹⁸. *La necesidad de una ética del futuro se ha impuesto porque nuestras acciones actuales, bajo el signo de la globalización técnica, se han inflado tanto de porvenir, en el sentido amenazante de la palabra, que la responsabilidad moral obliga a tener en cuenta, en las decisiones cotidianas, el bien de los que se verán posteriormente afectados por ellas sin haber sido consultados*¹⁹.

NOTAS

¹ René Kaës, *Vivre dans les grands ensembles*, París, Editions Ouvrières, 1963, pp. 39-40.

² Alain Touraine, «Face à l'exclusion», *Esprit*, febrero 1991.

³ Hubert Dubedout, *Ensemble refaire la ville*, Informe del Primer ministro, enero de 1983, p. 5.

⁴ Catherine Whitel de Wenden, «France: les mirages de l'immigration zéro», en *L'Europe et toutes ses migrations*, Bruxelles, Complexe, 1995, p. 65.

⁵ Rémy Leveau, «Les associations musulmanes», en *Musulmans en terre d'Europe, Projet*, París, otoño 1992, núm. 231, p.78 y 79.

⁶ Rémi Baudouï, «La fin de l'Etat aménageur», en *La décentralisation. Réforme de l'Etat*, (sous la direction de Michel Crozier et Sylvie Trosa), París, Editions Pouvoirs Locaux, octubre de 1992, pp. 31-39.

⁷ Daniel Béhar, «Banlieues ghettos, quartiers populaires o ciudad éclatée? L'espace urbain à l'épreuve de la nouvelle question sociale», en *Politiques de la ville, Les Annales de la Recherche Urbaine*, París, MELTT, septiembrediciembre de 1995, núms. 68-69, p. 7.

⁸ Jean-Pierre Sueur, *Changer la ville. Pour une nouvelle urbanité*, París, Odile Jacob, 1999.

⁹ Ley núm. 99-533 de 25 de junio de 1999 de orientación sobre la ordenación y desarrollo sustentable del territorio y que conlleva modificación de la Ley núm. 95-115 del 4 de febrero de 1995 de orientación sobre la ordenación y el desarrollo del territorio, J. O., 29 de junio de 1999, p. 9515.

¹⁰ Ley núm. 99-586 de 12 de julio de 1999 referente al fortalecimiento y a la simplificación de la cooperación intermunicipal, J.O. del 13 de julio de 1999, p. 10361.

¹¹ Mike Davis, *City of Quartz, Los Angeles capitale du futur*, París, La découverte, 1997, 392 pp.

¹² Joel Garreau, *Edge City: Life on the New Frontier*, New York, Doubleday, 1991.

¹³ Robert Lopez, «Hautes murailles pour villes de riches», en *Le Monde Diplomatique*, marzo 1996.

¹⁴ Hannah Arendt, *The human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, trad. *Condition de l'homme moderne*, París, Calmann-Levy, 1961, Rééd. 1983, 406 págs ; Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Hermann Luchterhand Verlag, 1962, traducción *L'espace public. Arquéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, París, Payot, 1978, 324 pp.

¹⁵ Jean Chesneaux, *Habiter le temps*, París, Bayard Editions, 1996, pp. 67 y ss.

¹⁶ Paul Ricoeur, *Temps et récit*, tomo 3, Le temps raconté, París, Seuil, 1985, pp. 349-372.

¹⁷ Karl Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, München, R. Piper und Co, 1958, traducción *La bombe atomique et l'avenir de l'homme*, París, Buchet-Chastel, 1963, 708 pp.

¹⁸ Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt, Insel Verlag, 1979, traducción *Le principe de responsabilité*, París, Les Editions du Cerf, 1990, Red. Flammarion 1998, pp. 193 y ss.

¹⁹ Hans Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt, Insel Verla, 1992, traducción, *Pour une éthique du futur*, París, Rivages, 1998, pp. 69-70.



Niños jugando en una playa africana

EL ALOJAMIENTO DE LAS FAMILIAS ARGELINAS Y LAS RELACIONES INTERGENERACIONALES

Emmanuelle Santelli

Los espacios residenciales de las poblaciones inmigrantes no pueden comprenderse únicamente en referencia a los temas de la segregación. A partir de tres aspectos como son la localización residencial, el ascenso a la propiedad de la vivienda y los intercambios –financieros y morales– entre generaciones, la autora muestra cómo el estudio de las prácticas de movilidad residencial de las familias inmigrantes de origen argelino instaladas en la región lionesa nos permite aprehender sus trayectorias sociales en el seno de la sociedad francesa. No puede ignorarse el carácter plural de tales experiencias y, por tanto, la necesidad de escarpar a las representaciones fuertemente homogéneas de las que, comúnmente, se derivan un conjunto de imágenes negativas. Se subraya también cómo los itinerarios residenciales inciden sobre las prácticas y estructuras familiares y en las relaciones intergeneracionales.

89

El tema del alojamiento y de los itinerarios residenciales es uno de los aspectos de un trabajo de investigación más amplio realizado sobre las familias de inmigrantes argelinas en Francia¹. El estudio de los espacios habitados y los desplazamientos residenciales introduce a otras formas de itinerarios sociales a la vez que nos enseña sus interacciones: ayuda a comprender la formación de las diversas trayectorias sociales. El carácter polifacético de este tema señala su pertinencia para analizar procesos sociales: no tanto el análisis de situaciones residenciales como la de los procesos que ponen de manifiesto todas las dimensiones del alojamiento y

la ciudad, o dicho de otro modo, de los modos de habitar. El análisis del itinerario residencial de los padres, los emigrados, y de sus hijos, ilustra su manera de habitar el espacio residencial (interior y exterior) y, más ampliamente, su modo de habitar en la sociedad francesa.

En realidad, investigar el itinerario residencial y sus prácticas subyacentes (tipo de alojamiento, ordenación, relación con el vecindario, etc.), constituye una de las maneras de aprehender los modos de integración en la sociedad, independientemente de la generación estudiada. El Sr. Gribaudi denomina

«ciclo de integración urbana»² (pp. 76/77): «[El fenómeno migratorio] y el itinerario residencial no son los únicos elementos que nos permiten captar la existencia de un ciclo de implantación en la ciudad y de integración en la vida social de Turín. Existe también un itinerario geográfico (...) que se debe tener en cuenta, la antigüedad de la integración de los actores sociales (...) con el fin de aclarar las determinaciones individuales y familiares que les han inducido a desplazarse». Es importante entonces intentar responder a ciertas preguntas, con el fin de aprehender el contexto en el que se han elaborado los itinerarios de la segunda generación: ¿Qué tipo de alojamiento han ocupado desde su llegada? ¿Qué tipo de relación han mantenido con la vecindad? ¿Cuál ha sido la incidencia de estas relaciones sobre la organización familiar? En efecto, más allá de los itinerarios residenciales, es la historia de la familia antes de su inmigración y desde su establecimiento en Francia, especialmente a través de los espacios habitados, lo que permite introducirnos en el universo social desde el cual se han construido los referentes, las relaciones de sociabilidad, las aspiraciones, etc. de los hijos. El hábitat representa mucho más que un lugar: es el resultado de una compensación y/o de estrategias (la movilidad residencial como sustituto de la movilidad profesional; la incorporación a un alojamiento que permite crear una empresa gracias a este capital disponible). El hábitat permite también una mezcla social y/o cultural más o menos fuerte entre las personas (co-presencia de personas que tienen orígenes y/o pertenencias sociales o culturales diferentes). El espacio habitado

pone de manifiesto también las relaciones de solidaridad entre vecinos, entre miembros de la familia... Finalmente, quizás sea la ocasión de una movilización (para su adquisición, restauración...), la estrategia de una búsqueda de proximidad-distancia frente al antiguo lugar de residencia, de los otros miembros de la familia, de la comunidad de origen, etc.

A pesar de una representación muy homogénea de la población inmigrada y de su trayectoria en Francia, cuyo arquetipo del espacio residencial es el extrarradio, el carácter plural de las trayectorias residenciales de estas familias invita a relativizar esta imagen negativa que tiene como corolario creer que todos los inmigrantes están recluidos en los espacios más degradados.

Por lo tanto, a partir de los tres siguientes temas, la localización residencial, el acceso a la propiedad y el intercambio de ayudas que vinculan las dos generaciones, se trata de mostrar cómo las prácticas residenciales permiten aprehender los itinerarios sociales en la sociedad francesa, prestando especial atención precisamente a su diversidad.

No es la intención negar que existen grandes dificultades para las familias inmigradas ostensibles, por ejemplo, en la imposibilidad de mudarse (política tácita de cuotas de los municipios y de los organismos proveedores de fondos públicos), en las prácticas discriminatorias y/o en la asignación de alojamientos degradados y extremadamente viejos, etc. En cambio, el objetivo de mi trabajo se centró no tanto en estos obstáculos como en observar a posteriori el itinerario residencial efectuado

por sus familiares como etapa de la historia individual y familiar. De ahí que el análisis del hábitat y de las movilidades residenciales sea un eje central para comprender la evolución de la sociedad francesa.

La localización residencial

Muchos trabajos han descrito la distribución de las distintas poblaciones establecidas (según el origen, la categoría socio-profesional, etc.) en los territorios urbanos y los efectos de segregación que la acompañan (según el periodo de llegada en la ciudad, las distribuciones por sectores de actividad, etc.)³. La localización de las familias argelinas en la región de Lyon obedece a estos principios: estas familias residen esencialmente en los municipios del sureste, sector donde se han instalado las empresas industriales⁴ (o sea Feysin, Véniessieux y el Distrito VIII especialmente). Algunos barrios del centro de la ciudad han recibido también diferentes oleadas de inmigrantes (sobre todo los barrios de la Guillotière, de la Place du Pont)⁵.

Aunque la localización de las familias argelinas parece ser evidente, es importante, sin embargo, distinguir los periodos (por ejemplo, ¿cuáles son los diferentes espacios habitados a lo largo del itinerario residencial de una familia?), así como el tipo de alojamiento ocupado según los espacios. Si las viviendas HLM⁶ se encuentran en su gran mayoría en el primer anillo de la aglomeración, no quita que los primeros alojamientos ocupados no son necesariamente de protección oficial. Además, las viviendas a las que las familias han podido acceder posteriormente están ubica-

das, bien en el segundo anillo o en barrios donde no habían tenido acceso antes. Finalmente, a pequeña escala, cuáles son las implicaciones de las diferentes localizaciones para la familia (¿se han encontrado con familias del mismo origen o en un entorno más heterogéneo social y/o culturalmente? ¿Cuáles son entonces los efectos sobre la organización familiar?).

Por lo tanto, se trata de cruzar datos en el tiempo, del periodo analizado, del tipo de alojamiento, del espacio socio-residencial, con el objetivo de no limitar nuestra percepción de la situación observada al día J de la encuesta o, peor, sólo a las representaciones del «alojamiento inmigrado». Se trata de evitar reducir la situación de una mayoría⁷ al conjunto de esta población, por una parte y, por otra, distinguir los efectos a lo largo del tiempo. De hecho, se confunde frecuentemente «viviendas sociales y familias de inmigrantes» mientras que su acceso a este tipo de vivienda data sólo de los años 1970/80 (gran parte de las familias habían llegado muchos años antes). Por lo tanto, hay muchas personas que han ocupado otros espacios residenciales antes de tener acceso a una vivienda social o que sólo pasaron una temporada en ella para luego adquirir otra vivienda. Finalmente, vivir en un barrio de viviendas sociales no significa necesariamente vivir en una «vivienda asignada»⁸.

No quita que lo que caracteriza a las formas del hábitat desde la llegada de esta población es su carácter rudimentario, hasta insalubre (saloncillo, hotel amueblado, apartamento en el viejo inmueble destartado del centro de la ciudad, muchas veces derruido a causa de las

políticas de gentrificación, chabolas, viejas casas sin comodidades, cuando no se trata de un vagón de tren o un autobús desafectado puesto a disposición de la familia por el empleador del padre). Aunque estas viviendas hayan permanecido modestas y con escasas comodidades (deficiente o inexistente calefacción, ausencia de servicios sanitarios, agua caliente, a veces agua corriente, humedades, etc.) siguen teniendo una connotación positiva para los entrevistados que las utilizan como punto de referencia para evaluar sus siguientes viviendas. A partir de ellas, las familias buscarán vivir en una casa, cultivar un jardín, tener espacio. Otros van a privilegiar la proximidad con las familias francesas para no vivir en el extrarradio, en barrios despreciados por el predominio de poblaciones de origen extranjero, para no ser estigmatizados. Fue solamente en una segunda etapa cuando una parte de estas familias obtuvo una vivienda social en un barrio periférico, lo que significaba con relación a las condiciones anteriores, una clara mejora de su condición de alojamiento.

Sin embargo, si el itinerario residencial «clásico» les ha conducido desde las viviendas más insalubres a las viviendas sociales, algunas familias han tenido acceso «directamente» a otros tipos de viviendas como, por ejemplo, una vivienda en el centro de la ciudad, en la ciudad obrera, en un pueblo rural, una vivienda alquilada por un organismo social fuera del extrarradio, etc. De modo que, a pesar de la aparente similitud del itinerario migratorio y residencial⁹, constatamos que no todos han conocido los mismos itinerarios

residenciales, ni las mismas experiencias dentro de los barrios. Por ejemplo, dos familias que viven en el barrio Vaulx-en-Velin pueden tener una experiencia del espacio urbano muy diferente y prácticas socio-familiares distintas. En un caso, una familia va a fomentar el repliegue sobre la comunidad de origen del barrio y, en el otro, va a permitir una apertura a la sociedad mediante actividades para-escolares ofrecidas a los niños, amistades aprobadas con los amigos de origen francés, etc.

Las localizaciones residenciales predisponen, hasta cierto punto, a la heterogeneidad social y cultural de los habitantes. Ahora bien, este enfrentamiento entre una mayor o menor heterogeneidad del vecindario, mediante universos de referencia, modos de percepción, prácticas que se establecen dentro de los espacios residenciales, tiene repercusiones sobre los habitantes y especialmente sobre los niños que están expuestos a procesos de socialización diferentes, incluso contradictorios. Sin llegar a saber qué tipo de espacio residencial es el más favorable, cabe constatar que el lugar donde las personas han vivido, desde el cual han construido sus referencias... nos ayuda a comprender las trayectorias sociales, la formación de un horizonte de lo posible, tanto a escala individual como familiar. Podemos ilustrarlo con un ejemplo: el caso de una persona que vivió en una ciudad obrera donde residen principalmente obreros de origen francés y que fue a la escuela con niños de ejecutivos que vivían en el mismo municipio. Esta familia vivió unos diez años en este espacio residencial a su llegada a Francia.

«Esta vecina que era una gran amiga de mi madre, sirvió a mi madre de vínculo entre la sociedad francesa y su cultura de origen. Ella [la amiga, mujer de un obrero, ambos de origen francés] ayudó también a la integración inmediata de los hijos en la cultura francesa. Tuvo un papel emancipador para la familia, aunque no sea siempre bien visto. (...) La frecuentación de otro medio social me ha dado otra visión, una mirada, una mayor apertura (...) sin mis amigos, habría probablemente optado por una actitud más reservada, una elección más temerosa [referente a la orientación escolar] pero como querían que me quedase con ellos y tenía la capacidad académica, he hecho el bachillerato en ciencias (...). He sido marcado, no sólo influido, por estas relaciones con amigos de origen social diferente, sin que sea más alto»¹⁰.

Desde los espacios residenciales, han surgido varias prácticas sociales: referidas especialmente a las relaciones de sociabilidad con el vecindario francés, las prácticas socio-educativas que valoran el éxito escolar, la emancipación de las mujeres (que puede traducirse para las madres en cursos de alfabetización, obtención de un permiso de conducir, etc.). A partir de la localización y lo que entraña en función del entorno social, las familias han desarrollado modos particulares de relaciones sociales y familiares. Algunas han privilegiado, por ejemplo, las relaciones con el vecindario francés (lo que se refleja en un mejor dominio del idioma francés), y/o el repliegue sobre la célula familiar (teniendo como consecuencia, por ejemplo, la movilización para el éxito escolar de sus hijos), y/o las relaciones de sociabilidad con las familias del

mismo origen (que pueden proporcionar solidaridad y apoyo, etc.).

Las modificaciones de las prácticas familiares han sido particularmente sensibles en las trayectorias sociales de los ejecutivos¹¹: Observamos que éstos, más que los empresarios, han crecido en un entorno residencial heterogéneo (donde domina una mezcla social y/o cultural), dentro del cual las redes relacionales, las actividades practicadas y la atención prestada a los niños (resultados escolares, etc.) han sido determinantes. La expresión «encerrarse para salir adelante», empleada especialmente con referencia al éxito escolar en el mundo obrero, cobra aquí todo su sentido. Los padres han privilegiado las relaciones dentro de la familia y con el vecindario francés (papel de la escuela, prácticas domésticas «europeas», etc.), en detrimento, con frecuencia, de las relaciones con los miembros de la comunidad de origen. De hecho, hay dos actitudes enfrentadas sobre este tema: la que privilegia la proximidad con las familias del mismo origen y la que busca alejarse de ellas. En el primer caso, las familias continúan viviendo según los valores que fundamentan una fuerte distinción entre generaciones y entre los sexos, y según los valores correspondientes a la sociedad de origen. En el caso contrario, los padres están mucho más volcados hacia sus hijos, dando prioridad al diálogo entre cada miembro de la familia —dentro de la pareja, entre padres e hijos. La mirada, los discursos y las prácticas están entonces menos orientados al exterior. Los niños pueden ser objeto de una mayor atención, lo cual se percibe con claridad en los comportamientos escolares.

«Muchos se han quedado en su rincón, sin moverse de sus pequeños apartamentos [falta de espacio y comodidad], aunque tengan ya niños grandes, pero esto [para esos padres] les ha hecho muy bien puesto que han tenido que adaptarse a un nuevo ambiente y... como estábamos menos en contacto [con la comunidad de origen], hemos podido, iba a decir, avanzar.»

El desarrollo de las sociabilidades en el mundo francés y la comparación que se efectúa inevitablemente con las personas frecuentadas en la escuela, contribuyen en gran medida a la afirmación de nuevas aspiraciones. El papel de la mezcla cultural y/o social es aquí determinante: se expresa, en primer lugar, en el vecindario y en la escuela. Los padres de los ejecutivos se encuentran con mayor frecuencia en este caso tipo. Si siguen viviendo en un barrio de viviendas sociales, el espacio familiar y/o la práctica de actividades fuera del barrio se vuelven predominantes. Han podido también intentar mudarse para salir de un entorno que juzgaban desfavorable a la escolarización y/o emancipación de sus hijos. La creación de nuevos horizontes de lo posible que se sobreponen y prolongan sobre la célula familiar va a determinar¹² su itinerario posterior, bien en el ámbito residencial, relacional o profesional.

Padre: *Con mi mujer, hemos hecho frente común, uno a cada lado [para apoyar a los niños] y sólo pensábamos en ello, la escuela, y cómo he sufrido yo en el trabajo.*

Hijo: *Es verdad que había un imperativo aquí, ¡la escuela! (...) Durante las vacaciones escolares con el Ayuntamiento, teníamos que movernos, había que salir... era tremendo. Nunca he viajado tanto.*

Padre: *Trabajo mucho para los niños y no me interesa saber lo que pasa fuera, incluso en el vecindario. Aquí son los niños: ¿qué necesitan? ¿Dónde están? (...) No teníamos muchos contactos, no he intentado... no es desconfianza, no, es que, no es eso, es que no tenemos tiempo.*

Hijo: *Como decía mi padre, éramos... ellos [los vecinos, la gente de la comunidad] y nosotros, nuestros padres y sus hijos, y teníamos pocas relaciones fuera de la familia.»*

La cuestión de la localización muestra así que los itinerarios residenciales, por tratarse tanto de un desplazamiento en el espacio físico como social, tiene importantes repercusiones en el seno de la estructura familiar.

El acceso a la propiedad

En la encuesta que fue aplicada a 100 personas, más de dos tercios declaran que sus padres ocuparon, en un momento u otro de su itinerario residencial, una vivienda social. En el momento de la encuesta sólo un tercio de los padres residía en este tipo de vivienda; la habían abandonado para conseguir un alojamiento en el sector privado o porque optaron por la propiedad privada. De tal manera que casi la mitad de los padres son ya propietarios de su vivienda en Francia (44%), y un cuarto optó por un alquiler en el sector privado¹³. Esto demuestra, en ambos casos, la voluntad de dejar la vivienda social y un dominio de los desplazamientos en el espacio urbano. Sin embargo, hay que mencionar que estas familias extranjeras o de origen extranjero no logran conseguir en el sector público un alojamiento en el municipio que quisieron (debido

a las políticas discriminatorias que apuntan a rechazar a las personas de origen extranjero, sea porque el municipio considera que existe ya un porcentaje de población extranjera importante y/o porque no desea recibir más por temor a alterar su imagen). Pasarse al sector privado y más aún comprar, forma parte de una estrategia para disponer de un mayor margen de maniobra. Este proceso podría no ser, en ciertos casos, resultado de una preferencia sino más bien una manera de evitar una coacción (la de no poder dejar el barrio donde residen para irse a otro de su elección). Si bien este caso no es raro, es más frecuente que la adquisición responda a una preocupación por construir, por poseer una casa que designe a la vez al edificio y sus habitantes, por extensión, el proyecto de perpetuarse y enraizarse en el país. «La casa es inseparable de la familia como grupo social estable y como proyecto colectivo de perpetuarlo»¹⁴.

Por un lado, este acto marca indiscutiblemente una inflexión en el proyecto migratorio y, por otro, la realización de un proyecto de promoción social, inherente al proyecto migratorio (aunque no se puede deducir con ello que existe una ruptura de los vínculos con el país de origen¹⁵). De la misma manera que la compra de una casa representa el éxito desde el punto de vista del país de origen, varias décadas después de su llegada, marca también el éxito desde el punto de vista del país de acogida: si los padres no han tenido éxito profesional, la casa puede compensar esta desilusión. Retrospectivamente, se trata de reconocer este objetivo y darle forma. El segundo aspecto subyacente es el reconoci-

miento de su permanencia: si esta ambición no se manifestó a la llegada, se impone y materializa después con la adquisición de una vivienda.

La diferencia entre mis padres y los de otros es que mi madre se daba cuenta de que hiciera lo que hiciera, que sus hijos estuvieran bien vestidos, tranquilos, limpios, que cumplieran con los deberes de la escuela, no eran aceptados, y llegó a la conclusión «necesito algo para mí». Entonces, compraron una primera casa [como no era lo suficiente cómoda, se mudaron a una vivienda social durante cinco años y luego se construyeron una casa; segunda compra]. Pasábamos a un nivel superior y es verdad que, aunque mis padres eran analfabetos, por haber crecido en un ambiente donde había muchas familias francesas éramos los únicos Magrebíes que vivíamos en casas como los franceses, teníamos un jardín como los franceses, estábamos asimilados a ellos y además con un «cierto encanto particular» (...) decía mi madre, era «estar en Francia», en algún sitio, era... subir en la escala social, vivir en Francia mediante una propiedad (...) mi madre es muy ambiciosa, es parte de ello [del hecho de hacerse propietario], recuerdo cuando éramos pequeñas [con mi hermana], nos sentaba en la mesa y nos hacía trenzas... lo cual era como el símbolo de la «chica de la escuela», se esforzaba por darnos la apariencia de todas las chicas de la escuela (...) tenía tanto miedo a que fuésemos diferentes de los franceses.»

Este movimiento hacia la propiedad comenzó a finales de los años 60 y en los 70¹⁶ y se aceleró mucho durante la década de los 80 y 90. Si consideramos que la edad media de la población entrevistada era de 35 años (o sea, 20 años en 1980), el acceso a la vivienda se produce cuando los hijos (especialmente los

entrevistados) han alcanzado la edad adulta. De modo que esta decisión surge cuando ya habían pasado muchos años en Francia, bajo la influencia de los hijos y de las madres. Los datos en este sentido son unánimes: son, ante todo, las madres las que han encaminado la decisión (por muchas razones: marcar su presencia ante sus hijos, la casa como símbolo de éxito, etc.).

La adquisición de una casa tiene lugar normalmente en el segundo anillo (o sea, en los municipios de Décines, Meysieu, Feysin, St-Priest...) por razones de precio del terreno o en el centro de la ciudad (Lyon, Villeurbanne...) cuando se trata de la compra de pisos. Las casas son de dos tipos: un pequeño chalet nuevo en una parcela o bien una casa antigua para reformar que la empresa vende a sus empleados (por ejemplo, en el caso de Rhône-Poulenc en Décines). Forman entonces parte de un parque de viviendas que se venden por estar deterioradas.

En el momento del estudio el 35% de las personas entrevistadas eran propietarias de sus viviendas. Muchas encuestas señalan que sus padres eran propietarios en Argel y/o en Francia para explicar que fuesen ellos mismos propietarios o que piensan, aludiendo a algún modo de transmisión del estatus, disponer de ese capital. Para otros, en cambio, se hace referencia más bien a la voluntad de romper con las prácticas familiares que tenían como único objetivo volver al país de origen. Adquiriendo una propiedad inmobiliaria esperan afianzar su presencia en Francia, contrariamente a lo que hicieron sus padres. Ser propietarios de una vivienda per-

mite no depender de arrendamiento, «estar en su casa, pero también estar en su casa en Francia»¹⁷ Además, constatamos que los espacios residenciales habitados por la segunda generación son sensiblemente diferentes de los que tenían los padres. Las viviendas son de mejor calidad, los barrios con mejor reputación y se aprecia una mayor inversión en la vivienda porque existen menos limitaciones financieras (ingresos más altos que los de los padres) y están menos propensos a proyectos de regreso. Desean también adaptarse a los valores y modos de ser vigentes en la sociedad francesa, a categorías socio-profesionales equivalentes (adquisición de muebles, electrodomésticos, Hi-Fi, etc.; lo mismo que cuando los padres logran adquirir una propiedad). De ese modo, el sentimiento de pertenencia ligado a la antigüedad y/o adquisición, se manifiesta por un mayor consumo de bienes y por la reforma de los espacios habitados. Hay que señalar también que la segunda generación depende menos que los padres de los organismos públicos de viviendas. Finalmente, ser propietario permite a veces compensar la falta de movilidad profesional o bien, al contrario, reforzarla. En algunos casos, la propiedad representa también, para los empresarios, un capital que puede ser movilizado para la creación de una empresa: se vuelve entonces posible lanzarse en la aventura empresarial puesto que se dispone de una propiedad que permite obtener un préstamo bancario más fácilmente. Según el análisis de I. Bertaux-Wiame y A. Gotman¹⁸, podemos considerar esta adquisición como un «trampolín».

A pesar de las diferencias constatadas entre las dos generaciones a nivel de prácticas residenciales los hijos privilegian a menudo la cercanía con la vivienda de los padres. Permite intercambiar favores, facilitando así muchas cosas para ambas partes en la vida cotidiana¹⁹. Este será el tema del tercer capítulo.

Respecto a cómo se trasmite el estatus de propietario, cabe señalar que 83 entrevistados afirmaron que sus abuelos paternos eran propietarios de su vivienda en Argel (y 71 de sus abuelos maternos). Los hermanos y hermanas de los entrevistados son, por otra parte, propietarios en un 20% de los casos. A. Gotman²⁰ escribe: «El estatus individual de propietario puede ser caduco puesto que el hecho de pertenecer a una familia donde la propiedad empieza a difundirse es ya un indicador de pertenencia de clase. Es la familia, y no el individuo, el verdadero miembro de la clase.» Mediante las cifras, nos damos cuenta que el estatus de propietario se transmite²¹ de una generación a otra y da testimonio de las aspiraciones y las estrategias que se ponen en marcha para adquirirla y conservarla²². Finalmente, la cuestión del acceso remite a la dimensión intergeneracional en la medida que se observan numerosas movilizaciones en el seno de las familias para permitir o facilitar la adquisición de la vivienda.

El intercambio de ayudas entre las dos generaciones

Pasamos a describir ahora tres tipos de ayudas: las que dependen de los recursos financieros y morales cuando se adquiere una

vivienda, la ayuda mutua cotidiana, y el desarrollo de las actividades profesionales.

Las movilizaciones financieras y morales

El acceso a la propiedad de los padres no puede ser plenamente entendida sin cuestionarse la participación financiera y moral de los hijos²³. Es una forma de ayuda entre generaciones que influye decisivamente sobre la movilidad residencial. Tanto la decisión de adquirir una vivienda como los medios para lograrlo y su significación dentro del proyecto migratorio, dependen de decisiones y negociaciones dentro de las familias cuyos miembros pueden movilizarse de distintas maneras para llegar a superar esta etapa. Hay que señalar que, contrariamente a lo que sucede en las familias francesas, no son los padres sino los hijos quienes cumplen un papel decisivo en este proceso, contribuyendo financiera y moralmente²⁴ en la adquisición de una vivienda para los padres.

En el ámbito financiero hemos encontrado diversas configuraciones: o bien, uno o varios hijos, (por ejemplo, con un préstamo compartido) obsequian la vivienda a los padres, o bien, los hijos (o una parte de ellos, muchas veces los mayores o los que tienen un empleo) se encargan de los gastos esenciales a la vivienda familiar, incluso los que la han abandonado para comprar su propia vivienda. En el ámbito moral se movilizan para proporcionar diferentes tipos de ayudas (gestiones administrativas y bancarias, trabajos y acondicionamientos, etc.) y, sobre todo, para animar a los padres a adquirir su propia vivienda. Representan uno de los elementos motores de

esta decisión por el hecho que, ellos, permanecerán en Francia. Contribuyen de esa manera a influir sobre el proyecto migratorio y, simultáneamente, a marcar una presencia que se afianza y quiere ser diferente.

La ayuda mutua

La movilización de los hijos durante el trámite de adquisición es muy grande y aumenta a medida que la proximidad geográfica y los vínculos afectivos entre los miembros de la familia son estrechos. Lo mismo sucede con respecto a las otras formas de ayuda mutua. Esta constatación viene a subrayar, por una parte, la fuerte proporción de miembros de la familia que residen cerca unos de los otros (o sea, en el mismo municipio, el mismo Distrito o entre un Distrito de Lyon y un municipio limítrofe) y, por otra parte, la predilección por una localización próxima al antiguo barrio de residencia. Estos dos aspectos están, además, estrechamente vinculados entre sí. Es frecuente constatar, por ejemplo, que durante la «des-habitación» un entrevistado alquilaba un piso en el Distrito VII de Lyon mientras que había crecido con sus padres en Vénissieux, municipio limítrofe donde siguen viviendo después de haber estado en St-Fons a su llegada. El desplazamiento residencial tiende, por lo tanto, a efectuarse según la linealidad geográfica privilegiando la proximidad espacial con los miembros de la familia y con el barrio en el cual se ha vivido durante muchos años²⁵. A la vez, la proximidad espacial favorece los vínculos familiares, lo que se manifiesta en distintos tipos de prácticas cotidianas relacionadas con el entorno inmediato.

La custodia de los nietos es la ayuda citada con mayor frecuencia. Pero muchos otros servicios se intercambian también entre padres e hijos (recados, gestiones administrativas, desplazamientos en coche, etc.) Estos intercambios de servicio forman parte de la «economía invisible y subterránea»²⁶. La reciprocidad de los intercambios tiene lugar habitualmente en materias diferentes y no al mismo tiempo. Por ejemplo, una madre cuida a sus nietos durante el día, mientras uno de sus hijos la lleva en coche más tarde para hacer la compra, la ayuda en sus gestiones administrativas, le da consejos, etc.

La situación de los padres en Francia refuerza la necesidad de estos intercambios y, por consiguiente, de los vínculos: los hijos se sienten responsables de sus padres puesto que muchos de ellos son analfabetos, no hablan francés, no conducen un coche y/o están agotados por una larga vida laboral. Por consiguiente, la movilidad profesional y social no va acompañada de un distanciamiento que se expresa en el plano afectivo y geográfico. El éxito socio-profesional de los hijos y, por consiguiente, la distancia que se crea en ese aspecto, no implica una ruptura o al menos una distancia en cuanto a intercambios familiares. Al contrario, éstos tienen lugar dentro de un territorio urbano relativamente limitado: la proximidad geográfica descubre entonces la intensidad de los vínculos familiares y/o afectivos. Sea cual sea la actividad profesional de los hijos y la distancia entre ellos y sus padres (normalmente obreros), las marcadas distinciones en el espacio social no suelen alterar los vínculos familiares, contrariamente a lo que se puede observar en muchas familias

donde el ascenso social de los hijos conduce a una ruptura familiar²⁷. Los modos de vida son seguramente distintos, sus aspiraciones y relaciones también, pero el reconocimiento hacia los padres es tan fuerte que, en la mayoría de los casos, el sentimiento de deber ayudarles, de estar presente cerca de ellos, permanece muy vivo. Sin embargo, pueden aparecer tensiones, incluso conflictos, negociaciones, aunque globalmente las relaciones familiares parezcan muy unidas.

Desarrollo de las actividades empresariales

Otro tipo de ayuda mutua se observó con los empresarios que pudieron desarrollar sus actividades gracias al apoyo familiar. En más de la mitad de los casos miembros de la familia, principalmente hermanos y hermanas, les han prestado ayudas más o menos formales y regulares. Adoptan formas distintas y variables según las necesidades de las empresas: trabajos de acondicionamiento, préstamo en dinero, abastecimiento, participación como asalariados, limpieza, contabilidad, echar una mano etc.

La proximidad geográfica entre los miembros de la familia y la escasa distancia entre el lugar de residencia y el lugar de trabajo es todavía más importante en el caso de los empresarios. Instalar su actividad profesional en el barrio donde han crecido y/o cerca de su familia asegura una serie de recursos que pueden movilizar para su actividad económica. Esto es patente en los comerciantes que se instalan en el barrio de su infancia, en el que, a veces, siguen viviendo y donde se abren un

restaurante, una panadería, una carnicería, un estanco, etc. Estos barrios son generalmente de viviendas sociales, o sea, de espacios residenciales que pueden ser beneficiarios de programas públicos que, a su vez, van a favorecer la creación de actividades comerciales: estos empresarios aprovechan en tal caso estas ayudas como las destinadas a la reapertura empresas cerradas por motivos económicos²⁸.

La integración de la actividad comercial en la comunidad familiar y cultural parece entonces un hecho indisociable: los clientes, las redes comerciales, la mano de obra (eventual y regular) forman parte en su mayoría del entorno inmediato; esto no significa, sin embargo, que sus actividades estén destinadas exclusivamente a la comunidad de origen —lo cual es más bien raro. Este estrecho vínculo es significativo ante lo que ocurre en el espacio residencial: o bien la actividad se realiza en el mismo barrio donde residen, a menudo con miembros de su familia y de la comunidad de origen, o bien el alojamiento sirve de lugar de producción. Algunos comerciantes cuyos padres han llegado a adquirir una propiedad, utilizan el garaje para fabricar productos que venden luego en los mercados (como cojines). Algunos hermanos y hermanas, a veces el padre, se incorporan a esta actividad: trabajan muchas horas por semana en la confección o en los mercados. La ayuda prestada por miembros de la familia se revela por lo tanto determinante: señala el estrecho vínculo que existe entre el lugar de residencia y la actividad profesional, y esta movilización familiar es más importante mientras más cerca se encuentren.

Las relaciones intergeneracionales se perfilan claramente al hilo del itinerario residencial: son representativas de unas decisiones que se toman dentro de la familia. Así que, para concluir, aunque no se puede negar que gran parte de estas familias ha sufrido por sus condiciones de alojamiento, parece ser que la cuestión de los itinerarios residenciales no puede entenderse considerando sólo los temas de segregación, del cautiverio residencial, etc. Muchos otros aspectos, por ser internos a las familias, aparecen solamente implícitos. Esta constatación implica el reconocimiento de la heterogeneidad de las familias inmigradas argelinas, en consecuencia de la heterogeneidad de itinerarios sociales, donde el itinerario residencial en Francia es sólo una de sus facetas. Además, la diversidad de itinerarios obliga a tener en cuenta la pluralidad de las experiencias a partir de las cuales se elabora el proyecto residencial y todo otro proyecto, aspiración, práctica, universo de referencias, etc., particular de cada familia y de sus actividades entre Argel y su establecimiento en Francia. La pluralidad de los itinerarios residenciales indica asimismo la heterogeneidad de los medios financieros entre las familias. En realidad, dependiendo de si se dispone o no del apoyo financiero de los hijos, de si el padre ha tenido alguna promoción y/o si la madre trabaja, del orden de prioridades (inversión inmobiliaria o financiamiento de los estudios superiores de los hijos), las familias no dispondrán de las mismas condiciones para enfrentarse a la movilidad residencial, especialmente cuando se trata de adquirir una propiedad privada.

Muchas preguntas quedan en el aire a las que futuros trabajos etnológicos podrían intentar responder, por ejemplo, acerca de la organización de los espacios residenciales (interior y exterior), de las relaciones de vecindario, la transmisión de un bien inmobiliario a los hijos, la gestión de un doble patrimonio de un lado a otro del Mediterráneo, las repercusiones de las infraestructuras en una urbanización al momento de la compra, los obstáculos financieros, etc.²⁹. A pesar de que hay todavía muchos campos poco explorados, podemos insistir de entrada en la similitud con los itinerarios residenciales de las familias de origen francés. Tanto en lo referido a la «transmisión» del estatus de propietario, como a la búsqueda de proximidad geográfica entre miembros de la familia, o al proyecto de adquisición de una propiedad privada, parece haber similitudes con lo analizado en numerosas investigaciones sobre el alojamiento y el itinerario residencial de familias de origen francés.

No obstante, merecen señalarse tres diferencias, de las cuales una sirve para insistir en las dificultades particulares que encuentran las familias inmigradas ante las actitudes discriminatorias. En primer lugar, una de las diferencias es que la primera generación de inmigrantes, los padres, no tiene acceso a la propiedad en la misma fase de su ciclo de vida que las familias de origen francés. La permanencia del proyecto migratorio durante muchos años tiene como consecuencia «retrasar» esta decisión. En segundo lugar, son los hijos los que se movilizan para financiar a los padres durante esta etapa residencial. Aunque

estudios recientes sobre los tipos de ayuda mutua y de solidaridades familiares señalan la importancia de estas ayudas intergeneracionales destinadas a la compra de una vivienda, en la población de origen francés esta ayuda va de padres a hijos. Este proceso «inverso» puede explicarse, por un lado, por el estatus socio-profesional del padre (en este caso hay situaciones análogas que pueden muy probablemente detectarse en las familias obreras de origen francés). Por otra parte, esta movilización parece todavía más importante cuando los hijos sienten la obligación de apoyar a los padres por las condiciones laborales sufridas en Francia durante largos años, el racismo, la esperanza de volver al país de origen, el analfabetismo, etc. Además, el apoyo financiero es muchas veces indispensable para que los padres pueden pedir un préstamo. Los bancos conceden difícilmente préstamos por cantidades relativamente elevadas y a largo plazo a estos padres inmigrados y obreros, cerca de la jubilación. El aval financiero de los hijos permite frenar las negativas. Los hijos que se sienten a menudo en deuda con sus padres tienen así la posibilidad de expresar su reconocimiento. Muchos de los que tienen éxito profesional estiman que sus padres han contribuido mucho a ello y acuden a su vez a ayudarles, así como al establecimiento de la familia de Francia. En tercer lugar, estas familias tienen que enfrentarse a una desconfianza, por no decir un rechazo, por parte de las instituciones bancarias, de los representantes políticos, del personal administrativo de los municipios donde se instalan o donde quieren comprar una vivienda³⁰. Como individuos o representantes de una institución, estas personas tie-

nen la sensación que la llegada de estas familias trae o traerá problemas similares a los que se han producido en los barrios de viviendas sociales. Implícitamente, se sobreentiende que contribuyen al deterioro físico y simbólico del lugar.

Mientras que durante muchos años se ha defendido la idea de que la mejor solución para resolver los problemas del extrarradio era la dispersión espacio-residencial de las familias, ahora que «se dispersan» en el espacio urbano —como consecuencia de los programas de asignación de viviendas públicas—, numerosos discursos vuelven a criticar su presencia, lo cual deja entrever nuevas crisis locales (delincuencia, conflictos de vecindario, devaluación de las viviendas situadas en la proximidad de estas familias, etc.). Esta actitud discriminatoria acentúa la dificultad de estas familias para encontrar una ubicación en la ciudad: que vivan en los barrios periféricos, que sean minoritarias en un barrio residencial o que se encuentren con otras familias de origen extranjero en una parcela, los mismos discursos reaparecen, dando prueba que los juicios xenófobos ponen en cuestión la capacidad de integración de estas familias.³¹

Sean cual sean las motivaciones de los desplazamientos residenciales (imposibilidad de conseguir un alquiler en la zona elegida, preferencia en la adquisición de una propiedad, búsqueda de la proximidad con los miembros de la familia, etc.) y el tipo de localización (casa, piso, sector deteriorado o valorado, pequeña o gran ciudad, campo, etc.) se observa que gran parte de estas familias no son dependientes del espacio residencial. En

cambio, su presencia en los distintos territorios es objeto de debates y discriminaciones. Así que independientemente del estatus residencial o de si estas familias están reunidas o separadas en el espacio urbano las situaciones de segregación detectadas son numerosas. Esta exclusión espacial es el correlato de la exclusión social que amenaza a estas poblaciones. En otros términos, lo que se expresa aquí no es tanto el rechazo de los inmigrantes como el temor a que puedan penetrar en ciertos espacios; espacios resi-

denciales, pero también profesionales, cívicos, políticos, etc. La cuestión del sitio que pueden (y deben) ocupar en la sociedad francesa sigue en el orden del día: implica reconocer que existe una relación social dentro de la cual se negocian posiciones sociales. V. de Rudder señaló esta cuestión en la introducción a un coloquio sobre las relaciones inter-étnicas dentro de la ciudad³²: las nociones de segregación y exclusión tienen en común evadir las relaciones sociales que están en su origen.

NOTAS

¹ El trabajo de investigación fue realizado a partir de un dispositivo que combinaba una parte de la cuarentena de entrevistas y, por otra parte, un cuestionario aplicado a 100 personas. La población entrevistada, que se compone de dos sub-poblaciones (los ejecutivos y empresarios cuyos padres han emigrado de Argel), ha crecido y vive hoy principalmente en la región de Lyon. Cf. *Des cheminement sociaux à la construction de trajectoires professionnelles. Histoires familiales, relations sociales et mobilités. Des cadres et des entrepreneurs d'origine algérienne*. Tesis doctoral en sociología y ciencias sociales leída en la Universidad de Lyon II bajo la dirección de Yves Grafmeyer, 907 páginas, 3 tomos, 1997. Una obra va a salir en la editorial Presses Universitaires du Mirail en septiembre de 2001 bajo el título *La mobilité social dans l'immigration. Itinéraires de réussite des enfants d'origine algérienne*.

² Cf. *Itinéraires ouvriers. Espaces et groupes sociaux à Turin au début du vingtième siècle*, EHESS, París, 1987.

³ Ya los primeros trabajos de la Escuela de Chicago colocaban en el centro de sus preocupaciones este cuestionamiento sobre las distribuciones socio-espaciales.

⁴ Cf. el artículo P. Videlier sobre la región de Lyon, «Les voies de la migration. Italiens et Algériens dans l'espace lyonnais», *Le monde alpin et rhodanien*, núm. 3/4, 1989.

⁵ Cf. A. Begag, *Place du pont ou la Médina de Lyon*, Autrement, coll. «Mondes», París, 1997.

⁶ Habitat à Loyers Modérés (Vivienda de protección oficial).

⁷ En el censo de 1990, 41,2% de las familias cuya persona de referencia había inmigrado desde Argel eran inquilinos de una vivienda de protección oficial (HLM). Entre las poblaciones inmigradas, las familias originarias de Argel representan la mayoría de los inquilinos de esas

viviendas. Cf. *Les immigrés en France*, Contours et caractères, INSEE, París, 1997.

⁸ El trabajo realizado en el barrio de Bron-Parilly, descrito como muy deteriorado y denigrado, demuestra que un gran número de familias desea vivir en el barrio, eventualmente cambiar de vivienda dentro del barrio, incluso en el mismo edificio. Muchos también desean dejarlo, pero algunos precisan que les gustaría encontrar una vivienda cerca del barrio donde han vivido muchos años y donde encuentran referencias, redes de sociabilidad, etc. Algunas familias entrevistadas han logrado, por otra parte, comprar una casa o alquilar un piso permaneciendo en el mismo sector de Bron. Una conversación escuchada recientemente en un transporte público entre dos cuadros de la OPAC encargada del barrio de Bron-Parilly daba testimonio del asombro frente a estas familias que no desean mudarse o que desean mudarse en las proximidades del barrio (en el barrio de los Essarts, por ejemplo), incluso en el mismo edificio.

⁹ Que se resume así: inmigración por motivos económicos, vivienda insalubre (ciudad de tránsito, amueblado, etc.) a la llegada y esto, durante años, después acceso a la vivienda social y a veces se mantiene este tipo de vivienda después de haber pasado décadas en Francia.

¹⁰ Hay que precisar que la madre de este entrevistado hizo la escuela primaria en Argel, hablaba francés antes de inmigrar, la abuela materna tenía una actividad profesional, y vivieron en una gran ciudad argelina después del fallecimiento del abuelo materno. Estas diferentes características han tenido, por consiguiente, incidencias sobre el proceso de socialización familiar. En este ejemplo, el entrevistado muestra el vínculo entre las características de su madre y el encuentro con una vecina francesa que introducir en la familia a la sociedad francesa.

¹¹ Una de las dos sub-poblaciones investigadas en el marco de la tesis. Cf. E. Santelli, «Entrepreneurs et cadres d'origine algérienne à Lyon. Deux stratégies d'intégration», *Les Annales de la recherche urbaine*, núm. 76, 1997.

¹² Aceptación definida en el artículo de D. Bertaux y I. Bertaux-Wiame, «Le patrimoine et sa lignée: transmissions et mobilité sur cinq générations», *Life stories/Récits de vie*, núm. 4, 1988, p. 23.

¹³ En el censo de 1990, el 19,4% de las familias cuya persona de referencia ha inmigrado desde Argel eran propietarias de su vivienda. Entre las poblaciones inmigradas, las familias de origen argelino representan el grupo minoritario de propietarias de su vivienda. Y cerca del 30% eran inquilinos de una vivienda que no era de protección oficial (a título de recordatorio: 41,2% eran inquilinos de una vivienda de protección oficial y 10% ocupaba otro tipo de vivienda). Cf. *Les immigrés en France*, Contours et caractères, INSEE, París, 1997.

¹⁴ Cf. P. Bourdieu, «Un placement de père de famille», *Actes de la recherche en sciences sociales*, núm. 81/82, 1990.

¹⁵ Las estancias durante las vacaciones o parte del año son, de hecho, todavía muy frecuentes para la mayoría de los padres. Además, la casa que poseen en el país de origen ha sido adquirida muchas veces antes del alquiler en Francia, y las diferentes formas de inversión son signos de la persistencia del vínculo con el país de origen. Este proceso es similar al que se observa en otras poblaciones inmigradas, como los portugueses o turcos. A cambio, podemos preguntarnos sobre el sentido de la gestión relativamente tardía de la población de origen argelino para ser propietaria con relación a estas poblaciones.

¹⁶ 14 parejas de padres han conseguido obtener una propiedad en 1980.

¹⁷ Más que una mera inversión –lo cual es la justificación más extendida– la vivienda aparece también como una inversión social.

¹⁸ Cf. «L'accession à la propriété dans le parc social: quelle demande?», *Les Annales de la recherche urbaine*, núm. 65, 1994.

¹⁹ De hecho, un gran número de trabajos ha analizado cómo estas ayudas intervenían dentro de las familias. Cf. A. Pitrou, *Les solidarités familiales*, Privat, Toulouse, 1992; F. Bloch y M. Buisson, «La circulation du don entre génération ou comment reçoit-on?», *Communication*, núm. 59, 1994; C. Attias-Donfut (bajo la dirección de), *Solidarités entre générations. Vieillesse, familles, Etat*. Nathan, coll. Essais et recherches, París, 1995; J. C. Kaufmann (bajo la dirección de), *Faire ou faire-faire? Familles et services*, Presses universitaires de Rennes, coll. «Le sens social», Rennes, 1996.

²⁰ Cf. *Héritier*, PUF, París, 1988, p.48.

²¹ De la misma manera que lo observaron los siguientes sociólogos en investigaciones dedicadas a la población francesa. Cf. C. Bonvalet, A. Gotman, I. Bertaux-Wiame, P. Cuturell, Y. Grafmeyer, D. Maison, P. A. Rosental, *Le logement, une affaire de famille. L'approche intergénérationnelle des statuts résidentiels*, L'Harmattan, París, 1993.

²² El estudio realizado por C. Bonvalet, A. Gotman y Y. Grafmeyer (eds.), I. Bertaux-Wiame, D. Maison, L. Ortalda, proporciona numerosas ilustraciones de ello. «Proches et parents: l'aménagement des territoires», *INED dossiers et recherches*, núm. 64, diciembre 1997.

²³ Cf. E. Santelli, «La mobilisation des familles algériennes pour l'accession à la propriété. Le rôle décisif des fils», *Les Annales de la recherche urbaine*, núm. 59/60, 1993.

²⁴ Términos empleados con relación al trabajo de P. Cuturello y F. Godard, *Familles mobilisées*, LATAPSES-GERM, Nice, 1980.

²⁵ Solo 4 entrevistados sobre 100 han contestado que ninguno de sus hermanos y hermanas vive en el mismo municipio que la de los padres mientras que 38 contestaron que sí viven en el mismo municipio que los padres.

²⁶ Tal como la ha llamado A. Pitrou, *Les solidarités familiales*, *op. cit.*

²⁷ Cf. V. de Gauléjac, *La névrose de classe*, Homme et groupes éditeurs, París, 1987. Las novelas de A. Ernaux ilustran también de manera muy significativa esta constatación, especialmente en *La place*, Gallimard, París, 1983.

²⁸ Cf. E. Santelli, «Entrepreneurs et cadres...», *op. cit.*

²⁹ Se ha iniciado un trabajo durante el año pasado con R. Bekkar con este propósito. Se trata de una continuación del informe siguiente: *Habité et urbanité des immigrés maghrébins en France*, R. Bekkar, N. Boumaza, D. Pinson, Plan Construction et Architecture, París, juin, 1995.

³⁰ Sobre este tema, hay que señalar que cuando contactamos con estas personas o instituciones para obtener informaciones, por ejemplo sobre los tipos de contrato de préstamos, se sobreentendía que este trabajo se dirigía a una población que enfrentaba necesariamente dificultades y que conseguía una vivienda mediante ayudas sociales, o sea, fuertemente ayudadas debido a estas dificultades.

³¹ Varios discursos apuntan a lo siguiente: «He mirado los nombres en los buzones antes de comprar esta vivienda, para saber si no había negros o árabes en el edificio porque después se alquila con más dificultad. «¿Esta persona (...) vive en una parcela?» «Pero ahí hay muchas familias argelinas».

³² Conferencia del 26 de marzo de 1998 en el marco del coloquio que tuvo lugar en Grenoble (Francia) los días 26 y 27 de marzo de 1998 sobre el tema «L'habitat et la ville au regard des relations interethniques».



Górgola de la catedral de Notre Dame, París (Foto F. A. 1955).

DE LOS TERRITORIOS LOCALES A LA INTERNACIONALIZACIÓN DE LO RELIGIOSO

Rabia Bekkar

A partir de un estudio de campo, la autora muestra las representaciones y prácticas de los grupos socio-religiosos del barrio de Belleville en París donde la religión es el terreno privilegiado –y menos cuestionada– de visibilidad de poblaciones con orígenes socioculturales diversos: judíos loubavitchs, musulmanes tablighi y catolicismo popular. En este artículo se hace un análisis de los efectos estructuradores del espacio local inducidos por los lugares de culto o de afirmación identitaria (iglesia, sinagoga, mezquita, comercios, escuelas, librerías...), la privatización de espacios públicos y, a la vez, la publicización de unos movimientos religiosos que se inscriben progresivamente en unas complejas redes internacionales. Sobre un mismo territorio, estos diferentes grupos experimentan cotidianamente su mundialización.

105

Este artículo extrae conclusiones de un trabajo sobre los «Territorios y aspecto público de las religiones en Belleville, la vulnerabilidad de los encuentros»¹. La investigación se centra en las prácticas y representaciones de los grupos socio-religiosos de los barrios de la parte baja de Belleville (Bas-Belleville). La zona estudiada se sitúa entre los Distritos XI y XX de París y delimita un territorio bordeado por la calle des Pyrénées al noreste, las del Faubourg du Temple y Belleville al noroeste, las de Oberkampf, Ménilmontant y la avenida Parmentier al sureste. El bulevar de Belleville representa el eje central de la zona con tres estaciones de metro que comunican el barrio: «Belleville»,

«Couronnes» y «Ménilmontant». (Cf. mapa, páginas siguientes)

Hemos dado prioridad a la dimensión antropológica para comprender mejor las relaciones entre los grupos de población, insistiendo sobre todo en los modos de afirmación y reivindicación de identidad. El estudio se distingue de los trabajos sobre inmigración y religiones realizados en el campo de las ciencias políticas (Kepel, 1987) para inscribirse más bien en la línea de análisis propuesta por P. Simon en su tesis sobre demografía social (1994), donde rastrea la historia de la población de Belleville desde la perspectiva de la integración.

¿Cuál ha sido el objeto de investigación?

Estudia las relaciones entre poblaciones de orígenes diversos, tanto en el ámbito de la práctica y los intercambios cotidianos, como de los procesos de representaciones recíprocos. Las construcciones de identidades y las estrategias de acción de los diferentes grupos —definidas según la adhesión religiosa, los papeles en el interior del grupo social así como por la gestión práctica de los modos de cohabitación y representación que desarrollan en la interacción social— constituyen los principales focos de interés de este estudio.

106

El espacio se considera aquí como la base para el establecimiento de relaciones significativas entre la materialidad de los lugares (la mezquita, la sinagoga, la iglesia, los comercios *escondidos* o *halât*)² y la existencia social. El estudio de campo ha delimitado estructuras espaciales en las cuales se reconoce una colectividad localmente ubicada. Los individuos sienten su pertenencia a la colectividad cuando identifican y definen un territorio. A este sentimiento de pertenencia se añade una referencia implícita al espacio de los demás. La co-presencia en un mismo territorio permite que los actores sociales presentes en espacios diferentes valoren su pertenencia en las representaciones del otro. Esta evaluación, positiva, negativa o neutra, es objeto de una constante negociación. Los grupos pueden también convertir su territorio en espacio de referencia: «*no vivo en Belleville, pero vuelvo para el Kippour puesto que mis padres viven allí*». Por consiguiente, estas

referencias se organizan según una escala o umbrales simbólicos.

Hemos también especificado las modalidades espaciales, o sea, el encuentro entre la forma espacial y la forma de lo social mediante el cual los grupos sociales identifican su posición en un determinado territorio. El análisis propone una formalización de estas representaciones colectivas y pone en evidencia espacios privilegiados como mediadores de los posicionamientos de cada grupo. Localizar las fronteras y la organización material de los límites permite ubicar las estrategias de negociación para la convivencia en un determinado territorio. Para ello, hubo que considerar las acciones como una modalidad comunicativa de la cultura y de la religión.

La noción de interacción traduce esta idea fuerza de compenetración activa. Se entiende aquí como el conjunto de posiciones, situaciones y posturas que permiten, mediante los intercambios entre individuos y grupos, la transformación de una relación frente al otro. Esta relación puede formularse con palabras o bien manifestarse en escenas de la vida cotidiana (prácticas de resistencias, reformulaciones, reinterpretaciones, desviaciones etc.). La interacción vuelve al mismo tiempo el encuentro vulnerable; está, de hecho, constantemente sujeta a ajustes y justificaciones. (Goffman, 1973)

El espacio de lo religioso

Los ritos religiosos constituyen un espacio-tiempo privilegiado para la afirmación de la permanencia en un grupo social; representan

un momento clave de identificación con una sociedad ya que lo sagrado es, en nuestra opinión sin duda sustancial, aunque también relacional. Los ritos proporcionan sentido al vínculo social por la concentración de acontecimientos y relaciones que conllevan. Encarnando al mismo tiempo permanencia y cambio, los ritos pueden ser contemplados, según ha demostrado A. Van Gennep, como una vuelta al orden social o bien una creación de alternativas. (Da Matta, 1983). En esta investigación nos hemos centrado sobre todo en las prácticas a pequeña escala, prestando especial atención a las competencias de los actores sociales. De hecho, éstos se implican mucho en los lugares donde ésta en juego parte de su identidad (basado aquí principalmente en lo religioso).

Dado que en Belleville la religión es el eje central de la visibilidad social, los grupos se organizan alrededor de la tradición ortodoxa, popular o extremista. Sin embargo, como señala Gérard Lenclud, «la tradición no transmite la integridad del pasado; opera mediante un filtro» (Lenclud, 1987: 110-123) Éste representa una especie de negociación entre las necesidades de autenticidad y de inserción en un entorno nuevo. Las referencias se renuevan desde la palabra y el ejemplo, repetidas y legitimadas cotidianamente por las creencias. Belleville, lugar tradicional de acogida de los emigrantes, muestra una marcada evolución desde principio de los años setenta. Se observa hoy una clara radicalización de lo religioso en este barrio y sus alrededores: el movimiento *loubavitch*³ gana terreno y se implanta materialmente,

reemplazando paulatinamente la ortodoxia asquenazí; los *tablighis*⁴ desarrollan ahí sus actividades y pretenden densificar la red de mezquitas en el este parisino. La nueva capilla católica del bulevar de Belleville adapta igualmente sus discursos y actividades a este entorno.

La estructuración del espacio estudiado mediante los lugares de culto y los establecimientos de enseñanza es evidente. Para encontrar legitimidad en un espacio desvalorizado, los actores se sitúan en el campo menos discutido y de mayor reconocimiento: la religión. De ahí, se emprende una verdadera reconstrucción de la memoria colectiva tanto por parte de los judíos sefardíes como de los musulmanes. Los unos y los otros se alejan de las prácticas de origen y «transforman la religión en un emblema.» (Sayad, 1992) En Belleville, la religión permite a los actores trascender las culturas nacionales y re-territorializar la comunidad judía, católica o *Umma* musulmana.

107

Unas ocupaciones variables del espacio público

Mapa del territorio

Los territorios fueron estudiados como extensiones delimitadas por fronteras donde se entrelazan interacciones en lugares significativos. En la zona baja de Belleville, el espacio público se organiza en nichos espaciales donde el extranjero se vuelve sospechoso. La presencia policial es significativa y contribuye a desconfiar constantemente de peatones cuya apariencia es «normal».

De ahí que el triángulo formado por las calles Couronnes-St Maur-Jean-Pierre Timbaud, configura una entidad relativamente cerrada e identificable como sector «musulmán». Los usuarios de este territorio se sirven de ello como referencia para organizar sus prácticas y conductas de acuerdo con las costumbres musulmanas. Este marco define el cambio de uso de ciertos comercios en el área circundante a las mezquitas. Por ejemplo, la compra de un bar en la calle Morand, frente a la mezquita Omar, por un miembro de la red *da'wa*,⁵ y su transformación en un café *halâl* (sin alcohol) convirtió a este establecimiento en un lugar afín al entorno. En este sentido, se puede uno preguntar si la venta del restaurante *Dar Djerba* del bulevar de Belleville en el «barrio judío» fue negociada en función del entorno social y religioso.

108

En cuanto eje central del barrio, el bulevar de Belleville significa tanto un lugar de culto, de consumo como de paseo. Por tanto, dentro de este espacio público que acoge el mercado semanal, las prácticas no son fortuitas. El sur del bulevar de Belleville está, por ejemplo, más bien en manos de comerciantes musulmanes, el norte, de los judíos tunecinos, y la glorieta de Belleville (en el eje de la calle de Belleville), de los asiáticos. De modo que el carácter accesible y neutral asociado por definición a todo espacio público no siempre se ve aquí garantizado. Hemos observado, por ejemplo, situaciones de bloqueo en las calzadas durante los rezos del viernes o de l'*Aïd*,⁶ cerca de las mezquitas. Los comerciantes entorpecen el paso durante las fiestas judías y el Ramadán. En estas ocasiones su actividad

invade las aceras y el dominio público; la construcción de tenderetes durante el *Soucoth*,⁷ es un ejemplo entre otros. La compenetración de los territorios y la delimitación de las fronteras entre comunidades es así el resultado de un equilibrio complejo.

Privatización de los espacios públicos

La dialéctica entre el espacio interior y el espacio exterior de ciertos establecimientos públicos fue interesante de examinar, especialmente por las transformaciones de las prácticas en el paso de uno a otro. Por ejemplo, la mezquita –más que la sinagoga– aunque tiene todos los caracteres de un espacio público musulmán, se convierte en un espacio privado. Existen normas precisas de acceso. Cada individuo está sometido a preámbulos al entrar: las abluciones, quitarse los zapatos y cubrirse en el caso de las mujeres. Estas reglas dejan «ver una asimetría en la relación con los lugares así como con los objetos, acontecimientos y personas que se encuentran o van ahí» (Querré, 1992: 24) Hemos mostrado cómo se articula en la práctica lo sagrado y lo profano, lo puro y lo impuro, lo lícito y lo ilícito. Mediante estos cuestionamientos, hemos aclarado algunas estrategias de ocupación y consumo del espacio como ciertas maneras de administrar las interrelaciones y fronteras simbólicas.

El establecimiento de un espacio en un lugar privado mediante situaciones de interacción social pone de manifiesto el carácter de una estructura pública. Un individuo no puede auto-atribuirse una identidad musulmana,

judía o católica para entrar en los diferentes espacios religiosos. Esta es una de las mayores dificultades de una investigación sobre religiones desde el «interior» puesto que, como señala E. Goffman, un individuo no es libre de optar por cualquier biografía, de elegir según las circunstancias, los encuentros y lugares, su pertenencia a categorías que le son ajenas. Prueba a la que hemos estado inmediatamente sometidos en cada encuentro con los responsables de la mezquita Omar o de la sinagoga de la calle Julien Lacroix, fue «¿Sois judíos? ¿Sois musulmanes?», como una manera de definir a priori al interlocutor y ponerlo en su sitio.

El retraimiento de las mujeres en el espacio privado remite a la misma problemática. Se organiza mediante la puesta en marcha de una serie de autorizaciones e prohibiciones que regulan su presencia en la calle. Los encuentros se vuelven delicados en ciertas zonas del espacio público de Belleville como en el caso de los confines de las mezquitas que las mujeres musulmanas evitan (salvo cuando van a rezar). Asimismo, no se paran en las terrazas de los cafés salvo quizás en las del bulevar, cerca del café-restaurant Bénisti (territorio más bien judío). En cambio, los alrededores de las escuelas o los parques son muy concurridos por las familias, siendo un ejemplo sintomático el jardín de Belleville.

Puesta en escena y «publicitación» de las religiones

Hemos estudiado las distintas puestas en escena corporales, vestimenta y lenguaje,

maneras de presentarse y hablar, miradas y posiciones en el espacio. Por ejemplo, el estudio detallado de los modos de ocupación del bulevar de Belleville ha sido en este sentido instructivo. Los magrebíes se paran en pequeños grupos en el cruce de la calle Oberkampf y el bulevar de Belleville cerca de la estación de metro «Couronnes». De esa manera, las prácticas espaciales de la ciudad árabe parecen encontrar su ubicación en París. En cambio, avanzando hacia la estación «Belleville», son las terrazas de los cafés las que dominan el paisaje urbano con un «ambiente de la Goulette»⁸.

Los actores sociales exhiben un «modo de vivir» típico, por ejemplo, del Islam, mediante estas manifestaciones de «publicitación». En la calle Jean-Pierre Timbaud, los ritos, las fiestas, las prácticas que se refieren a la vestimenta, alimentación y al rezo, no son reducibles a una cultura privada de uso doméstico: el Islam ha afirmado significativamente su identidad ahí mediante su expresión pública. Los letreros están en árabe y los productos se ofrecen respetando el calendario de la Hégire. Se advierte una ruptura con la puesta en escena de los comercios magrebíes analizados por Anne Raulin (1986) en el Distrito XIII.

Algunas ideas de conclusión

El análisis del proceso de *territorialización* de las religiones en Belleville y de las formas de *publicitación* de sus prácticas conduce a tres conclusiones principales:

El espacio público local está estructurado por instituciones religiosas que se inscriben dentro de redes internacionales;

Las estrategias empleadas son análogas, teniendo como objetivo principal reforzar los lazos comunitarios;

La construcción de una centralidad religiosa en un barrio popular se efectúa en contra del clero establecido.

Una estructuración con base religiosa vinculada a organizaciones internacionales

Dentro de las estrategias de organización del espacio local se pueden observar convergencias entre los responsables locales de las religiones del Libro. Los tres movimientos, *tablighi*, *loubavitch* y *católico popular*, pretenden sacar la religión del espacio privado y hacerla visible en el espacio público.

110

Los medios empleados son evidentemente particulares a cada religión. El capellán de *Notre Dame Réconciliatrice* se para sistemáticamente en el pórtico de su capilla al final de los oficios y conversa con los feligreses o paseantes. Se aprovecha también del gusto actual por las procesiones. Hay que «mostrarse» al mismo nivel que las otras religiones y manifestar la fe cristiana sin vergüenza. Pretende construir una visibilidad de lo católico a pesar de que su capilla tiene muy poca relevancia arquitectónica (según los lugareños, se parece a una piscina pública).

Para los *tablighis*, había que empezar por desplazar las salas de rezo de los sótanos y permitir a los musulmanes salir de la casi-

clandestinidad en que estaban confinados. Esta operación de visibilidad está acompañada de una afirmación del sentimiento religioso del inmigrante musulmán en el espacio urbano. El objetivo abiertamente declarado de la asociación *Fe y práctica* es establecer una mezquita en todos los barrios donde haya musulmanes. Con toda evidencia, los sótanos de los edificios, los espacios apartados de las fábricas, las salas de reunión alquiladas no contribuían a integrar el Islam dentro del espacio público francés. Por consiguiente, han invertido en la zona baja de Belleville abriendo una mezquita en un inmueble que tiene una torre del lado del bulevar para luego comprar un edificio mayor que transformaron en mezquita. Esperan ahora ampliarlo, agregando plantas suplementarias. Los comercios alrededor de la mezquita se encuentran bajo influencia de esta presencia del Islam (libros, alimentos, vestimenta, responden los criterios musulmanes). De ese modo los musulmanes se construyen poco a poco un entorno islámico.

Una misma voluntad de exhibición se aprecia en el movimiento *loubavitch*. Cuando llegan a Belleville se encuentran con un barrio fuertemente marcado por la presencia sefardí, tierra de misión ideal para intentar rescatar a estos judíos que están equivocados en la observancia estricta de las reglas. Al principio, se trata de marcar diferencias con una presentación particular (sombrero, kippa, levitón negro, trenzas, barba tupida...), con prácticas alimenticias específicas (*glat*, *cache⁹*), que necesitan sus comercios exclusivos del *Beth Din loubavitch* y ya no de los

del *Beth Din* de París. Los *loubavitch* predicán y practican la separación estricta entre mujeres y hombres en los espacios públicos, abren establecimientos de enseñanza propios, institutos ultra ortodoxos donde alumnos y profesores se diferencian por la vestimenta. Construyen progresivamente en Belleville una segregación urbana fundada en un sistema comunitario que les protege contra toda influencia exterior.

En un mismo territorio, los diferentes grupos experimentan cotidianamente su mundialización. Se cocina con ingredientes que provienen de la India, Pakistán, Irán, del Maghreb, de Egipto, de la tradición centroeuropea o de Asia. También hay un zoco para la música y videos de todos esos países. Diferentes mundos coexisten en la vida local (Harvey, 1989).

«Belleville está en el centro del mundo», decía un comerciante amigo de los *loubavitch*. Sin haber podido encontrar una explicación clara a este fenómeno durante las entrevistas, es indiscutible que las tres corrientes religiosas estudiadas se inscriben en una perspectiva mundial. En cambio, las redes internacionales aparecen en ciertos documentos publicitarios como si emanarán de los lugares de culto o de sus asociaciones satélites, de las librerías o agencias de viaje, de los comercios o redes de encuentros.

Existen conexiones directas, por ejemplo, entre Belleville y Brooklyn, sede del movimiento *loubavitch*. Las idas y vueltas son frecuentes entre Belleville y Londres donde existe un importante centro *tablighi*. El bar *Omar* frente de la mezquita pertenece a un

Indio, país de origen del movimiento, aunque esté administrado por un tunecino.

Por su parte, el cura de la capilla católica comenta la situación de los católicos en Asia, minoritarios pero influyentes, y que acogen a una fuerte diáspora de Laos en su capilla.

Los actores sociales de las distintas religiones piensan sus acciones más allá de sus pertenencias nacionales. (Appaduraï, 1993: 411)

Estrategias de reconquista similares

En los tres casos, los objetivos están siempre delimitados con precisión: no se trata de convertir a los miembros de otras comunidades religiosas puesto que el proselitismo ofensivo ya no es admisible. «*Lo que cuenta, es la oveja perdida y no las que están en la manada*», afirma el sacerdote católico.

La misión evangelizadora de la iglesia católica en los ambientes populares de Belleville, parece centrada hoy en promover el compartir y la comprensión mutua. Las actividades de la capilla están abiertas a todos, especialmente a africanos y asiáticos, que se muestran muy activos. La referencia principal es la obra del Padre de Foucauld que quería ser un «fraile universal».

Los *tablighis* y *loubavitch* entienden el rescate de las ovejas «perdidas» como una misión fundamental del practicante. Para ello recorren los barrios, mercados, todos los sitios donde puedan convencer a sus correligionarios a juntarse con ellos en los lugares de culto y respetar las vestimentas conforme a sus prácticas. Los jóvenes son un objetivo

prioritario y por eso han organizado, de un modo más o menos formal, cursos de iniciación y perfeccionamiento (enseñanzas en las mezquitas, socialización de los adolescentes delincuentes en un espacio específico fuera de París para el *tablighi* y construcciones de escuelas para los arrepentidos *loubavitch*).

Mediante una especie de emulación recíproca, estas prácticas se ven reforzadas por la presencia de las tres religiones monoteístas en un mismo territorio. Un católico practicante nos explica que Belleville se ha transformado en el único barrio de París donde retrocedía el laicismo. Todas las instituciones religiosas desarrollan actividades caritativas mediante asociaciones que están bajo su esfera de influencia o mediante iniciativas privadas de inspiración religiosa. Por ejemplo, la *Chorba para todos*, *Shalom*, *Fraternidad* o *Auxilio católico* organizan distribuciones de alimentos que son, en principio, independientes de la religión de los beneficiarios.

Sin embargo, esta competencia favorece el reagrupamiento comunitario de unos frente a otros que se vive simultáneamente como una relación de socios: «Somos hermanos», «Respetamos el mismo Libro», pero se percibe también como un riesgo. Pese a todo, los contactos entre responsables religiosos son poco frecuentes.

Los fervientes de las tres grandes religiones presentes en Belleville parecen diferenciarse por sus opciones políticas. Todos parecen haberse dado cuenta de las prebendas asociadas al *lobbying* ante los representantes políticos.

Sin haber efectuado una investigación sistemática sobre las opciones políticas, un análisis de los discursos deja entrever que los *loubavitch* reivindican opciones de «derecha» mientras que los *tablighis* se asocian más bien con las de «izquierda». La posición de los primeros, al menos como movimiento estructurado, ha sido afirmada por una llamada de su Rabino a favor de la reunión «Para la República» en las últimas elecciones. A cambio, el Ayuntamiento de París y el Consejo Regional les ha apoyado claramente en sus diversos proyectos inmobiliarios, especialmente en el Distrito XX.

Respecto a la asociación *Foi et Pratique* (Fe y práctica), parece que su postura ha evolucionado desde los trabajos realizados por Gilles Kepel en 1986. En esa época el movimiento *tablighi* tenía poco peso en la escena política francesa. (Kepel, 1991: 253) La situación ha cambiado desde entonces: muchos jóvenes nacidos en Francia se han afiliado al movimiento y su voto cuenta, tanto a escala local como nacional. En el este de París, por ejemplo, los proyectos de construcción de un Instituto Islámico, o a escala menor, el proyecto de ampliación de la mezquita *Omar*, han sido presentados a los candidatos de izquierda antes de las elecciones legislativas. El *tablighi* no representa ya sólo una simple alternativa a los movimientos islámicos radicales que operaban en el campo social y estaban poco presentes en la escena política; su intención es ahora posicionarse firmemente en el campo de la política y de lo público.

La construcción de un centrismo religiosa ortodoxa

Las nuevas formas de organización se desarrollan a menudo en oposición más o menos abierta a las instituciones religiosas establecidas. Para los *tablighis*, por ejemplo, los representantes de la Mezquita de París están demasiado volcados hacia los Estados musulmanes y no defienden suficientemente los intereses musulmanes en Francia. Las prácticas y creencias difundidas por la asociación *Fe y Práctica* parecen estar en oposición con la tradición *sunnita*. Más política y popular, menos sabia, la *da'wa'* rompe con el Islam de los países de origen. El *Malékisme* (una de las escuelas *sunnita*), que constituye el fundamento de la práctica religiosa del Magreb, pierde paulatinamente influencia con la llegada del tropismo *Hanbaliste*¹⁰ (rigorista y cerrado a toda innovación) venido de Oriente.

El paralelo con los *loubavitch* es sorprendente: proveniente de una corriente religiosa de Europa oriental, reúnen en Belleville, principalmente a sefardíes. La base popular de este movimiento pietista es idéntica: rechazo a la erudición, aplicación estricta de los mandamientos, misión apostólica para reconducir a los fieles al recto camino. Los rabinos del barrio, muchas veces procedentes de la escuela rabínica de Túnez, critican los métodos empleados por los *loubavitch* y especialmente las formas de «reclutamiento» en el espacio público pero sin poder condenarlos con facilidad abiertamente. El Consistorio y el CRIF¹¹ mantienen relaciones muy ambiguas con el movimiento *loubavitch* (Trigano, 1996).

En el barrio estudiado, los territorios se organizan alrededor de los lugares de culto. En torno a estos polos de atracción se crean estructuras que acompañan y afirman la religión: escuelas, librerías, comercios de alimentos lícitos. Las fronteras entre estas diferentes influencias, temporales o perennes, se negocian. El espacio social se construye actualmente sin conflictos y en él la religión cumple el papel de referente para inculcar respecto al otro. Para cada una de las comunidades del barrio, sentirse como una minoría asegura en la práctica una especie de equilibrio puesto que ningún grupo se considera dominante. Aunque esta situación parece lógica a musulmanes y judíos, para los católicos (hija mayor de la Iglesia cristiana) es de cierta manera una paradoja. Sin embargo, todos los entrevistados estiman que las circunstancias son más bien cómodas y permiten «vivir juntos»: aunque la apuesta sea por la visibilidad, ésta no debe hacer sombra al otro.

La revitalización del espacio público de Belleville, vulnerable a causa de estas aspiraciones religiosas, deja subsistir nichos de mezcla social y étnica. El mercado es el mejor ejemplo, pero también se puede observar en ciertas terrazas del bulevar de Belleville o en las farmacias.

No obstante, el *comunitarismo* creciente y el afán simultáneo de aislarse pueden llegar a desembocar en la creación de comunidades cerradas, especialmente en el caso de los *loubavitch*, con todos los riesgos de restricción y accesibilidad al acceso del espacio público que ello supone.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Da Matta, Roberto, *Carnavals, bandits et héros. Ambiguïtés de la société brésilienne*, París, Seuil, 1983.
- Goffman, Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne*, 2 tomos, París, 1973.
- Kepel, Gilles, *Les banlieues de l'Islam. Naissance d'une religion en France*, París, Seuil, 1987.
- Lenclud, Gérard, «La tradition n'est plus ce qu'elle était», en *Terrain*, núm. 9, 1987, pp.110-123.
- Raulin, A., «Mise en scène des commerces maghrébins parisiens», en *Terrain*, núm. 7, 1986, pp. 24-33.
- Sayad, Abdelmalek, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, Bruxelles, de Boeck-Université, 1992.
- Simon, Patrick, *La société partagée: relations interethniques et interclasses dans un quartier en Rénovation*, Thèse en Démographie sociale, París, EHESS-Université de París VII, 1994.
- Trigano, Shmuel, *Un exil sans retour. Lettres à un juif égaré*, París, Stock, 1996.
- Harvey, David, *The Condition of postmodernity: An inquiry into the origins of culture change*, Oxford, Blakwell, 1989.
- Appadurai, Arjun, «Patriotism and its future», en *Public Culture* 5 (3), 1993, p. 29.

NOTAS

¹ Investigación realizada bajo la dirección de Rabia Bekkar, IPRAUS-FAS, 1997.

² Hafât: palabra árabe que significa lícito, puro, permitido. Designa especialmente la carne cuyo consumo está autorizado si el animal ha sido sacrificado según los ritos musulmanes.

³ Loubavitch: es un movimiento hassídico que está vinculado a la tradición HaBaD, iniciales de las palabras «Conocimiento, inteligencia, sabiduría». El maestro espiritual de este movimiento es el Rabí loubavitch que reside en Brooklyn.

⁴ Tagligh: literalmente significa «Proclamación del Islam». Proselitismo interior islámico al cual se dedican los miembros de la *jama'at tabligh*, movimiento fundado en los años veinte en la India que se basa en la simplicidad de los mensajes, la cohesión del grupo y el intenso compromiso personal de los seguidores.

⁵ Da'wa': palabra árabe que significa literalmente «llamada a». Nombre genérico dado a todas las actividades de apostolado (predicación, conversaciones, giras, conferencias, enseñanza religiosa), en particular, en el movimiento *Tagligh*.

⁶ Aïd el Kebir: fiesta religiosa de los musulmanes que conmemora el sacrificio de Abraham durante la cual todo jefe de familia tiene que sacrificar un cordero. Aïd el Sghir: fiesta que celebra el fin del Ramadán.

⁷ Soucoth: en hebreo, «cabañas». Fiesta que conmemora la travesía de los Hebreos durante cuarenta años en el

desierto. Se prescribe residir en una cabaña cuyo techo tiene que ser cubierto por ramas, recuerdo simbólico de la vivienda frágil que fue la de los Hebreos durante su marcha hacia la tierra prometida.

⁸ La Goulette es un barrio al borde del mar, cerca del centro de la ciudad de Túnez donde vivía una importante comunidad judía antes de la independencia del país.

⁹ Cacher: significa literalmente «lícito, conforme». Aplicación de reglas de consumo para el judío practicante. Las carnes de cerdo, de caballo y de conejo son consideradas impuras para el consumo. En cuanto a las otras carnes, el animal debe ser sacrificado según un ritual para poder ser «cacher». Con el fin de que la «cacherización» sea completa, se debe remojar la carne en agua y salarla muchas veces para limpiarla de sangre. Está también prohibido de comer alimentos de tipo cárnico y lácteo en una misma comida; según la prescripción bíblica: «no cocinarás el cabrito en la leche de su madre».

¹⁰ Hanbalisme: una de las escuelas de jurisprudencia del Islam sunnita que se aplica en Arabia y en Extremo-Oriente.

¹¹ CRIF: Consejo Representativo de las Instituciones judías de Francia, creado en 1943. Tenía como misión defender ante las instancias gubernamentales, los partidos políticos y la opinión pública, los derechos de la comunidad judía.

F O R O A B I E R T O

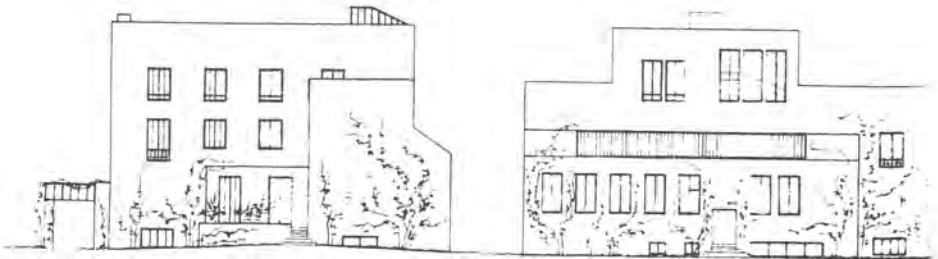
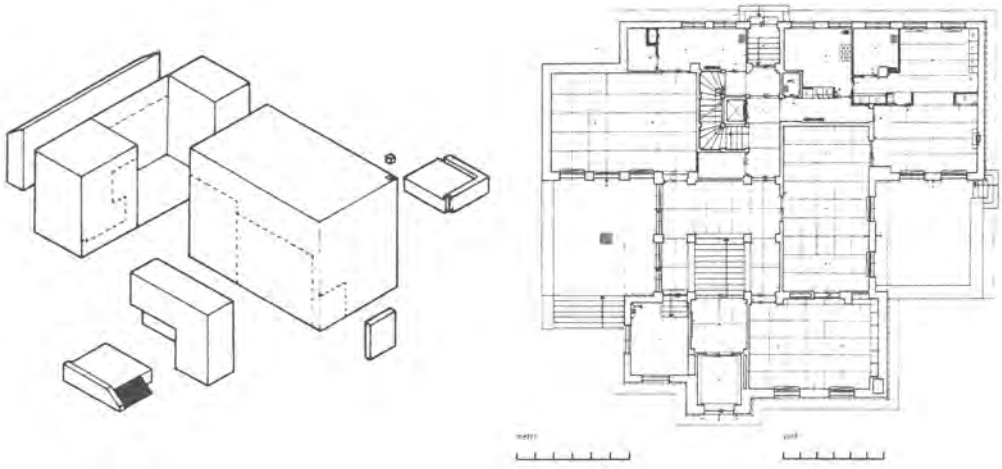
EL EMBARCO PARA CYTEREA

Guillermo Carnero

Wattean
Sicut dii eritis
Génesis III, 4

Hoy que la triste nave está al partir,
con su espectacular monotonía,
quiero quedarme en la ribera, ver
confluir los colores en un mar de ceniza,
y mientras tenuamente tañe el viento
las jarcias y las crines de los grifos dorados
oír lejanos en la oscuridad
los remos, los fanales, y estar solo.
Muchas veces la vi partir de lejos,
sus bronces y brocados y sus juegos de música:
el brillante clamor
de un ritual de gracias escondidas
y una sabiduría tan vieja como el mundo.
La vi tomar el largo
ligera bajo un dulce cargamento de sueños,
sueños que no envilecen y que el poder rescata
del laberinto de la fantasía,
y las pintadas muecas de las máscaras
un lujo alegre y sabio,
no atributos del miedo y el olvido.
También alguna vez hice el viaje
intentando creer y ser dichoso
y repitiendo al golpe de los remos:
aquí termina el reino de la muerte.
Y no guardo rencor
sino un deseo inhábil que no colman
las acrobacias de la voluntad,
y cierta ingratitud no muy profunda.

115



La Kundmannngasse, composición volumétrica, planta y alzados

WITTGENSTEIN ARQUITECTO: EL PENSAMIENTO COMO EDIFICIO

Carlos Muñoz Gutiérrez

El Hecho

Entre 1926 y 1928, Ludwig Wittgenstein, el filósofo, hizo de arquitecto de la mansión, conocida como la *Kundmangasse*, que su hermana, Lady Margaret Stonborough-Wittgenstein, decidió construir en Viena. En principio, la casa parece un ejemplo de arquitectura moderna temprana; pero, según los expertos, una mirada atenta revela que el diseño y muchos detalles de su construcción son tan únicos dentro del contexto de la arquitectura de comienzos de siglo como la propia filosofía (¿estética?) wittgensteiniana.

Dentro de la peculiar vida de Ludwig Wittgenstein, uno de los principales filósofos del siglo xx, existe una singularidad que puede resultar sorprendente, si tenemos en cuenta disciplinas tan distintas como son la filosofía y la arquitectura. Para un filósofo, o al menos

así lo creo, producir y ejecutar un edificio real, es decir, una casa, resulta sumamente complicado. En general, realizar algo para lo que no te has preparado resulta extremadamente complejo.

Efectivamente, al cumplirse el cincuentenario de su muerte, la biografía y la obra del pensador vienés ha generado innumerables páginas de estudios, comentarios, análisis. Y, sin embargo, en tan estudiada y comentada vida, este episodio ha pasado desapercibido para muchos de los biógrafos y comentaristas del filósofo. Para la importancia histórica del pensador, esta actividad es ciertamente anecdótica. La Historia no refleja cotidianidades, ni presta atención, al menos no demasiada, a la cantidad de cosas que un ser humano relevante en algún campo de la historia humana haya podido hacer. Desde luego no, si no se considera que esa actividad haya tenido

117

alguna influencia o relevancia en la tarea principal por la que recordamos al personaje.

En rigor, la dedicación de Wittgenstein a la construcción de la *Kundmanngasse* pasa desapercibida hasta 1951, cuando su amigo Ludwig Hänsel escribe un obituario del filósofo, en los siguientes términos:

Es significativo que durante los años entre su enseñanza en las escuelas públicas... y su cátedra [en Cambridge], construyó la villa Kundmanngasse (en el tercer distrito de Viena) para su hermana Margeret Stonborough (El asumió gradualmente el proyecto original del arquitecto P. Engelmann). Es una casa de una gran belleza espiritual, austera, noble, sin ningún ornamento. (Pensamos que próxima al estilo de Adolf Loos, de quien fue amigo, pero, yo creo, que alcanza mayor rigor.)

118

En 1958, G. H. von Wright, uno de los albaceas de su obra, publica un esbozo biográfico en el que describe la casa en términos similares a los usados por Hänsel. En 1964 se cita en una guía de arquitectura, *Wiener Bauten 1900 bis heute*, y en 1965 aparece en una revista italiana, *Aut aut*, un reportaje con fotografías.

Wittgenstein fue maestro de escuela, donó su fortuna para ayudar a artistas, se cuenta que tuvo como compañero a Hitler en el colegio (y que éste le odiaba profundamente), estudió ingeniería, participó en distinta medida en las dos guerras mundiales, fue hecho prisionero, y, sí también, *construyó una vez una casa*. Pero el episodio singular de Wittgenstein arquitecto no se cuenta entre los señalados en su vida. Y esto, aunque comprensible, tam-

bién es sorprendente, porque es más que probable que nunca antes ningún filósofo haya despertado tanta curiosidad y haya sido objeto de tantas interpretaciones, estudios y polémicas.

Sin lugar a dudas, Wittgenstein es un personaje singular, entre otras cosas, por sus muchas singularidades, por su estilo de pensamiento, por sus confesiones públicas y privadas, por su docencia filosófica, por su modo de vida, y sobre todo por el vigor y la importancia de su reflexión. Pero también en gran medida, este interés lo suscita su vida y su pensamiento enigmático que ha necesitado de una interpretación. Y a la luz de las muchas interpretaciones, se han desarrollado escuelas y discípulos, seguidores y detractores, amantes y enemigos. Hay algo en él que resulta literario.

Decir que este episodio no ha recibido demasiada importancia en el contexto, es decir que sólo hay miles de páginas que lo tratan¹ y no decenas de miles; es decir que no se menciona en reseñas breves o biografías de contraportada. No es desconocido, pero no es popular.

El objetivo de este artículo es doble, por un lado, presenta esta circunstancia vital dentro del contexto de la Viena del arquitecto Adolf Loos, por ejemplo; y, por otro, inicia una reflexión de fondo sobre la filosofía wittgensteiniana, tal vez sobre el pensamiento en general, que indaga en qué medida el edificio puede convertirse en metáfora interpretativa de su pensamiento, tal vez del hecho de pensar.

Me inquieta la interpretación de la filosofía de Wittgenstein que se ha hecho tradicional y

que se difunde en los cursos generales de Filosofía, porque la considero tópica, reduccionista, sistemática. El pensamiento de Wittgenstein, por sus características, escapa a esta difusión, y –creo– que escapa principalmente porque no se ha tenido en cuenta la intención que puso el autor en sus obras, en sus manuscritos o en sus cursos. Quiero hacer una revisión de la interpretación tópica de la filosofía de Wittgenstein atendiendo a la distinta intención que puedo captar en sus notas o pensamientos, en sus experimentos mentales o en sus sugerencias. Haciéndolo así, como creo que se construye una casa, veremos que hay fases con distinto propósito, veremos que saldrán a la escena conceptos claves que no se han considerado tales, veremos que podemos enlazar la filosofía y la arquitectura en la noción de edificio. A veces, se ha lamentado que Wittgenstein no terminara el edificio de su pensamiento. Al menos podremos mostrar la *Kundmanngasse* en su lugar.

Wittgenstein

Ludwig Wittgenstein nació el 26 de abril de 1889, y fue el último hijo del magnate del acero y mecenas del arte Karl Wittgenstein y de su mujer Leopoldine. La familia Wittgenstein, además de una de las más ricas de la Viena de finales del siglo XIX, fue un centro de atracción de artistas, músicos e intelectuales del momento.

Aunque Wittgenstein creció en el Palais Wittgenstein en la Alleegasse, absorbiendo este ambiente de alta creación cultural, serán las habilidades de carácter técnico su primera inclinación.

En 1906 Wittgenstein se gradúa en la *Königliche und Kaiserliche Oberrealschule* de Linz, a donde había sido enviado después del suicidio de dos de sus hermanos. Wittgenstein decide estudiar física con Boltzmann en la Universidad de Viena, sin embargo ese mismo año Boltzmann se suicida también, lo que frustra su decisión. Terminará estudiando ingeniería mecánica en la *Technische Hochschule* en Berlín-Charlottenburg.

Dos años más tarde Wittgenstein parte para Inglaterra para estudiar ingeniería aeronáutica en el famoso departamento de ingeniería de la Universidad de Manchester. Antes había realizado experimentos con nuevos tipos de cometas para la investigación meteorológica en Glossop, Cheshire.

En la Universidad de Manchester desarrolla un motor a reacción asociado a un propulsor que le dirige. El principio había sido ya descrito por Herón de Alejandría, a quien seguramente Wittgenstein había leído en la biblioteca de su padre. En el eje del propulsor se construía una cámara de combustión de volumen variable, mientras que la reacción a chorro se asociaba a las puntas de las aspas. El prototipo que construyó funcionó y aunque llegó a patentarlo, el problema de impermeabilización de los gases expandidos resultó insuperable.

El problema de la forma aerodinámica óptima del propulsor era un problema esencialmente matemático y parece que fue esto lo que le llevó a Wittgenstein a interesarse por el estudio de la Matemática. Es conocido que al partir hacia Inglaterra ya llevaba en su equipaje la

obra de Frege a quien admiraba notoriamente. A raíz de este interés por la matemática sus intereses filosóficos vuelven a florecer.

En 1912 Wittgenstein decide interrumpir sus investigaciones en Manchester y estudiar Lógica matemática con Russell en Cambridge.

Parece ser que Wittgenstein tenía ya por entonces un estilo elaborado y conocido respecto al diseño y la arquitectura. C. M. Mason, que era asistente en el laboratorio donde Wittgenstein trabaja en su prototipo de motor aeronáutico, declara que sus conversaciones sobre arquitectura y diseño eran frecuentes. Otro ejemplo significativo de esa personalidad y estilo fue la dificultad que encontró en Cambridge para amueblar sus habitaciones, llegando a ordenar un diseño de muebles que encajaba con el grado de simplicidad que buscaba.

120

Su amigo William Eccles, a quien conoció en Glossop y que estudió ingeniería con él en Manchester, intercambió cartas con él pidiéndole consejo respecto a la decoración de su casa y, especialmente, sobre los aspectos eléctricos y mecánicos. En una carta fechada el 28 de junio de 1914 en Manchester, Eccles escribe a Wittgenstein lo siguiente:

«El mobiliario está completo (parcialmente gracias a ti por muchas razones). La decoración ha sido diseñada o mejor planeada por Ada excepto en la habitación de dibujo que es una copia de tu habitación en Cambridge (alfombra azul, pintura negra, paredes amarillas) excepto en que el techo y alrededor de dos pies en las paredes es blanco y la iluminación indirecta, i.e. reflejada desde el techo.

Los elementos eléctricos, especialmente la cocina que es francamente buena, son tan limpios y cómodos. Los radiadores son también excelentes y no tenemos necesidad de fuego...»

Continúa después indicándole a Wittgenstein las líneas generales de estilo que ha seguido en la construcción y decoración, destacando la simplicidad como la nota prioritaria.

Wittgenstein le contesta desde Viena, dándole los siguientes consejos:

«...tus diseños son espléndidos en la medida en que puedo juzgarlos. Te haré algunas observaciones: 1. el guardarropa —¿por qué el travesaño horizontal de las puertas no está en el medio (de arriba abajo), de tal manera que los paneles superior e inferior sean de la misma longitud? 2. Pienso que podría quizá ser más conveniente descansar el armario en una baja (3") V en la base como está en el diseño del constructor en vez de que las puertas se abran hacia la derecha sobre la alfombra...»

Continúa posteriormente dándole indicaciones sobre cómo debería ser la cama, preguntando a Eccles por qué debería tener ruedas si «tu no vas a viajar en ella por la casa». Sin duda, este tipo de correspondencia puede resultar sorprendente en la figura del filósofo. Efectivamente, tendemos a ser reduccionistas y a simplificar la realidad según las interpretaciones tópicas que hacemos de ella. Wittgenstein se rebela constantemente a esa simplificación que tendemos a hacer de su vida y de su pensamiento.

En la primavera de 1914, Ludwig construye su primera y única casa cerca del pueblo

Noruego de Skjolden a la orilla de Sognefjord, en donde pasará períodos de soledad y de trabajo filosófico. La casa fue construida en madera al estilo local; era modesta, con una base, un planta de suelo con pocas habitaciones y un ático. Aunque no está documentada, recuerdos de los amigos que la conocieron indican que tenía detalles ingeniosos. Como estaba situada en un acantilado abrupto sobre el lago (sólo se podía llegar remando) dispuso, entre otras cosas, un cabrestante con un cable del que colgaba un cubo con el que coger agua.

A comienzos de julio de 1914, Wittgenstein vuelve a Austria para arreglar los asuntos relativos a la herencia recibida tras la muerte de su padre ocurrida el año anterior. Allí contacta con el editor Ludwig von Ficker y le pide que distribuya cerca de 100.000 coronas entre artistas de su elección con la única condición que se dé a conocer el nombre del benefactor. De esta donación se van a beneficiar: George Trakl, Rilke, Kokoschka, Else Lasker-Schüler o el arquitecto Adolf Loos, a quien Wittgenstein admiraba y que le fue presentado ese mismo mes por von Ficker. Von Ficker, al que Wittgenstein había elegido como distribuidor de su fortuna atendiendo a unas palabras de Karl Kraus que le consideraba el único editor honesto de Austria, preparó un encuentro entre Wittgenstein y Adolf Loos. Presentación que ocurrió el 27 de julio de 1914 en el Café Imperial. Aunque no se conoce el contenido de esa conversación, el resultado fue una larga amistad que duró hasta la muerte de Loos en 1933.

Iniciada la primera guerra mundial, Wittgenstein se presentó voluntario y pasaría por diversas vicisitudes bélicas durante los cuatro años siguientes, que han quedado recogidos en sus Diarios Secretos. Durante el periodo de la confrontación mundial, siempre que volvía a Viena visitaba a Loos. Fue él quien, en 1916, le encaminó hacia Paul Engelmann, uno de sus discípulos, que vivía en Olmütz (actualmente Olomouc en la república Che-ca). Durante unas sesiones de entrenamiento que Wittgenstein pasó allí se hicieron buenos amigos. A partir de esa amistad debemos situar el episodio que nos ocupa, a saber, el encargo por parte de la hermana de Wittgenstein del diseño de su casa.

Las coincidencias programáticas y de estilo entre Loos y Wittgenstein, a primera vista, debían de asegurar una comunión evidente. Sin embargo, hay una profunda diferencia que aparecerá conforme los caminos del arquitecto y del filósofo se perfilen nítidamente. Loos, que había adquirido su estética funcional a raíz de un viaje a Estados Unidos e Inglaterra y de una revisión de la arquitectura clásica romana, era, a pesar de todo, un artista cuyo planteamiento funcionalista indagaba en una mejora de la existencia terrenal y material. Para Wittgenstein, en donde, como veremos posteriormente, ética y estética mantienen una especial equivalencia, y deben mantenerla, su estilo funcional (tal vez minimal) debía ser un alivio contra la maldad, el exceso, y el espanto que le producía la vida cotidiana. Contra el lema loosiano, «*Das Praktische ist schön*» (Lo funcional es bello), Wittgenstein podría haber producido «Nada que me distraiga, nada que me aleje de lo importante»

No es extraño que, a la vuelta de la guerra en 1919, liberado de su encierro en Monte Casino, escriba a Engelmann lo siguiente:

«Hace unos días vi a Loos. Fue horrible y nauseabundo. ¡Él ha quedado infectado con el más virulento fingido intelectualismo! Me dio un panfleto² sobre una propuesta 'oficina de las Bellas Artes', en donde habla sobre un pecado contra el Espíritu Santo. ¡Esto seguramente es el colmo! Yo andaba un poco deprimido cuando me encontré con Loos, pero esto fue la última gota que colmó el vaso.»

Poco más se sabe de esta relación, pero es significativa la dedicatoria que Loos pone en un artículo, *Ins Leere gesprochen* (Dicho en el vacío) que había publicado en el periódico *Neue Freie Presse* en 1921, que regala a Wittgenstein en 1924 cuando Loos abandona Viena para establecerse en París:

«A Ludwig Wittgenstein, con gratitud y muy afectuosamente, agradecido por su inspiración, muy afectuoso en la esperanza de que me devuelva este sentimiento.»

Esto no significa que se rompiera la amistad entre ellos, pues existe correspondencia de Wittgenstein a Loos del año 1925, cuando Wittgenstein afronta el segundo intento de ser maestro de pueblo en una zona deprimida de Austria, y nuevos encuentros en Viena en años posteriores, incluso durante el diseño y la construcción de la Kundmanngasse, pero, sin duda, muestra al menos un recelo conocido por ambos. Tampoco parece que Loos estuviera muy contento por lo que consideraba una intromisión de Wittgenstein en la profesión, cuanto más porque el diseño inicial

del edificio había estado en manos de su discípulo Engelmann.

El Filósofo del *Tractatus*

En 1921 (en 1922 la traducción inglesa), se publicó la obra de Wittgenstein, el *Tractatus Logico-Philosophicus*, la única que voluntariamente mandó a un editor. A pesar de lo cual tampoco podría afirmarse que fuera Wittgenstein un filósofo profesional. Como vemos, después de la guerra se dedica a la enseñanza en zonas deprimidas de Austria. Ciertamente, según él mismo expresa, en filosofía, después del *Tractatus*, ya está todo resuelto por lo que ya no cabe una dedicación continuada a la reflexión filosófica.

El *Tractatus* es hoy sin duda una obra impresionante, sobrecoge por muchos motivos. En mi caso quizá porque después de dedicarle muchos esfuerzos para comprenderla, no alcanzo a ver su intención. En la obra posterior de Wittgenstein esta intención suele estar mucho más clara, pero en el *Tractatus* se produce –creo– un extraño giro, que ha sido habitual en filosofía desde la obra de Nietzsche, cuando todo está claro, cuando se ha logrado una representación exacta del mundo, se demuestra que ésta no soluciona nada, no aporta ninguna respuesta, no aquietta nuestras intranquilidades humanas, no resuelve ningún enigma. Lo que enseña el *Tractatus* es que «De lo que no se puede hablar, mejor es callarse».

Por otro lado, como el propio Wittgenstein escribe a Russell durante la guerra, el *Tracta-*

tus es el resultado de elaborar sus pensamientos en forma de Tratado, en este sentido el *Tractatus* sobrecoge también.

Su *arquitectura* elaborada con una firmeza singular recorre, digamos, un camino hasta que en un momento vuelve atrás para autocontenerse, como una muñeca rusa. Wittgenstein dice lo que no se muestra y muestra lo que no puede decirse. No es extraña tampoco la elección arquitectónica que usará para edificar el pensamiento. Quizá lo más sorprendente sea que ya nunca más pudo volver a repetirla.

No es éste el lugar para estudiar en profundidad el contenido filosófico del *Tractatus*, pero sí quiero indicar algunas pistas en la medida en que, en esta ocasión, rastreamos esa actividad, anecdótica al fin, del Wittgenstein arquitecto.

Voy a centrarme en un pasaje del *Tractatus* no demasiado citado en los estudios filosóficos, porque al ser consecuencia de las principales líneas de pensamiento no resulta central a la teoría wittgenstiana de estos años. Sin embargo, su plasticidad nos muestra fácilmente dos cosas. Por un lado, expresa la tarea de la filosofía y de la ciencia, que será posteriormente uno de los temas preferidos de reflexión por parte de Wittgenstein; y, por otro, enlaza perfectamente bien con mi intención de obtener de la filosofía de Wittgenstein la metáfora del edificio como expresión del hecho del pensar (al menos, de un cierto pensar).

El pasaje al que me voy a referir va desde 6.34 hasta el párrafo 7 con el que concluye

la obra recomendándonos el silencio, como ya hemos mencionado. En dos de los más extensos párrafos que podemos encontrar en el *Tractatus* dice Wittgenstein lo siguiente:

6.341. La mecánica newtoniana, por ejemplo, reduce la descripción del universo a una forma unitaria. Imaginémosos una superficie blanca con manchas negras irregulares. Digamos: Cualquier clase de figura que resulte puede siempre aproximarla, tanto cuanto quiera, a su descripción si cubro la superficie con una malla reticular suficientemente fina, diciendo de cada cuadrícula que es blanca o negra. Habré reducido así la descripción de la superficie a una forma unitaria. Esta forma es arbitraria, pues yo hubiese podido aplicar con igual éxito una malla con aberturas triangulares o hexagonales. Pudiera ocurrir que la descripción hecha con una malla triangular fuese más sencilla; esto quiere decir que con una malla triangular más gruesa podríamos describir la superficie más exactamente que con una cuadrangular más fina, o al revés, y así sucesivamente.

A las diferentes mallas corresponden diversos sistemas de descripción del universo. La mecánica determina una forma de descripción diciendo: todas las proposiciones de la descripción del mundo deben obtenerse de un modo dado por un número dado de proposiciones —los axiomas de la mecánica—. *Proporciona los ladrillos para construir el edificio de la ciencia y dice: cualquier edificio que tú quisieras levantar lo debes construir siempre con estos y sólo con estos ladrillos.*

(Lo mismo que con el sistema de los números se debe ser capaz de escribir arbitrariamente cualquier número, así con el sistema de la mecánica se debe poder escribir arbitrariamente cualquier proposición de la física.)

6.342 Ahora vemos la recíproca posición de la lógica y la mecánica. (Se podría construir la malla con figuras de diferentes clases; por ejemplo, con triángulos y hexágonos.) Que una figura como la arriba citada se pueda describir por una malla de una forma dada no dice *nada* sobre la figura misma. (Pues esto es válido para todas las figuras de esta clase.) Pero *aquello* que caracteriza a la figura es el hecho de que se la pueda describir *completamente* con una determinada malla de *determinada* finura.

Así, pues, nada dice acerca del universo que se le pueda describir por la mecánica newtoniana; pero sí dice algo que se le puede describir así como de hecho se le describe. Y también dice algo sobre el mundo que se le pueda describir más sencillamente por una mecánica que por otra.

Estos pasajes resumen, a la vez, el esfuerzo que Wittgenstein emprendió para edificar (*las cursivas de la cita son más*) un representación de la forma de la representación exacta del mundo. La ciencia empírica, la mecánica en este caso, construye una representación y aunque no nos dice nada sobre el mundo, excepto quizá que encaja en esa representación, muestra al menos que «*las cosas están así*». Desde luego, lo que podemos hacer ahora es hablar sobre la malla (la representación) y describirla o analizarla. Creamos así la propia idea de ley, aunque en virtud del completo aparato lógico que contiene la mecánica, «*las leyes físicas hablan aún de los objetos del mundo*» (T. 6.3431)

Efectivamente, uno de los errores del pensamiento humano es pensar que lo que podemos encontrar en la malla con la que describimos el mundo, es *el mundo* o pertenece al mundo.

Lo que sea el mundo no puede expresarse, y las leyes con las que describimos el comportamiento de la naturaleza no hablan de nada sino que son a lo sumo nombres de clases, elaboradas *a priori*, son meras posibilidades lógica. Puesto que la lógica inunda el pensamiento y puesto que no podemos escapar a la lógica, *la figura lógica de los hechos es el pensamiento* (T. 3)

El *Tractatus* va a seleccionar la lógica como una figura a la vez de la realidad y del pensamiento. La lógica se convierte así en la forma de la forma de la representación exacta, porque efectivamente «*podemos hacernos figuras de los hechos*» (T. 2.1).

El pensar produce entonces una construcción a escala del edificio del mundo, pero, y aquí radica la tragedia, cuando comenzamos a edificar el pensamiento con los ladrillos que nos proporciona y sólo nos los proporciona la lógica, estamos haciéndolo desde dentro, de suerte que al final, el edificio muestra lo que nosotros encerrados en su interior no podemos contemplar. La figura del edificio será una réplica exacta del mundo, pero desde dentro nada podemos hacer sino seguir nuestra existencia como lo hacíamos antes de construirlo. La filosofía aparece cuando una y otra vez queremos salir afuera para poder contemplar nuestra representación a escala como un todo, pero no hay salidas ni ventanas en ella, pues el mundo tampoco las tiene. Estamos encerrados en nosotros mismos, somos nuestros límites y aunque la maqueta muestre qué puede ser el mundo, nosotros sólo podemos expresar que seguimos sin comprender el mundo que hemos podido describir.

Esta es probablemente la consecuencia más inadmisibles para el propio Wittgenstein, que posteriormente se dedicará a combatir vigorosamente. Bien es verdad que la solución queda condicionada a una reconsideración del lenguaje que va dejando de ser el vehículo del pensamiento, que va dejando de ser representacional.

La consecuencia más inadmisibles que Wittgenstein descubre ya en el *Tractatus* es lo que en filosofía se denomina *solipsismo*.

En 5.62 encontramos la siguiente afirmación que más parece un lamento desesperanzado: «Lo que el solipsismo significa es totalmente correcto...». El solipsismo, en último término, significa en primer lugar que no podemos escapar a nuestra representación del mundo, no podemos escapar del edificio construido, pero además en el edificio sólo cabemos nosotros que lo hemos construido. Lo que el solipsismo significa es que el mundo es mi mundo, que mundo y vida son una sola cosa. Mi pensamiento puede edificar toda suerte de representaciones, pero éstas, que a lo sumo muestran lo que representan. Son mías, no puedo escapar de mi posición, incluso las representaciones de otros, si las hubiera, tendría que integrarlas en las mías propias. Tengo yo que enjuiciar el mundo desde mi posición. De tal manera nuestro pensamiento es el límite más allá del cual nada puede quedar. Sin embargo, nos encontramos enfrentados a un mundo que nos es inaccesible porque sólo podemos representárnoslo.

A la vez, «el mundo es independiente de mi voluntad» (T. 6.373). Por eso no hay valor en

el mundo y no hay deseo que pueda producirse en el mundo directamente por nuestra voluntad. En este caso, el deseo de escapar a nuestro pensamiento como forma de figuración o a nuestro lenguaje que es la expresión del pensamiento, nos coloca en el ámbito de lo transcendental, de lo que está más allá de los límites del mundo.

Cuando Wittgenstein descubre en las secciones finales del *Tractatus* las consecuencias de su planteamiento figurativo, ya no hay escapatória y comprende que:

6.53. El verdadero método de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada, sino aquello que se puede decir; es decir, las proposiciones de la ciencia natural –algo, pues, que no tiene nada que ver con la filosofía–; y siempre que alguien quisiera decir algo de carácter metafísico, demostrarle que no ha dado significado a ciertos signos en sus proposiciones. Este método dejaría descontentos a los demás –pues no tendrían el sentimiento de que estábamos enseñándoles filosofía–, pero sería el único estrictamente correcto.

6.54. Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas. (Debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido).

Nuestro pensamiento es entonces una escalera que habrá que destruir una vez hecho uso de ella. Podemos escapar a todas las consecuencias negativas del *Tractatus* (fundamentalmente el problema del solipsismo, es decir, nuestro encierro en el edificio construido) si distinguimos claramente lo que puede decirse de lo que sólo puede mostrarse.

Una consecuencia ya mencionada e inevitable es que la estética y la ética no se distinguen (Ética y Estética son lo mismo o son uno –*sind Eins*– T.6.421). Evidentemente, el sentido del mundo debe quedar fuera del mundo y la ciencia no puede decirnos nada sobre ello. En el mundo no hay valor y nuestra acción en él no altera su estructura. La estética es un asunto de creencia y la creencia escapa a la lógica del mundo, a lo sumo cristaliza un conjunto de modos de pensar y actuar.

126

Lo que la estética o la ética expresa es la experiencia que se tiene ante el mundo. Esta experiencia se resume en: «*me asombro ante la existencia del mundo*» (CE, p. 38). La estética, la ética y en general, como hemos indicado, lo que el filósofo califica de trascendental, es el impulso del hombre por arremeter contra los límites del lenguaje, del edificio que se construye con los ladrillos del lenguaje. El asombro –le decía en una carta a M. Schlick (30-12-1929)– no se puede expresar en forma de pregunta y en consecuencia tampoco hay respuesta para él. Si ha de haber alguna diferencia entre todo lo trascendental, contra todos esos impulso por arremeter contra los límites, reside en que la tendencia apunta hacia algo. Volviendo a ejemplos arquitectónicos, que Wittgenstein utiliza recurrentemente en toda su obra y que ahora preferiré emplear antes que otros, podemos ver hacia donde apunta cuando lo trascendental se desliza hacia lo estético.

7. Supongan que construimos casas y que damos a las puertas y ventanas ciertas dimensiones. ¿Se muestra necesariamente en algo que decimos el

hecho de que nos agraden esas dimensiones? ¿Lo que nos agrada es mostrado necesariamente por una expresión de agrado? Supongan que nuestros hijos dibujan ventanas y que cuando las dibujan mal les castigamos. O que cuando alguien construye una casa determinada rehusamos vivir en ella o salimos corriendo. (Lecciones sobre Estética pp. 77-78.)

No hay causas que produzcan el asombro estético o ético, no hay causas que nos obliguen a traspasar los límites del mundo. Lo trascendental expresa las inclinaciones del hombre por buscar sentido. El tamaño de las ventanas no puede ser causa de mi desagrado, sino que éste expresa una tendencia mía ante ellas. El asombro ante el mundo nos impulsa a encontrarle una causa, pero ésta, de haberla, no puede estar en el mundo. No hay valor en el mundo, sólo hechos. El agrado o el desagrado ante el tamaño de las ventanas no algo de la ventana sino que expresa mi relación con ellas.

Efectivamente, vemos la diferencia entre Loos, el arquitecto, y Wittgenstein, el filósofo. Loos o la arquitectura en general pueden empeñarse en construir edificios que sobre el mundo constituyan fortalezas que nos protejan de sus peligros. Pero Wittgenstein tiene necesariamente que arrostrar los peligros del mundo, golpearse una y otra vez contra sus paredes que tanto desearía traspasar.

Wittgenstein conoce otra solución a la cadena imparables de representaciones exactas que es el edificio del pensamiento: salir al exterior, no construir sino diluirse en el todo, fundirse en la malla y poder contemplar el mundo como un todo, «sub specie aeterni». Esto es

la mística, tal vez el programa de su vida austera y minimalista, que al final o no logró su culminación o bien, si lo hizo, no podía expresarse con el lenguaje tal como él mismo ya sabía.

Engelmann vio perfectamente bien esta diferencia, o esta actitud diversa entre Loos y Wittgenstein, y Kraus:

«Loos separa el objeto de uso del arte y mata a su hijo natural común, el ornamento. Kraus separa la vida del lenguaje y mata a su hijo natural común, la frase vacía. Wittgenstein separa a la ciencia del misticismo y mata a su hijo natural común, la filosofía.»

Wittgenstein Arquitecto

Sin duda, la personalidad de Wittgenstein era especial. Después de varios intentos abandonó definitivamente la idea de enseñar a niños. Debía ser un profesor irascible e impaciente, que exigía a sus alumnos tanto como a sí mismo. El caso es que en la primavera de 1926, un incidente con un alumno y una posterior acusación contra su estilo de enseñanza y sus castigos le llevó a dimitir de su puesto creándole un estado de inseguridad y un sentimiento moral de fracaso. Definitivamente se consideraba no apto para la profesión. Incluso antes de su dimisión formal, ya tenía un empleo como jardinero en el monasterio de los hermanos de la Caridad en Hütteldorf, un suburbio de Viena, lo que demuestra que llevaba tiempo considerando su incapacidad como maestro.

El 3 de junio de 1926, muere su madre, lo que agranda su crisis personal y moral. Dada la situación depresiva de Wittgenstein, su her-

mana y su amigo Paul Engelmann le sugieren la idea de que participe como co-arquitecto en el diseño de la mansión de su hermana Margaret. Un proyecto por el que Wittgenstein había mostrado siempre interés. Conocemos también por este época testimonios que indican la intención de Wittgenstein de dedicarse a la arquitectura, por lo que acometer la empresa podía servir para ponerse a prueba ante esta profesión.

Después de un meditada y confusa reflexión, acepta el proyecto. En el otoño de 1926 encontramos ya a Wittgenstein en el número 18 de Parkgasse, una casa que su hermana había heredado y que se constituirá en la sede de la empresa arquitectónica.

Antes, en noviembre de 1925, Margaret Stonborough había invitado a Engelmann a su casa de campo, Toscana Park, en Gmunden y le había hablado de sus planes de construir una gran casa en Viena. Durante los meses de abril y mayo de 1926, Paul Engelmann dibujó una serie de bocetos en cooperación con la propia Margaret, que recibieron los comentarios de Wittgenstein. Esta primera elaboración de Engelmann se constituyó en el diseño básico de la planta baja y de la disposición espacial de la Kundmanngasse.

Wittgenstein se fue involucrando en el proyecto poco a poco. El propio Engelmann en una carta a von Hayek, indica la importante colaboración y ayuda que suponen sus consejos, pues —dice— «Me parece que él [Wittgenstein] comprende la intenciones de Frau St. mucho mejor que yo.» Después comenta el estado depresivo en el que se encontraba Lud-

wig y expresa su ofrecimiento para que Wittgenstein trabajara de lleno en el proyecto, relata, más adelante, su respuesta afirmativa. Al final de la carta, le indica Engelmann a von Hayek que considera que la realización del edificio es obra de Wittgenstein y no suya.

El progresivo alejamiento del proyecto que experimenta Engelmann puede haberse debido precisamente a las limitaciones que Margaret puso a su libertad creadora. Parece incluso que Engelmann, amigo de Wittgenstein desde hacía tiempo, podía haber pensado que su participación en el proyecto, suavizaría las diferencias con su hermana. Pero la perseverancia y dedicación de Wittgenstein desde el primer día avasallaron a Paul. Así lo expresa el propio Engelmann:

128

«Hasta entonces, yo había conocido y admirado su dimensión intelectual y emocional, después descubrí su fuerte voluntad. Durante aquellos dos años de colaboración continua yo sólo podía soportar su superioridad y su manera inflexible de llevar a cabo sus propios planes incluso a través de importantes dificultades.»

Los primeros planos para solicitar el permiso de edificación están fechados el 13 de noviembre de 1926 y fueron firmados a la vez por Engelmann y Wittgenstein. Pero en 1928 Engelmann se fue a Olomouc y no volvió hasta que la Kundmanngasse estaba terminada. Efectivamente, los planos subsiguientes llevan exclusivamente la firma de Wittgenstein.

Hubo otra persona implicada en el proyecto, Jacques Groag, también un discípulo de Loos, quien se encargó de la supervisión de las

especificaciones y los cálculos de costes de la construcción. Al fin y al cabo Engelmann tenía poca experiencia en estas tareas, pues fundamentalmente se había dedicado al diseño de interiores y la formación en ingeniería mecánica de Wittgenstein tampoco era la adecuada para estas tareas.

Cabe pensar que Engelmann se sintió tan desplazado del trabajo y superfluo, que prefirió abandonarlo y así evitar cualquier desavenencia con su amigo.

De todas formas, la relación entre Wittgenstein y Paul se fue perdiendo. Poco a poco al principio y del todo a partir de 1937, –Engelmann emigró a Palestina en 1934–. No obstante Engelmann ha jugado un importante papel en la difusión del pensamiento de Wittgenstein. Fue él el primero en difundir la interpretación del *Tractatus* y de la intención filosófica de Wittgenstein como fundamentalmente ética, tal y como durante tantas conversaciones Wittgenstein le expuso. Lo hizo contra la interpretación anglosajona que mostraba a la figura filosófica del excéntrico austríaco exclusivamente como un genio en cuestiones técnicas sobre lógica y filosofía del lenguaje y al *Tractatus* como un producto de esta y sólo esta preocupación. A decir verdad, no estoy convencido de si todavía hoy se entiende adecuadamente a Wittgenstein en el ámbito filosófico anglosajón.

Respecto al plan inicial de Engelmann, Wittgenstein amplió la planta baja, revisó las proporciones del edificio y eliminó toda decoración y ornamento. Él mismo diseñó todos los componentes mecánicos, seleccionó los mate-

riales usados en el interior y en el acabado del exterior, incluyendo cerrojos, cerraduras y picaportes, y también la instalación eléctrica y la fontanería.

La idea de estilo que aportaba Wittgenstein al proyecto era evidente: Las dimensiones de las habitaciones y las divisiones de planos entre paredes y suelo seguirían un armonía proporcional, los colores se eligieron por su transparencia y discreción, los materiales por su durabilidad y su no notoriedad. La casa debía ser un contenedor para lo importante: sus habitantes, sus muebles, las obras valiosas. Su belleza la depositaba Wittgenstein en la pureza y claridad de la edificación.

Su hermana Hermine relata este proceso en sus *Familienerinnerungen*:

«Ludwig diseñó cada ventana y puerta, cada cierre de ventana y radiador, con tal cuidado y atención al detalle como si fueran instrumentos de precisión, y a la vez de forma sumamente elegante. Y entonces, con su incansable energía, se aseguraba de que todo se realizara con el mismo meticuloso cuidado. Todavía puedo escuchar al cerrajero preguntándole, respecto a una cerradura, «Dígame Señor Ingeniero, ¿es tan importante un milímetro aquí o allá?» Incluso antes de que terminara de hablar, Ludwig contestó tan alto y vigorosamente «¡Sí!» que el hombre casi salta del susto. En verdad, Ludwig tenía tal sensibilidad para las proporciones que a menudo medio milímetro era importante.»

En este sentido, es significativa la anotación que hace Wittgenstein en sus diarios con fecha de 11.3.31 [Manuscrito MS 183] :

Una extraordinaria observación de Engelmann que me vuelve a la cabeza a menudo: Durante la construcción de la casa en la época en que todavía trabajábamos juntos tras una conversación con el contratista de obras me dijo: «¡Usted no puede hablar lógica con esa persona!» –Yo: «Le enseñaré lógica» –Él: «Y él le enseñará psicología».

En el invierno de 1927, el trabajo estructural de la *Kundmanngasse* estaba prácticamente terminado y el uno de octubre de 1928, se concedió el permiso para poder habitar la casa a condición de que se instalara una alarma en el ascensor y de que el hueco entre las puertas de la cabina del ascensor y las paredes se estrechara. Ese mes Margaret Stonborough y su familia se mudaron a la casa.

La Kundmanngasse

La alta, austera y casi blanca estructura de la *Kundmanngasse* ofrecía un fuerte contraste con los frondosos árboles del jardín que la rodeaban. El único elemento abierto es un porche, al sur con sus amplios escalones y ventanales adyacentes al hall. La casa ofrece una inmediata impresión de solidez y austeridad. Sin embargo, no ofrece un aspecto monolítico sobre un cuidado jardín. Al contrario, la naturaleza monumental del edificio resulta elegantemente rodeada por el jardín, creando una deliberada fusión de naturaleza y cultura.

El bloque central avanza como si fuera a adelantarse a un segundo bloque diagonal y a las dos terrazas; crea así un efecto dinámico que es enfatizado por el tercer bloque que, de dimensiones menores, repite el mismo movimiento hacia delante sobre la terraza sur.

La planta central de la *Kundmannngasse*, en la versión definitiva después de las modificaciones realizadas por Wittgenstein, contendrá las habitaciones comunes de la familia: un vestíbulo, un *Saal* (que servirá también como habitación de música), el comedor, la terraza sur, la escalera, la sala de estar (que servirá también como biblioteca), y el comedor para el desayuno, dispuesto todo ello de forma simétrica, lo que contrasta con la asimetría del exterior.

El plano de la planta principal muestra rápidamente las intenciones de Wittgenstein y de su hermana; el bloque poco profundo añadido a la fachada trasera será el lugar destinado a ubicar las habitaciones de Margaret, mientras que el resto de las habitaciones irán en los pisos superiores. En este bloque trasero, Wittgenstein incluye un salón, un vestidor, un baño y una habitación para el servicio, además de un pasillo que va desde el salón a la escalera central. En el que hay todavía espacio para un aseo, una despensa amplia detrás del comedor, una entrada separada para el servicio en la parte trasera de la casa y el hueco por donde circularan el ascensor y la escalera.

El segundo piso contiene habitaciones para los niños, la institutriz, los invitados y los sirvientes así como dos baños.

Finalmente, en el sótano, encontramos unos nichos en donde se ubicarían las cortinas metálicas que cubrirían las ventanas de la planta principal. Además, se encuentra allí el comedor de la servidumbre, la habitación de la caldera, el garaje y el depósito de fuel. La

cocina, también en el sótano, estaba situada debajo de la despensa y el comedor

La fuerza del «gesto arquitectural» de la *Kundmannngasse* —expresión que el propio Wittgenstein usaba para indicar el poder expresivo que podía llegar a tener la arquitectura— radica en la indistinción entre la vertical y la horizontal y, desde luego, en la asimetría de su disposición cubica. A diferencia del proyecto de Engelmann, en el de Wittgenstein toman más fuerza los planos de pared que los de ventana. La distancia horizontal entre ventanas es menor que la distancia desde las ventanas a los bordes de la pared, mientras que los parapetos de las terrazas son extensiones de las elevaciones superiores. Las ventanas son más altas que anchas, con divisiones sólo verticales, disminuyendo en altura además, según la altura de los pisos, lo que produce un efecto de edificación más estilizada. La tendencia ascendente del edificio es atemperada por las claras líneas horizontales que marcan el final de los planos de pared; no hay canalones para evacuar agua y los filos del tejado o de las terrazas se reducen al mínimo. Posiblemente la regla de Wittgenstein haya sido: Cada plano tiene su propio eje vertical de progresión y siempre que un plano esté paralelo a otro, sus ejes verticales no coinciden, creándose así una tensión interplanar. Conversamente, siempre que el eje vertical de los vanos de las ventanas cambie, hay también planos paralelos de pared. Todo esto contribuye a dar esa impresión despejada que produce la casa

Hemos mencionado que los dibujos técnicos y los cálculos de las especificaciones del edificio, fueron realizados por otro discípulo de Loos

con más experiencia en edificación, Jacques Groag. Sin duda, Groag conocía las técnicas arquitectónicas más actuales del momento. La *Kundmannngasse* fue construida según estas últimas tendencias. Sus muros de carga de ladrillo estucado encubren una estructura de hormigón, estando algunos de los pilares reforzados. Nervios de hormigón sostenidos por vigas igualmente de hormigón descansan en los puntales y las paredes exteriores apuntalan los suelos. Estos pilares y nervios de hormigón forman la estructura del bloque principal y permiten la apertura siguiendo esa asimetría en los pisos superiores. Las paredes interiores están prefabricadas. El hueco de la escalera y el fuste del ascensor se forman mediante una trama de doce pilares de hormigón estilizados. Las puertas de la planta baja y todas las ventanas se realizaron en acero y fueron diseñadas mientras se construía la casa. Los radiadores eran de hierro fundido y las puertas de los pisos superiores eran de madera.

De todas formas, quizá lo más sobresaliente fue la precisión y el rigor matemático con el que se realizó toda la construcción, consecuencia de lo cual fue el coste final que alcanzó cifras astronómicas.

En general, Wittgenstein realizó muchas modificaciones a los planes iniciales, que no tienen un carácter funcional sino más bien estético. Wittgenstein, al contrario que en la fachada exterior, luchó por mantener una simetría interior. Se vio así en ocasiones obligado, por ejemplo, a engordar muros para lograr esta simetría interior, lo que naturalmente conlleva una pérdida de espacio.

En los materiales y decoración interior muestra la misma austeridad y simplicidad que en el exterior. Piedra artificial de color antracita brillante para los suelos, paredes enyesadas de blanco sucio o crema, cielos rasos emplastados en blanco. Las partes metálicas de las puertas se pintaron de un gris neutro o un verde grisáceo deslucido. Las dobles puertas correderas del comedor y del hueco de la escalera tenían cristales transparentes en la cara del *hall*, pero en el otro lado llevaban cristales traslúcidos blancos, de tal manera, que dependiendo de qué puertas se cerraran ofrecían un distinto aspecto, abierto o reservado. Las puertas del salón eran opacas. Wittgenstein no usó molduras, rodapiés o umbrales. Las paredes, pilares y puertas se unen al suelo directamente. Así mismo los marcos de las puertas o ventanas se anclan directamente en las paredes.

131

Margaret temía que su mobiliario antiguo, sus copias de esculturas clásicas, sus pergaminos chinos, sus biombos y sus vitrinas que exponían objetos valiosos o curiosos contrastaran frontalmente con el estilo de la casa, pero, sin embargo, ocurrió lo contrario. La arquitectura de Wittgenstein era un contenedor perfecto para su contenido.

El diseño de las puertas de cristales y ventanas fue una obra maestra de la construcción mecánica debido a la gran rigidez que hace falta para evitar que los cristales altos y estrechos se rompan con facilidad. Los marcos de las puertas fueron construidos por secciones angulares de acero atornilladas, en donde el cristal se colocaba en la sección más estrecha que a la vez servía de cruceta diseñada preci-

samente para este propósito. Cerrojos y picaportes se encajaban en el propio marco de la puerta.

Como es costumbre en Austria, las puertas y ventanas de las fachadas eran dobles para aislar de las frecuentes bajas temperaturas. Se abren ambas, la interior y la exterior, hacia dentro y mediante una laña montada en la puerta o ventana exterior se podían cerrar fácilmente una con otra en cualquier posición

Las ventanas tenían persianas enrollables, originariamente de metal, que transcurrían en dos carriles verticales, que las hacían invisibles cuando no se usaban; el mecanismo para subir o bajar las persianas se escondía en la pared exterior y se accionaban con cintas estrechas.

132 Hay tres sistemas de calefacción en la casa. En las habitaciones que tienen como piso piedra artificial hay una calefacción subterránea (una gloria). Este sistema se complementa en la *Kundmann-gasse* mediante salidas de aire caliente en frente de las ventanas y puertas que se abren a las terrazas. Debajo de estas ventanas y puertas en el suelo existen unos canales de desagüe, la utilidad de estos rejillas pudiera ser o bien para facilitar la limpieza de las puertas o bien que formaran parte de un sistema de humidificación. Las otras habitaciones y las habitaciones superiores se calentaban mediante radiadores de agua caliente, muchos de ellos dispuestos en las esquinas, para lo cual se construyeron en dos hojas y se soldaron formando un ángulo de 90 grados. Los radiadores no se pintaron y los de la planta baja se colocaron sobre tacos de madera.

Margaret Stonborough vivió en la *Kundmann-gasse* hasta el año 1939, año en el que emigró a los Estados Unidos. Durante la guerra, la casa sirvió como hospital militar y cuando los aliados tomaron Austria fue ocupada por el ejército ruso. El comedor se convirtió en establo para los caballos de la tropa, se instalaron estufas de carbón, cuyas salidas de humos estropearon ventanas y muros, y se dañaron armarios.

Margaret volvió y reparó su casa en 1948 viviendo en ella hasta su muerte en 1958. Posteriormente, su hijo, Thomas Stonborough, vivió en ella hasta que en 1971, debido al importante deterioro del edificio y la alta inversión que requería su reparación, dio la voz de alarma ante el inminente peligro de derribo y quiso venderla a un constructor que pretendía reformarla para abrir un hotel. Protestas de arquitectos, historiadores e intelectuales paralizaron esta operación logrando que fuera declarada monumento protegido. No fue hasta 1975 cuando el gobierno búlgaro accedió a comprarla y repararla para usarla como centro cultural de su país en Viena. Entre 1976 y 1977, la *Kundmann-gasse* fue ampliamente reformada, aunque el resultado no fue todo lo bueno que debiera. Por otra parte, la construcción de altos edificios alrededor provocó la destrucción del jardín delantero, lo que a su vez obligó a la modificación de la entrada.

En gran medida transformada, lo importante es que aún hoy permanece ahí, mostrando la oportunidad de un talento perdido para la arquitectura, convertida en un símbolo de la Viena de principios de siglo, en un emblema

del modernismo o del funcionalismo o de no se sabe bien qué. Lo que es claro, es que muestra el estilo singular que Wittgenstein convirtió en forma de vida.

El «Estilo Wittgenstein»

¿Puede hablarse de un estilo en el trabajo de Wittgenstein? ¿Puede adscribirse la Kundmannngasse a una tendencia arquitectónica? ¿Es una obra original? ¿Merece Wittgenstein un puesto en la historia de la arquitectura?

Evidentemente, el puesto en la historia de Wittgenstein, su gloria, está en su filosofía, pero la reflexión de interés podría residir precisamente en preguntarse cómo un hombre tan singular como nuestro filósofo fue capaz de responder a un reto, y ver este reto como un caso de otro desafío aún mayor que fue para Wittgenstein vivir, o mejor, pensar para vivir. No todo el mundo detecta la necesidad de pensar para vivir y menos aún la afronta. Si hay algo que nos permite transitar lo anecdótico, de lo importante en la vida de Wittgenstein es comprender que él fue uno de esos que se arriesgó, tal vez no vio otra posibilidad, a pensar para vivir. Sí podemos, por tanto, hablar de estilo en Wittgenstein, pero no integrado en un paradigma arquitectónico, tampoco ciertamente filosófico; sino de estilo de vida. El propio autor lo define en una anotación del día 9 de abril en sus diarios de 1930:

«Estilo es la expresión de una necesidad general humana. Esto vale tanto del estilo de escritura como del estilo de arquitectura (y de otro cualquiera).

Estilo es la necesidad general vista *sub specie aeterni*».

La expresión *sub specie aeterni* es una constante en la obra de Wittgenstein, a la vez supone el deseo inalcanzable y el límite que hay que desenmascarar. Es un concepto originario de Spinoza, con el cual distingue el verdadero conocimiento racional que nos une a la divinidad, de aquel otro representacional que no puede escapar a la imaginación. Este es el dilema del pensamiento, y por ende de la vida de Wittgenstein, como ya hemos advertido en la breve revisión de *Tractatus*. El hombre busca el conocimiento del mundo como totalidad, busca sentido a lo que le rodea y a lo que le pasa, es —y de este modo se nos abre la siempre posible interpretación kantiana del *Tractatus*, al menos— el ideal de la Razón. Y es que el hombre ha creado un ámbito de existencia desde donde se proyecta todo intento de sentido, ese ámbito de existencia es una pura ficción. Es el mundo del «deber ser». Un mundo imaginado desde donde proyectamos nuestra conducta, desde donde juzgamos nuestras acciones y la de nuestros semejantes y, sobre todo, desde donde planeamos nuestras intervenciones en el mundo para hacerlo más habitable. La tarea de la filosofía, desde los tiempos de Platón, es resolver los problemas de comunicación entre este mundo del deber pensado por el hombre, en gran medida gracias al lenguaje, y el mundo del ser que nos impone la vida y la muerte, el sufrimiento o el desconcierto, también la alegría y la felicidad. Ya en el *Tractatus*, cuando Wittgenstein llega a la filosofía, intenta hacer su contribución a la solución de

todos los problemas filosóficos, para ello cree haber encontrado un elemento mediador que puede establecer un vínculo: la lógica y el lenguaje que la contiene. Elabora entonces su teoría del conocimiento pensando que una representación exacta del mundo contendrá el modelo adecuado de nuestro deseo, pero evidentemente, al final, comprende que eso no es así y que no podrá serlo de ninguna manera. Ahí descubre lo que de común tiene la estética, la ética, la religión o la mística: el anhelo de encontrar la manera en que debería ser el mundo para nuestra felicidad. Pero el mundo es y nuestra voluntad no lo modifica. Sin embargo, no podemos escapar a esa *necesidad general*, como no podemos evitar tampoco que todos nuestros actos y productos, nuestras reacciones ante el asombro y nuestros esfuerzos de conocimiento la transporten. Por eso la *Kundmann-gasse* tiene el sello de Wittgenstein. Más allá del clasicismo, del modernismo o del funcionalismo, la *Kundmann-gasse* contiene la absoluta simplicidad, la utilidad, y la facilidad de construcción que todos los actos y reflexiones wittgensteinianas poseen.

El *Tractatus* muestra la desolación de aquél que confió encontrar la solución de todos los problemas filosóficos y no lo consiguió. En la obra posterior, justo cuando Wittgenstein, después de la construcción de la *Kundmann-gasse*, vuelve a la filosofía para quedarse, inicia el filósofo una labor terapéutica contra la inquietud que puede producirnos esa *necesidad general* humana. Después de una asombrosa reelaboración del lenguaje como puente comunicativo entre estos dos mundo de

vivencia del ser humano, concede al arte, concede en general a la visión del mundo *sub specie aeterni* otro papel más consolador.

En esta segunda reflexión, la tarea de la filosofía, del arte, de la ética e incluso de la ciencia es persuadirnos a contemplar el mundo de la manera más adecuada a nuestra forma de vida. El estilo conforma una forma de vida que nos resulta útil aunque deje el mundo como está. De nuevo encontramos en sus lecciones de estética pasajes sumamente representativos de la filosofía wittgensteiniana

34. Tienen forma de persuasión aquellas proposiciones en particular que dicen: «Esto es realmente esto»: se les ha persuadido a no prestar atención a determinadas diferencias.

Por eso también en sus Aforismos [MS 109 28, 22.8.1930] encontramos el nuevo cometido que concede al arte:

«Pero ahora me parece que a parte del trabajo del artista hay otro: aprehender el mundo *sub specie aeterni*. Es —creo— el camino del pensamiento que, por así decirlo, vuela sobre el mundo y lo deja tal y como está, —contemplándolo desde arriba en el vuelo—.»

Ya no necesitamos una descripción exacta, no es posible; pero sí podemos habitar allí donde la escalera nos haya conducido, incluso podemos invitar a más gente pues ya es compartible y comunicable. Toda la filosofía de Wittgenstein podría entonces resumirse en la siguiente propuesta persuasiva con la que termina sus lecciones de Estética:

41. *Todo lo que estamos haciendo es cambiar el estilo de pensar y todo lo que yo estoy haciendo es*

cambiar el estilo de pensar y persuadir a la gente para que cambie su estilo de pensar.

Naturalmente, esto suena a declaración fundacional de la posmodernidad, pero necesitaremos medio siglo aún para persuadirnos y ver la alegría que —creo— para Wittgenstein tuvo que representar la revisión de su pensamiento.

¿Y esta concepción general del estilo, cómo se vierte en la *Kundmannngasse*?

Podríamos calificar el diseño originario de Engelmann de la *Kundmannngasse* como de clasicista. Encontramos los principios característicos de la escuela de Loos: masas definidas rígidamente, claridad volumétrica y una aplicación simplificada y reconfigurada del ornamento clásico. Los elementos modernos según los inicios del siglo podemos encontrarlos en la disposición asimétrica de los volúmenes cúbicos y la asimetría correspondiente de la planta principal de la casa. Sin embargo, el desagrado que le producen a Wittgenstein algunos de los aspectos del diseño inicial, le llevará a hacer evolucionar el estilo hacia su propio clasicismo «auténticamente moderno». La regla estética que subyace a la reelaboración y al estilo wittgensteiniano es, naturalmente, la simplicidad.

Esta simplicidad se manifiesta en el énfasis que pone el filósofo en la claridad y definición volumétrica. Elimina todo ornamento clásico, reduciendo la arquitectura a líneas rectas imperturbables que corren paralelas o perpendiculares entre sí, a la intersección de los planos que crean las líneas, a la simetría y la proporción, a la pura percepción de la pro-

fundidad o de su carencia y al efecto puro de la luz y la sombra. La anotación de Wittgenstein lo expresa más rotundamente: «Mi ideal es un cierto equilibrio. Un templo provee un escenario para las pasiones sin interferir en ellas». También nos da que pensar la anotación en sus diarios del 24 de abril de 1931:

«El secreto del dar dimensiones a un sillón o a una casa es que ello cambia la concepción del objeto. Lo hago más corto y parece una continuación de esta parte, lo hago más largo y parece una parte completamente independiente. Lo hago más sólido y lo demás parece apoyarse en ello, lo hago más endeble y parece pender de lo demás, etc.

Lo importante no es propiamente la diferencia gradual de la longitud, sino lo cualitativo de la concepción.»

Apoyándose en las modernas técnicas de construcción, puntales y vigas de hormigón, logra marcos estructurales internos diáfanos, tejados y cubiertas con los mínimos filos; los paneles prefabricados le permiten particiones finas de las paredes. Naturalmente en estos rasgos estructurales modernos conecta el trabajo de Wittgenstein con el de Adolf Loos y sus alumnos Engelmann y Groag, pero también proyecta la tradición arquitectónica del barroco clasicista vienés de los Palacios tal y como lo desarrollara su mejor representante, Johann Bernhard Fischer von Erlach, a quien Wittgenstein admiraba. Aunque evidentemente purifica todo lo estrictamente barroco: elimina el ornamento, disminuye la profundidad en el portal e incrementa la organización simétrica tradicional.

Finalmente, tal vez enlazando con el clasicismo grecoromano, encontramos la introducción de los elementos mecánicos en el conjunto, puertas y ventanas y sus mecanismos de cierre o apertura, el ascensor, el sistema de calefacción y naturalmente toda la nascente instalación eléctrica.

La propia monumentalidad del edificio, su aspecto desmaterializado, rompe con la arquitectura moderna del momento, que al igual que la época que estaba viviendo no le gustaba a Wittgenstein, y lo vincula más con esa tradicional concepción monumental del espacio que no quiere establecer conexiones entre el edificio y su función, o que evita atender al medio arquitectónico circundante.

136 La arquitectura, pensaba, debe inmortalizar y glorificar algo, y si no hay nada que glorificar, evidentemente, no puede haber arquitectura. La idea, que llega hasta nuestros días, de que vivimos un tiempo de progreso y que el progreso consiste en incrementar la complejidad, le preocupaba a Wittgenstein en la medida en que la claridad como valor sólo servía como medio para hacer construcciones cada vez más complicadas. Sin embargo, para él la claridad era un fin en sí mismo, como probablemente lo era también en su quehacer filosófico.

«No me interesa erigir un edificio, sino representarme perspicuamente a mí mismo los fundamentos de todo edificio posible», expresaba en el borrador de un prólogo a un manuscrito de 1930. Así es como debemos entender la idea de claridad en su pensamiento. Esta idea va a ir tomando un papel fundamental en su

filosofía posterior en la noción que, a menudo, se ha traducido como *representación perspicua*. La filosofía posterior, cuando Wittgenstein se hace un profesional de la misma, se va a centrar en invertir esta relación. Por una parte, analizar el progreso que ha de llevarnos a una representación perspicua; por la otra, en comprender las consecuencias de su obtención. Si el *Tractatus* fue un edificio de pensamiento, la obra posterior que cristaliza en las *Investigaciones Filosóficas* va a consistir precisamente en la búsqueda de los fundamentos de todo edificio posible, para lo cual tendrá primero que aprender a habitar entre las ruinas.

En fin, nunca Wittgenstein gustó de la corbata y casi nunca la llevaba, posiblemente este hecho en la Viena de comienzos de siglo sea más característico que todas las relaciones arquitectónicas que seamos capaces de traer a colación. Desde algún punto de vista quizá eso pueda ser visto como un síntoma de transgresión, desde otro, efectivamente, como uno más claro de reacción. Al final, lo mejor sería renunciar a la clasificación que toda persona que piensa para vivir imposibilita, pues normalmente son éstas quienes crean las categorías o transfiguran las antiguas para producir otras nuevas. Atendiendo a esto podemos interpretar lo que escribió Wittgenstein alrededor del año 1932 y que queda recogido en el capítulo titulado *Filosofía* del manuscrito que se conoce como «Big Typescript» [TS 213].

«El trabajo en Filosofía —como a menudo en la arquitectura— es realmente más el trabajo en uno mismo. En la propia manera de pen-

sar. En la manera en que uno ve las cosas. (Y en lo que se requiere de ellas).»

El Pensamiento como Edificio

A Partir de 1929, Wittgenstein vuelve a Cambridge y con ello vuelve a la Filosofía, esta vez para quedarse. La inquietudes que, desde el abandono de su puesto como maestro de escuela, le suscitaban tener que elegir la profesión adecuada para una vida honesta y digna, se resuelven dedicándose a la Filosofía, aunque estas inquietudes, para él y en su juicio a los demás, le acompañarán toda la vida.

Si en el *Tractatus* declaraba que todos los problemas filosóficos han quedado resueltos y no requieren mayor dedicación, ¿cómo es que ahora se ve en la obligación de retomarlos y ofrecer respuestas distintas?

El *Tractatus* edificaba compactamente, sin fisuras, una teoría de la representación exacta del mundo, pero ya en sus puntos finales Wittgenstein descubría que esa representación no nos servía para vivir. Seguíamos encerrados en los límites del edificio construido y nadie podía entrar, ni nosotros salir. Esto no podía ser una respuesta definitiva a nuestras preocupaciones sobre la vida buena, tampoco al posible uso que podemos hacer del pensamiento para llevarla a cabo.

En el prologo a las *Investigaciones Filosóficas*, su segunda, aunque ya póstuma, obra, que demarca a un primer de un segundo Wittgenstein, como ya se ha hecho tópico entre sus comentaristas –quizá sin razón–, nos expresa el reconocimiento de los errores del

Tractatus y nos sugiere la idea de leer juntos sus viejos pensamientos con los nuevos, pues –considera– existe un trasfondo común.

Las Investigaciones no son desde luego un ejercicio de arquitectura. Al contrario, como el mismo Wittgenstein explica también en el prólogo, constituyen a lo sumo un álbum, porque:

«Tras varios intentos desafortunados de ensamblar mis resultados en una totalidad semejante, me di cuenta de que eso nunca me saldría bien. Que lo mejor que yo podría escribir siempre se quedaría sólo en anotaciones filosóficas... Las anotaciones filosóficas de este libro son como un conjunto de bosquejos de paisajes que han resultado de estos largos y enmarañados viajes.»

Visto de esta manera, si Wittgenstein hubiera tenido que afrontar un nuevo trabajo de edificación, ¿qué casa habría hecho? La reflexión Wittgensteiniana a partir del año 30 parece fundamentalmente una reflexión cuidadosa y curiosa del proceso que la construcción de un edificio exige. El *Tractatus*, como la *Kundmannngasse*, se levantan como obras terminadas, como representaciones exactas del mundo o del plano que lo diseña. Ahora la reflexión transcurre deteniéndose en las labores de derribo, desescombros, topografía, cimentación, levantamiento de planta, cubierta, etc. Parece como si Wittgenstein quisiera, investigando el proceso, comprender el resultado. Parece como si viviendo pudiera darse sentido a la vida toda. Entender los mecanismos de la vida humana para llevarla adelante. ¿Es que no basta ya tener

el plano por adelantado para edificar correctamente? ¿Es que las representaciones exactas no pueden alumbrar nuestra existencia diaria? Wittgenstein parece comprender que la articulación, en un grado arbitrario de detalle, de pensamiento y acción, de los hechos y los valores, constituye el trabajo filosófico. Pero, ¿por qué es incapaz de tal articulación? ¿Por qué hay que acostumbrarse a vivir ahora en las ruinas de las casas que habitamos antes?

«Es verdad que se ha de poder vivir también en los escombros de las casas en las que se acostumbra a vivir. Pero es difícil. Se había tomado el gusto al calor y comodidad de las habitaciones, aunque no se supiera. Pero ahora, cuando uno deambula por las ruinas, se sabe.

138

Se sabe que ahora sólo puede dar calor el espíritu y que no se está acostumbrado en absoluto a dejarse calentar por el espíritu.» (Diarios 1930-32/1936-37, Anotación del 31-10-31)

El proceso de este descubrimiento es complejo, lo primero es comprender, y aterrizar, que nuestras representaciones dejan el mundo como está.

En los §§ 252-271 de los últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología³ de los años 1948-49 encontramos el siguiente análisis del concepto de la simulación que vamos a emplear para delinear brevemente esta segunda navegación filosófica. Lo primero que nos sorprende es la siguiente secuencia:

§ 257 Que significa esto: «Toda conducta podría ser, en teoría, simulación».

§ 258 Seguramente tiene que significar: el concepto simulación lo permite.

§ 259 Y eso significa: Si experimento esto, aquello y esto otro, tal vez diría que esto es (fue) simulación. (Geometría Euclidea).

Pero, ¿dónde está escrito que diríamos esto?; o, ¿de dónde lo deduzco?

‘En la medida en que ese concepto está *determinado*, también lo permite’.

Wittgenstein parece descubrir con asombro que la idea representacionalista, en la que había basado el intento de respuesta a los problemas que la filosofía y la vida nos plantea, está infundada, pues parece que el conocimiento humano, que el concepto de simulación resume, sólo puede erigirse sobre el suelo firme que él mismo construye.

Si se quiere, en nuestra *gramática* existe un concepto, el de simulación, capaz de poner en cuestión cualquier otro, pero también se constituye en condición de posibilidad del conceptualizar, del representar.

La reflexión wittgensteniana pretende encontrar el fundamento de que ‘el concepto lo permite’ y a la vez limitar su alcance, al contextualizar ese fundamento a ciertas ocasiones de uso. Siguiendo el texto, Wittgenstein se muestra desconfiado e inseguro ante las posibilidades del concepto. Siente la necesidad de limitar estas posibilidades, pero debe encontrar un asentamiento desde donde poner un cerco. Así:

§ 268 ¿No podría alguien mostrar lo que entiende por ‘simulación’ inventando historias en las que

sucedieran simulaciones? Para desarrollar el concepto de simulación inventa siempre historias cada vez más complicadas. Por ejemplo, lo que parece una confesión sólo es continua simulación; lo que parece simulación es sólo fachada para esconder el propio fingir, etc.

Luego el concepto descansa en un tipo de historia.

o también:

§ 263 Una obra dramática, por ejemplo, te enseña cómo son los casos de simulación.

Efectivamente, el concepto descansa en un tipo de historia, en una intención. Nuestros recursos de pensamiento sólo tienen eficacia en una necesidad vital. Nuestro lenguaje, por ejemplo, se articula en juegos de lenguaje que forman parte de una actividad o de una forma de vida. Ya no tiene sentido plantearse el lenguaje como figura de la realidad, pues la realidad, como al solipsista, no se nos enfrenta.

Abandonada la idea de un lenguaje ideal, privilegiado, de alguna manera privado o al menos único; abandonada la idea de que accedemos al mundo por el lenguaje que lo representa; entramos en un momento de indeterminación. El lenguaje se multiplica, ya no hay un único lenguaje que yo pueda entender (T. 5.62), aquél que cifra la lógica del mundo, sino que el lenguaje es constantemente recreado según reglas. Creado y recreado dependiendo de nuestras intenciones. Si nuestro lenguaje ya no significa al mundo, si el significado de nuestras palabras no son los objetos del mundo, ¿qué es, entonces, el significado de una palabra?

Con esta misma pregunta se abre el *Cuaderno Azul* (1930). Una vez que se formula tal pregunta se nos produce un espasmo mental, que nos fuerza a responder que el significado es esto o aquello. Pero, a la vez, nos damos cuenta de que somos incapaces de señalar o indicar nada en concreto que valga como respuesta. Wittgenstein nos recomienda que nos fijemos en situaciones concretas. Por ejemplo:

«Imaginemos un lenguaje entre el albañil A y su peón B. El lenguaje consta de las palabras «cubo», «ladrillo», «loseta», «columna». La intención es que el peón le de al albañil los materiales que necesita.

A grita una de estas palabras, tras ello B trae una piedra de una forma determinada.

Imaginemos ahora una sociedad en la que éste sea el único lenguaje. En ella -nos dice Wittgenstein- el niño aprende el lenguaje de los mayores entrenándose en su uso. En el uso real del lenguaje A grita una palabra como orden y B actúa de acuerdo a ella.» (Cfr. Cuaderno Marrón §1).

Cuando preguntamos por el significado de una palabra, inmediatamente tendemos a pensarlo como un acto mental que de un modo u otro se forma la persona. De lo visto en el ejemplo que nos propone Wittgenstein el resultado es muy otro. La idea de significado que nos hacemos cuando nos vemos metidos en un lenguaje como el descrito responde mejor al papel que juegan nuestros signos en un sistema de lenguaje. Esto es, al uso que desempeñan nuestras palabras en ciertos contextos. Es más, la idea resultante es que las experiencias mentales que acompañan al uso de un signo están causadas por

nuestro uso del signo en un sistema de lenguaje particular.

De alguna manera, cada tipo de palabra, nombre, número, nombre propio, demostrativo, etc., conlleva un modo de aprendizaje distinto. Para unos parecerá que alcanzamos el significado mediante una definición ostensiva, mediante un señalar a un referente, para otros en un acto mental. Pero sea cual sea el papel de la demostración (señalar, pronunciar) de nuestro lenguaje imaginado no establece la diferencia en el aprendizaje de diversos tipos de palabras, sino en el papel que juega en el entrenamiento y en el uso que se hace de las palabras en la práctica de la comunicación por medio de ese lenguaje. El señalar ocurre en el uso de las palabras.

140

El significado de las palabras reside en el uso que hacemos de ellas en ciertos contextos. A partir de ahora el uso pasa a ser el criterio del significado de las palabras. El significado de una palabra no le es conferido por una ceremonia de etiquetado, sino que es determinado por las reglas de uso de esa palabra. El uso de una palabra viene dado por los criterios que justifican su aplicación en un sistema de lenguaje dado.

Pero, ¿qué es un sistema de lenguaje. ¿Es posible que la misma palabra desempeñe diversos usos –tenga diversos significados– dependiendo del sistema donde se usa? Sí, y es más, contra el único lenguaje del *Tractatus*, el lenguaje referencial, aparece ahora una pluralidad de usos, no sólo de las palabras, sino también del mismo lenguaje.

Un juego de lenguaje es el lenguaje imaginado del ejemplo anterior. Podemos pensarlo

como un juego por medio del cual el niño aprende su lenguaje nativo. El término «juego de lenguaje» es empleado para dar importancia al hecho de que hablar un lenguaje es parte de una actividad, o de una forma de vida. Hay miles de juegos de lenguaje, obsérvense los siguientes ejemplos que ofrece Wittgenstein:

- Dar ordenes, y obedecerlas
- Describir la apariencia de un objeto, o dar sus medidas.
- Construir un objeto desde una descripción
- Narrar un acontecimiento
- Especular sobre un acontecimiento
- Formar y probar una hipótesis... (PU §23)

Los *juegos del lenguaje* son el lugar donde hay que investigar el significado de las palabras. En ellos las palabras son usadas. El lenguaje es un instrumento que sirve para muchas cosas, es parte de una actividad. Los juegos del lenguaje son tantos como actividades humanas puedan concebirse, por eso su definición es y será incompleta. No tienen entre ellos tampoco una esencia común, interactúan y se interfieren unos con otros. Todo lo más, su relación tiene un «aire de familia». Pero incluso dentro de un mismo juego determinado, por ejemplo «Esperar a alguien a tomar el té», hay infinitos modos de afrontarlo. Cada modo determina una expectativa en nuestra comunicación. Todos los casos de expectativa forman una familia y tienen «aires de familia» que no están claramente definidos.

Pero la propia capacidad constructiva del pensamiento y del lenguaje nos lleva a crear un edificio independiente del mundo en donde sólo habita el pensamiento y el lenguaje mismo. O, tal vez, el propio poder constructivo

del lenguaje le permite crearse un mundo para sí que tiende a mostrarse como lo que realmente es y que nos engaña muy a menudo. A ese poder constructivo lo denomina Wittgenstein «lo gramatical» y a su creación *Gramática*.

Los problemas filosóficos surgen ahora de malentendidos lingüísticos:

«en vez de ‘no se puede’ di: ‘no hay en este juego’. En vez de ‘no se puede enrocar en las damas’ - ‘no hay enroque en las damas’...»

El problema de la Metafísica es que confunde o bien un juego con otro o bien considera un juego del lenguaje como el único existente. El problema del metafísico es que sus proposiciones son proposiciones gramaticales –aquellas que versan sobre el uso o el significado de las palabras– revestidas como proposiciones empíricas, confundiendo así dos juegos lingüísticos. El criterio que debemos seguir ahora es preguntar si las palabras se usan de tal y tal modo en el juego donde se hallan incluidas. Si no se usa como el juego exige habrá que devolverlas a su juego de origen. Despejamos así los errores

Ahora, Wittgenstein, sospechando que la relación entre gramática y uso no se articula linealmente, sino que el lenguaje recorre caminos diversos hasta conformar juegos que se distancian entre sí posteriormente –como mucho mantienen ese «aire de familia»–, le concede al lenguaje el papel de una herramienta y, como tal, un medio para un fin.

Por eso termina el párrafo 269 preguntándose retóricamente:

«... Por tanto, ¿es la intención el fundamento originario? Y, ¿cómo podemos descubrirla en la historia?

A la vez que quiere parar el constante proceso de simulaciones, reconoce las dificultades de descubrirlo dentro de las historias. Reconoce que el proceso de invocación de una intención puede sufrir la misma explosión combinatoria que el de simulación. Pues la intención puede llamar a otra intención indefinidamente. Hay que recurrir a algo externo, plantearse, ¿qué significa aquí ‘comprender’? (§ 266) y reconocer que sólo en el resultado hallaremos la respuesta y partiendo del resultado reconstruir la secuencia hasta remontar a la intención originaria. Pero este recurso externo nos lleva a la exigencia de la interpretación.

El Wittgenstein que ha rechazado el solipismo del *Tractatus* por pensar que su descripción del conocimiento le conduce a la construcción de un edificio sin salida, a un proceso metafórico sin fin, porque su origen no pertenece al mundo, pretende ahora limitarlo apelando a un proceso de articulación entre dos polos, la gramática y el uso; haciendo descender la semejanza a algo que convencionalmente se establece conforme se usa. Por eso el interés en encontrar la representación perspicua, por eso el deseo en *representarse perspicuamente a sí mismo los fundamentos de todo edificio posible*. La noción de representación perspicua cobra en la segunda reflexión wittgensteiniana una importancia capital, pues se va a convertir en el punto medio en donde el pensamiento se detiene para usarlo en la vida, para convertirse en actividad.

Así lo expresa en el § 122 de las Investigaciones, aunque el origen de este pasaje ya lo encontramos en escritos del año 1930:

122. Una fuente principal de nuestra falta de comprensión es que no vemos perspicuamente (sinópticamente, panorámicamente, claramente —son otras traducciones posibles—) el uso de nuestras palabras —A nuestra gramática le falta visión perspicua. —La representación perspicua produce la comprensión que consiste en ‘ver conexiones’. De ahí la importancia de encontrar y de inventar casos intermedios. El concepto de representación perspicua es de fundamental significación para nosotros. Designa nuestra forma de representación, el modo en que vemos las cosas. (¿Es esto una ‘Weltanschauung’?).

142 Efectivamente comprendemos estableciendo conexiones, inventando casos intermedios, creando metáforas. Wittgenstein se encuentra en el apuro de tener que renunciar al caso límite de la exactitud, y debe cuidarse de no forzar la analogía. Esta es la idea de claridad que alumbra su pensamiento y su vida. No todo edificio tendrá que ser una fortaleza inexpugnable que se convierta en cárcel de uno mismo, ni ruina que nos fuerce a calentarnos con nuestro espíritu desacostumbrado. Para comprender las cosas necesitamos saber lo que requerimos de ellas. Para construir edificios tendremos también que saber lo que queremos hacer con ellos. Por eso «Tampoco es posible que todo comportamiento sea simulación bajo toda circunstancia.» (§ 253)

§ 255 También podíamos decir: El concepto simulación tiene que ver con un problema práctico. Y el límite confuso del concepto no cambia con ello.

§ 262 Luego, no todas las conductas pueden ser, en todas las circunstancias, simulación. (Al ‘fingir’ pertenece la ocasión, el motivo, etc.)

Pero, ¿por qué Wittgenstein, que ha reelaborado con precisión la idea del lenguaje, que ha comprendido que nuestro conocimiento está sometido a nuestra intención, que está obligado a saber lo que requerimos de las cosas, no puede terminar el nuevo edificio de su pensamiento?

Seguramente, al dedicarse a comprender el proceso de la edificación, al descubrir que hay muchas maneras de hacer las cosas con los mismos recursos, al persuadirnos que hay numerosos estilos de pensar y de vivir, al buscar la claridad como valor y saber que se puede convertir en hecho, no tuvo la intención de una nueva edificación. Aprendió a calentarse con su espíritu y renunció a establecerlo como obligación. Porque:

«En la vida, como en la filosofía, nos seducen aparentes analogías (con lo que otro hace o puede hacer). Y también aquí hay un solo medio contra esa seducción: hacer caso a las suaves voces que nos dicen que aquí las cosas no son como allí» (*Diarios 1930-32 / 1936-37, Anotación del 6-5-31*)

En el frágil equilibrio de los juegos del lenguaje, de los casos intermedios, de las analogías por las que como funambulistas nos movemos, encontramos la posibilidad de habitar y comprender un mundo que siempre ha de quedarse como está. Podemos tirar la escalera que nos ha permitido elevarnos hasta el cable, pero la vida comienza de nuevo ahí donde el balanceo nos expone a un riesgo.

Wittgenstein edificó un estilo de pensamiento y también construyó una casa. Para él Arquitectura y Filosofía eran solamente lugares donde arriesgar su vida⁴.

BIBLIOGRAFÍA

- Amendolagine, F. & Cacciari, M. (1975): La casa di Wittgenstein. In: E. Amendolagine a M. Cacciari, *OKOS da Loos a Wittgenstein*. Rome: Officina Edizioni.
- Beek, van de, J. 1987. Adolf Loos - Patronen stadswoonhuizen. In: M. Risselada ed., *Raumplan versus plan libre*. Delft: Delft University Press.
- Bock, M. (1977): Vom Monument zur Städteplanung: Das Neue Bauen. In: *Tendenzen der Zwanziger Jahre*. Exhibition catalogue. Berlin: Reimer.
- Bouveresse, J. (1973): *Wittgenstein: La rime et la raison*. Paris: Editions Minit.
- Bouveresse, J. (1986): Wittgenstein et l'architecture. In: Vienne. *l'Apocalypse joyeuse*. Exhibition catalogue. Paris: Centre Pompidou.
- Eccles, W. (1963): Some letters of Ludwig Wittgenstein. In: *Hermathena*, 97, pp. 57-65.
- Eggert, K. (1976): *Der Wohnbau der Wiener Ringstrasse im Historismus 1855-1896*, Wiesbaden: Steiner.
- Engelmann, P. (1911): [Das Haus auf dem Michaelerplatz]. In: *Die Fackel*, 317/318, 28. February, p.18.
- (1913): Studie zu einer Villa. In: *Der Architekt*, XIX, plate 148.
- (1929): see: *Ostdeutsche Bauzeitung*, 27, p. 654.
- (1946): *Adolf Loos*. Tel Aviv: Paul Engelmann. Facsimile edition 1984, Vienna: Architektur- und Baufachverlag.
- (1948): *Ludwig Wittgenstein*. Tel Aviv: Paul Engelmann.
- (1967): *Letters from Ludwig Wittgenstein. With a Memoir* Translated by L. Furtmüller. Oxford: Basil Blackwell.
- (1967): *Dem Andenken an Karl Kraus*. Edited by Elazar Benyoetz. Vienna: Kerry.
- Fann, K. T. (ed.) (1967): *Ludwig Wittgenstein. The Man and His Philosophy* New York: Dell.
- Flammersfeld, M.-L. (1974): Het sluitwerk van Ludwig Wittgenstein. In: *De Revisor*, 8, pp. 17-21.
- Frank, J. (1931): *Architektur als Symbol*. Viena: Schroll.
- Frey, D. (1923): *Johann Bernhard Fischer von Erlach*. Vienna: Hölzel.
- Gasking, D. T. A. / Jackson, A. C. (1951): Ludwig Wittgenstein. In: *The Australasian Journal of Philosophy*, XXIX, pp. 234-248.
- Gebauer, G., Grünenwald, A., Ohme, R., Rentschler, L., Sperling, Th., Uhl, O. (1982): *Wien, Kundmanngasse 19*. Munich: Wilhelm Fink.
- Giacomini, U. (1965): Un'opera architettonica di Wittgenstein. In: *Aut, aut*, May, pp. 88-92.
- Graf, O. A. (1985): *Otto Wagner. Das werk des Architekten*. 2 vols. Vienna: Böhlau.
- Gravagnuolo, 8. (1981): *Adolf Loos*. Milano: Idea. Engl. (1982). Translated by C.H. Evans. Milano: Idea and Löcker.
- Grirmschitz, 8. (1944): *Wiener Barockpaläste*. Vienna: Wiener Verlag.
- Gropius, W. (1913): Die Entwicklung moderner Industriebaukunst. In: *Jahrbuch des Deutschen Werkbundes*. Berlin.
- Hänsel, L.(1951): Ludwig Wittgenstein (1889-1951). In: *Wissenschaft & Weltbild*, 4, p. 274-277.
- Hård af Segerstad, U. (1970): Huset som Wittgenstein byggde. In: *Svenska Dagbladet*, 6 February, p. 5.
- Hayek, F. A. (1953): *Sketch of a Biography of Ludwig Wittgenstein. Written in 1953 for private circulation by F.A. Hayek, with some later corrections and insertions*. Unpublished manuscript.
- Hermans, W. F. (1968): Wittgenstein en Wittgensteinboeken. In: *Literair Paspoort*, 23, 222, pp. 181-189.
- Hermans, W.F. (1971): *Van Wittgenstein tot Weinreb*. Amsterdam: De Bezige Bij.
- Hoffmann, W. (1969): Ludwig Wittgenstein, ein Philosoph als Architekt. In: *Bau*, 1, pp. 3-8.
- Indiana, G. (1985): Ludwig Wittgenstein, Architect. In: *Art in America*, January, pp. 112-133.
- Janik, A. (1985): *Essays on Wittgenstein and Weininger*. Amsterdam: Rodopi.
- Janik, A. / Toulmin, S. (1973): *Wittgensteins Vienna*. New York: Simon and Schuster. (trad. al Castellano en Taurus,1983)
- Kapfinger, O. (1984): *Haus Wittgenstein. Eine Dokumentation*. Vienna: Kulturabteilung der Botschaft der Volksrepublik Bulgarien.
- (1989): Kein Haus der Moderne. In: M. Huter ed. *Wittgenstein. Biographie, Philosophie, Praxis*. Vienna: Wiener Seession.
- Kapfinger, O. / Leitner, B. (ed.) (1989): *Wittgenstein-Haus. Ein Pressespiegel Juni/Juli/August 1971*. Vienna: Wiener Seession.
- (1972): *Die Steine der Wiener Ringstrasse*. Wiesbaden: Steiner.
- Kraft, V. (1951): Ludwig Wittgenstein. In: *Wiener Zeitschrift für Philosophie / Psychologie/ Pädagogik*, 3, pp. 161-163.
- Kraft, W. (1961): Ludwig Wittgenstein und Karl Kraus. In: *Neue Rundschau*, LXXII/4, pp. 812-844.
- Kulka, H. (1931): *Adolf Loos*. Vienna: Schroll. Republished in 1979/1985 by Löcker, Vienna.
- Kurrent, F. / Spalt, J. (1970): Unbekanntes von Adolf Loos. In: *Bauforum*, 3, 21, pp. 29-48.
- Lee, H. D. P. (1979): Wittgenstein 1921-1931. In: *Philosophy*, 54, pp. 211-220.
- Lee, H. D. P. (ed.) (1980): *Wittgensteins Lectures, Cambridge 1930-1932. From the Notes of John King and Desmond Lee*. Chicago: University of Chicago Press.
- Leitner, B. (1970): Wittgensteins Architecture. In: *Art Forum*, February, pp. 59-61.

- (1973): *The Architecture of Ludwig Wittgenstein. A Documentation*. Halifax: Nova Scotia College of Design (New York, 1976: New York University Press).
- Leitner, B. (1985): Zur Architektur von Ludwig Wittgenstein. In: *Parnass*, 2, pp. 24-31.
- (1989): Das Haus in Bewegung. In: M. Huter ed. *Wittgenstein. Biographie, Philosophie, Praxis*. Vienna: Wiener Secession.
- Loos, A. (1908): *Ornament und Verbrechen*. Vienna.
- (1910): *Architektur*. Vienna.
- (1911): Mein Haus am Michaelerplatz. In: *Parnass* Sonderheft, 2.
- (1912): *Verzeichniss der Vorlesungen an der Bauschule Adolf Loos*. Vienna.
- (1913) Meine Bauschule. In: *Der Architekt*, XIX, pp. 69-76.
- (1919): *Richtlinien für ein Kunstamt*. Vienna: Lanyi.
- (1921): *Ins Leere Gesprochen. 1897-1900*. Paris: Georges Crés. 2. revised ed. (1932) Innsbruck: Brenner. Reprint of the 1st ed. (1981) Vienna: Prachner.
- (1931): *Trotzdem 1900-1930*. Innsbruck: Brenner. Reprint (1982) Vienna.
- 1962. *Sämtliche Schriften. Band I*. Edited by Franz Glück. Vienna/Munich: Herold.
- (1983): *Die Potemkinsche Stadt. Verschollene Schriften 1897-1933*. Edited by Adolf Opel. Vienna: Prachner.
- Malcolm, N. (1984/1958): *Ludwig Wittgenstein. A Memoir*. With a biographical sketch by G.H. von Wright. Second edition with Wittgenstein's letters to Malcolm. 2nd revised edition. Oxford: Oxford University Press.
- Mays, W. (1955): Note on Wittgenstein's Manchester period. In: *Mind*, *IXIV* 1955, pp. 247-248.
- (1967): Recollections of Wittgenstein. In: K.T. Fann ed., *Ludwig Wittgenstein. The Man and His Philosophy* New York: Dell.
- McGuinness, B. F. (1966): The mysticism of the Tractatus. In: *Philosophical Review*, 75, pp. 305-328.
- (1985): Ornament und Askese in der Denkweise Wittgensteins. In: A. Pfabigan ed., *Ornament und Askese im Zeitgeist des Wien der Jahrhundertwende*. Vienna: Brandstätter.
- McGuinness, B. F. (1988): *Wittgenstein. A Life*. London: Duckworth.
- Methlagl, W. (1969): Erläuterungen zur Beziehung zwischen Ludwig Wittgenstein und Ludwig von Ficker. In: G.H. von Wright ed., *Briefe an Ludwig von Ficker*. Brenner Studien 1. Salzburg: Müller.
- Micheletti, M. (1967): *Lo schopenhauerismo di Wittgenstein*. Bologna: Zanichelli.
- Monk, R. (1990): *Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius*. London: Jonathan Cape.
- Mulder, H. L. (1968): Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis. In: *Journal of the History of Philosophy*, 6, pp. 386-390.
- Nedo, M. (1989a): Familienähnlichkeit, Philosophie und Praxis. In: M. Huter ed., *Wittgenstein. Biographie, Philosophie, Praxis*. Vienna: Wiener Secession.
- Nedo, M. (1989b): Erne medizinisch-technische Apparatur. In: Huter ed., *Wittgenstein. Biographie, Philosophie, Praxis*. Vienna: Wiener Secession.
- Nedo, M. / Ranchetti, M. (1983): *Wittgenstein. Sein Leben in Bildern und Texten*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Parak, F. (1978): *Wittgenstein prigioniero a Cassino*. Roma: Armando Armando.
- Plaisier, P. (1987): *De leerlingen van Adolf Loos*. Delft: Delft University Press.
- Plattus, A. (1974): On Bernhard Leitner's The Architecture of Ludwig Wittgenstein: A Documentation In: *Oppositions*, 3, pp.107-109.
- Rhees, R. (ed.) (1984): *Recollections of Wittgenstein*. Oxford: Oxford University Press.
- Rukschcio, B. / Schachel, R. (1982): *Adolf Loos. Leben und Werk*. Salzburg: Residenz.
- Safran, Y. (1983): The curvature of the spine: Kraus, Laos and Wittgenstein. In: *9H*, 4, pp. 17-22.
- Scheu, R. (1909): Adolf Loos. In: *Die Fackel*, 283/284, 26 Juni, pp. 25-37.
- Sedlmayr, H. (1984/1959): Allegorie und Architektur. In: M. Warnke ed., *Paläoarchitektur in Europa vom Mittelalter bis heute*. Cologne: Durnont.
- Sekler, E. F. (1981): *Zur Wertung des Hauses Wien III. Kundmanngasse 19. (Villa Stonborough - Wittgenstein)* Unpublished expert opinion commissioned by the Bundesdenkmalamt, Vienna.
- Sjögren, C. (1989): Die Familie. In: M. Huter ed., *Wittgenstein. Biographie, Philosophie, Praxis*. Vienna: Wiener Secession.
- Slapeta, V. (1978): Paul Engelmann und Jacques Groag, die Olmützer Schüler von Adolf Loos. In: *Bauwelt*, 40, pp. 1494-1501.
- Trangøy, K. E. (1976): Wittgenstein in Cambridge 1949-1951: Some personal recollections. In: *Acta Philosophica Fennica*, 28, pp. 11-22.
- Turnovsky, J. (1987): *Die Poetik eines Mauerversprungs*. Braunschweig/Wiesbaden: Vieweg.
- Wagner, O. (1895): *Moderne Architektur*. Vienna.
- (vol. 1: 1889, 2: 1897, 3: 1906, 4: 1922): *Einige Skizzen, Projekte und ausgeführte Bauwerke*. Vienna. Reprint (1987): Otto Wagner. Tübingen: Wasmuth.
- Waismann, F. (1967): *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*. Oxford: Basil Blackwell.
- Walden, G. (1989): Fotografie als Beschreibung. In: M. Huter ed., *Wittgenstein. Biographie, Philosophie, Praxis*. Vienna: Wiener Secession.
- Wittgenstein, H.: *Familienerinnerungen*. Unpublished manuscript.
- Wittgenstein, L. (1922). *Tractatus Logico-Philosophicus*. (T) Ed. por G. E. M. Ascombe y Rush Rhees, Routledge & Kegan Paul, Ltd., Londres. Trad.: J. Muñoz e I. Reguera, Alianza, Madrid, 1987.
- (1953). *Philosophische Untersuchungen*. (PU) Ed. Bilingüe de G. E. M. Ascombe y R. Rhees, Basil Blackwell, Londres. Trad.: A. García Suarez y Uli-

- ses *Moulines*. Crítica, UNAM. Barcelona-México, 1988.
- (1958). *The Blue and Brown Books*, Basil Blackwell, Oxford. Trad.: F. García Guillén. Los Cuadernos Azul y Marrón. Tecnos, Madrid, 1968
- (1961). *Notebook (1914-1916)*. Basil Blackwell, Oxford. Trad.: J. Muñoz e I. Reguera. Diario Filosófico (1914-1916), Ariel, Barcelona, 1982.
- (1965). *Wittgenstein's Lecture on Ethics*. (CE) The Philosophical Review. Trad.: Fina Birulés. Conferencia sobre Ética. Paidós/ I.C.E.-U.A.B. Barcelona, 1989
- (1967). *Bemerkungen über Frazers The Golden Bough*. Synthese, XVII. Trad.: J. Sádaba y J. L. Velázquez. Observaciones sobre la rama Dorada de Frazer, Tecnos, Madrid, 1992.
- (1968). *Wittgenstein's Notes for Lecture on «Private Experience» and «Sense Data»* (Ed.: R.Rhees), The Philosophical Review 77, pp. 217-320.
- (1969). *Briefe an Ludwig von Ficker*. Brenner Studien 1. Salzburg: Müller.
- (1974/1977): *Letters fo Russell, Keynes and Moore*. Oxford: Basil Blackwell.
- (1980b): *Briefwechsel*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- (1980b): *Culture and Value*. G. H. von Wright, ed. Oxford: Basil Blackwell.
- (1982): *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*, Band I, Vorstudien zum zweite teil der «Philosophischen Untersuchungen» / Last Writtings on Philosophy of Psychology, Volume I, Preliminary Studies for Part II of «Philosophical Investigations». Edición bilingüe preparada por G.H.Von Wright y Heikki Nyman, Basil Blackwell, 1982. Trad.: Ultimos Escritos sobre Filosofía de la Psicología, Tecnos, Madrid, 1987.
- Wright, G. H. von ed. (1982): *Wittgenstein*. Oxford: Basil Blackwell.
- Wünsche, K. (1985): *Der Volksschullehrer Ludwig Wittgenstein*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Zeibig, E. (1989): *Arbeiten auf den Gebiet des Luftzeugbaues*. In: Huter ed., *Wittgenstein. Biographie, Philosophie, Praxis*. Vienna: Wiener Secession.
- Zemach, E. (1984): *Wittgensteins philosophy of the mystical*. In: *Review of Metaphysics*, 18, pp. 39-57.
- Zweig, M. (1987): *Lebenserinnerungen*. Genlingen: Bleicher.

NOTAS

¹ La «breve» bibliografía sobre el tema, sobre todo si la comparamos con la suscitada por el Wittgenstein filósofo, se menciona (en parte) al final de este trabajo, sin embargo quiero citar aquí por su importancia el trabajo de J. Turnovsky (1987) *Die Poetik eines Mauervorsprungs*. Braunschweig/Wiesbaden: Vieweg, y el trabajo de Paul Wijdeveld, *Ludwig Wittgenstein. Architect*. The Pepin Press, The Netherlands, 1993, al que debo la mayor parte de las referencias históricas sobre la casa y el análisis arquitectónico del edificio

² El panfleto al que se refiere Wittgenstein debe ser *Richtlinien für ein Kunstamt* (Direcciones para un Ministerio de Arte) de 1919, que junto con *Architektur de 1910* constituyen los principales trabajos teóricos de Loos. En ese escrito Loos solicita un proteccionismo del arte por parte del estado apoyándose en el rol histórico que se ha

pensado del artista en la sociedad. Fue a través del artista que la Providencia, el Espíritu Santo, provocó la civilización y el florecimiento cultural del hombre

³ L. Wittgenstein. *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*, Band I, Vorstudien zum zweite teil der «Philosophischen Untersuchungen» / Last Writtings on Philosophy of Psychology, Volume I, Preliminary Studies for Part II of «Philosophical Investigations». Edición bilingüe preparada por G. H. Von Wright y Heikki Nyman, Basil Blackwell, 1982. Existe traducción al castellano en Tecnos, Madrid, 1987, por la que cito.

⁴ Paloma García Abad y Arantxa Martín Santos leyeron versiones previas de este artículo sugiriéndome numerosas correcciones y comentarios. Expreso aquí mi agradecimiento aunque, naturalmente, los errores que hayan sobrevivido son de mi responsabilidad.



«No, dijo Zaratustra, tú has hecho del peligro tu profesión, en ello no hay nada que despreciar. Ahora pereces a causa de tu profesión: por ello te voy a enterrar con mis propias manos»*.

(Prólogo de *Así habló Zaratustra*)

* Citado por Peter Sloterdijk en «El pensador en escena», *El materialismo en Nietzsche*, Pre-textos, pág. 23.

LA CIUDAD HERIDA*

Fernando R. de la Flor

Espero que no les parezca una desproporción y menos una inconveniencia el que la presentación del último libro de un brillante arquitecto corra a cargo de un filólogo, de un profesor.

Trataré de justificar desde la cultura del escrito y del pensamiento la importancia del libro de quien posee un saber práctico, pero que es también un eminente teórico y, en sentido riguroso, y tal y como lo veo un poeta, si se me permite decirlo.

En todo caso, su libro de hoy es un texto, como diría Gracián, **centauro**, obra centáurica en el sentido de que se sitúa en un punto de deriva, de inestabilidad entre naturalezas y saberes distintos.

Aunque al llamarlo libro centauro o libro de centauro, no quiero tampoco evitar con ello la referencia a que fue precisamente un centauro Quirón, el que enseñó a Teseo la construcción del laberinto y, como saben, luego él mismo se vio encerrado en este laberinto.

Pues esto tienen las estructuras mitopoéticas antiguas reservado como destino a la gran construcción, desde Babel a Kafka: el que simbolizan, antes bien que conquistas del esfuerzo humano, los lugares donde fracasa su utopía misma.

Con lo que aquí en este mito del centauro tenemos ya insinuada una alegoría antigua de la arquitectua, del lugar simbólico que ocupan los arquitectos en el mundo de hoy y, también, de la propia posición de discurso desde la que Antonio Fernández Alba (AFA) ha construido sus visiones sobre la crisis finisecular de la ciudad.

La ciudad herida

Esta violenta y expresiva metáfora que el autor ha elegido en esta ocasión como lema para el conjunto de ensayos aquí reunidos tiene una larga genealogía. Evoca una densa manera de representar la ciudad, insertándola en una perspectiva en la que se resalta su idea, su condición dramática.

Según creo no se trata de que la ciudad *esté* herida, sino más bien de que la condición de la ciudad *es* herida. Al menos así siempre ha sido en esas tradiciones mitopoéticas más sólidas a que me refería y que verdaderamente han construido su imaginario, nuestra idea de ellas.

Ahora bien, ¿cuál es la herida de la ciudad?

¿En qué consiste su desgarradura?, su descosido, su desahacerse, en qué punto o puntos se localiza esa ruptura de la trama de su organicidad y de su cuerpo, a lo que llama, muy precisamente, «herida».

Hay que decir de esta herida que no se trata en realidad de algo objetivo y que sólo la podemos situar con propiedad en el espacio de lo simbólico y de lo imaginario.

Es más una herida cuyo borde se puede recorrer en la geografía imaginaria y mítica de la ciudad, que en la realidad topográfica de la misma, donde en verdad las operaciones de sutura continuadas crean, en realidad, más que la imagen de un cuerpo orgánico herido, la figura de un *golem*, es decir, de un cuerpo que estuviera remendado y recosido, y al fin monstruoso e irreconocible, en donde de la herida no quedan sino las cicatrices de la cirujía de hierro que el capital aplica a la superficie del mundo.

148 Yo creo que este libro ha recorrido el total de las intensidades históricas en que esta herida ha ido coagulando, a medida que se perdían, una tras otra, las utopías centrales que han organizado el imaginario urbano entre nosotros, los occidentales.

Este libro es el resultado de la integración de todos los discursos y también decursos históricos que han localizado el malestar en la ciudad y el fracaso de sus aspiraciones platónicas en todos los escenarios posibles donde ésta ha tomado cuerpo.

No solamente estamos, pues, ante un libro de sensibilidades y de tensiones históricas, sino que, al inventario de fracasos y temores históricos el arquitecto ha sabido ahora unir el último y preciso de los sentimientos de que nos acompaña la mirada crepuscular sobre la ciudad de hoy. Dejemos este momento nuestro para lo último.

Y si tuviéramos que registrar los momentos estelares por los que atraviesa el pensamiento de la crisis urbana que aquí se insinúa y se delimita.

Diríamos, primero, que, en efecto, la ciudad más importante, la ciudad de la aspiración metafísica, la ciudad que se pretendía sagrada y amparada por los dioses, cualquiera que éstos fueran, está tocada de muerte.

No es sólo que San Agustín llegara a situar la ciudad celestial en otro mundo, arrebatando en verdad a la tierra su posibilidad de terminar siendo la ciudad de Dios, y rebajando por ello infi-

nitamente el valor de las ciudades seculares en medio de las cuales ya vivimos sin idea de trascendencia alguna.

Es que sucede también que la proyección metafísica, la elevación o sublimación hacia lo sagrado de la ciudad moderna se ha vuelto imposible, y se ha hecho, además, evidente de una manera dolorosa y física ante nuestros ojos.

Pues existe entre nosotros la conciencia irrefragable que incluso la conurbación inmensa y moderna, el complejo Los Ángeles o las ciudades populosas de que al presente se cubre un mundo, ya urbanizado en el 50% de su población, son solamente, a la postre, un modo de la finitud material; y en efecto, tan sólo un punto minúsculo en la profundidad del espacio-tiempo.

Quiero decir que han perdido sus raíces y amparo en el cosmos, si alguna vez lo tuvieron, de lo que da idea esos planos del cine americano donde acabada la película un cenital se va alejando progresivamente de la urba que se sumerge en la infinitud de la noche como una luz irrelevante entre otras luces, algunas de ellas extintas.

La ciudad ya no asombra, y ni siquiera habla con antaño de un gesto demiúrgico que tuviera algo de sagrado en su exceso y algo de cósmico y universal también.

De repente a los modernos se nos ha ido de golpe el complejo de orgullo, el complejo de Babel, diríamos. Es un efecto más de la posmodernidad: el exceso, la plétora no hace sino revelar con más fuerza la carencia y la precariedad en que se mueven las coordenadas de lo humano. La ciudad, la construcción de hoy es babélica en el sentido brueghliano. Los modernos la vemos como una clepsidra y filtro del tiempo y de los tiempos (y también de los espacios). Lo que se eleva y estructura es la parte decreciente siempre de lo que allí se desestructura, gotea, se derrumba, se desconstruye y muestra sensibilidad, capta este segundo momento.

El orden gigante revela la condición caída de eso humano, al modo en que un Piranesi ya mostró con contundencia cómo las ruinas de la clasicidad heroica reducían los cuerpos contemporáneos a la categoría de humunculos y monos viviendo entre los restos talados de los órdenes arruinados.

Esta ciudad metafísica y trascendente *ciudad de los héroes del espíritu* (que pudo ser entre nosotros Toledo un día, que era sobre todo ese Escorial que supone, como bien dice AFA, la voluntad de albergar una mónada de eternidad entre nosotros) está tocada de muerte para los poetas (y menos para los funcionario y para los políticos y para los comerciantes que viven del vértigo de la plusvalía y no tanto de la percepción del déficit).

Y es que, en efecto, han sido los mismos poetas quienes se han complacido en acabar con el régimen de la ciudad metafísica, si recuerdan también por ejemplo a ese Lucrecio que después de describir un universo inmisericorde, unos vastos cielos ya sin dioses impenetrables y callados culmina su poema fundador *De rerum natura* trasladándose a describir cómo la peste (es decir la herida) destruye Atenas y la reduce a polvo.

Imposibilidad, herida, de la ciudad metafísica, pero imposibilidad también de la ciudad del tiempo, definitivamente perdida para nosotros.

Toda ciudad es ciudad en ruinas. Es más, de creer a Freud, nuestra misma si que está construida al modo de una ciudad con las ruinas conservadas de los sucesivos estratos en verdad irrecomponibles.

Este libro sobre la percepción y conciencia de la ciudad modula también la idea de nuestro poeta renacentista Rodrigo Caro cuando describe la tarea del hombre en el seno de su medio social e histórico y dice:

«Fabio: pon ahora la vista en estas largas calles destruidas.»

150 Y es que desde el humanismo, la ciudad ya sólo puede ser fragmento y pérdida de órdenes antiguos y ya superados y estadios del ser agotados; espacio al que ya sólo los arqueólogos y quizás también los amantes pueden dirigirle la mirada justa que ello precisa.

Como ese Polifilo que en el sueño de amor, la primera novela arqueológica y arquitectónica de la modernidad, avanza entre ruinas buscando el amor.

La ciudad del tiempo y de la historia es irrecuperable. Antonio Fernández Alba lo sabe, este arquitecto es un centauro, pero también es un Sísifo y yo le he visto subir y recomponer las piedras de grandes, importantes edificios con una actitud modesta, como la de quien sabe que el destino de todo orden es la entropía, que toda construcción tiende al estado natural de su desconstrucción esto melancoliza su escritura y pensamiento, ciertamente, pero no le impide obrar, construir.

Pero junto a estas ciudades que vamos viendo, también la ciudad de la política, la ciudad platónica, se encuentra al presente «herida de muerte».

La ciudad moderna en realidad, si somos honestos, sólo puede ser el lugar donde se visualiza el fracaso de la utopía social, donde el orden de lo injusto humano se da a ver, convertido en espectáculo.

Esto ha generado parte de un lenguaje profético que se expresa con ira sobre esta ciudad de la injusticia. Ello ha generado parte de un lenguaje profético que se expresa con ira sobre esta ciu-

dad de la injusticia. Ello desde Savonarola, pero también desde oscuros textos hispanos donde el carácter colonial de la metrópoli hispana aún resalta con más fuerza el desastre de lo humanitario que en ella se cumple.

Uno de estos profetas anónimos del siglo xvii español escribe:

«Sea glorificado el que tiene cuidado de los pobrecitos, levantando a los que están durmiendo en el rescoldo de la ceniza, entre los perros y gatos, y en los escondrijos asquerosos de la ciudad, para que con su mansedumbre posean el lugar de los hinchados y soberbios que habitan los fuertes edificios alzados con la sangre de los miserables.»

Hay un desastre social, una debacle perceptible sobre todo en la metrópoli moderna y el arquitecto no se lo oculta ni, ciertamente, nos lo oculta.

Ciudad de la metafísica, ciudad de la historia y los anales, ciudad de la política, junto a ellas también la ciudad herida de la memoria.

Y según creo, gran parte del lenguaje en este libro vertido procede de este registro autoanalítico que opera con la conciencia de la fractura entre mundos, entre los ritmos de las cosas y la subjetividad, revelando entonces que la percepción es naturalmente también ella misma y siempre: herida.

Pues como dijo Baudelaire cuando el prefecto de París Hausmann estaba reestructurando «su» París:

Cambia París más nada en mi melancolía
se ha movido. Suburbios viejos, nuevos palacios,
bloques, andamios, todo se me vuelve alegórico,
y pesan más que rocas mis más caros recuerdos.

Y ya una última cuestión: entre tantas heridas como aquí tienen acogida en estas páginas y que han sido procesadas por los discursos mitopoéticos, ¿cuál sería ésta, si la herida peculiar a nuestro tiempo; ésa que el maestro ha sabido individualizar y definir con su precisión acostumbrada?

Ésa que está aún por teorizar y en la que este libro penetra con valentía inusitada.

Aquí según creo, pero yo no entiendo en realidad gran cosa de ello, se sitúa la mejor aportación del autor.

Él ha definido el nombre de nuestra angustia y nuestro malestar ante el paisaje de lo construido moderno y posmoderno.

Esta última y definitiva herida que recibe la ciudad es la herida del significado, o vale mejor decir, de su ausencia, de la hemorragia y pérdida de la significación de la ciudad.

Ese es el tema central de nuestro tiempo. Es en virtud de ello que nos parece hoy realmente vulnerada la ciudad.

Significantes y significados —éste es el nudo de la cuestión del drama moderno— han perdido su ligación, y ocurre que la arquitectura y el urbanismo es un lugar privilegiado para advertirlo.

No es sólo que no haya significación representable alguna en el hecho urbano posmoderno (o que ésta exista bajo la condición de engaño y trampantojo, de espectáculo y de telón oscuro).

Es también que el mundo pierde sentido, trascendencia, a medida incluso que proliferan sus significantes; incluso a medida que sus significantes se hacen más poderosos (y la arquitectura es el signo más potente de lo real, en tránsito ella misma también de hacerse virtual, fantasmática).

En la medida justa en que algo, el edificio, la ciudad se hace más espectacular, en esa misma medida se hace también más espectral.

Se ha perdido, en los términos del gran Unamuno, con el que Antonio Fernández Alba comparte patria chica, el valor espiritual de la ciudad, si se permite esta expresión romántica y trasnochada.

152 Se ha perdido, dicho en términos más justos, la posibilidad de que el hombre conecte su alma limitada a la gran dínamo ilimitada en sus fuerzas que es la ciudad.

El valor de cambio de las cosas, su grado gaseoso y especulativo supera ya ampliamente el de los viejos buenos valores de uso, mientras se penetra en consecuencia en dimensiones delirantes, fantasmales, donde el cuerpo, el propio cuerpo, ya no tiene peso, ni intervención alguna si no tal vez sólo aquella que le quede reservada en tanto espectador, en tanto *vouyeur*.

Este libro, quiebra modos consolidados de hacer prospecciones de futuro. Es un aporte valioso del libro, que no se deja timar por esa falsa imagen del futuro del tipo que se difunde en Blade Runner, futuro en donde las capas y fragmentos históricos arruinados conviven en estratos múltiples componiendo decorados de pesadilla.

No. Este libro ciñe el problema en torno a la cuestión central: la supresión de lo real, de nuevo la pérdida del significado, del sentido y no tanto la acumulación indiscriminada de sentidos.

En efecto, las cosas pierden (van perdiendo) espesor. Se va el calor de ellas, decía benjamín. El aceite del tiempo se evapora, hay escapes y fugas importantísimas en la trasmisión de la memoria. El ser, en términos herideggerianos, abandona su casa (o mejor dicho, su casa, su objetividad, su entourage, le abandona y le traiciona a él).

La razón de ser de las cosas, la vieja buena razón de ser de la arquitectura, se pierde un poco cuando ésta se traslada a la dimensión de lo fantasal, de lo virtual también, cuando ejecuta grandes operaciones para el llamado «estado cultural».

Son momentos graves de despedida. De adiós también a una cierta idea mitopoética de la ciudad. Se produce un cambio epocal, una nueva metamorfosis y un nuevo régimen de valores está ya aquí en todo insinuado.

Son pocos los que entran en este nuevo mundo o situación con la conciencia exacerbada del necesario duelo que ello inevitablemente implica y de la fuente testimonial que deben dejar de nuestro tiempo.

Las multitudes son anestesiadas como quería Debord en el gran espectáculo en que la cosmópolis ha de convertirse. Ello contiene promesas indudables, y nos tienta, en efecto, con su utopía de eficiencia comunicativa y final democratización total del planeta, donde las ciudades de la autarquía tiránica se abrirían por fin a los fluidos de una globalización total que es también una conurbación ya sin fronteras ni absurdos límites nacionales o locales.

Empero el espectáculo que se promete es aquello que para algunos, retraídos, pensadores, poetas tal vez, no se puede en verdad humanamente habitar. Con lo que, ciertamente, a los fracasos de las ciudades que antes he reseñado, habría ahora que unir la casi certeza del fracaso de la ciudad telemática, del tercer entorno en su conjunto y del urbanismo propio de la tercera revolución capitalista.

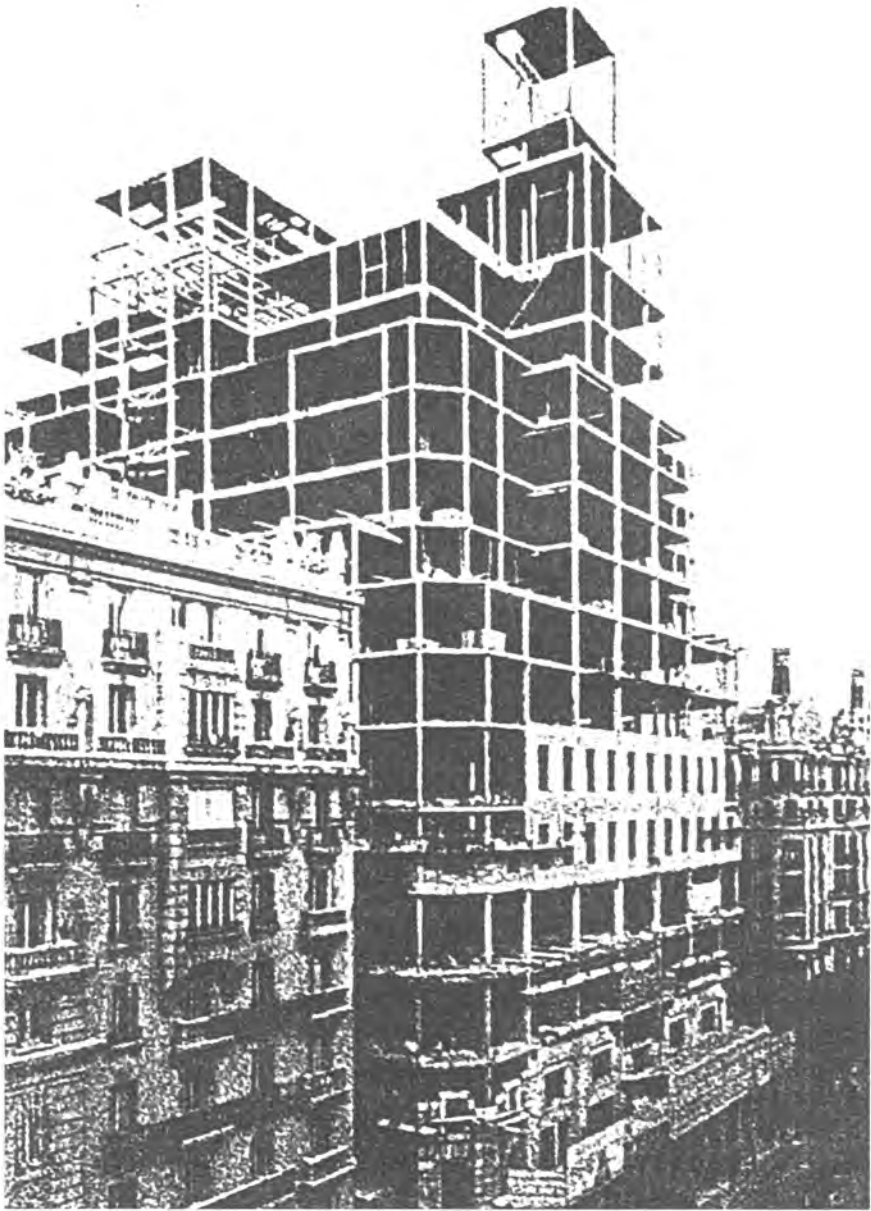
153

En el modo de situarse ante estos porvenires, reside, según creo, la alegoría central que nos propone la mirada de este arquitecto. La de un hombre singular, una *homo viator*, pongamos, él que se ha separado un poco de la condición reducida a espectador y del entusiasmo acrítico que han adoptado tantos de sus congéneres.

Colocado ante el escenario de los tiempos empuña todavía el instrumento antiguo y bien real de su profesión de arquitecto, tal vez esa antidiluviana pala que figura en su exlibris, y con ella, y con la imagen de la tierra y el trabajo real que el instrumento grosero y material tan bien emblematiza, trata de penetrar en la pantalla total en que está pronosticado debe convertirse la ciudad y el mundo que conocemos.

■ ANTONIO FERNÁNDEZ-ALBA. *La ciudad herida*. Huerga y Fierro Ediciones, col. La Rama Dorada. Madrid 2001. ■

* Texto leído por el profesor Fernando R. de la Flor en la presentación del libro *La Ciudad herida*, que tuvo lugar en el mes de junio en el Círculo BB.AA. de Madrid.



Muro abajo y cerramiento arriba. Edificio de la Telefónica en la Gran Vía, Madrid. Manuel de Cárdenas.

RELATOS

LA REVISTA «ARQUITECTURA» (1918-1936) LOS DÍAS CONTADOS DE LA MODERNIDAD

Delfín Rodríguez

Modestamente, con un ropaje sobrio y austero, empieza hoy la Sociedad Central de Arquitectos a publicar una revista». De este modo, claro y conciso, se abrían, en 1918, las *Palabras Iniciales* de una de las revistas más importantes de la cultura arquitectónica y artística en la España del siglo xx. *Arquitectura*, aún hoy viva, nacía con la intención de contar los días de lo arquitectónico o, al menos, de contarlos casi todo, lo que constituye, a la vez, su mayor atractivo y, según algunos historiadores de la modernidad y la vanguardia en España, su mayor debilidad. Porque, en efecto, sus páginas no narran exclusivamente una historia de éxito, la de lo moderno, la de la vanguardia, fácil de contar y llena de recursos dramáticos, sino que pretende hablar diversas lenguas, como en desorden, como el mismo transcurrir de los días, atenta tanto a la memoria del pasado y de la tradición como a las nuevas propuestas del Movimiento Moderno, muchas de ellas contradictorias entre sí.

No fue, por tanto, *Arquitectura*, entre 1918 y 1936, una revista de tendencia o de vanguardia, pero tampoco fue una publicación de resistencia ante lo moderno o simplemente ecléctica, como tiende a considerarla la historiografía canónica de lo moderno que ha llegado a expulsarla de sus más recientes taxonomías. Desde su fundación, desde las *Palabras Iniciales* recordadas, la redacción de la revista *Arquitectura* revelaba que los arquitectos eran conscientes de estar viviendo una época decisiva y contradictoria que era necesario asumir: «debemos contemplar con amor la obra realizada y la que comienza: el pasado, con todo su atractivo sentimental, y el porvenir, cuajado de esperanzas.» Una época que entendían como el inicio de lo nuevo y, al tiempo, como el espacio de confrontación y de tensión entre «dos concepciones distintas». Por eso, en sus páginas, a través de proyectos y textos, fotografías y dibujos, se encierran reflexiones de carácter histórico, ensayos sobre los nuevos instrumentos conceptuales de restauración arquitectónica, atención a problemas de construcción derivados del uso de nuevas técnicas y materiales, junto a noticias y artículos de nuevos edificios tanto europeos o norteamericanos como españoles, noticias y divulgación de las diferentes posiciones de lo moderno en la arquitectura europea y norteamericana, de las vanguardias neoplásticas al racionalismo o al funcionalismo, incluidas las fructíferas meditaciones sobre las relaciones entre lo popular y la van-

155

guardia, entre la tradición y lo moderno, que casi dan el tono final de la revista. Un tono de una modernidad pulcra, algunos dirían que vigilada por la tradición, que afectó no sólo a la arquitectura proyectada y construida en esos años en España, sino también al arte de la época. Así lo entendieron, además, los dos principales responsables de la revista en este período, Leopoldo Torres Balbás y José Moreno Villa, dos nombres fundamentales de la cultura española en este momento, a los que debería unirse la inusitada y estimulante actividad del arquitecto Fernando García Mercadal.

Melancolías y promesas de futuro, tradición y mecanización del mundo y de la arquitectura, historia y sueños, el habitar en el mundo contemporáneo, en el correr de los días, se convertían en los argumentos que la nueva revista estaba decidida a analizar en su trayectoria. Pero contar los días no era tarea fácil, casi implicaba la aspiración a contarlo todo. Por sus páginas pasaron, ya fuera escribiendo o siendo reproducidos sus proyectos y construcciones, los principales arquitectos y activistas de las vanguardias arquitectónicas europeas, de Theo van Doesburg y Bruno Taut a W. Gropius, L. Mies van der Rohe o Le Corbusier, de Robert Mallet-Stevens o Paul Linder a A. Perret, Hannes Meyer o H. Tessenow, además, como es lógico, de arquitectos españoles como Teodoro de Anasagasti, Secundino Zuazo, Fernando García Mercadal, Luis Blanco Soler, Rafael Bergamín, Luis Gutiérrez Soto, Luis Lacasa, Luis Feduchi o Carlos Arniches, por sólo citar algunos.

156 También los artistas, pintores y escultores, ocuparon un lugar en las páginas de *Arquitectura*, especialmente los artistas de los arquitectos, de Mateo Hernández a J. Capuz, de Manolo Hugué a Perez Mateo, de Diego de Rivera o Luis Quintanilla a Angel Ferrant, Gargallo o Alfonso Olivares. Es decir, todo un termómetro para medir las temperaturas oscilantes del proyecto de modernización de España, incluidas meditaciones sobre el problema de la vivienda y de la ciudad, del habitar en lo moderno.

Y esta es la historia narrada en la magnífica exposición que puede contemplarse en la Fundación Cultural del Colegio Oficial de Arquitectos de Madrid, organizada en colaboración con el Ministerio de Fomento, y comisariada por Carlos de San Antonio. Una historia poliédrica e híbrida, mezclada y babélica, difícil de contar y, sin embargo, extraordinariamente clara.

R E S E Ñ A S

LA BALADA DE LAS MUSAS INQUIETAS Berlín-Potsdamer Platz

Antonio Fernández Alba

«Pero la nube sólo floreció un instante cuando volví a mirar, ya se había hecho viento.»

(B. BRECHT)

La idea de la ciudad en el pensamiento europeo, señalaba recientemente el profesor Carl E. Schorshe, está construida como un devenir de peregrinaciones morales y sociales de un discurso histórico al discurso anhistórico. Se podía añadir también que con diferentes matices, la ciudad europea desde Voltaire a Adam Smith se ha interpretado como el recinto donde se produce y reproduce el conjunto de fuerzas productivas de la sociedad. Desde la Ilustración hasta el asalto a la razón del nazismo, desde los prolegómenos por hacer evidente la modernidad de la nueva arquitectura en las décadas iniciales del siglo XX hasta los finales metropolitanos de nuestros días, la mirada a la ciudad nos permite contemplarla como lo que es, un signo del discurso histórico y todo signo como nos recuerda Wittgenstein nos manifiesta su propio pasado, no nos puede extrañar por lo tanto que los signos patentes contemplados en la ciudad que aún compartimos, nos inclinen hacia un sentimiento de expectativas difuminadas cuando no de esperanzas arruinadas.

Cansados estamos de escuchar los recitales críticos que durante un siglo nos animaban a sostener la utopía de la convivencia colectiva durante el período de entreguerras (1914-1945) o bien a seguir postulando desde los credos de las técnicas industriales, que la ciudad podría configurarse como un bricolaje hermético de formas y funciones urbanas, distante en la mitad del siglo pasado del populismo saludable e higiénico del fulgor que acariciaban las primeras vanguardias.

La reciente publicación del profesor de la Escuela de Arquitectura de Sevilla, Carlos García Vázquez, *Berlín-Potsdamer Platz, Metropoli y arquitectura en transición*, nos viene a recordar

con un trabajo de investigación minucioso y excelente en el marco metodológico, referido al recinto berlinés de la Potsdamer Platz, que este bricolaje hermético, se manifiesta de manera audaz no solo en este fragmento histórico del Berlín recientemente suturado, sino que es un testimonio vivo de la evolución de las actuales ciudades europeas, atrapadas en un narcisismo autocontemplativo que tan solo denota su incertidumbre ante el futuro, ciudades que en el diagnóstico crítico ya iniciados en la pasada década de los noventa y ahora bien corroboradas por el profesor García Vázquez, tienden a replegarse en espacios para la reacción contra los fenómenos urbanos más radicalmente contemporáneos.

Partiendo de una hipótesis analítica bien sedimentada durante todo el siglo XX según la cual los fenómenos metropolitanos, el desarrollo de la ciudad y la arquitectura que en estos recintos se construye son realidades en transición, el estudio se centra en un entorno físico concreto como es la emblemática área urbana de la Potsdamer Platz y en él se analizan mediante un pormenorizado estudio los acontecimientos urbanísticos, políticos, económicos y culturales que sobre este entorno se han producido en una ciudad tan emblemática como Berlín, desde aquellos ya lejanos días de 1900 donde se intentaban construir las premisas racionalistas de la modernidad, hasta las intervenciones del 2000 al transferir la capitalidad de Alemania a Berlín, una vez que el muro del gulag fuera abatido, lectura interesante, desde el Berlín ciudad de la modernidad, al Berlín «ciudad global» en los umbrales del siglo XXI.

- 158 Visitar hoy los trabajos que se realizan en el entorno de Potsdamer Platz es como leer una balada, que utilizando el título del conocido cuadro de Giorgio De Chirico es, o viene a ser como una balada de «Las musas inquietas» (1918). Allí podemos encontrar arquitectos que se esfuerzan en transferir los juegos de la ironía y la alusión, diseñadores de lo efímero que exhiben las gramáticas formales de la transparencia que ofrecen en sus fachadas los buenos ejercicios de especulación urbana y alejan los miedos del encuentro con la realidad, programadores de imagen dispuestos a sepultar el aroma de checa que aún se perciben en las ruinas colindantes del viejo muro, planificadores urbanos que han encontrado en la proliferación de lenguajes de la estética subjetiva de la arquitectura, y en la emblemática tecnológica de las megaestructuras los nuevos modos de la especulación planificadora, donde el vidrio, los aceros cromados, el aluminio o los chapados de piedra formalizan edificios en cadena para la monótona vida burocrática que han de albergar estos estandarizados contenedores. Algunos ejemplos de la mejor ingeniería como la cúpula de Norman Foster, construida para la reconstrucción del derruido Reichstag, tranquilizan la mirada y rememoran los mejores ejemplos llevados a cabo por las exposiciones internacionales de arquitectura (IBA) en la dilatada historia berlinesa.

Proyectos y edificios en construcción que manejan con maestría los principios de la tecnología mas depurada y resuelven desde la mas estricta funcion las preocupaciones estéticas de sus diseñadores, contenedores administrativos o comerciales que vuelcan su atractivo formal y

espacial atendiendo a los dictados mas pragmaticos, estructuras resistentes, canalizaciones de servicios, edificios en fin que mantienen como codigo estetico el protagonismo primario del high tech buildings.

Para entender la entrega sin condiciones efectuada a los estetas de la globalidad conviene repasar algunos de los itinerarios berlineses. La ciudad alemana no había sido objeto de consideración por los intelectuales hasta los principios del siglo XIX, Berlín se había convertido en un centro político, residencia del poder, con notable diferencia de París y Londres que integraban en su morfología espacial no sólo la centralidad del poder político sino los ámbitos donde desarrollar las actividades económicas y culturales, aunque es necesario reconocer que Berlín nunca abandonó los signos de la ciudad medieval y las candencias que evocaban la vieja *polis* griega, incorporando la naturaleza en dilatados bosques urbanos como los que aún se conservan en la actualidad. Berlín hoy, como tantas ciudades europeas es el lugar ideal para que se cumplan los vaticinios críticos que Fichte formulaba sobre la ciudad del capitalismo individualista según la cual, la lógica económica que construye la ciudad se estimula en la transformación del campo en suelo urbano. Hoy la razón instrumental moderna coloniza las obsoletas o derruidas zonas de la ciudad mediante la reutilización de los abandonados territorios urbanos o industriales a través de las imágenes que diseñan los nuevos estetas de esta «secesión berlinesa» de finales del siglo XX, inquietos y desorientados de como las musas en el referido cuadro de Chirico, donde lo unico que se puede comprender es la ironica y heterogenea localización de las musas sin sentido.

159

El conjunto urbano que surgirá en los entornos de la Potsdamer Platz ilustra ya en lo construido, un mensaje bastante preciso del discurso de la ciudad europea, de su lógica planificatoria y de los signos reveladores del nuevo poder económico que produce y construye el espacio de la metrópoli contemporánea. Las referencias arquitectónicas que ya pueblan y redimen las ruinas de la tortura, anuncian un claro distanciamiento de la naturaleza y una enfatización del objeto arquitectónico estandarizado y monótono, arquitecturas alejadas incluso del expresionismo tecnológico tan bien asimilado por la espacialidad germana, espacios y lugares públicos dispuestos a describir los códigos ambientales del programado hombre metropolitano, entre el ordenador y el triduo semanal de la liturgia del consumo, donde la traslúcida bruma de los distintos estereotipos arquitectónicos se alían con la riqueza semántica de los alfabetos consumistas de la comunicación.

De nuevo como en los tiempos de Zola habrá que encontrar los remedios y propuestas renovadoras allí donde se diagnostica la enfermedad, en la nueva metrópoli globalizadora. Hoy el progreso se ha transformado en desarrollo y el concepto moral y etico del desarrollo no tiene ninguna relación con el progreso, como bien se puede comprender en este apretado conglomerado berlines. En el concepto del progreso de los principios del siglo XX, la referencia esencial

estaba destinado a resolver los problemas generales del nuevo protagonista de la sociedad industrial, en el postulado esencial del desarrollo la referencia esencial es puramente material el hombre inaugura y contempla significados en los balances del consumo y en los anhelos de la metamercancia. No podemos presentarnos sin un modelo racional alternativo, escribía Tomas Maldonado en su análisis sobre *El futuro de la modernidad*, frente a los sistemas de poder dotados de una sofisticada racionalidad instrumental sistema de poder de los cuales, no se ha de olvidar, depende en gran medida nuestra supervivencia (p. 11, 1987)

La lectura de un trabajo como el que aquí comentamos nos ofrece un escáner preciso del acontecer urbano de una ciudad tan significativa como Berlín, una ciudad, donde las esperanzas de los racionalistas de los años veinte pensaban levantar la ciudad más allá del bien y del mal, allí precisamente donde el nazismo y los derivados totalitarios levantaron el muro de las lamentaciones irracionalistas de la sangre y de la tierra, ahora surge un brillante festival de la ficción planificadora que vive con cierto alivio la ciudad. Posiblemente seguirá teniendo razón B. Brecht, de las ciudades quedará solo el viento que pasaba por ellas.

■ CARLOS GARCÍA VÁZQUEZ, *Berlín-Postdamer Platz. Metrópoli y arquitectura en transición*. Colección Arqithesis, núm. 7. Editorial: Fundación Caja de Arquitectos-Barcelona, 2000 ■

* Texto publicado en la revista SABER LEER de la Fundación Juan March, mayo 2001, núm. 145, págs. 1 y 2.

CUARTETO ESPAÑOL

Eduardo Subirats

La identidad escindida: Ganivet

Hablar sobre el ensayo español del siglo xx quiere decir hablar del «Tema de España». Familiarmente se conoce bajo este cargado acento moralista, más que de una voluntad analítica, sobre la realidad histórica y la crisis social española en las postrimerías del siglo xix y comienzos del siglo xx. El «Tema de España» constituye el centro gravitatorio de las obras de Ganivet y Maeztu, de Unamuno, Azorín o Machado y Valle Inclán... Sus dilemas y sus conceptos se prolongan hasta el ensayo del exilio posterior a la guerra civil, en obras como las de Ayala y Zambrano, y muy particularmente de Américo Castro. Esta constelación de problemas literarios y sociales comprendió las expresiones diversas de una conciencia histórica en crisis, las formulaciones de una renovada identidad cultural y política, el análisis de las propias formas de vida, la conciencia de su diferencia con respecto al desarrollo social de la Europa protestante e ilustrada, y la confrontación con un ambiguo ideal de modernidad. Pero el «Tema de España» comprende, sobre todo, el relato de la construcción de un nuevo sujeto narrativo que es, al mismo tiempo, un sujeto social e histórico, en el horizonte de las crisis sociales y culturales que experimentan las sociedades europeas más avanzadas a lo largo del siglo.

161

Esta construcción subjetiva es formulada en primer lugar negativamente. Nace bajo el signo del fracaso moral, de la conciencia de un derrumbamiento de los valores tradicionales de la cultura española, y de un pesimismo a la vez existencial e histórico. Es la crisis señalada por la fecha embleática de 1898: la independencia de la última colonia española de ultramar. España fracasó definitivamente frente a América en nombre de los valores arcaicos bajo los que llevó la empresa colonial: la cruzada cristiana, la guerra de conquista, los valores antimodernos de heroísmo, la identidad mística con lo absoluto y la concepción primitiva de un poder sustancial, en fin, la prolongada resistencia contra los valores filosóficos de la ilustración.

Esta conciencia negativa subyace de manera general al ensayo español de este siglo. «España es una nación absurda y metafísicamente imposible», se dice en el *Idearium español de Ganivet*¹. «Raza atrasada, imaginativa y presuntuosa, y por lo mismo, perezosa e improvisadora, incapaz

para todos lo que signifique evolución... pueblo de mendigos e inquisidores...», había afirmado precisamente Costa². «La sociedad española... tiene infeccionada la raíz misma de la actividad socializadora», escribió Ortega en su famosa *España invertebrada*³. Y en sus *Meditaciones del Quijote* el muy celebrado escritor señalaba todavía más adustamente: «La realidad tradicional en España ha consistido en el aniquilamiento progresivo de la posibilidad España»⁴. En idéntico sentido escribiría algo más tarde Américo Castro: «La vida nacional consistió en procurar detener los golpes de quienes aplicaban la razón al vivir»⁵. O bien: «España es víctima de una doctrina elaborada hace cuatro siglos...», como especificaba Azaña en su obra *Tres generaciones del Ateneo*⁶. La «enfermedad crónica» diagnosticada por Ortega en su *España invertebrada*, y como un arcaico antagonismo del vivir-morir o del «vivir desviviéndose»⁷. La misma representación del «desvivirse» la había formulado ya mucho antes Ganivet señalando que España era una «perpetua guerra civil»⁸.

La primera formulación de este pesimismo histórico en los términos de la construcción precisa de un nuevo sujeto es debida al escritor Ángel Ganivet. «Reflexionando sobre el apasionamiento —escribe en su ensayo de 1987 *Idearium español*— con que en España ha sido defendido y proclamado el dogma de la Concepción Inmaculada, se me ha ocurrido pensar... que acaso ese dogma era el símbolo, ¡símbolo admirable!, de nuestra propia vida, en la que, tras larga y penosa labor de maternidad, venimos a hallarnos a la vejez con el espíritu virgen; como una mujer que, atraída por irresistible vocación a la vida monástica y ascética, y casada contra su voluntad y convertida en madre por deber, llegara al cabo de sus días a descubrir que su espíritu era ajeno a su obra, que entre los hijos de la carne el alma continuaba sola, abierta como una rosa mística a los ideales de la virginidad».

162

La estructura de este sujeto narrativo e histórico es simple. El radical punto de partida de Ganivet sigue siendo el núcleo esotérico de una España interiorizada, platónica o románticamente definida como trascendencia, como idealidad absoluta, heroísmo sublime o sublimación mística. El sujeto que construye es, no una realidad histórica y social, sino un sueño maravilloso. Es la ilusión de una aspiración absoluta. Es la estilizada madre mística. Es también la emblemática y gratuita interpretación del Segismundo de Calderón y del Quijote de Cervantes como la contraposición simple de la idealidad abstracta del más allá contra una realidad mundana condenada como lo negativo¹⁰.

Ganivet de ningún modo fue capaz de saltar mas allá de los estrechos límites epistemológicos de la España contrarreformista. Sin embargo, tampoco exaltó el idealismo místico y heroico, como sucedió más tarde en Maeztu y el nacional-catolicismo españoles. La trascendencia de la vida como sueño y la lucha contra los molinos de viento no solamente se contraponen contra la realidad mundana de la acción social y su devenir histórico. También revierte sobre la conciencia trascendente y la escinde interiormente. El nuevo sujeto narrativo es una fortaleza dividida.

La madre mística se convierte en la conciencia desgarrada entre una trascendencia que se sabe vacía y una secularidad que se sabe arruinada. Sus signos son el drama interior, la «postración espiritual», la «abulia», la «guerra civil», el «padecimiento», la «falta de formas positivas», los elementos, en fin, que configuran el panorama pesimista de la visión ganiviteana del futuro español.

La conciencia trágica: Unamuno

La conciencia escindida y el pesimismo histórico que lo acompañaba se erigieron, no obstante, en la obra de Ganivet, en punto de partida de un proyecto a la vez intelectual y social. Ésta gravitó en torno a la exaltación de alma mística y la defensa de un quijotismo *sui generis*¹¹. Luego se elevó a una suerte de fundamentalismo regeneracionista de la nueva vida espiritual (que hay que infundir) en los individuos y por ellos en la ciudad y en el Estado¹². Finalmente se proyectó en los sueños políticos de un Estado doctrinal católico¹³, en el rechazo de cualquier forma de espíritu reformista¹⁴, en la defensa de una refundición espiritualista del viejo imperio hispánico...¹⁵. Este fundamentalismo es también el punto de partida del ideal de casta desarrollado por el joven Unamuno¹⁶.

«Hay que buscar la tradición eterna en el presente, que es intra-histórica más bien que histórica, que la historia del pasado sólo sirve en cuanto nos llega a la revelación del presente...», se dice programáticamente en el ensayo unamuniano *En torno al casticismo*. Esta definición idealista y absoluta de tradición se confundía, no obstante su reivindicada anhistoricidad, con vagas constelaciones históricas. Unamuno estilizó en este sentido mitificante al alma castiza identificándola con lo romano y lo romance, por ejemplo¹⁷, o también con los valores de la cruzada de la Reconquista, incluida la expulsión de los judíos y la eliminación de la cultura árabe. Unamuno llegó a defender esta identidad castiza como victoria espiritual sobre los valores de la Reforma¹⁸, y principio de un individualismo radical fundado en una concepción intolerante de la fe¹⁹, estrechamente ligada a una moral ascética, e identificada asimismo con un concepto místico de trascendencia²⁰.

La obra filosóficamente más intensa de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la existencia*, reitera estos mismos momentos. La crítica del espíritu de reforma y la ilustración, el rechazo de la autoconciencia intelectual del racionalismo moderno, la crítica contra el espíritu de la utopía o las expresiones de rencor antieuropeísta cierran en este ensayo el horizonte de un reaccionario tradicionalismo. Sin embargo, el pensamiento unamuniano traspone al plano de un subjetivismo de dimensiones místicas y existencialistas el drama histórico de una conciencia escindida entre su ser absoluto y tradicional, y el principio de una modernidad radical y crítica que rechaza.

La filosofía de Unamuno defiende por un lado el ser concreto, la realidad vital inmediata e irreductible del existente humano. Américo Castro hizo notar, más que la evidente relación de esta manera de pensar con el vitalismo alemán de comienzos de siglo, su profunda vinculación al pasado español islmámico-hebraico²¹. De acuerdo con esta tradición, filosofía y religión, conocimiento y moral, universo emocional y razón se conjugan en una totalidad de la persona, lo que Ibn 'Arab llamaba «vivir con todo su ser»²².

Pero esta dimensión existencial del ser se formula al mismo tiempo en el pensamiento unamuniano bajo una premisa negativa. La muerte es la radical experiencia que define este hombre concreto. En la citada obra *Del sentimiento trágico* se dice a este respecto: «El dolor es la sustancia de la vida... la eterna congoja, la fuente del sentimiento trágico de la vida... allí despierta el consuelo... el dolor nos dice que existimos... es el dolor, en efecto, la barrera que la inconciencia, o sea la materia, pone a la conciencia... es la congoja lo que hace que la conciencia vuelva sobre sí...»²³.

164 Establecer una semejanza entre esta conciencia negativa o trágica, y el concepto existencialista del ser-para-la-muerte de Heidegger ha sido un lugar común de los hispanistas y es enteramente legítimo. A su vez, la obra de Unamuno resalta otro motivo fundamental que se encuentra también en *Sein und Zeit*: la crítica del reino impersonal de la «costumbre», o de la vana «felicidad inmediata», como un mundo insustancial, y por tanto carente de identidad, en fin, el universo opaco e indiferente de lo social. Es lo que Heidegger define como el reino del *man*. Frente a él y contra él, Unamuno blande existencialísticamente la consciente y radical confrontación de la vida con la muerte y la nada como principio de una existencia auténtica y de su autorrevelación como ser²⁴.

Ambos momentos, el rechazo del universo de la costumbre y la afirmación de la angustia y el dolor como principio constitutivo de la conciencia de sí auténtica son complementarios. Pese a su pretendida universalidad, la estructura de este sujeto narrativo revela negativamente una sustancia histórica. Este sujeto revela el desplazamiento de un conflicto histórico. El reino ético de la costumbre comprende precisamente las formas históricas de vida de una comunidad dada. Unamuno las rechaza de acuerdo con aquel idealismo subjetivo que ya había anunciado Ganivet. La madre mística tenía que abrazarse a su trascendencia en el más allá como único fundamento de su ser, amenazado por una realidad ético-social definida por los signos del conflicto y la decadencia. La definición trascendente del ser del hombre y como ansia de eternidad en Unamuno supone la misma indiferencia hacia su realidad ético-social. Así también la conciencia unamuniana se abraza a la experiencia de la muerte y el dolor y la nada, como fundamento trascendente de una existencia realmente amenazada por una profunda crisis social.

La obra más tardía de Unamuno reitera en parte la misma constelación, y en parte señala una original, aunque dudosa alternativa. *San Manuel Bueno Mártir* es la estilización de un alma eterna, principio sustancial de una identidad cristalina, mística, sublime, defendida en su abstracta positividad como puro ideal. Este nuevo sujeto narrativo quiere el bien, la paz y la felicidad, pero sólo como mero ideal, como virtualidad, como un reino interior del más allá. De nuevo se trata de la afirmación desesperada de un alma trascendente. Frente a él, la filosofía revolucionaria, reformadora e ilustrada que encarna su contraparte, el personaje de un «indiano» precisamente, representa lo negativo: la modernidad como amenaza. La reforma del entendimiento y de la sociedad es declarada como quimera ética, mientras que la trascendencia en un imaginario más allá es elevada a principio de autenticidad moral.

El cristianismo de Unamuno no sólo asumió, sin embargo, esta dimensión existencialista, heroica y mística, sino también lo que él llamó una dimensión agónica, luchadora, y por tanto polémica con respecto al formalismo racionalizado y rutinario del catolicismo eclesiástico español. Por este camino, Unamuno reencontró una perdida dimensión espiritual en el cristianismo. Es en este sentido muy valioso el esfuerzo de interpretación de la filosofía unamuniana de la existencia en su día desarrollado por el hispanista Martín Nozik: una experiencia de la fe y una expresión del sentimiento religioso como lucha y expresión de la existencia entera bajo las dimensiones contrincantes del dolor y el anhelo de ser, de la angustia y el amor. La fe que se levantaba con la energía de verdaderos guerreros contra sus sacerdotes-guardianes²⁵. En este concepto negativo de la fe reside, sin duda alguna, el lado más interesante y original de Unamuno.

165

La modernidad ambigua: Ortega

La construcción de un sujeto místico o mistificante, el alma heroica y sustancial de Unamuno, como opuesta al espíritu negativo de la Reforma y el racionalismo ilustrado europeo, significaban una idealizada vuelta al pasado, una regeneración de la España eterna, de una historia concebida como universo de fantasías, emblemas y quimeras. Frente a esta tradición se hiergue Ortega con un gesto retóricamente progresista, y melodramáticamente liberal y dialogante con el mundo.

Ortega elevó a programa la negación de la «España caduca», como lo formula en las *Meditaciones del Quijote*. Sus reflexiones y opiniones filosófico-periodísticas se presentaban como un pensamiento reformador. «Habiendo negado una España, nos encontramos en el paso honroso de hallar otra», proclamó, en efecto, el filósofo español²⁶. En clara oposición a Unamuno, que invocaba la continuidad de la tradición como principio de una identidad absoluta²⁷, Ortega afirmó la necesidad de una ruptura. «Tenemos que ir contra la tradición, más allá de la tradición»²⁸. Frente a la concepción estática de la historia que patrocinaron Ganivet o Maeztu,

Ortega abogó por un cambio, por una concepción dinámica. «La realidad tradicional de España ha consistido precisamente en el aniquilamiento progresivo de la posibilidad España» –decía a este propósito²⁹.

Y, sin embargo, más allá de algunas brillantes invocaciones, y algunas alusiones chispeantes, las *Meditaciones* orteguianas, o su *España invertebrada* no aportan una vertebración analítica mínimamente transparente, ni dan solución conceptualmente definida al dilema de una situación social, cultural e histórica reconocida como «contradictoria». Sin duda, ambos ensayos están colmados de geniales ideas. Tratándose de Ortega no podía ser menos. Pero no arrojan una visión global y consistente. No construyen tampoco un pensamiento.

Es significativo el *leit motiv* de la primera de esas obras. Ortega utiliza el emblema, esquematizado hasta la caricatura, de un *quijotismo* trascendente que no se distingue sustancialmente del trascendente, místico, heroico y quimérico quijotismo de un Ganivet, un Unamuno y un Maeztu: «... en cierto modo es Don Quijote la parodia triste de un cristo más divino y sereno... creado por una imaginación dolorida que perdió su inocencia y su voluntad y anda buscando otras nuevas» –escribe a este respecto³⁰. Allí donde Ortega trata de sintetizar en una imagen la construcción subjetiva de la nueva identidad abierta y reformadora, allí también cae en la ambigüedad de una construcción conceptualmente arcaica.

166 Por dos razones quiero circunscribir mi crítica de la filosofía cultural de Ortega al tema de la élite. Primero porque el concepto de élite definido por el filósofo español significa la construcción de un nuevo sujeto histórico. La élite es, desde esta perspectiva, correlativa y opuesta al concepto de casta. En segundo lugar, porque su definición de élite pone de manifiesto los límites de su concepto de modernidad.

El concepto orteguiano de élite nació como conciencia de una ausencia en el panorama pesimista de la modernidad española³¹. La élite era lo que tenía que ser inventado. Se trata de un viejo problema que desde Ganivet hasta Llorens recorre todo el ensayo español. En 1926, Ortega definía la élite, sin embargo, en los términos de un platonismo trivial, como «función predominantemente inútil, un maravilloso lujo del organismo, una inexplicable superfluidad». Positivamente la tarea del intelectual tenía que ver con la prua «frucción de ver», lejos de cualquier responsabilidad social precisamente³².

Nada de los valores intelectuales del humanismo y la ilustración. Ni mucho menos un planteamiento estrictamente moderno del papel del intelectual en las sociedades industriales complejas. En su lugar, Ortega invocó un aristocratismo *sui generis* que presupone una noción jerarquizada como único principio de cohesión social de las «masas»³³, un principio arcaico de «ejemplaridad» y «docilidad», el carácter uniliteralmente constituyente de la comunidad por parte de esa casta intelectual³⁴, y hasta una afín concepción entre carismática y mesiánica de las

élites. «La misión de las masas no es otra que seguir a los mejores» —escribe a este respecto el filósofo³⁵—.

La crítica de la decadencia española de Ortega, y su proyecto reformador de la «España posible» anticipa, al mismo tiempo, la acción política de una minoría definida bajo un principio jerárquico de transformación social, basado en los valores de ejemplaridad y obediencia, sin otra legitimación de su papel dirigente que el ideal pre o anti-moderno de una autoridad carismática³⁶.

Ambigua modernidad. Sin duda, Ortega vio o vislumbró el problema. Lo atacó abiertamente. Ausencia de élite. No autonomía. Falta del espíritu educador que inauguraron la Ilustración, y el humanismo antes que ella. La ausencia de élites se plantea precisamente en su obra como el reverso del atraso español. De ahí también que la defensa de la élite se identifique con una voluntad de innovación y reforma. Por otra parte, sin embargo, ninguna referencia a los contenidos efectivos y a la discusión histórica sobre el papel social del intelectual en la Europa ilustrada y romántica. Para no hablar ya de la Europa de las vanguardias históricas de comienzos del siglo xx, sobre la que Ortega dió sobradas pruebas de no entender nada. De ahí que, a renglón seguido de su tesis pesimista sobre el Gran Ausente de la historia social y cultural española, Ortega pueda pronunciar: «que España no haya sido un pueblo «moderno»; que, por lo menos, no lo haya sido en grado suficiente, es cosa que a estas fechas no debe entristecernos mucho»³⁷.

167

La reforma de la memoria: Castro

También el análisis histórico de Américo Castro arranca de una conciencia pesimista. «España, o la historia de una inseguridad», reza el capítulo introductorio de su obra *España en su historia*. «Inanidad», «vivir desviviéndose», «oquedad», «dolencia insanable», «enfermedad crónica», «vivir-morir», son algunas de las metáforas que protagonizan su ensayo histórico. Castro comparte con Ortega la nostalgia por la España que hubiera podido ver; nostalgia también por aquella comunidad guiada por élites inteligentes y una actividad intelectual tan intensa como la conocieron las ciudades ibéricas del medioevo³⁸. Pero Américo Castro adoptó, a diferencia de sus antecesores, una posición intelectual analítica y crítica.

La casta, el postulado mítico del idealismo histórico de Ganivet o Unamuno, y en un sentido profundo la premisa del concepto carismático de élite en Ortega, es reformulada por Castro como una concreta realidad histórica. «La casta dirigente —escribe en este mismo sentido— creyó poder viir sola, aferrada a su creencia y a su sentimiento de ser superior, y notaba el *vacuum* irremediable en que estaba sumida al intentar salir de su encerramiento personal...

Asido al nimbo de su creencia, confiado en sí mismo y ansiando expresar lo sentido por su alma, el español se lanzó a henchir el planeta de resonancias heroicas...»³⁹. Profusión de héroes y caudillos («voluntad de fundar» lo llamaba Azaña en su ensayo sobre Ganivet⁴⁰), integralismo y absolutismo de la persona, hidalguismo, identidad basada en la posesión de una creencia mejor que los demás pueblos, avidez de oro, desprecio e incapacidad de señorío y de imperio, o anarquismo, son expuestas por Castro como condiciones históricas específicas bajo las que la España cristiana trató de defender su identidad frente a las culturas españolas que había rechazado militar y políticamente, y en nombre de valores racistas y religiosos⁴¹.

La obra de Castro debe contemplarse bajo el aspecto central de su descubrimiento de un diálogo entre las tres culturas históricas españolas, la judía, la árabe y la cristiana, sin embargo, truncado a lo largo de la historia moderna de España hasta el día de hoy. Semejante descubrimiento posee una clara dimensión intelectual y polémica. Significó una ampliación de la conciencia histórica española a una realidad cosmopolita, dialogante e inteligente, contrastada con los valores casticistas del siglo xx español. «Su propósito —como ha escrito Paulino Garagorri— excede el ámbito de la investigación del pretérito y se proyecta hacia la obtención de una vida social española exonerada en lo posible de un lastre negativo adquirido en ese pasado»⁴².

168 Por un lado, Castro reconstruyó la historia de la edad moderna española poniendo de manifiesto la riqueza y multiplicidad de sus tradiciones, culturas y formas de vida. El resultado de semejante perspectiva fue la construcción de un sujeto abierto, cosmopolita y dialogante allí donde se había impuesto la identidad de una cultura uniformada, monolítica e intransigente. Por otro lado, Castro ponía al descubierto al gran ausente de la historia cultural española: la cultura hispano-judía. Ella se revelaba ahora como la clave fundamental para una crítica hermenéutica de la identidad tradicional española y sus valores espirituales.

La perspectiva de Castro plantea dos dilemas. Por un lado su mirada ponía al descubierto una historia abscondita y un universo de valores cargado de tensiones emocionales, donde se mezclan elementos de intolerancia y racismo, bajo la conflictiva pantalla de la expulsión y el exilio. Esta mirada negativa e inquietante ha generado una respuesta agresiva a la obra de Castro, que comprende desde los ataques de Sánchez Albornoz hasta las estrategias más sofisticadas de desviación de sus tesis, propuesta por Maravall. Pero, además, Castro creaba con este análisis una nueva mirada sobre la realidad española. De acuerdo con sus tesis la cultura o las formas de vida españolas solamente pueden comprenderse desde los límites exteriores de las culturas que había expulsado: la islámica y la judía.

Esta «extraterritorialidad» de una cultura española cuyos valores más sobresalientes vivían «al margen» de la realidad tradicional española, según las palabras de Castro, fue asimismo una

preocupación central de Vicente Lloréns. Desde la expulsión de los judíos en 1492 hasta el exilio de 1936, la historia espiritual española se hace, de acuerdo con este hispanista, a base de exclusiones⁴³. La «discontinuidad», la ruptura, el ocultamiento de la vida intelectual son, en consecuencia, las características centrales de la historia cultural española⁴⁴.

El proyecto intelectual de Castro se cristaliza en torno a una interesante metáfora: la **morada vital**. Vividuría y morada vital, angostura del vivir español o de sus formas de vida, vivir muriendo o vivir desviviéndose son conceptos claves de la obra de Castro. Estas metáforas reflejan una preocupación afín a las perspectivas sobre la crisis española planteadas por Ortega y Unamuno, Fernando de los Ríos o Manuel Azaña. Los temas de la invertebración, del permanente conflicto de la sociedad española consigo misma y de su indefinida guerra civil configuran, en las mejores páginas periodísticas de Ortega, una perspectiva bastante similar. También en las congijas unamunianas reside una intuición semejante sobre la imposibilidad de una forma equilibrada de vida, de una paz, un sosiego o una convivencia equilibrada en la realidad histórica y social española. La propia pregunta existencial de Unamuno en pos de la eternidad, su enfático anhelo de «cimiento», de «suelo firme» o de la «roca de la vida» describen una idéntica preocupación. También Unamuno fue, al fin y al cabo, un español desterrado, un español sin morada.

La morada vital definía el espacio interior de un sujeto virtual. Teresa de Ávila lo describió al mismo tiempo como castillo interior y ciudad ideal. La morada espiritual es la comunidad ideal que en el espacio real de las destruidas comunidades históricas españolas ya no tenían cabida. A Teresa de Ávila las puertas a esta comunidad real le habían sido cerradas precisamente en su triple condición de judía, mujer y expresión de un sentimiento religioso colectivo de características anti-institucionales⁴⁵.

En el pensamiento de Américo Castro el concepto de morada apunta en una dirección opuesta. No se trata del castillo interior de una identidad ideal en el sentido de Unamuno. Tampoco de establecer una conciliación entre tradición y modernidad en nombre de un vitalismo retórico, como sucede en Ortega. Más bien Castro emprende la tarea de reconstruir los conflictos y condiciones sociales bajo las que se impusieron los valores trascendentes de la casta. Eso significaba destruir el castillo y el encastillamiento interiores de una identidad sustancial y mítica, de un concepto existencialista del individuo en términos de trascendencia de lo absoluto y de la «complementaridad» entre la plenitud y la nada que definieron el concepto unamuniano del «sentimiento trágico».

Se trataba de una doble tarea. Por una parte había que romper la identidad tradicionalista, reconstruyendo sus fracturas y sobreposiciones históricas; por otra, era preciso transformar el espacio social de la cultura española de una verdadera morada, en una real comunidad, no la comunidad ilusoria de héroes y santos, e identidades trascendentes.

La mirada de Castro resulta hoy incontemporánea por lo menos bajo dos aspectos centrales. En primer lugar, su énfasis en las raíces hebreas e islámicas de la cultura española se contrasta con el deseo de la España contemporánea de identificarse con los valores del Occidente cristiano. En segundo lugar, su análisis de los valores arcaicos de la España moderna, ligados a su pasado islámico y a la confrontación entre las tres religiones, tampoco es congruente con la nueva imaginaria histórica del eterno progresismo español.

Una cita del historiador que ha asumido implícita o explícitamente un papel predominante y normativo en la España postfranquista, José Antonio Maravall, ilustra con elocuencia la representación de un nuevo sujeto narrativo. «La aventura de los españoles en América fue uno de los primeros y más grandes hechos del hombre renacentista, nuevo personaje en el escenario de la modernidad»⁴⁶. El descubrimiento de América es vaciado de sus conflictivos contenidos semánticos en nombre de una palabra frívola: la «aventura». Su portador histórico ya no es aquella Castilla primitiva, mística y heroica que estilizó la generación del 98. El sentido político y teológico de la conquista no se plantea como la extensión de la Reconquista, con todos sus componentes religiosos, místicos y literarios de cruzada o de Guerra Santa contra el hereje, como había apuntado Américo Castro precisamente⁴⁷. Ya no se trata de la exaltación romántica y heroica que esgrimía todavía Claudio Sánchez Albornoz cuando recordaba «el espíritu religioso y guerrero, místico y codicioso a la par, de nuestras gestas de más acá del Atlántico»⁴⁸. Mucho menos, claro está, se trata de la retórica de la «realización verdadera del concepto cristiano-católico del vivir», más próxima, sin embargo, de la realidad del descubrimiento y la conquista de América durante los reinados de Isabel y Carlos V, y de sus mismas legitimaciones jurídico-teológicas⁴⁹. De acuerdo con Maravall, la colonización americana, la aventura, es la consecuencia lógica de una premisa superior: el hombre europeo. Con él comienza una nueva representación de la historia española: el nuevo sujeto.

170

NOTAS

¹ A. Ganivet, citado por Bernhardt Schmidt, *Spanien im Urteil spanischer Autoren*, Berlín, 1975, p. 124.

² Citado por Bernhard Schmidt, *Spanien im Urteil spanischer Autoren*, Berlín, 1975, p. 295.

³ Ortega y Gasset, *España invertebrada*, Madrid, 1981, p. 77.

⁴ José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, 1987, p. 141.

⁵ Américo Castro, *España en su historia*, Barcelona, 1984, p. 22.

⁶ Manuel Azaña, *Tres generaciones del Ateneo*, p. 128.

⁷ Américo Castro, *España en su historia*, Barcelona, 1984, pp. 22 y ss.

⁸ *Ibid.*, pp. 51, 108 y 125.

⁹ Ángel Ganivet, *Idearium español, El porvenir de España*, Madrid, 1981, p. 9.

¹⁰ *Ibid.*, p. 124.

¹¹ *Ibid.*, pp. 10, 18 y 148, donde Ganivet reformula un ideario brutal de reconquista espiritual y cruzada trascendente en nombre de un espiritualismo quimérico esgrimido bajo un Quijote caricatural y emblemático, «creación ideal... fe en las propias ideas... renacer... marcar con el sello de nuestro espíritu» son las consignas finales que cierran este breve ensayo.

¹² *Ibid.*, pp. 131 y s., y 126.

¹³ *Ibid.*, pp. 17-27: «España se halla fundida con su ideal religioso, y por mucho que fueran los sectarios que se empeñasen en «descatolizarla», no conseguirán más que arañar un poco la corteza de la nación».

¹⁴ *Ibid.*, p. 29.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 127-28: «si... lográsemos reconstituir la unión familiar de todos los pueblos hispánicos, e infundir en ellos el culto de unos mismos ideales, de nuestros ideales, cumpliríamos una gran misión histórica, y daríamos vida a una creación, grande, original, en los fastos políticos...».

¹⁶ Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*, en: M. D. U., *Obras selectas*, Madrid, 1950, p. 59.

¹⁷ *Ibid.*, 65.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 70-71: « España que había expulsado a los judíos y que aún tenía el brazo teñido de sangre mora, se encontró a principios del siglo XVI enfrente de la Reforma...» Esto dice uno de los españoles que más y mejor ha penetrado en el espíritu castellano, que más y mejor ha llegado a su intra-historia...»

¹⁹ *Ibid.*, p. 109.

²⁰ *Ibid.*, pp. 109 y ss.

²¹ *Ibid.*, pp. 558 y s. Castro destaca en este lugar aquella diferencia filosófico-religiosa entre lo que llama la concepción hispano-islámica e hispano-hebraica y la concepción clásico renacentista en un sentido de esclarecer ciertamente aquella perspectiva vitalista de Unamuno, dándole un sentido profundo históricamente y fecunda desde el punto de vista analítico. «El hombre creado de la Biblia resultó fallido una y otra vez... El hombre islámico... (es) un perdurable ensayo en el cual se ejercitan sin cesar los dedos de su creador... Sólo el griego, entre los antiguos, y su continuador, el racionalista europeo, pretendieron alcanzar la segura y absoluta verdad del ser.»

²² Américo Castro, *España en su historia*, Barcelona, 1984, p. 301.

²³ *Ibid.*, pp. 181 y ss. «Es el dolor algo espiritual y la revelación más inmediata de la conciencia... quien no hubiese nunca sufrido, poco o mucho, no tendría conciencia de sí...» (p. 185).

²⁴ *Ibid.*, pp. 181 y s.

²⁵ Martin Nozík, *Miguel de Unamuno*, New York, 1971, pp. 38 y ss.

²⁶ José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, 1987, p. 32.

²⁷ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico*, *op. cit.*, pp. 32 y s.

²⁸ Ortega, *Meditaciones del Quijote*, *op. cit.*, p. 141.

²⁹ *Ibid.*, p. 74.

³⁰ *Ibid.*, p. 30.

³¹ *Ibid.*, pp. 93 y s.

³² José Ortega y Gasset, «Parerga, Reforma de la inteligencia», en *Revista de Occidente*, núm. XXXI, enero 1926, pp. 122 y ss.

³³ José Ortega y Gasset, *La España invertebrada*, *op. cit.*, p. 76.

³⁴ *Ibid.*, pp. 86 y s.

³⁵ *Ibid.*, p. 114.

³⁶ *Ibid.*, p. 114.

³⁷ *Ibid.*, p. 110.

³⁸ *Ibid.*, p. 511: «Si la vida española se hubiera desenvuelto en un ritmo de calma y armonía, la mezcla de cristianos y hebreos...»

³⁹ Américo Castro, *España en su historia*, *op. cit.*, p. 571.

⁴⁰ Manuel Azaña en Ángel del Río y M. J. Benavente, *El concepto contemporáneo de España*, Buenos Aires, 1946, p. 391.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 564 y ss., y *La realidad histórica de España*, México, 1975, pp. 252 y ss.

⁴² Paulkino Garagorri, *op. cit.*, p. 126. Cf. también p. 44, donde se refiere a su labor de esclarecimiento y al valor terapéutico de su obra, dos motivos clásicos, por así decirlo «empedoclianos» de la labor intelectual y filosófica de la ilustración.

⁴³ Vicente Loréns, *Literatura, historia, política*, Madrid, 1967, p. 223.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 236.

⁴⁵ Tal el caso de Vives y de Juan de Valdés.

⁴⁶ José Antonio Maravall, *Antiguos y modernos*, Madrid, 1986, p. 453.

⁴⁷ Américo Castro, *La realidad histórica de España*, *op. cit.*, p. 268.

⁴⁸ Claudio Sánchez Albornoz, *La Edad Media española y la empresa de América*, *op. cit.*, p. 33: «Las creaciones colonizadoras americanas de los españoles enraizaron en la historia medieval peninsular... En contraste con el ambiente burgués y heterodoxo, de signo moderno, postrenacentista y postluterano que preside la colonización inglesa en América...»

³⁹ Rómulo D. Carbia, *Historia de la leyenda negra hispanoamericana*, Madrid, 1944, p. 11.

ENGLISH INDEX AND SUMMARIES



DIGITAL DOMUS

SPACES, MIGRATIONS, ALTERATIONS

ARCHITECTURE AS A FORM OF UNDERSTANDING: INTERCULTURALITY AND MARGINATION

Josep Muntañola Thornberg

Starting from different disciplinary perspectives on the problem of cultural identity, this article attempts to demonstrate that architecture does not passively participate in the construction of such an identity, but actively collaborates in its construction. Through examples of dialogical analysis of the social significance of some architectural transformations in the city of Barcelona, the manner through which these transformations act upon society and culture of the users is discussed. Finally, the parameters that delimit the mutual influence amongst the culture of the individual, society and territory, in order to establish a dialogical-constructivist perspective on the impact of territorial architecture on social behaviour are defined.

172

SPACE DISTANCE AND HOSPITALITY

Juan de la Haba y Enrique Santamaría

Throughout the article ways of thinking about the relationships between space and society are reconsidered; more specifically the intersections between constructed space and socio-cultural heterogeneity in urban contexts. Expressed concisely, an outline is made of a critique of spatial reason, that is to say when the spatial dissolves the social, generating effects of near naturalisation of the dynamics that are characteristically social. To this end a critical evaluation of various epistemological and theoretical obstacles in the study of urban practice in multicultural contexts is embarked upon. On the other hand, the necessity of contemplating not only the techniques through which space is converted into an instrument and symbol of power, but also the tactics of 'inside knowledge' and exchange that make social life in immediate spaces possible, are emphasised.

THE DISSOLUTION OF IDENTITIES. PUBLIC SPACE AND THE RIGHT TO INDIFERENCE

Manuel Delgado

Public space is a stage where the cohabitation of strangers, who knows how incompatible they may be in other sectors of social life, is viable due to a series of minimally consented competencies, quite

often occurring along the way. The common interest are not based on a communion, but rather on communication. What is articulated is not identifiable authenticities, but rather roles in which impostures and lies are not completely ruled out. Personal truths of each individual do not get involved, only external appearances do that offer a choice of focalised interaction or an interaction based on indifference. It is not inter-subjective, as could be claimed from a phenomenological perspective, but pure inter-objectivity: an open pact signed by people who wish to be taken not for who they are or who they think they are, but rather only for that which they appear to be or claim to appear to be. Reduced to a minimal organicisme, this stage is anything but a community that can be territorialised.

FROM THE INVENTION OF THE CULTURED CITY TO EVERYDAY PRACTICE
Danielle Provansal with the collaboration of Cécile Miquel and Elisa Tabakman

The authors place the reader before two contradictory movements: on the one hand, the discussion or narrative of the city that tends to conceive of it as a global project and , although not finished, coherent nevertheless: the invented city. On the other hand, there are singular and multiple urban practices that are not inspired in any established order: the city in practice. Although the latter are not usually mentioned as an inheritance to be considered by the former, they no doubt posses a capacity to register in and write the city. This dialectic, and both the urbanistic and identity issues that it provokes, are explored taking as an example the Ciutat Vella of Barcelona, a space where two simultaneous processes meet: the renewing and modernising intentions of official urbanism and the installation of very different communities of immigrants.

173

THE CITY. BETWEEN BIOGRAPHY AND OBJECT
Juan Díez del Corral

The author proposes different thoughts and some short and sensitive autobiographic urban stories that allow the observation of some of the radical changes in the live (although deteriorated) relationship of man and cities. Faced with the «universal citizen», which is an abstract citizen in a non-local universe, he invites us to reconsider and to recover the condition of the neighbour and the quality of a good neighbourhood, which is what must be the foundation of true citizenship and the habits of democracy and justice.

URBAN SPACE AND PAID SEXUALITY
Dolores Juliano with the collaboration of María Luisa Sánchez

This work is made up of two parts: an analysis of the spatial determinants that influence sexual work, and how in turn this makes certain urban zones contaminated and contaminating, executed by Dolores Juliano, and a meditation on the negated aspect of the city, from a more ethnographic observation executed by María Luisa Sánchez. In both cases attention is centred on the prostitutes that work the streets, where a significant number are female immigrants, placed in an even more fragile situation considering the fact that they have no legal defence.

VIEWS ON FRENCH URBAN POLITICS AND THE QUESTION OF MULTICULTURALISM

Remi Baudouï

The article conducts an analysis on the balance of the evolution of urban politics that has been put into practice in France from the 1950s until today. In this evolution, urban politics or the «politics of the city» is formed as a level of public action central to the treatment of the issues related to «social cohesion». Special attention is given to the constitution or the restoration of «public spaces» in urban interventions, understood as necessary places for republic acculturation. This analysis is made by placing in correlation the urban politics of housing with that of immigration, characterised in the French case by two principles: integration and rejection of communitarianism and multiculturalism. Around these issues, segregative processes, social and urban fracturing, the formation of the dual city and the conditions of citizenship are reflected upon.

ALGERIAN FAMILY HOUSING AND INTERGENERATIONAL RELATIONS

Emmanuelle Santelli

The housing areas of immigrant populations cannot be understood only in reference to the issues of segregation. Starting from three aspects such as the residential location, the ascent of residential property and the exchanges —financial and moral— between generations, the author demonstrates how the study of the residential mobility trends of immigrant families from Algeria settled in the area of Lyon allows one to understand their social trajectory in the heart French society. The plural character of such experiences cannot be ignored and, at least, the necessity to turn to strongly homogenous representations that usually derive from a combination of negative images. How residential itineraries influence family practices and structures and the intergenerational relationships are also emphasised.

174

FROM LOCAL TERRITORY TO THE INTERNATIONALISATION OF RELIGION

Rabia Bekkar

Completing a study on terrain, the author demonstrates representations and practices of socio-religious groups in the quarter of Belleville of Paris, where religion specifically is the field ‘par excellence’ —the least questioned— of visibility for some populations of difference socio-cultural origins: loubavitchs Jews, tablighi Muslims, and popular Catholics. An analysis of the structural effects of local space induced by places of worship or identification affirmation (church, synagogue, mosque, shops, schools, libraries...), the privatisation of public spaces and, at the same time, the publicising of certain religious movements that register, more and more, in a complex international network. On the same terrain, these different groups experience their globalisation on a daily basis.

OPEN FORUM

THE EMBARCO FOR CYTEREA

Guillermo Carnero

Poem extracted from *Ut Pictura Poesis* for the «Notebooks of Sandua», coordinated by Antonio Rodríguez Jiménez

THE ARCHITECT WITTGENSTEIN: THE BUILDING AS THOUGHT

Carlos Muñoz Gutiérrez

The author analyses the so-called «Wittgenstein house» constructed by the philosopher, while reflecting upon his particular way of thought.

REVIEWS

THE INJURED CITY

Fernando R. de la Flor

Text read during a presentation of the book *The Injured City* at the Circulo de Bellas Artes (Fine Art Circle) in Madrid. The author of the book is Antonio Fernández-Alba and it is edited by Huerga Y Ferrero Editions, part of the collection entitled «The Golden Bough», Madrid, 2001.

THE BALLAD OF ANXIOUS MUSES. BERLIN-POTSDAMER PLATZ

Antonio Fernández-Alba

A review of the book by Carlos García Vázquez, *Berlin-Potsdamer Platz. Metropolis and Architecture in Transition*, part of the collection entitled «Archithesis», No. 7, edited by Fund for Architects Foundation, Barcelona, 2000.

ACCOUNTS

THE Review ARCHITECTURE (1918-1936). THE NUMBERED DAYS OF MODERNITY

Delfín Rodríguez

On the occasion of the «Architecture Review (1918-36)» exhibition which took place on the main premises of the COAM Cultural Foundation (Official College of Architects, Madrid) from April 19- May 29, 2001.

POSTFOLIO

SPANISH QUARTET

Eduardo Subirats

With reference to the theme of Spaces, Migrations, Alterations this text dedicated to Spanish intellectual exile was published: the splintered identity of Gavinet, the tragic consciousness of Unamuno and the reformation of memory by Castro.

AV Monografías	CD Compact	Experimenta	Ni hablar	RevistAtlántica de Poesía
Ábaco	El Ciervo	FotoVideo	Nickel Odeon	Ritmo
Academia	Cinevideo 20	Gaia	Nueva Revista	Scherzo
ADE-Teatro	Clarín	Goldberg	Ópera Actual	El Siglo que viene
Afers Internacionals	Claves de Razón Práctica	Grial	La Página	Síntesis
África América Latina	CLIJ	Guadalimar	Papeles de la FIM	Sistema
Ajoblanco	Con eÑe	Guaragua	El Paseante	Temas para el Debate
Álbum	El Croquis	Historia, Antropología y Fuentes Orales	Política Exterior	A Trabe de Ouro
Archipiélago	Cuadernos de Alzate	Historia Social	Por la Danza	Trama & Fondo
Archivos de la Filmoteca	Cuadernos Hispanoamericanos	Ínsula	Primer Acto	Turia
Arquitectura Viva	Cuadernos de Jazz	Jakin	Quaderns d'Arquitectura	Utopías/Nuestra Bandera
Arte y parte	Cuadernos del Lazarillo	Lápiz	Quimera	Veintiuno
Astrágalo	Cuadernos del Debate	Lateral	Raíces	El Viejo Topo
Atlántica Internacional	Delibros	Leer	Reales Sitios	Visual
L'Avenç	Dirigido	Letra Internacional	Reseña	Voice
La Balsa de la Medusa	Ecología Política	Leviatán	Revista Foto	Zona Abierta
Bitzoc	Er, Revista de Filosofía	Litoral	Revista de Libros	
La Caña	Éxodo	Letra de Canvi	Revista de Occidente	
		Matador		
		Melómano		

La cultura pasa por aquí



Asociación de
Revistas Culturales
de España

**Exposición, información,
venta y suscripciones:**

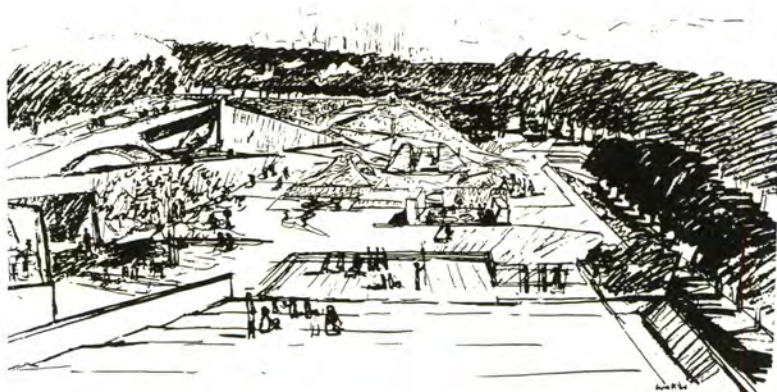
Hortaleza, 75. 28004 Madrid
Teléf.: (91) 308 60 66
Fax: (91) 319 92 67
<http://www.arce.es>
e-mail: arce@infornet.es



HAN COLABORADO EN ESTE NÚMERO 18 DE ASTRÁGALO

- Josep Muntañola Thornber**, arquitecto, Escola Tècnica Superior d'Arquitectura de Barcelona Universidad Politèctica de Catalunya.
- Juan de la Haba**, profesor de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología del C. A. de la UNED de Terrassa. Miembro del Equipo de Investigación en Antropología y Sociología de los Procesos Identitarios (ERAPI).
- Enrique Santamaría**, sociólogo, profesor del Departamento de Teoría Sociológica de la Universidad de Barcelona. Miembro del ERAPI.
- Manuel Delgado**, antropólogo, Universitat de Barcelona y miembro del ERAPI.
- Danielle Provansal**, antropóloga, profesora de la Universitat de Barcelona/ERAPI.
- Cécile Miquel**, antropóloga, Université de Toulouse-Le Mirail/ERAPI.
- Elisa Tabakman**, antropóloga, Universitat de Barcelona/ERAPI.
- Juan Díez del Corral**, arquitecto, profesor de la Escuela de Artes y Oficios de Logroño. Fue Decano del COA de la Rioja 1996-98. Ha publicado *El retablo de Ambasaguas*, edit. COAR.
- Dolores Juliano**, antropóloga, forma parte del equipo LICIT (Línia d'investigació i cooperació amb immigrants treballadores sexuals)..
- Rémi Baudouï**, historiador del urbanismo, profesor de Universidades, Director adjunto de la acción concertada «Ville» (Ciudad) en el Ministerio de Investigación.
- Emmanuelle Santelli**, socióloga, Institut des Sciences de l'Homme (Lyon), Encargada de Investigación en el CNRS (Centro Nacional de Investigaciones Científicas), GRS (Grupo de investigación sobre la Socialización).
- Rabia Bekkar**, Maître de Conférences à l'Université de Paris X-Nanterre, Visiting professor, Center for Contemporary Arab Studies, School of Foreign Service, Georgetown University, Washington, DC.
- Guillermo Carnero**, profesor de Literatura española de la Universidad de Alicante y autor de varios libros de poemas y ensayos.
- Carlos Muñoz Gutiérrez**, profesor de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, y experto en Ingeniería del Conocimiento; ha trabajado en proyectos de desarrollo de la Inteligencia Artificial.
- Fernando R. de la Flor**, profesor de Literatura Española en la Universidad de Salamanca y escritor.
- Antonio Fernández-Alba**, profesor-arquitecto, Universidad Politécnica de Madrid, donde dirige el Estudio de Arquitectura Antonio Fernández-Alba y Asociados. Académico de BB.AA. de S. Fernando.
- Delfín Rodríguez**, historiador del Arte y profesor de la Universidad Autónoma de Madrid; autor de varios libros.
- Eduardo Subirats**, escritor, profesor de la New York University.

La REVISTA ASTRÁGALO no mantiene correspondencia que no sea la solicitada. Su información puede ser difundida citando su procedencia, a excepción de los trabajos señalados con el copyright © del autor.



REVISTA CUATRIMESTRAL IBEROAMERICANA

CONSEJO DE DIRECCIÓN:
ANTONIO F.-ALBA/ROBERTO FERNÁNDEZ/JAVIER RIVERA

ESPACIOS, MIGRACIONES, ALTERIDADES

- Josep Muntanola Thornberg**
La arquitectura como forma de entendimiento:
interculturalidad y marginación
- Juan de la Haba y Enrique Santamaría**
Sobre espacio distancia y hospitalidad
- Manuel Delgado**
La disolución de las identidades.
Espacio público y derecho a la indiferencia
- Danielle Provansal**
(en colaboración con Cécile Miquel y Elisa Tabakman)
De la invención de la ciudad culta
a las prácticas cotidianas
- Juan Díez del Corral**
La ciudad: entre la biografía y el objeto
- Dolores Juliano**
(con la colaboración de María Lucía Sánchez)
Espacio urbano y sexualidad pagada
- Remi Baudoui**
Miradas sobre las políticas urbanas francesas
y la cuestión del multiculturalismo
- Emmanuelle Santelli**
El alojamiento de las familias argelinas
y las relaciones intergeneracionales
- Rabia Bekkar**
De los territorios locales
a la internacionalización de lo religioso

FORO ABIERTO
Guillermo Carnero
El embarco para Cytorea
Carlos Muñoz Gutiérrez
Wittgenstein arquitecto: el pensamiento como edificio

RESEÑAS
Fernando R. de la Flor
La ciudad herida
Delfin Rodríguez
La revista «Arquitectura» (1918-1936).
Los días contados de la modernidad

RELATOS
Antonio Fernández-Alva
La balada de las musas inquietas. Berlin-postdamer platz

POSTFOLIO
Eduardo Subirats
Cuarteto español



**CELESTE
EDICIONES**

DISTRIBUYE CELESTE



1.450 Ptas.