

Barcelona

METROPOLIS

Revista de información
y pensamiento urbanos
Núm. 79
Verano 2010
Precio 3€

Cuaderno central

La ciudad y el anonimato

Con artículos de Sebastià Bennassar, Roberta Bosco, William Egginton, Santiago Eraso, David Fernández, Marina Garcés, Guillaume Le Blanc, Santiago López Petit, Joana Masó, Pere Monràs, Imma Monsó, Xavier Moret, Margarita Padilla, Peter Pál Pelbart.

**Entrevistas con Massimo Cacciari y
Eva Illouz**

El activismo “encarnado”

**La ciudad democrática y el derecho
al secreto**

**Una fe incierta. Religión y
fundamentalismos**

**Historias de vida: “El verdadero
significado de evasión”**



De izquierda a derecha, obras de Joan Brossa:
Poema visual transitable en tres temps. Naixement.
Velòdrom d'Horta (1984).
Façana amb arlequí. Espai Escènic Joan Brossa,
calle Allada Vermell de Barcelona (1998).
Escultura Badalona basada en el poema visual
On es bada l'ona. Badalona (1988).
Lletres fugitives. Sede del Círculo de Lectores,
Travessera de Gràcia (1998).
Poema corpori Bàrcino. Plaça Nova de Barcelona (1994).
Poema visual transitable en tres temps. Destrucció.
Velòdrom d'Horta (1984).



Editorial

Opiniones en cuarentena

Manuel Cruz

Fotos Albert Armengol

La conocida formulación según la cual conviene diferenciar entre opinión pública y opinión publicada tiene, entre otras virtudes, la de dibujar con un solo trazo una línea de demarcación entre ámbitos que, con demasiada frecuencia, suelen ser presentados como indiferenciados. Así, a opiniones reiteradas en medios de comunicación privados o incluso a propuestas elaboradas por instancias perfectamente respetables pero, en todo caso, ajenas al más mínimo control democrático (por ejemplo, empresas periodísticas), se les atribuye, sin necesidad de justificación alguna, la condición de expresiones de la voluntad de la sociedad civil –condición, en su exceso, de imposible refutación.

Pero, en el fondo, la diferencia que comenzábamos recordando se limita a constatar una situación de hecho, sin adentrarse en la naturaleza y el detalle de dicha diferencia, la cual, como es natural, puede adoptar distintos signos. Tal vez el que más debiera preocuparnos es el tematizado por el profesor Manuel Martín Serrano, toda una autoridad internacional en temas de comunicación, por medio del concepto de “polución informativa”. A este respecto, decía el gran poeta José Ángel Valente –preocupado, cómo no, por la suerte del lenguaje– que “la corrupción del discurso público, del discurso institucional, falsifica todo el lenguaje”. El lenguaje *falsificado* con el que nos las tenemos que ver, venía a decirnos, es la expresión de un discurso *corrupto*.

No creo que la primera parte del enunciado requiera demasiadas pruebas. El lenguaje que se utiliza en el espacio público, tanto el de nuestros políticos como el de los propios medios de comunicación de masas, abunda en apelaciones engañosas a grandes instancias, a entidades tan difusas como emotivas (especialmente patrias y naciones, además de una amplia gama de sentimientos hacia estas últimas que convierten en sospechosos a quienes no los experimentan), de las que nada valdría la pena decir si no fuera

porque a continuación resultan tener carácter normativo, y ser la base sobre la que fundar leyes, normas y reglamentos.

Por su parte, el discurso que subyace a semejante lenguaje viene corrompido precisamente por la interferencia de dimensiones no relacionadas con las ideas en cuanto tales. Dicho de forma un tanto gráfica: en nuestras sociedades se da la paradoja, que empezábamos a señalar en el primer párrafo, según la cual los espacios en los que se configura la opinión pública son privados y no sólo eso, sino que, a menudo resultan particularmente opacos (lo más frecuente es que el lector de un diario no conozca la composición del accionariado de la empresa que lo edita, con lo que se le escamotean las principales claves para entender, pongamos por caso, sus cambiantes tomas de posición en algunos temas especialmente sensibles).

El problema –el gran problema– es que, a pesar de todo ello, no cabe renunciar a lo que el mismo Martín Serrano ha denominado “comunicación pública”, esto es, aquella que proporciona una clase de información que se refiere a intereses compartidos por el conjunto de la colectividad. Hoy expresiones del tipo *abrir un debate en la sociedad* acerca del tema que sea poseen como contenido fundamental organizar en prensa, radio y televisión espacios en los que el tema en cuestión sea debatido por especialistas, políticos y profesionales de la información. Aunque de forma desigual, tales medios constituyen hoy la nueva ágora, la nueva plaza pública. En el fondo, se trata de una paradoja de la democracia misma: dos de los elementos más importantes sobre los que descansa, los medios de comunicación y los partidos políticos, se caracterizan precisamente por un funcionamiento escasamente democrático. La solución no pasa, obviamente, por renunciar a ninguno de los dos, sino por introducir en el seno de ambos aquello que les falta. Tal vez el día en el que se consiguiera conociéramos una dimensión inédita de la democracia.



Barcelona METRÓPOLIS
número 79, verano 2010

Editor

Ajuntament de Barcelona.

Consejo de Ediciones y Publicaciones

Ignasi Cardelús, Enric Casas, Eduard Vicente, Jordi Martí, Jordi Campillo, Glòria Figuerola, Víctor Gimeno, Màrius Rubert, Joan A. Dalmau, Carme Gibert, José Pérez Freijo.

Edición y producción

Direcció de Comunicació Corporativa i Qualitat.
Director: Enric Casas.

Direcció d'Imatge i Serveis Editorials.

Director: José Pérez Freijo.

Passeig de la Zona Franca, 66. 08038 Barcelona.

Tel. 93 402 30 99

Dirección

Manuel Cruz.

Dirección editorial

Carme Anfosso. Tel. 93 402 31 11.

Edición de textos

Jordi Casanovas. Tel. 93 402 31 08.

Redacción

Margarida Pont. Tel. 93 402 30 87.

Gestión editorial

Jeffrey Swartz

Coordinación Cuaderno central

Marina Garcés.

Colaboradores habituales

Sergi Doria, Gregorio Luri, Lilian Neuman.

Colaboradores en este número

Ramon Alcoberro, Michel Bawens, Sebastià Bennassar, Roberta Bosco, Helena Béjar, Josep Casals, William Egginton, Santiago Eraso, Agustí Fancelli, David Fernández, Eloy Fernández Porta, Amador Fernández-Savater, Verónica Gago, Marina Garcés, Alicia García Ruiz, Jordi Gràcia, Guillaume Le Blanc, Santiago López Petit, Gregorio Luri, Joana Masó, Sandro Mezzadra, Pere Monràs, Imma Monsó, Xavier Moret, Lilian Neuman, Margarita Padilla, Peter Pál Pelbart, Martí Peran, Israel Rodríguez Giralta, Sebastián Scolnik, Diego Sztulwark.

Diseño original

Enric Jardí, Mariona Maresma.

Diseño y maquetación

Santi Ferrando, Olga Toutain.

Fotografía

Albert Armengol, Dani Codina, Elisa González, Eva Guillamet, Enríque Marco, Christian Maury, Pere Virgili.

Fotografía Cuaderno central

Consuelo Bautista

Archivos

Corbis / Cordón Press, Getty Images, Magnum Photos /

Contacto

Ilustraciones

Guillem Cifré, Sergio López Navarro - Bimbo, Jordi Sàbat.

Corrección y traducción

Babel Traductors, L'Apòstrof SCCL, Tau Traductors, Daniel Alcobá, Paco Lorenzana.

Edición de web

Miquel Navarro.

Manfatta SL.

Administración general

Ascensión García. Tel. 93 402 31 10

Gestión administrativa BM

Jaume Novell. Tel. 93 402 30 91. jnovell@bcn.cat

Distribución

M. Àngels Alonso.

Tel. 93 402 31 30 - Passeig de la Zona Franca, 66.

Comercialización

Àgora Solucions Logístiques, SL. Tel. 902 109 431

info@agorallibres.cat

Depósito legal

B. 37-375/85 ISSN: 0214-6215.

Direcciones electrónicas

bcnrevistes@bcn.cat

www.bcn.cat/publicacions

www.barcelonametropolis.cat

http://twitter.com/bcnmetropolis

Los artículos de colaboración que publica Barcelona METRÓPOLIS expresan la opinión de sus autores, que no ha de ser necesariamente compartida por los responsables de la revista.

Los contenidos de Barcelona METRÓPOLIS se encuentran disponibles en catalán, castellano e inglés en la página web de la revista bajo una licencia Creative Commons de Reconocimiento-No Comercial-Compartir Igual 2.5 España. Más información en www.barcelonametropolis.cat

Consejo de redacción

Carme Anfosso, Jaume Badia, Mireia Belil, Fina Birulés, Ignasi Cardelús, Judit Carrera, Enric Casas, Carme Castells, Manuel Cruz, Daniel Inglada, Jordi Martí, Francesc Muñoz, Héctor Santcovsky, Jeffrey Swartz.

Comité asesor

Marc Augé, Jordi Borja, Ulrich Beck, Seyla Benhabib, Massimo Cacciari, Victòria Camps, Horacio Capel, Manuel Castells, Paolo Flores d'Arcais, Nancy Fraser, Néstor García Canclini, Salvador Giner, Ernesto Laclau, Sami Naïr, Josep Ramoneda, Beatriz Sarlo, Fernando Vallespín.



1 Editorial

Manuel Cruz

Plaza pública

4 Desde la otra orilla

Barcelona, ¿ciudad del conocimiento?
Pere Monràs

6 La mirada del otro

Entre identidad y marca
Roberta Bosco

8 El dedo en el ojo

Bajo el "skylíne", la desigualdad
David Fernández

10 Metropolitica

El activismo "encarnado"
Israel Rodríguez Giralt

16 Masa crítica

Massimo Cacciari: "Yo soy muchos", dice
Europa. Hay que ser capaz de hacerse muchos"
Entrevista de Josep Casals y Alicia
García Ruiz

25 De dónde venimos / A dónde vamos

La tradición negra del Raval
Xavier Moret

Adiós al barrio chino
Sebastià Bennassar

31 Historias de vida

El verdadero significado de evasión
Lilian Neuman

36 Fronteras

La ciudad democrática y el derecho al secreto
Joana Masó

40 Voz invitada

Una fe incierta. Religión y fundamentalismos
William Egginton

Cuaderno central

La ciudad y el anonimato

52 La ciudad anónima

Marina Garcés

54 Espacio público o espacios del anonimato

Santiago López Petit

62 Sobre la fuga de nombres: migración y metrópolis

Sandro Mezzadra

66 Anónimos o algo

Martí Peran

70 El arte de esfumarse: crisis de la cultura consensual

Amador Fernández-Savater

74 La Web 2.0 y el anonimato en primera persona

Margarita Padilla

80 Geometría del des/afecto

Marina Garcés

83 Entre biografías

Santiago Erasó

86 Protagonismo social en (desde) el "impasse"

Diego Sztulwark, Verónica Gago y Sebastián
Scolnik

90 Propuestas / respuestas

Relacionalidad "peer-to-peer", por Michel
Bawens. Vigilar y partir, por Guillaume Le
Blanc. La fuerza de lo anónimo, por Peter Pál
Pelbart

Ciudad y poesía

96 Cangrejos se volvieron los peces del asfalto

Manuel Tort

Observatorio

98 Palabra previa

Recuperar la dimensión humana del
fotoperiodismo
Agustí Fancelli

101 Zona de obras

Mundo consumo y Pensar políticamente, por
Ramon Alcoberro. Una burguesía sense ànima.
El franquisme i la traició catalana, por Jordi
Gràcia.

106 Rincones vivos

O Lusitano
Gregorio Luri

108 En tránsito

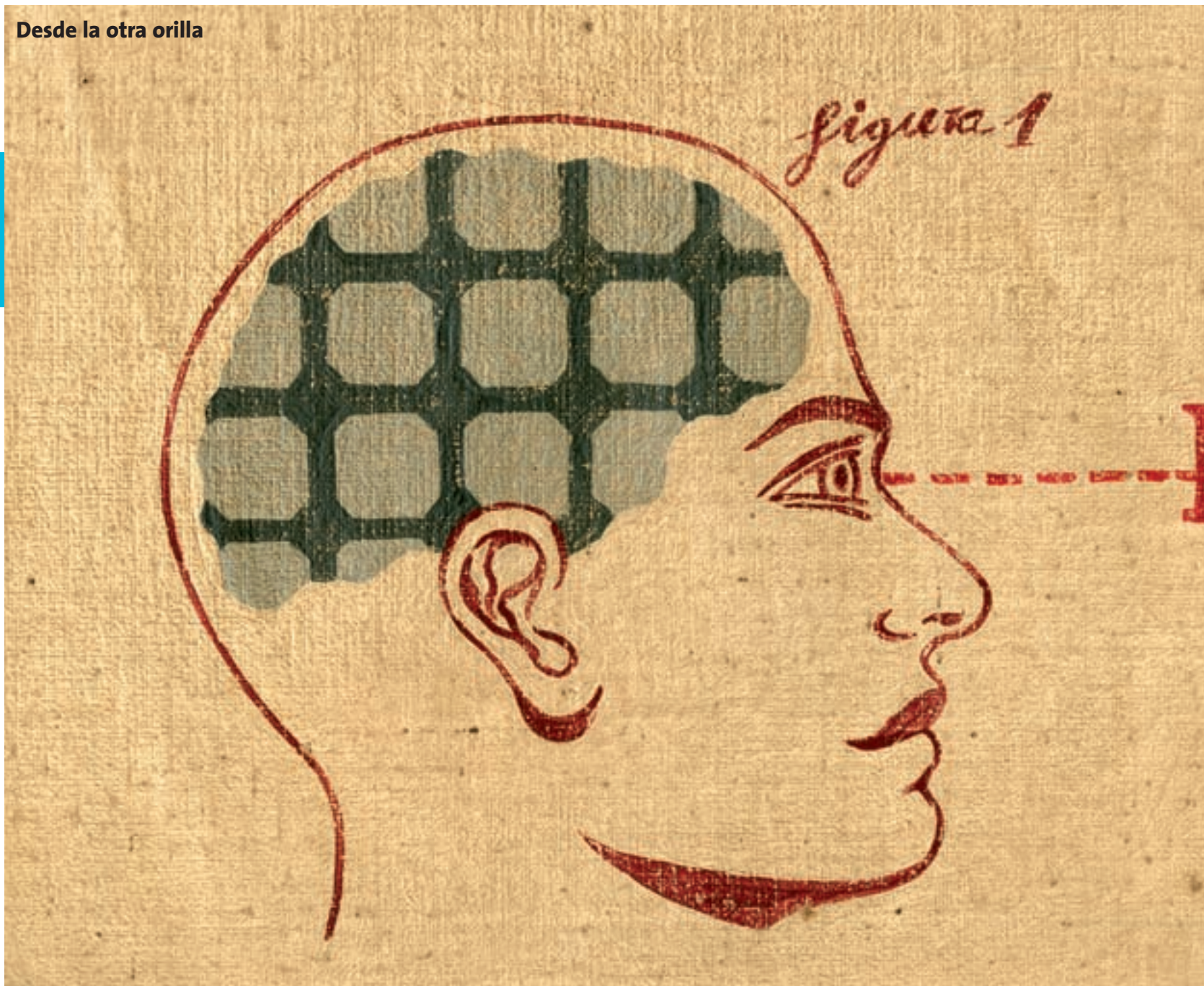
Entrevista con Eva Illouz
Eloy Fernández Porta
La salvación del alma moderna
Helena Béjar

112 Nueva memoria

Caminaba
Imma Monsó

Portada y contraportada

Foto: Consuelo Bautista



La economía del conocimiento no es otra economía, sino la que añade máximo valor a todo lo que hay, mediante el aprovechamiento de la materia prima más extendida, la del propio cerebro con todas sus propiedades.

Barcelona, ¿ciudad del conocimiento?

Texto **Pere Monràs** Médico. Vicepresidente de la Fundació Cercle per al Coneixement. Presidente de Hèlix, SL

¿Conocer el posicionamiento de la ciudad en relación al modelo de economía del conocimiento es hoy relevante? La ciudad es el primer nivel de convivencia colectiva organizada, antes de la existencia del espacio virtual que diluye el factor espacio en las relaciones interpersonales. El impacto de las tecnologías de la computación y la aparición de las redes creemos que exigen diseños de ciudad de similar envergadura a los de Ildefons Cerdà. Creemos que hay que tomar en serio los valores de la economía y la sociedad del conocimiento y contrastarlos con experiencias que se están llevando a cabo con resultados evidentes. Y este debate debe partir de dónde y cómo estamos pensando, a la vez que debemos saber que no correr riesgos es el peor de los riesgos. Movilizar hacia una esperanza real es activar a las personas. Y la ciudad es para y desde las personas.

En primer lugar, entendemos la economía del conocimiento (propiedad del sujeto) como el uso intensivo del mismo y no una aplicación de tecnologías (propiedad del objeto). Su valor añadido es superior al de los anteriores modelos. Sabemos que la pura intermediación en cualquier producto o servicio debe responder a algo tan simple como agregar valor.

Si el valor agregado es aparente, se derrumbará por efecto de las propias leyes de la economía: toda actividad, pública o privada, tiene un coste, todo endeudamiento tiene un plazo y toda inversión aspira a un retorno. No tenerlo en cuenta conduce a la crisis, y además arrastra a la sociedad hacia un deterioro moral por la activación de valores individualistas malsanos y depredadores basados en “se vale todo”. Bajo este prisma, algunas organizaciones maltratan la materia primera, que son sus profesionales, al considerarlos como recursos humanos y no como humanos con recursos.

Añadamos la perversión de muchos conceptos en la función pública, como confundir educación y enseñanza o no deslindar el autoaprendizaje por ensayo y error hoy posible como de mayor valor que la formación reglada que se recibe, y en general la confusión entre gestión pública y responsabilidad pública que haga posible el pluralismo y no el monopolio, y que más allá de la asignación administrativa permita la libre elección, tal como comenta en *Ideas para salir de la crisis* el diputado del Parlamento de Suecia Mauricio Rojas.


Leamos uno de sus pasajes: “...para mí no tiene ninguna importancia quién gestiona una escuela. Lo importante es que las reglas se cumplan, que la escuela tenga una alta calidad y que los alumnos estén bien... La calidad es lo importante, no quién tenga la gestión...”

Pero no queremos dar a pensar que nuestro debate es contra alguien, contra personas, grupos o colectivos afanosos de gestionar lo de todos, sino a favor de abrir nuestras mentes, de debatir ideas o cuando menos ponerlas en cuestión, no quedarnos redoblando nuestros objetivos no conseguidos, mediante más esfuerzos o mejores explicaciones, sino repensar los objetivos mismos y generando nuevo pensamiento. En ello está la economía del conocimiento: cambiar el cambio, pensar en sistémico, ir a una concepción de interdependencia y autonomía de las partes en un todo, como nos enseña la propia biología. Algo que el profesor Marina dice bien: “No es, ni debe ser, incompatible, el pensar y el respirar simultáneos”. No nos falta más activismo. Lo que necesitamos es pensar desde el sujeto, abandonando la práctica de pensar desde el objeto. El valor añadido viene de cambiar el patrón mental desde el que pensamos las cosas, cuyo fin no es la eficiencia (hacer para ganar), sino la efectividad (hacer para añadir valor y hacerlo, ganando).

La ciudad del conocimiento, bajo esta óptica, no es un canto a las siglas del I+D+i, o su contrapeso en el número de parques científicos o la internacionalización y exportación de nuestros productos y servicios solamente. A nuestro entender y sin afirmar que lo dicho no sea, deberíamos apostar por la activación del talento y por las condiciones para que la creatividad, la conectividad y el compartir, que son valores de la persona, del sujeto, sean los de mayor prioridad en los estilos de vida, en los estilos de trabajo y en los estilos de organizarse en cualquier sector o ámbito de actividad. La economía del conocimiento no es otra economía, sino la economía que añade

máximo valor a todo lo que hay, mediante el aprovechamiento de la materia prima más extendida, la del propio cerebro con todas sus propiedades.

A todo ello le llamamos *metamodelo*. Significa no pensar en modelos sobre qué hacer, sino pensar en cómo pensar los modelos desaprendiendo las rutinas actuales que condicionan la capacidad de pensar “en fresco”. Y esto es un cambio de paradigma. Veamos un ejemplo. Recientemente un medio televisivo pasó una vieja película: *Oliver Twist*. En ella varias escenas recogen el tráfico en Londres a principios de la Revolución Industrial. Se observan variados carruajes, todos obedeciendo un patrón similar con el pescante para el conductor y las cabinas diligencia para los viajeros, con sus dos o cuatro caballos de tracción. Lo reseñable, para el tema que nos ocupa, es observar cómo al mismo tiempo se cruzaban ya con algunos otros carruajes de igual apariencia, con la única salvedad de que no había caballos de tracción, sino que se habían sustituido por tracción a vapor, pero aun así conservaban la misma apariencia entendida como natural para el carruaje de transporte de viajeros. Por lo tanto, se cambió la fuerza motriz (del caballo al vapor), pero todavía tardó mucho tiempo en cambiarse la forma estructural en uso (el carruaje) por la del coche. La mejor empresa del mundo en la construcción de carruajes quebró dado que su paradigma se sustentaba en ser los mejores en hacer carruajes y no los mejores en transportar viajeros. No entendieron el conjunto de cambios. No cambiaba una parte, cambiaba el todo. No era un discurso. Era un cambio epistémico. Por ello decimos que el colapso no es la crisis económica, sea financiera o inmobiliaria, o estructural. Ni decimos que nos sacará de ella la espera paciente, el saneamiento de lo que esté excedido, ni tan siquiera las fuerzas del mercado y su conjunción con los recursos públicos para dar aguante a lo que se ha resquebrajado. El peor colapso es el mental.

Decimos que tenemos un reto delante, poco hablado y menos comprendido, a enorme distancia todavía de los comportamientos necesarios. Requiere un reconocimiento del nuevo paradigma en el sentir, en el pensar y en el hacer. *Sentir*, aprovechando las enormes posibilidades de nuestro sistema límbico para gestionar bien las emociones como palanca catalizadora de nuestro yo. *Pensar*, para que la lógica racional de separar según Descartes no deje a la ciencia compartimentada entre saberes distintos. *Hacer*, para que ganar perdiendo otros se convierta en hacer colaborando con los demás desde nuestros límites para que todos ganemos. El sentir, pensar y hacer compartiendo y en una sola unidad de acto, da enorme valor añadido y evita esperar una evolución o una revolución salvadoras, para aspirar a una transformación o mutación de cada cual, como el gusano de seda que pasa a mariposa. En definitiva, recordando a Itamar Rogovsky: “Si todos pensamos igual, es que nadie está pensando”. O a Mark Twain diciendo: “El día que descubres que perteneces a la mayoría, ha llegado el momento de cambiar de opinión”. 



Acaso ha llegado el momento de abandonar las tendencias globalizadas y la política de los grandes nombres, y de apostar por la especificidad y la peculiaridad. Barcelona debería desempolvar aquella capacidad de reinventarse que la caracterizó en la época preolímpica.

Entre identidad y marca

Texto **Roberta Bosco** Periodista

Yo llegué a Barcelona con el oleaje preolímpico. Entonces, la euforia era genuina y el entusiasmo auténtico. La ciudad vivía en una tormenta de ideas continua y colectiva, que se plasmaba en una multitud de proyectos, iniciativas y eventos. Era la tierra prometida para cualquier periodista y aún más para una periodista italiana, de un país que alimenta la industria turística catalana con millones de visitantes, ávidos de información. Siempre había tema, porque Barcelona estaba decidida a hacerse un lugar en el imaginario colectivo y entre las ciudades que marcan tendencias. Eran los años en que la ciudad iba construyendo su nueva identidad y fue un verdadero privilegio vivirlos.

De aquellos años me acuerdo sobre todo de la sensación de energía, libertad y poder. Y aquella asombrosa capacidad de la ciudad de reinventarse, encontrando siempre nuevos motivos de interés y nuevos impulsos para la evolución urbanística, arquitectónica, cultural y también social. Los jóvenes artistas llegaban desde todo el mundo y la gente que encontrabas en los viajes te envidiaba por vivir en Barcelona.

En mi opinión, el problema surgió cuando se empezó a confundir el concepto de identidad con el de marca. Al prin-



© Jordi Sàbat

cipio era motivo de orgullo. La marca Barcelona se imponía con un paradigma basado en la puesta en valor del patrimonio histórico y la capacidad de impulsar la modernidad, sobre todo en el diseño y la arquitectura. En el ámbito de la gestión se iba consolidando un exitoso modelo basado en la complicidad entre las instituciones públicas y el sector privado, aquella burguesía iluminada, heredera de las familias que a principio del siglo XX tanta parte tuvieron en la creación del patrimonio que cada año atrae millones de visitantes. Un patrimonio que, más allá del *disseny* y la modernidad, sigue representando la mayor peculiaridad de Barcelona.

El modelo funcionaba bien, tan bien que se convirtió en un canon y, como tal, empezó a esclerotizarse y a estereotiparse. Por ejemplo, en el ámbito urbanístico y arquitectónico, al principio Barcelona supo ver sus limitaciones y subsanarlas con mayor o menor éxito. También se dio cuenta de la importancia de crear nuevos elementos icónicos, capaces de marcar el paisaje urbano así como el imaginario colectivo, y por ello se rodeó de los grandes nombres de la arquitectura internacional. Hasta aquí todo bien, pero el fichaje del arquitecto célebre terminó por convertirse en una obsesión, que hizo perder de vista, por un lado, la armonía formal del conjunto, y por el otro, el tejido creativo local, que en muchos casos se fue a buscar suerte por otros lares.

Quizás el fallo mayor fue permitir que los grandes logros fueran mermando la capacidad de autocritica y dejaran prevalecer un cierto autoritarismo, que encuentra su ejemplo paradigmático en la cuestión de las *plazas duras*. Desde el principio la ciudadanía, apoyada por numerosos profesionales, demandó espacios verdes y expresó su rechazo hacia la estética del hormigón. Sin embargo, la tendencia no se corrigió y, aunque parezca increíble, sigue sin corregirse, a pesar de las críticas y aun cuando lo verdaderamente innovador sería optar por modelos ecológicos y sostenibles.

Nunca me pareció mal el connubio arte, cultura y desarrollo urbanístico, que tantos critican. Cuando, a propósito del Fórum de las Culturas, arreció la polémica, lo que me pareció fatal no fue la operación urbanística, sino haber creado un monstruo de cemento, inhóspito y de difícil gestión y manutención. En Castelldefels, donde vivo desde que llegué, he asistido a un proceso de desarrollo imparable y modélico, que sin embargo se ha hecho totalmente de espaldas a la naturaleza, sin respetar ni aprovechar las ventajas de las sinergias tanto a nivel estético como práctico.

Hace unos años se trasladaron a Castelldefels las facultades tecnológicas de varias universidades. El emplazamiento parecía hecho adrede para diseñar un campus que sirviera de enlace entre el pueblo y los barrios de la playa, con caminos y recovecos, que ocultaran los edificios (grandes por necesidad) y crearan un entorno amable para sus usuarios. Con una calle ancha para los servicios habría sido más que

suficiente, pero no. Indiferentes a las quejas, arrasaron con todo, distribuyeron las construcciones como en un Monopoly, eliminaron los desniveles naturales y la vegetación autóctona, y con ellos las zonas de sombras y la protección contra el viento. El enorme aparcamiento, con los coches que se frien bajo el sol, confirma que quien allí estudia o trabaja se escapa tan pronto como puede. Entonces, ¿por qué la estrategia del hormigón sigue triunfando?, ¿por qué las nuevas reformas, que se están realizando con las financiaciones del Plan E, reiteran los mismos errores, desoyendo la voluntad de vecinos y profesionales?

Tras años de crecimiento continuo y sostenido, la llegada de la crisis ha hecho estragos. El constante aumento del coste de la vida, uno de los daños colaterales de la consolidación de la marca Barcelona en el mundo, no llegó nunca a corresponderse con el mismo incremento de la calidad de la oferta. La crisis ha subrayado el desequilibrio y, por primera vez en muchos años, la industria del turismo experimenta las hieles del descenso. La contradicción irresuelta de amor-odio, que sufren todas las ciudades que viven del turismo, parece más problemática que nunca. Barcelona quiere visitantes de calidad, interesados por el arte y la cultura, elegantes, sensibles y adinerados, pero no los conseguirá a golpe de ordenanzas con las más variadas prohibiciones, desde hacer *skating* hasta pasearse en atuendo de playa por la Rambla.

Quizás sea el momento de dejar de pensar en la marca Barcelona y volver a centrarse en cuestiones de identidad. Quizás sea el momento de abandonar las tendencias globalizadas y la política de los grandes nombres, y apostar por la especificidad y la peculiaridad y sobre todo desempolvar aquella capacidad de reinventarse, que tan fascinante y poderosa resultaba. El Canòdrom, el nuevo centro de arte, podría convertirse en un punto fuerte de irradiación, así como la red de fábricas para la creación, que combina el interés patrimonial, urbanístico y arquitectónico con la promoción y el apoyo del talento local (y por local entiendo todo aquel crisol de razas y nacionalidades que hace la fuerza de una ciudad realmente cosmopolita).

Barcelona debe volver a ser tierra de acogida para creadores de todo el mundo, así como lo fue durante unos años, antes de que la subida de los precios y la falta de infraestructuras e interés institucional les redirigiera hacia ciudades como Berlín, adonde también se han mudado varios artistas catalanes. Por su parte, los grandes equipamientos culturales deberían trabajar en la definición de nuevos formatos, alejados de la academia y del museo decimonónico y a la vez generar dinámicas de participación, más cercanas a la sensibilidad y las exigencias de las nuevas generaciones. Como cantaba Peret cuando llegué hace veinte años, “Barcelona tiene poder...”, el poder del Modernismo y el *disseny*, de la tradición y la innovación... el poder de su identidad y no de su marca. **M**

El orden de la economía requiere altas dosis de silencio y propaganda, porque, si no, el castillo de naipes se derrumba. La deriva autoritaria estropea el vínculo social comunitario, que es realmente lo que hace ciudad, y que hoy se deteriora por los impactos del individualismo radical.

Bajo el “skyline”, la desigualdad

Texto **David Fernández** Periodista y miembro de la Coordinadora para la Prevención de la Tortura

Una sola realidad y tres verdades casi antagónicas. Esta es la síntesis de *Rashomon*, la película de Akira Kurosawa, ante un crimen visto desde tres perspectivas alternativas, que parece que atestigüen sobre tres crímenes diferentes. Sugerir la aplicación de *Rashomon* a Barcelona incita a pensar en la deriva plutocrática, en la gestión del miedo como camino de gobernabilidad autoritaria y en las nuevas dinámicas del control social. Aporía urbana: cómo miramos Barcelona. Hipótesis: ¿se está escribiendo un crimen? ¿Estamos matando todo lo que la urbe tiene de civilizador? ¿Cuánta democracia local aguanta el capitalismo urbano? ¿Ciudad o antiguo castillo feudal que anquilosa las relaciones sociales, esteriliza procesos emancipadores y castra la cohesión social?

Porque, claro, ¿qué ocurre realmente en las calles de Barcelona? ¿Y en los despachos? ¿Qué se cuece en las altas esferas del poder, siempre opacas? ¿Dónde se decide de verdad el modelo urbano? ¿Qué hay bajo la ciudad de los cruces, bajo un skyline que dificulta cada vez más ver a ras de suelo, bajo la metástasis de la desigualdad social en el área metropolitana? ¿Skyline, mirar el cielo para no tener que ver las grietas del subsuelo? ¿Cuánta desigualdad social acumulada y cuántos fraudes encubiertos se ocultan debajo de cada alfombra? ¿Cuán pocos son los que ganan? ¿Y todos los que perdemos, quiénes somos? ¿Cuántas veces al día se nos humilla como ciudadanos? Una pregunta para cada historia. Como siempre. Para cada historia de vida que hay tras la cara drástica de la crisis. Entre 2008 y 2010, 350.000 desahucios en el Estado, 643.000 personas paradas y un millón trescientos mil pobres en Cataluña –300.000 sólo en esta ciudad–, 240.000 *sinpapeles* en la fisonomía de la nueva esclavitud y los nuevos *homo sacer*, invisibles desprovistos de todo derecho.

Y es que hay verdades nómadas que hablan solas y andan desnudas. Como, por ejemplo, que en el año de la crisis que fue 2009 la banca española ganó 15.000 millones de euros en la habitual ley del embudo de socializar pérdidas y privatizar los beneficios. ¿Crisis, qué crisis? Cuando Fèlix Millet no es en absoluto un caso aislado y algunos pretenden que no sabre-

mos jamás cuántas toneladas de silencio se han vertido ni hasta dónde llega la casta de los intocables. Cuando pasa que el único gueto urbano en Barcelona se llama todavía Pedralbes: homogeneidad de clase, ideológico-política y racial. Cuando la plaza George Orwell está atiborrada de cámaras de seguridad. Cuando el elitista hotel Vela ridiculiza y revienta la Ley de Costas desde sus inicios. Cuando en el 22@ hay industria bélica, muy cerca de aquel Fórum que iba a cambiar el mundo. O cuando en el Barcelona Meeting Point, el encuentro de especuladores antisistema más radicales de Europa, ya se venden trozos de Polonia y fragmentos de la Argentina y se impulsa la hipoteca por herencia: trasladar a los hijos las deudas paternas. El negocio perpetuo, el embaucamiento prolongado, la feria de estafas consumada.

¿Avanzamos retrocediendo? ¿Ciudad-libertad? ¿Cómo es posible que al director de Vilaweb, el periodista Vicent Partal, el Ayuntamiento le haya pedido, en una obcecación por la mordaza, un año de prisión y 200.000 euros por intentar descubrir qué se esconde tras la cortina de humo del caso Vilaró? Atendamos al detalle: 200.000 euros por intentar hacer bien su trabajo. Ser periodista: observar, comprender e intentar explicar. ¿Verdad oficial o verdad de oficiales? En esta extraña mezcla de Adam Smith y Benito Mussolini propia de nuestros días, la seguridad y el orden de la economía requieren altas dosis de silencio y propaganda. Porque, si no, el castillo de naipes se derrumba. Propaganda para vender la moto; silencio drástico para aplicar violencia institucional cuando la propaganda no sirve. En suma, la estructura del silencio que habita la ciudad recuerda, parcialmente, a la mafia. Lo decía Gregorio Morán: el Estado ha aprendido de la mafia todo lo que la mafia creía haber aprendido del Estado. A palos con la zanahoria.

Ahogados por el *showbusiness* global, el binomio turismo-negocio, motor económico de una ciudad sin proyecto, está necesariamente acompañado de la ecuación orden y mercado libre: el desorden del mercado libre. Libertad sacrificada en el altar de la deificada seguridad. No asumirlo a estas alturas es algo más que complicidad, cuando los estragos de un modelo de crecimiento insostenible y que concentra la riqueza en

© Jordi Sàbat





pocas manos, son demasiado evidentes. Barcelona tienda, envoltorio, escaparate. ¿De qué, exactamente? Ciudad *boutique*, negocio, supermercado ¿También ciudad cárcel?

La paranoia securitaria hace el resto para mantener el orden público. Nunca como en el fracasado debate sobre las ordenanzas del civismo quedó reflejado de manera más diáfana quién hacía la ciudad. En una histórica audiencia pública forzada por la Federació d'Associacions de Veïns de Barcelona se produjeron setenta y cuatro intervenciones de entidades sociales: una abrumadora mayoría para denunciar una atávica mirada sobre la exclusión social y pedir la retirada de unas ordenanzas que recordaban demasiado el higienismo social del siglo XIX, la limpieza social de la pobreza y *El talón de hierro* de Jack London. Solo hubo una voz a favor de las ordenanzas: la del gremio de los comerciantes del Passeig de Gràcia, que las consideraban como el Santo Grial de la convivencia. Pero la realidad, que pronto será acusada del delito de decir la verdad, sugiere además que las ordenanzas no se apliquen, orientadas como están a disponer de un extenso texto normativo que otorga poder discrecional –poder de clase– en la aplicación de la ley.

A pesar de todo, incubada en décadas de compromisos y luchas, la rosa de fuego anuncia que Barcelona será ciudad o

no será. La deriva autoritaria es ahora como una barra libre: se sabe cuándo y cómo ha comenzado, pero no cómo acabará. La deriva estropea lo que hoy está más amenazado: el vínculo social comunitario. Vínculo que realmente hace ciudad y que hoy se deteriora por los impactos drásticos del individualismo radical. Y cuando las palabras solo son espejismos, cuando la política es solo contención del malestar, cuando la violencia institucional –siempre enmascarada– y la propaganda protagonizan la democracia se dan auténticas paradojas del ridículo. ¿Puede decirse, sin enrojecer de vergüenza, en el transcurso de la inauguración de la exposición *Ramblers*, que la Rambla mantiene el espíritu de los setenta? Se dijo, que conste en acta, a pesar de que los “ramblers” de ayer tal vez prenderían fuego a la barraca de hoy. Toda rebelión pasada, todo desafío al poder puede añorarse, mientras no vuelva a suceder, claro está. Simplificación, mistificación y manipulación de la memoria urbana. Maquillaje contra la injusticia social. Todo en nombre del orden público. Cuando la ciudad es anómala, bajo los adoquines solo resta el subsuelo de la desigualdad. Pero en los retos de muros, miedos y duelos que están abiertos en Barcelona ante la inercia perpetuada del poder, resulta obvio lo que sostuvo Einstein: es absurdo hacer siempre lo mismo y esperar resultados diferentes. **M**



Se extiende una forma de acción asociativa cada vez más influyente que politiza la propia experiencia para convertirla en objeto de controversia política. Es el activismo “encarnado”. Lo atestiguan los movimientos surgidos en torno a la Ley de Dependencia o las luchas en relación a nuevos trastornos controvertidos.

El activismo “encarnado”

Texto **Israel Rodríguez Giralt** Profesor de Psicología Social de la Universitat Oberta de Catalunya

“Cuando el poder toma la vida como objeto u objetivo, la resistencia al poder ya invoca la vida y la vuelve contra el poder... La vida deviene resistencia al poder cuando el poder tiene por objeto la vida”
(Deleuze, 1987: 122).

Como se sabe, la atención a (el cuidado de) personas dependientes desde hace tiempo se ha convertido en un tema central e ineludible para el desarrollo de políticas públicas en las sociedades contemporáneas. Tras ello encontramos tanto razones demográficas y económicas –el progresivo envejecimiento de la población, el correspondiente aumento de la prevalencia de enfermedades crónicas y degenerativas, y por lo tanto la necesidad de prever un aumento del gasto público en este ámbito–, como razones de cariz más social –por ejemplo, el cambio en los modelos familiares y la progresiva inserción laboral de la mujer que llevaron a cuestionar el tradicional y discriminatorio modelo de cuidado y atención de las personas en situación de dependencia–. En este contexto, de hecho, es donde conviene situar la denominada Ley de Promoción de la Autonomía Personal y Atención a las personas en situación de dependencia –ley 39/2006– o, lo que es lo mismo, la respuesta que el Estado español ha dado a esta apremiante e ineludible necesidad de encarrilar una política sobre esta problemática.

La popularmente conocida como “Ley de Dependencia” nació en 2006 con la intención de proporcionar una atención más personalizada y de mayor calidad para la promoción de la autonomía (tanto de los cuidadores como de las personas en situación de dependencia). En este sentido, desarrolla y articula una serie de medidas, servicios y prestaciones dirigidas a asegurar la autonomía de las personas con problemas de dependencia para las actividades básicas de la vida diaria. Al mismo tiempo incorpora una serie de acciones sobre los propios cuidadores encaminadas a reconocer explícitamente su incorporación y participación en el tejido productivo. Lo realmente interesante, más allá de los detalles técnicos, es que a través de estas acciones y medidas la ley reglamenta y articula también una serie de nuevas definiciones y categorías sobre el estatuto de las personas en situación de dependencia y de sus cuidadores. Unas cate-

gorizaciones que no obstante levantan una gran polvareda, una considerable controversia pública. En tal sentido, la polémica más relevante y destacable probablemente sea la que provoca la propia noción de “persona dependiente”.

Así, no deja de ser paradójico que una ley que se denomina técnicamente “de Promoción de la Autonomía”, popularmente se conozca como “Ley de Dependencia”. El matiz, como ponen de manifiesto ciertos colectivos y asociaciones, no es solo terminológico. La diferencia tiene un carácter sustancial. ¿Estamos hablando de una ley que promueve la autonomía de las personas o más bien de valorar la dependencia? Si hablamos de autonomía, ¿de qué normalización, de qué independencia estamos hablando? Si valoramos la “dependencia”, ¿qué dependencias, qué perfiles, qué necesidades deben tenerse en cuenta? La “nueva” ley en este sentido, lejos de cerrar los debates que históricamente han envuelto las políticas públicas de atención a la dependencia, los reedita e incluso los alimenta de nuevo. En efecto, si bien son numerosos los colectivos y las asociaciones que han participado en la articulación y redacción de la nueva ley¹, cuestionando en particular nociones como “incapacidad” y “minusvalía”, criticando el “modelo de protección social” o promoviendo nociones como “envejecimiento activo”, lo cierto es que aún son muchas las dudas y resistencias que destapa este nuevo contexto político².

El Foro de Vida Independiente

Pero entre todas las asociaciones querría destacar una, la que ha puesto en marcha el denominado Foro de Vida Independiente (FVI)³, un interesante movimiento que lucha desde hace años por la promoción de la independencia de las personas con “diversidad funcional” (esta es la categoría que utiliza para calificar a las personas que requieren unos cuidados específicos para poder disfrutar de una vida digna y de una libertad personal plena). Dejando de lado los contextos, la actividad del movimiento nos resultará relevante por otro motivo. Como veremos a continuación, el FVI nos permitirá hablar de una forma emergente de activismo político: el que denominaremos activismo “encarnado”. O, lo que es lo mismo, una cada vez más influyente forma de

La Ley de Promoción de la Autonomía Personal no solo no ha cerrado los tradicionales debates sobre las políticas públicas de atención a las personas dependientes, sino que ha abierto otros nuevos. En la portada del artículo, una persona de edad con su asistenta.



© Pere Virgili

acción asociativa que se caracteriza por politizar la propia experiencia, por convertir la vivencia, bien sea de un trastorno, de una enfermedad o de una situación problemática, en el auténtico objeto de controversia política.

“Nada sobre nosotros/as sin nosotros/as.” Con este lema los activistas del FVI sintetizan su posición respecto a las políticas públicas de atención a las personas en situación de dependencia, y en especial ante la Ley de Dependencia. En este sentido, a diferencia de otras asociaciones y organizaciones también críticas con el desarrollo de la ley, el movimiento cuestiona fundamentalmente que la ley, a pesar de lo que afirma, no promueve la autonomía personal. Y no lo hace porque, al igual que otras políticas históricamente propuestas, la actual ley corre el riesgo de fomentar, sobre todo a través de la noción de “persona dependiente”, imágenes estereotipadas, negativas y medicalizadas de las personas con diversidad funcional. Imágenes que, por otra parte, no hacen más que consolidar una idea política que tiende a subestimar el punto de vista, la opinión y el interés de los principales implicados en este nuevo marco regulador.

Encasillados como “personas dependientes”, las perso-

nas con diversidad funcional verán, como en tantas otras oportunidades en el pasado, que otros agentes –políticos, médicos, economistas, trabajadores sociales...– serán los encargados de decidir y regular cómo han de vivir o cómo han de promover su autonomía personal las personas con diversidad funcional. De ahí su grito de guerra:

“[Queremos] llamar la atención sobre una ley que se ha vendido como la panacea de la liberación de la dependencia, como el cuarto pilar del Estado de Bienestar, pero que si no se desarrolla y dota adecuadamente podemos terminar todos tirados en casa o formando parte de cárceles de oro como las residencias. Queremos una vida social y plena en compañía y eligiendo nuestro espacio. Nada sobre nosotros sin nosotros.”⁴

Pero más allá de su posicionamiento en relación con la ley, querría llamar la atención sobre un aspecto poco tratado a la hora de analizar movilizaciones como las que protagonizan los integrantes del Foro. Así, si observamos con detenimiento sus acciones y reivindicaciones, advertimos que para este movimiento –y lo denomino así por su clara vinculación con el llamado Movimiento de Vida Independiente⁵–,

“No deja de ser paradójico que una ley que se denomina técnicamente de Promoción de la Autonomía se conozca popularmente como de Dependencia. ¿Estamos hablando de una norma que promueve la autonomía de las personas o de valorar la dependencia?”

las experiencias y vivencias personales, las problemáticas, los obstáculos y las discriminaciones individuales y colectivas vividas por las personas “en situación de dependencia” constituyen el auténtico motor que alimenta su acción política. De hecho, podríamos afirmar que es en torno a estas experiencias que el movimiento se articula y configura buena parte de su identidad colectiva:

“El Foro de Vida Independiente es una agrupación de mujeres y hombres interesados en luchar contra la discriminación que sufre el colectivo de personas con diversidad funcional, partiendo de las ideas y opiniones forjadas a través de sus vivencias diarias.”⁶

No es extraño que así sea, sobre todo si tenemos en cuenta que la mayoría de las personas que integran estos colectivos han vivido situaciones problemáticas o que, con frecuencia, han estado marginadas o poco reconocidas, y que además, habitualmente, han tenido que vivir aisladas y silenciadas. En este contexto, toda acción para volverlas visibles, toda colectivización de la “propia experiencia”, necesariamente se transforma en acción de autoafirmación, individual pero también colectiva. Y, por lo tanto, también en una acción eminentemente política. De hecho, se trata de una premisa presente casi desde los inicios históricos del movimiento: las personas que viven situaciones semejantes tienen más posibilidades de ayudarse, de comprenderse y de fortalecerse como colectivo.

El FVI recoge buena parte de esta herencia, forjada sobre todo en el testimonio de movimientos tan influyentes como el de los derechos civiles de la comunidad afroamericana, el movimiento desinstitucionalizador o el auge de los llamados grupos de autoayuda, y la transforma en un nuevo impulso actualizado que busca romper con los regímenes de internación, de marginación médica y residencial de las personas “impedidas” y de discriminación social en torno a la incapacidad.

No obstante, la dimensión “experiencial” es importante también por otra razón. Como nos recuerdan algunas de las voces más activas del propio FVI, esta dimensión abre una discusión mucho más ideológica (Palacios y Romañach, 2006). En este caso, contra el modelo de diseño de políticas públicas imperante, que sistemáticamente excluye y silencia la voz de los propios interesados. Así, la propia experiencia, el propio cuerpo, la propia vida (no poder ir al cine un fin de semana cualquiera, tener que vivir con y de la ayuda

de familiares...) se vuelven relevantes porque permiten poner sobre la mesa el verdadero objetivo de lucha, esto es, el derecho al reconocimiento como sujeto político a participar en la propia definición de qué es vivir una vida digna, autónoma, plena y libre. Es decir, el derecho a dejar de ser el objeto “a definir”, sobre todo desde ámbitos médicos y científicos, para pasar a ser un sujeto de pleno derecho en la definición de políticas que los afectan especialmente. Se trata de un giro relevante para la discusión politológica contemporánea.

Si bien es cierto que su lucha se centra en la consecución de un marco político y legal que promueva y asegure un futuro sin discriminación para las personas con diversidad funcional, en el cual se respeten sus derechos a una vida digna, autónoma, libre y plena, los miembros del FVI también dejan claro que el suyo no es un anhelo “corporativo” sino un objetivo extensible a todos los ciudadanos, con independencia de su condición, estado o diversidad funcional. En este sentido, la suya es una reivindicación que va más allá de querer una “política para ellos”. La suya es una “experiencia” que debería servir también para fomentar una política diferente, una política “para todos”. Es decir, una política capaz de inventar fórmulas más simétricas y horizontales, donde se combinen más y mejor los diferentes conocimientos, intereses y experiencias que tienen los diversos actores concernidos en torno a una misma problemática.

Un activismo basado en las propias vivencias

La experiencia del FVI, en este sentido, me permite introducir un fenómeno más general que últimamente ha despertado mucho interés entre los científicos sociales ocupados en la transformación de las formas de participación pública y política en las sociedades contemporáneas (Epstein, 2008). Hablo del llamado activismo “encarnado” o, lo que es lo mismo, de un estilo de activismo que se caracteriza por cuestionar –basándose en la experiencia personal y directa en determinadas problemáticas o enfermedades específicas– la etiología, el diagnóstico, el tratamiento o las políticas públicas propuestas por expertos, instituciones públicas o profesionales de la salud.

Pese a no ser un fenómeno reciente, las primeras manifestaciones de esta forma de activismo las encontramos en las movilizaciones relacionadas con problemáticas como el cáncer de mama, el movimiento a favor de la medicina alter-



Las personas implicadas en los movimientos de vida independiente rechazan las políticas elaboradas sin contar con la visión de los afectados. En la imagen, un grupo de discapacitados corta el tráfico en protesta por la eliminación del servicio de transporte puerta a puerta, en Barcelona, en julio de 2007.

nativa o el movimiento antivacunación de finales del decenio de 1970 y principios del siguiente, sobre todo en los Estados Unidos. Lo cierto es que nos hallamos ante una forma de activismo emergente que ha ganado importancia en las últimas décadas. Así lo atestiguan algunas luchas recientes en contra, por ejemplo, de la inclusión de la homosexualidad como “trastorno” médico o psicológico (Fausto-Sterling, 2000); protestas contra los criterios diagnósticos utilizados para definir la esquizofrenia (Crossley, 1998) o, más recientemente, algunas airadas reacciones en torno a “nuevos” trastornos controvertidos también entre los expertos, como son la depresión postparto, el síndrome de la Guerra del Golfo (Brown et al., 2004) o la sensibilidad química múltiple (Dumit, 2006). Luchas, todas ellas, que comparten una creciente preocupación por los efectos sociales y políticos de los conocimientos y las prácticas biomédicas imperantes, sobre todo en relación con el fomento de una determinada idea de cuerpo biológico, o en relación con los efectos estereotipadores y discriminatorios que tiene el uso y el abuso de determinados criterios diagnósticos y etiológicos. En este mismo capítulo, de hecho, convendría añadir la importancia creciente que adquieren las asociaciones de pacientes, también llamadas “grupos concernidos”, en la promoción de nuevas formas de colaboración entre activistas, científicos y profesionales de la salud (Akrich y otros, 2009).

Pero, aparte de estos esfuerzos en favor de un acceso universal y justo a la salud, o del cabal reconocimiento de determinados derechos universales, lo interesante de estas luchas es que basan su estrategia e identidad como colectivo político en factores “encarnados”. Es decir, transforman su propia experiencia, sus conocimientos y vivencias, lo que supone vivir de cerca una determinada situación o problemática, en una forma de identificación política individual, pero también colectiva. En este sentido, convierten “el conocimiento experiencial”, “la propia vivencia” o “el cuerpo biológico” en una oportunidad política, en un terreno controvertido y apto para prácticas identitarias que les permite, por ejemplo, legitimar propuestas críticas con el modelo biomédico imperante, o con la distribución de poderes y responsabilidades entre los diferentes agentes –cuerpos públicos, corporaciones privadas, proveedores de salud, aseguradoras, los propios individuos– implicados en un determinado proceso o problemática.

Esta es una tendencia, como argumenta Rose (2007), que en el contexto político contemporáneo no es aislada. Más aún, según este autor, y como consecuencia del fuerte desarrollo y de la posterior consolidación de ciencias como la biología, la biotecnología o la genómica, se estaría produciendo también una importante redefinición de la valía humana. Una redefinición que estaría provocando un progresivo proceso de biologización de la ciudadanía. Y por tanto, también de la política y de la misma sociedad. Es lo que él denomina “ciudadanía biológica”. Para ilustrar esta hipótesis, Rose pone como ejemplo las prácticas de aborto selectivo, la implantación de diagnósticos genéticos o la



© Daniel Berehulak / Getty Images



© Harish Tyagi / Epa / Corbis



© Peter Dench para Football's Hidden Story / Corbis

“En el contexto político contemporáneo se estaría produciendo una importante redefinición de la valía humana en un sentido de biologización progresiva de la ciudadanía. El activismo ‘encarnado’ evidenciaría la fuerte biologización de las formas de movilización y participación pública”.

En la página anterior, arriba, Martin Luther King, líder de la lucha por los derechos civiles de los afroamericanos a mediados del siglo pasado, durante su famoso discurso “I have a dream”, al pie del Lincoln Memorial de Washington, en agosto de 1963. Debajo, manifestación en Nueva Delhi por los derechos de los discapacitados, en agosto de 2009, y jugadores de la Liberia Amputee Sports Association, antes de un partido en Monrovia, en julio de 2007.

selección de embriones. También nos habla de las políticas de salud pública que tratan de redefinir las responsabilidades biológicas de la ciudadanía (un caso paradigmático en este sentido es la controvertida campaña de la OMS para minimizar la pandemia de virus de la gripe A). O también las prácticas y los conocimientos que (re) sitúan el cuerpo biológico, la corporalidad, como un elemento central para las prácticas identitarias. Es el caso, por ejemplo, de las prácticas de terapia génica o de la cirugía plástica.

En otro nivel, encontraríamos también esta tendencia en el discurso transnacional sobre la “vida esencial” que hay detrás de la defensa de los derechos humanos. O en la potencialidad que algunos países y grandes corporaciones han descubierto en la explotación de las bases genéticas de ciertas poblaciones, sobre todo a la hora de generar derechos de propiedad intelectual, innovación biotecnológica o para la creación de lo que ha llegado a denominarse *biovalor*.

Ahora bien, al margen de encontrarla en dinámicas y políticas promovidas “desde arriba”, la biologización de los lenguajes y de las aspiraciones de la ciudadanía estaría presente también en toda práctica identitaria, tanto personal como colectiva, que viene “desde abajo”⁷. Y esto es precisamente lo que evidencia el auge del activismo “encarnado”. Como hemos podido apreciar, las nociones de cuerpo, vida, salud o bienestar están detrás de buena parte de los lenguajes, esperanzas y aspiraciones que utiliza la ciudadanía organizada para desarrollar prácticas identitarias tanto individuales como colectivas.

En todas estas luchas, el sentido de identificación biológica legítima y permite la emergencia de determinadas demandas, tanto sobre uno mismo, como en relación con la propia comunidad o incluso sobre el conjunto de la sociedad y sobre quien ejerce o es depositario de la autoridad, de la soberanía, de la responsabilidad individual y social.

En este sentido, el activismo “encarnado” evidenciaría también la fuerte biologización que viven las formas de movilización y participación pública en las sociedades contemporáneas. Especialmente, en un contexto social y político como el actual, en el cual las innovaciones tecnocientíficas y los conocimientos expertos se convierten en auténticos ejes vertebradores de la vida pública y democrática contemporánea. **M**

Bibliografía

- Akrich, M., Méadel, C., Rabeharisoa, V. (2009). *Se mobiliser pour la santé*. París: Presses de l'Ecole des Mines.
- Brown, P., Zvestoski, S., McCormick, S., Mayer, B., Morello-Frosch, R., Gasior Altman, R. (2004). “Embodied health movements: new approaches to social movements in health”. *Sociology of Health and Illness*, 26(1), 50–80.
- Crossley, N. (1998). “Transforming the Mental Health Field: The Early History of the National Association for Mental Health”. *Sociology of Health & Illness*, 20(4), 458–488.
- Dumit J. (2006). “Illnesses you have to fight to get: Facts as forces in uncertain, emergent illnesses”. *Social Science and Medicine*, 62(3): 577–590.
- Epstein, S. (1996). *Impure Science: AIDS, activism, and the politics of knowledge*. Berkeley: University of California Press.
- Epstein, S. (2007). *Inclusion: the politics of difference in medical research*. Chicago: University of Chicago Press.
- Fausto-Sterling, A. (2000). *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. Nueva York: Basic Books.
- Kumar, S. (2004). “Victims of Gas Leak in Bhopal Seek Redress on Compensation”. *British Medical Journal*, 329 (7462): 366.
- Morello-Frosch, R., Zvestoski, S., Brown, P., Altman, R., McCormick, S., Mayer, B., et al. (2006). “Embodied Health Movements: Responses to a ‘Scientised’ World”. *The New Political Sociology of Science*, 244–271.
- Palacios, A., i Romañach, J. (2006). *El modelo de la diversidad. La Bioética y los Derechos Humanos como herramientas para alcanzar la plena dignidad en la diversidad funcional*. Ediciones Diversitas- AIES.
- Petryna, A. (2002). *Life Exposed: Biological Citizens after Chernobyl*. Woodstock, UK: Princeton University Press.
- Rose, N. (2007). *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*. Woodstock: Princeton University Press.

Notas

- 1 En este sentido cabe destacar la contribución del Comité Español de Representantes de Personas con Discapacidad (CERMI), la Confederación Española de Organizaciones de Mayores (CEOMA), el Foro de Vida Independiente (FVI) y numerosos colectivos feministas.
- 2 Un caso ilustrativo es el esfuerzo de la Confederación Española de Agrupaciones de Familiares y Personas con Enfermedad Mental (FEAFES) para el reconocimiento de las necesidades de las personas con enfermedades mentales.
- 3 Se puede encontrar información sobre este movimiento en las siguientes direcciones web: <http://www.forovidaindependiente.org/> y <http://diversidadfuncional.blogspot.com/>
- 4 http://www.minusval2000.com/relaciones/vidaindependiente/marcha_09_2007/index.html
- 5 Para conocer la historia y la experiencia internacional del movimiento de vida independiente fundado en los Estados Unidos en los años 1970, se puede consultar: García Alonso, J. V. (2003). *El movimiento de vida independiente: experiencias internacionales*. Madrid: Fundación Luis Vives. Shapiro, J. (1993). *No pity: People with disabilities forging a new civil rights movement*. Nueva York: Random.
- 6 <http://fvi.iespana.es/> La cursiva en la cita es del autor.
- 7 Dos ejemplos famosos serían las protestas organizadas de las víctimas de Bhopal (Kumar, 2004) o las movilizaciones de los afectados por la terrible catástrofe nuclear de Chernobyl (Petryna, 2002).

Masa crítica

Massimo Cacciari

“Yo soy muchos’, dice Europa. Hay que ser capaz de hacerse muchos”

Entrevista **Josep Casals** y **Alicia García Ruiz**
Retratos **Eva Guillamet**

El filósofo Massimo Cacciari, como alcalde de Venecia, visitó Barcelona para participar en unas jornadas del Institut d'Estudis Catalans en torno al tema "Identidad, Europa, Mediterráneo". Ya el título de su ponencia, *Identità e differenza nel Mediterraneo contemporaneo*, hacía pensar en aspectos de su obra que indican su amplitud de perspectiva, en la que la reflexión sobre la Europa contemporánea coexiste con profundas incursiones en la filosofía y la poesía desde Ulises y Platón (así en *El archipiélago. Figuras del otro en Occidente*, Eudeba, Buenos Aires, 1999). Es igualmente característico de Cacciari que su mirada bascule entre el reconocimiento de lo afín y la delimitación matizada, entre la atención a puntos de intersección o acogida y la determinación de "separar correctamente" (según decía Engelmann a propósito de Wittgenstein).

Ello se manifiesta, por ejemplo, en *El ángel necesario* (A. Machado Libros, Madrid, 1989), en el que Cacciari aborda cuestiones asociadas a la representación y la metamorfosis entre lo visible y lo invisible. Pero también se ve en esa constelación de "hombres póstumos" (*Hombres póstumos: la cultura vienesa del primer novecientos*, Edicions 62, Barcelona, 1989), lo mismo que en otras aproximaciones al "serio apocalipsis vienés". El hecho de que Cacciari cambie el adjetivo con que H. Broch calificó aquel escenario ("alegre apocalipsis") muestra su beligerancia frente a lo que amenaza con devenir lugar común. Según ello, en *Dell'inizio* (Adelphi, Milán, 1990) ofrece un pensar teológico-filosófico que desafía tanto la inercia apoyada en lo fundacional como "la cháchara del éxodo perpetuo" convertido en refugio.

Así, transitando de una época a otra o de la filosofía al arte y a la inversa, Cacciari muestra la fecundidad de acercar "gestos de pensamiento" de "regiones alejadas" (*Icone della Legge*, Adelphi, Milán, 1985, 3ª ed.). Y, según ello, no sólo ha tematizado el pensamiento negativo en *Krisis. Ensayo sobre el pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein* (Siglo XXI, México, 1982) y otros textos, sino que, ya desde aquella "crítica radical" que fue "Dialéctica de lo negativo en la época de la metrópoli" en *De la vanguardia a la metrópoli* (Gustavo Gili, Barcelona, 1972), ha asociado la "desvalorización" del *pensiero negativo* a la metrópolis como espacio de contradicciones irreductibles a síntesis. Todo lo cual nos lleva al ámbito específico de la revista; ámbito con el que asimismo tiene que ver la crítica al aura del estilo y del diseño que Cacciari ha desarrollado en *Oikos. Da Loos a Wittgenstein* (con F. Amendolagine, Officina Edizione, Roma, 1975) y en *Adolf Loos e il suo angelo* (Electa, Milán, 1992). Cacciari dejó la alcaldía el pasado marzo

En este punto, pues, podemos empezar la conversación: relacionando el rigor que hace constatar la persistencia de las contradicciones con aspectos de la política que acaso pudieran inducir a enmascarar esas contradicciones.

Josep Casals (J.C.): Usted ha valorado la importancia de la atención y ha evocado a Simone Weil, la cual, desarrollando una idea de Paul Valéry, dijo que cuanto más atento es el pensamiento, más lleno de ser se presenta el objeto. Sin embargo, Weil no dejaba de apreciar una oposición entre el dominio de lo cuantitativo y las condiciones de la atención. Y asimismo Robert Musil (al que usted ha frecuentado en varios de sus textos) contraponía el "reino de las necesidades espirituales" y el de "las necesidades políticas". Me gustaría preguntarle sobre el eventual conflicto que puede haber entre este tipo de consideraciones y su actividad como político en activo, es decir, inserto en una estructura de "piel dura", en un sistema de mediaciones y de cálculo de efectos que se rige por tiempos que no son los de la vida intelectual...

Lo único que puedo decirle es que en toda la tradición filosófica europea occidental el discurso ha sido también praxis. No fue sólo Marx quien dijo que el pensamiento tiene que transformar el mundo. No existe pensador alguno que no haya pensado la propia filosofía también orientada hacia el mundo, así como encaminada a transformarlo de alguna forma. *Verum et factum cum verbo convertuntur*. La verdad es operar, actuar... La filosofía es un hecho político desde sus orígenes; se desarrolla en el ágora, con el teatro... En general, creo que es imposible pensar filosóficamente sin, al mismo tiempo, pensar prácticamente. Después, uno puede quedarse ahí, otro se hará diputado y otro se meterá a alcalde. Pero estas son situaciones a las que nos lleva la vida. La cuestión es que no se puede establecer una separación, una *Trennung*, entre filosofía y praxis; es una *Scheidung*, distinción, no una *Trennung*. Ahora, si me pregunta concretamente por qué hago de alcalde, pues sinceramente no lo sé. En realidad, no es más que una contingencia, no tiene más importancia.

J.C.: En relación con esto, ¿cuál es su opinión sobre una frase de Musil que, si mal no recuerdo, está en sus diarios, y dice: "Los políticos demasiado atentos al espíritu son peligrosos"?

Sí, tiene razón. El político se convierte en algo muy peligroso cuando piensa que sus ideas se tienen que llevar a cabo necesariamente, a pesar de todo y contra todos. El político es peligroso cuando piensa que puede trasladar automáticamente sus ideas a la política. Cuando piensa que puede imponerlas, tal cual son, en política. Porque, entonces, sus ideas se convierten en ideología y en una ideología totalizadora. Alguien que piensa que sus propias ideas son la verdad, por encima de cualquier posibilidad de diálogo, y además que las puede imponer, es un pésimo filósofo, porque no tiene en cuenta la distinción de que hablábamos y se convierte en un político muy peligroso. En cambio, un político que tiene vocación política en los términos y en los límites citados, ni siquiera contempla la posibilidad de fundarse en valores de orden trascendente.

J.C.: En un ensayo referido a esta distinción entre la “razón simple” y el espacio del valor, Musil dice: “Europa, en sus ratos de ocio, es un ‘Luna park’”. Hoy quizás diríamos “un parque temático”; expresión con que a veces se ha aludido a una tendencia apreciable en Barcelona, pero que se inscribe en un marco general: la turistización del mundo. Puesto que también Venecia ha experimentado los efectos del turismo de masas, ¿cómo se ha enfrentado a este peligro de amorfismo?

El turismo es la primera industria del mundo. Antaño, en las ciudades había fábricas; hoy, tenemos hoteles y restaurantes. Se trata de dos industrias. ¿Cuál es, entonces, el problema? El problema es cómo conseguir que estas industrias convivan con el mantenimiento y la protección de las ciudades, que no se degrade el ambiente. Que las ciudades no sean arrasadas ni destruidas, sino transformadas y habitadas en la medida de lo posible. Porque está claro que, en una ciudad de fuerte atractivo turístico, el precio de los inmuebles aumenta, el coste de la vida aumenta y, por lo tanto, es difícil que puedan permanecer en ella las clases populares. Pero estamos hablando de cuestiones pragmáticas. Hay que controlar y regular la actividad turística llevando a cabo operaciones de recuperación y de desarrollo de otras actividades aparte de las relacionadas con el turismo. Hay que tener los recursos financieros necesarios y unos planes adecuados de protección del paisaje urbano, de protección arquitectónica, de protección urbanística... Es necesario conservar nuestras ciudades y a la vez transformarlas. Hay que adaptar los edificios monumentales a nuevos usos. No deben ser exclusivamente hoteles. Se trata de ser atinados e inteligentes. Pero es absurdo satanizar el turismo. No son los turistas los que destruyen nuestras ciudades; tal vez somos nosotros los que no conseguimos hacer planes arquitectónicos, urbanísticos y de movilidad adecuados para estos flujos. Así como antes las ciudades tenían que estar preparadas para la gran industria, ahora tienen que adaptarse y responder a estos flujos.

J.C.: Por otra parte, la ciudad es en sí misma un lugar de encuentro entre elementos muy heterogéneos.

Por supuesto. Y hay que intentar combinar el turismo con la actividad cultural más elevada, potenciar las actividades de estudio e investigación. Nuestras ciudades tienen una vocación de centros culturales, centros de investigación, centros universitarios... Es necesario potenciar estas actividades paralelamente al turismo. Pero repito: lo que de verdad hace daño a nuestras ciudades no es el turismo, sino las malas políticas en relación con el turismo.

J.C.: Usted ha hablado de “de-clinaciones europeas” y se ha mostrado siempre dispuesto a afrontar las nuevas situaciones políticas más allá de los clichés habituales. En atención a ello, recibió en el año 2007 el premio internacional de ensayo Círculo de Bellas Artes por *Europa o la filosofía...* [Se incorpora a la conversación Alicia García Ruiz (A.G.R.)]: ...Europa es una cuestión que usted ha abarcado en muchas de sus obras. Europa es un laboratorio de experimentación filosófica. El pensamiento de Europa y sobre Europa es hoy

Como filósofo, **Massimo Cacciari** (Venecia, 1944) ha abordado desde la reflexión sobre la Europa contemporánea (*El archipiélago*) hasta la elaboración de un pensar teológico-filosófico (*Dell'inizio*). El alcalde de Venecia considera la filosofía un hecho político desde sus inicios y apunta que “siempre debemos estar construyendo Europa”.

un problema filosófico tanto como una cartografía intelectual. Usted ha definido el problema del comienzo, del uno, la búsqueda de una primera constante, como un problema central en la filosofía, y también podría considerarse un problema político en relación con la idea del origen de Europa. ¿Es el origen de Europa un problema del comienzo para el pensamiento político, es decir, el origen de Europa es una identidad o es una pluralidad?

Europa ha sido un problema difícilmente definible desde sus orígenes. No hay más que pensar en la figura mitológica de Europa. Europa era una mujer que llegaba de la otra orilla del Mediterráneo, de la parte del actual Líbano, lo que era Fenicia. El mismo nombre de Europa no es un nombre de origen indoeuropeo o indogermánico. Probablemente tiene un origen mesopotámico, sumerio, semítico. Europa es un crisol de energías, identidades y diferencias desde sus orígenes. Basta pensar en los griegos. Se sentían como una familia pero, de hecho, eran ciudades en guerra de sol a sol; y, con todo, se sentían realmente una familia. Olimpia, Delfos... eran lugares comunes (con dioses comunes), pero absolutamente autónomos. ¿Dónde empieza y dónde acaba? Europa siempre se ha engendrado a sí misma. Europa es una tarea. Europa es un problema. Europa se declina siempre en futuro. Europa será, será y será. Es decir que Europa se vive así: como una tarea, un cometido. Debemos estar siempre construyendo Europa. Y se puede construir a través de voluntades hegemónicas, tal como ha sido la historia europea desde siempre: Carlomagno, Carlos V, Napoleón, Hitler; todos ellos han pretendido ejercer un poder hegemónico en Europa. Pero cada vez que alguien lo ha intentado, Europa se los ha quitado de



encima, no ha querido a nadie que quisiera una Europa. Europa no es una, son muchas. Como nosotros, como usted, como yo... Así es Europa: “Yo soy muchos”, dice Europa. Hay que ser capaz de hacerse *muchos*. Y, hoy más que nunca, Europa ha de ser capaz de hacerse *muchos*. Porque al lado de las tradicionales familias europeas, hoy en Europa existen familias que hasta hace tan sólo una generación no estaban aquí. O tal vez habían estado en Europa hace muchos siglos. Es el caso del Islam, que en España era europeo, pero a partir de finales del siglo XV dejó de serlo. Y ahora vuelve a ser europeo, pero de una forma completamente diferente de la de hace seis o siete siglos. Pero Europa, hoy, debe entender que sus orígenes son *muchos* y debe ser capaz de hacerse *muchos* de nuevo; de forma pacífica, no de forma polémica tal como ha venido sucediendo durante siglos y siglos. Esta forma pacífica sería la confederación, unión, entre los pueblos europeos pero también con los nuevos pueblos que llegan a Europa. En sólo quince años, en mi región, en el Véneto, la población de origen extraeuropeo ha pasado del cero al quince por ciento. Por lo tanto, es necesario aprender a hacerse *muchos*. Pero esto no es ninguna novedad; Europa se ha pensado así desde sus orígenes.

A.G.R.: Sin embargo, nos encontramos en un momento difícil. Ahora mismo está resultando muy complicado articular una constitución europea. Usted dice, remitiéndose a san Agustín, que la búsqueda de un ideal inalcanzable tiene un sentido, que es aprender a amar lo buscado mientras se persigue. ¿Puede Europa aprender a apreciar una constitución propia?

Si por constitución entendemos una carta magna como la que existe en Italia, en España, etc., pienso que se trata de algo prácticamente imposible, tal como lo demuestran las experiencias más recientes. El problema no es una constitución europea, el problema es una cultura europea. Una cultura europea que haga madurar, desde la escuela hasta las profesiones, esta conciencia de que hoy, como nunca, debemos ser capaces de hacernos *muchos*.

J.C.: Usted ha estudiado muy a fondo la cultura mitteleuropea. Mitteleuropa era un espacio más definido por la cultura que por unas fronteras geopolíticas: también era difícil determinar dónde empezaba y dónde acababa... Su interés por este mundo, ¿en qué medida ha podido favorecer su actividad y su pensamiento respecto al tema que ella nos acaba de plantear?

La Europa *mitteleuropea* era una Europa en la que de alguna forma convivían tradiciones y lenguas diferentes. Esta es la idea fundamental. A pesar de que mi interés por Mitteleuropa ha sido eminentemente intelectual, filosófico y literario, pienso que el archipiélago *mitteleuropeo* produjo, precisamente por esa configuración política y cultural, lo que Musil valoraba tanto: la ironía, en todos los sentidos de la palabra. Ironía que significa investigar, no estar satisfecho, cuestionar con espíritu crítico. Y también en el sentido de reírse de uno mismo. Porque si alguien lee a Kafka o a Musil sin reír es que no ha entendido nada. En todas esas afinidades del diálogo maduraba y eso está estrechamente conectado

El alcalde de Venecia cree que no se debe satanizar el turismo, porque no es culpable de la destrucción de las ciudades, cuya responsabilidad atribuye más bien a la falta de una planificación adecuada a las nuevas realidades. En la imagen, turistas a las puertas de la basílica de San Marcos en Venecia.

a ese mundo tan plural, tan diverso, en el que incluso era difícil reconocerse, era difícil tender lazos efectivos. En Praga, por ejemplo, la comunidad alemana vivía muy aislada; pero, al mismo tiempo, esta comunidad era, en su interior, judía y no judía, y sus miembros acudían a ver teatro *yiddish* y algunos de ellos quizá tenían una novia eslava... Los contextos de este tipo producen, necesariamente, ironía. Y la ironía es el más alto bien de Europa.

J.C.: Así pues, estos autores que usted ha tratado –aunque pertenezcan al ámbito filosófico o artístico–, justamente porque todo está ligado, pueden favorecer ciertas actitudes críticas. Por ejemplo Wittgenstein...

Cierto. Europa es una tensión entre polaridades. Sin alguien que contradice no existe Europa. A principios del siglo XX, la ciencia se transformó en conexión con una filosofía crítica:

Mach, Wittgenstein, Einstein... ¿De dónde nace Einstein, sino de la crisis de los fundamentos? La nueva forma de racionalidad de la física y la matemática se relaciona con la filosofía crítica. ¿A quiénes citan Pauli o Heisenberg? A Schopenhauer, a Nietzsche... Recíprocamente, la filosofía no puede limitarse a una crítica externa; debe entrar dentro del proyecto científico. Está el filósofo que hace la crítica desde fuera y está Wittgenstein.

J.C.: Otro alcalde ilustre en el mundo intelectual italiano, Giulio Carlo Argan, aludía a Wittgenstein ya en un texto de 1969, cuando por el Mediterráneo aún no se hablaba mucho de él. “El problema –decía Argan– consiste en dar a la ciudad la elasticidad, la posibilidad de flexión de un sistema lingüístico”. Y añadía: “En esto Wittgenstein podría enseñarnos muchas cosas”.



“La ciudad es como el escenario de un teatro, en el que el actor no repite el texto, sino que lo interpreta. Como político y administrador de una ciudad, yo no soy su custodio sino su intérprete, y así la transformo. Pero es imprescindible respetar las reglas”.

En efecto. Hay que decir que Argan era una persona extraordinariamente culta; fue uno de mis maestros y con él tuve la oportunidad de discutir en varias ocasiones sobre esto. Es la gran metáfora de Wittgenstein: el lenguaje como ciudad. Y a la inversa: lo mismo que el lenguaje, la ciudad se organiza, se hace legible. ¡Pero cuidado con las intenciones de convertirla en un orden! La ciudad debe crecer y transformarse como lo hace el lenguaje. Nosotros ni siquiera nos damos cuenta de ello, pero todos y cada uno, al hablar, estamos transformando nuestro idioma. Y lo mismo debe suceder con la ciudad. Ahora bien, si no te atienes a un orden, entonces será imposible entenderse.

J.C.: Hay un elemento endurecido, con un carácter de regla, y un elemento fluente, que usted siempre ha remarcado...

Todos respetamos las reglas del juego –y es necesario que así sea–, pero, cuando jugamos, transformamos el juego. Y lo mismo sucede con la ciudad: la ciudad debe tener su orden, pero este se ve sometido a transformación por sus mismos protagonistas. La ciudad viene a ser como el escenario de un teatro. En él, el actor no repite el texto, sino que lo interpreta. Yo no repito la lengua, la interpreto. Como político y administrador de una ciudad, no soy el custodio de esta ciudad, sino que soy su intérprete, e interpretándola, la transformo. Pero para que el juego tenga un sentido, es imprescindible respetar siempre las reglas. Y Wittgenstein decía que no hay nada que exija un mayor respeto de las reglas que el juego.

J.C.: En este sentido Argan hablaba de situaciones urbanas abiertas a interpretaciones diferenciadas y relacionaba esas “posibilidades de variación” con las que toda lengua presenta más allá de los significados instituidos.

Sí, eso es.

J.C.: Y también se remitía a una figura que usted ha estudiado, a Paul Klee, porque decía que “Klee no proyectó casas, ni muebles, ni objetos”, pero fue maestro de proyectistas enseñándoles a tener en cuenta “la vida en todos sus estratos y niveles”. Respecto a esto quería proponerle otro tema que a veces se relaciona con ciudades como Barcelona o Milán (donde usted ha fundado una facultad de Filosofía): el tema del diseño; el peligro, quizá, de una ciudad excesivamente diseñada; la idea del diseño como imposición de forma estilística, tal como la criticaba Loos.

Sí, ni más ni menos. Usted ha dado la respuesta. No hay nada más alejado de la arquitectura que el diseño en ese sen-

tido. Arquitectura es formar espacios, no diseñar o dibujar. Priorizar esto último lleva a las ciudades Potemkin –ciudades de fachada, ciudades de decorados como los del Lejano Oeste cinematográfico–. La arquitectura es imaginar espacios y ver cómo se van constituyendo en la obra. Los dibujos de Loos son horribles, pero te has de imaginar los espacios. Los espacios con sus combinaciones y materiales. Relaciones, dimensiones, materiales... La arquitectura es la capacidad de medir y *ritmar* espacios. El diseño es bidimensional; la arquitectura es... ¡cuatridimensional! Porque también entra el tiempo. El tiempo de quien vive dentro, como decía Loos. La arquitectura se ha de pensar en función del tiempo que la habitará. Esto es lo que debe hacer el arquitecto.

A.G.R.: La ciudad es tanto un laboratorio de experiencias estéticas como de experiencias políticas. Experiencias que tienen lugar en función de la proximidad física de la población, esto es un hecho. ¿Cómo ve usted la cuestión del extranjero en este espacio-laboratorio? ¿Qué papel tienen la hospitalidad y la solidaridad en ese “seguir las reglas del juego común” que mencionaba antes?

Ante esta situación, o la ciudad se cierra y se convierte en una ciudad amurallada –y las ciudades amuralladas ya no existen– o bien permanece como una ciudad abierta y, en tal caso, debe ser consciente de que, sea como sea, en ella entrará el extranjero. La cuestión es si plantea este problema con una predisposición acogedora, en el sentido de que en su orden –que, recordemos, es ese orden del juego que debe ser jugado y que siendo jugado se transformará– concibe también la posibilidad del extranjero o no. La ciudad debe pensar en la posibilidad del extranjero. Debe ser una ciudad que acoge, pero no tanto por una cuestión de bondad como porque entiende que una ciudad es juego que se transforma, que no quiere ser inmóvil, porque el orden de lo inmóvil es el orden de lo muerto. Y puesto que se desea una ciudad viva, que el orden de la ciudad sea transformable, es inevitable que se transforme también a través de la entrada del extranjero. La pregunta es: con este extranjero, ¿quieres jugar o quieres hacer la guerra? También la guerra es un juego, al fin y al cabo; el juego más cruel, pero un juego. La otra opción es: hablemos, transformémonos hablando y veremos luego cómo acaba todo. Esto es algo que nadie puede prever. Antes se hablaba de identidad, pero la nueva identidad de una ciudad no es algo que podamos describir así como así. Uno puede decir: “La identidad que he heredado es esta”. Pero esta identidad te llega a través de diversos cauces y es el producto



© David Alan Harvey / Magnum Photos

de un diálogo entre culturas y tantas otras cosas. Por este motivo, yo quiero continuar así y que mi identidad sea una identidad dialógica, porque así ha sido en el pasado y quiero que continúe siendo así con estos nuevos extranjeros que están llegando. Quiero dialogar con ellos. Pero lo que nacerá de este diálogo no puedo saberlo; es imposible saberlo. Es imprevisible y, de hecho, esto mismo es lo más hermoso de la historia: que es imprevisible.

A.G.R. ¿Hospitalidad incondicional?

No, no. Incondicional no, de ninguna forma. Porque, de hecho, es preciso que exista un orden. Es necesario que la ciudad esté condicionada a un orden porque, si no, sería la anarquía, dejaría de ser un juego. ¿A qué estamos jugando? Esta es una pregunta imprescindible: ¿Quieres jugar conmigo? Y, entonces: ¿A qué juego jugamos? No puede ser incondicional porque, si así fuera, el otro podrá siempre decirme todo aquello que quiera: si yo no entiendo su lengua y él no entiende la mía, entonces, ¿qué juego es éste, a qué jugamos? Tenemos que ponernos de acuerdo en alguna cosa. Es imprescindible llegar a un acuerdo en nuestro juego común. Ahora bien, hay que ser conscientes de que, al jugar juntos, ese juego se transformará. Nos transformaremos. De ahí sal-

drá algo nuevo, pero yo ahora no puedo establecerlo aquí sentado, escribiendo o hablando en esta mesa. De la misma forma que jamás he tenido ninguna garantía de qué ciudad aparecería cuando interactuaba con ella.

J.C.: Usted decía en *Soledad acogedora* (Abada Editores, Madrid, 2007) que es propio del hombre “convertir en imagen y memoria la totalidad de las cosas”. Ahora asistimos a una lluvia, o un diluvio, de imágenes. En las ciudades hay cada vez más pantallas. Todo es pantalla, se ha dicho. Pantalla en el doble sentido del término. Y esto ha sido objeto, asimismo, de crítica. Pero incluso las iconoclastias no dejan de ser un “poner en imagen”, pues es nuestra condición. Creo que así lo dice en *Dell'inizio* y en el pasaje de *Soledad acogedora*: “Las diversas imágenes pueden ser ilusiones pero la facultad de imaginar no es ninguna ilusión, al contrario, (...) es nuestra propia realidad”.

Claro. Vivimos en una civilización de la imagen hasta tal punto que incluso pensamos que el ser divino se hizo hombre, histórico, tocable... Sí, la nuestra es una civilización de la imagen, *ab imis fundamentis*. El problema, ¿cuál es? Pues que la imagen, ahora, parece que ha dejado de *re-velar*... Cuidado: estoy diciendo *re-velar* en cuanto que la imagen

“La religión es un hecho comunitario y, por tanto, tiene y debe tener una relevancia política, y quien propugne lo contrario es un estúpido epígono de la Ilustración”, sostiene el filósofo y político veneciano. En la imagen, la procesión del Santo Entierro en Bercianos de Aliste, Zamora.



© Enrique Marco

revela, es decir, muestra, pero al mismo tiempo *vela*, pone de nuevo el velo encima.

J.C.: El problema es cuando no hay velo...

Eso es. Cuando la imagen pretende ser pura manifestación, es obscena. Y lo obsceno es cuando las imágenes no revelan. La buena imagen es aquella que muestra re-velando; que muestra diciendo “atención, lo que te estoy mostrando no es lo último de lo último”.

J.C.: Es lo que dice Walter Benjamin...

Exacto. Cuando pretendes que la imagen sea sólo desvelamiento, eso es lo obsceno. Y la imagen actual es una imagen obscena y pornográfica, porque ha dejado de re-velar. Entonces, la filosofía crítica dice: cuidado, nosotros somos una civilización de la imagen, pero de la imagen que re-vela, porque en el re-velar está el juego. Yo te muestro esta imagen pero, al mismo tiempo, te digo “esta imagen es mi búsqueda de la realidad, no la realidad desvelada”. Y entonces puedo jugar con usted, porque esta es mi imagen y usted me mostrará la suya. Pero si yo le digo “aquí esta toda la verdad”, hago una obra obscena y pornográfica, y usted debe callar y soportar mi violencia impositiva.

J.C.: La imagen nunca remite a una esencia, porque lo que muestra la imagen no está.

Es un indicio, un signo...

J.C.: Por tanto, ¿estaría usted de acuerdo en considerar que un pensamiento en el que la imagen tiene un papel decisivo, como en el de Benjamin o el de Wittgenstein, no puede ser sino un pensamiento antiesencialista?

Ciertamente. Toda la filosofía contemporánea es antiesencialista. De Benjamin a Derrida. Es un rasgo común de las filosofías críticas importantes del siglo XX.

A.G.R.: En relación con ese impulso antiesencialista —y ya que ha sacado el tema de la referencia a lo divino—, usted reconoce la importancia de la religión en el pasado europeo; ahora bien, también defiende la idea de no insertarla en la escuela pública. ¿Deberíamos entonces expulsar los dioses de la ciudad y adorarlos simplemente en privado?

No. La idea de una religión privada es una idea totalmente irreal. No existe una religión privada. Tal vez puede existir un sentimiento privado, pero la religión es siempre un hecho comunitario. Quien diga aquello de “tu fe es algo privado” es alguien que no entiende nada ni de lo que es fe ni

Europa se ha pensado desde sus orígenes como la suma de múltiples identidades, y ahora debe ser capaz de dialogar con los nuevos extranjeros, diálogo del que surgirá una realidad diferente, según Cacciari. En la imagen, salida de clase en una escuela del barrio del Raval.



© AFP / Getty Images

Uno de los momentos fundacionales de la actual UE, la firma del Tratado de Defensa de la Comunidad Europea. La ceremonia, presidida por el canciller alemán Konrad Adenauer y el ministro de Exteriores francés Robert Schuman, tuvo lugar en París en mayo de 1952.

de lo que es religión. La religión es un hecho comunitario y, por lo tanto, debe tener y tiene por fuerza una relevancia política. Y quien propugne la idea de que no debería tenerla es un estúpido epígono de la Ilustración.

A.G.R.: Pero una religión es algo que siempre se plantea como una voluntad o pretensión de verdad.

Como he dicho, la religión ha sido siempre un hecho comunitario. La fe es siempre algo que se comunica y da vida a las comunidades. ¿Qué es lo que debemos intentar hacer al respecto en nuestras ciudades? Pues que la comunidad religiosa, como tal, no pretenda que sus valores –puesto que son valores que requieren, por sí mismos, ser absolutos– se impongan al resto de la ciudad. Es decir, que no pretenda que sus valores estén por encima de aquellos signos, contingentes, de los que hemos hablado. La dificultad está en que el hombre religioso considera que sus valores propios tienen un fundamento absoluto. El hombre religioso vive sumido en esta contradicción. Y la vive de forma más dolorosa que, por ejemplo, yo que no soy un hombre religioso. Porque, mientras que yo sé perfectamente que el libro que escribo, que lo que propugno, son signos, conjeturas de una realidad a la que no creo llegar nunca y que, por añadidura, no creo que sea alcanzable, el hombre religioso ha sido llamado por una cosa que siente como la verdad. Y, por lo tanto, prácticamente de forma natural se ve conducido a

expresarla como verdad que también los demás tienen que aceptar, aunque no debe hacerlo. La solución no es decretar por ley esta cuestión: el laico ha de convencerse de que la religión no es simplemente un asunto del corazón, privado, y el religioso de que su fe no se puede imponer políticamente. Si esta cuestión no se plantea en toda su complejidad como hecho cultural, seguirá existiendo siempre la confusión que tenemos actualmente en España, en Italia, etcétera.

J.C.: Para terminar, enlazando con el principio, usted había comentado que el político no puede prometer la felicidad, la *pax aeterna*... “Libertad y desengaño son sinónimos”, decía en *El archipiélago*.

Sí. El político debe reconocer que los valores políticos son todos ellos valores históricamente limitados, a diferencia de los valores religiosos; y el religioso debe saber que en la ciudad *in hoc seculo* él debe vivir y convivir con estos valores históricamente determinados. Nadie puede juzgar sus valores como absolutos ni puede pretender, con sus valores, hacer la ley. Puede juzgar las posiciones del prójimo –nadie se lo prohíbe–, pero no puede pretender hacer las leyes según esos valores trascendentes, porque las leyes son históricamente determinadas, y, por estar históricamente determinadas, no pueden representar directamente –o desvelar– verdades absolutas. **M**



De dónde venimos / A dónde vamos

Historias de más allá de los límites

El Raval sigue siendo lo que era, un espacio con un marcado acento marginal donde se concentra una cierta mala vida que ejerce de contrapeso de la Barcelona monumental que deslumbra a los visitantes.

La tradición negra del Raval

Texto **Xavier Moret** Periodista y escritor

Fotos **Enrique Marco**

Lo que ahora llamamos oficialmente El Raval ha tenido diversos nombres en el transcurso de la historia –Distrito Quinto y Barrio Chino son los más conocidos–, pero casi siempre se ha visto como un espacio al margen, un territorio donde se podían transgredir los límites, ideal para la novela negra. Francisco Madrid, un adelantado del periodismo de investigación, comenzó en 1926 el libro *Sangre en Atarazanas* con estas palabras: “Lectora, lector: he aquí el Distrito Quinto; he aquí toda la fiereza y toda la brutalidad de Barcelona. Es el Distrito Quinto la llaga de la ciudad; es el barrio bajo; es el refugio de la mala gente”. La mala fama del barrio estaba servida, y sus calles estrechas no tardarían en hacer aparición en una serie de novelas que lo han convertido en el escenario predilecto de la Barcelona negra.

Hay que decir que la mala fama inicial del barrio se basaba en una realidad social que lo había convertido en un reducto donde se acumulaban la miseria, la delincuencia y la prostitución, y donde proliferaban los cafés musicales, los cafés cantantes, los burdeles y locales de mala vida que solía frecuentar la burguesía barcelonesa para sentir la emoción de coquetear con el peligro. Basta leer *Historia y leyenda del Barrio Chino*, de Paco Villar, para darse cuenta de que la leyenda negra de los bajos fondos de la ciudad tiene desde hace tiempo una clara justificación.

Bien mirado, es curioso que Barcelona, una ciudad que se extiende entre el mar y la sierra de Collserola, y entre los ríos Llobregat y Besós, parece haber sido pensada, incluso en lo relativo a la geografía, como una sociedad perfectamente



estratificada: en los barrios altos viven las clases altas, mientras que los barrios bajos quedan para los más pobres. En medio queda el Eixample, una cuadrícula impersonal que viene a ser como una bisagra que une los diferentes pueblos que se fueron agregando a Barcelona.

La historia de Barcelona nos enseña como, a base de saltos geográficos, se ha ido modificando el perfil de la ciudad con el transcurso del tiempo. La ciudad era al principio tan solo el espacio construido dentro de las murallas (y ya entonces se quedaba afuera el Raval, el barrio extramuros), con la Rambla como frontera. En 1854, con la decisión de derribar las murallas que encorsetaban la ciudad, comienza la expansión.

Caen las murallas, nace la idea del Eixample y con la Exposición Universal de 1888 Barcelona comienza a ser consciente de su capacidad de atraer la mirada internacional. A partir de este momento, todas las grandes obras de Barcelona se harán aprovechando citas internacionales, sea la Exposición Internacional de 1929, que permitió comenzar a urbanizar una parte de la montaña de Montjuïc; los Juegos Olímpicos de 1992, que suponen completar Montjuïc con el Anillo Olímpico, construir los cinturones de ronda y abrir Barcelona al mar, o el Fórum 2004, gracias al cual la Diagonal ha conseguido llegar al Mediterráneo.

Y mientras tanto el Raval sigue siendo lo que era, un espacio con un marcado acento marginal donde se concentra una cierta mala vida que ejerce de contrapeso de la Barcelona monumental que deslumbra a los visitantes. Barcelona se deshizo de las murallas a mediados del siglo XIX, y en los últimos años consiguió incluso saltar la barrera natural de la sierra de Collserola, pero el Raval, aunque maquillado y con equipamientos culturales y ramblas de nuevo cuño, continúa siendo un espacio donde se puede transgredir la vida normal.

Si pasamos al apartado literario advertiremos que hay una serie de autores que desde hace un centenar de años han sabido captar el interés sociológico del Raval. Ya en la primera novela de Narcís Oller (Valls, 1846-Barcelona, 1930), *La papallona* (1882), encontramos una chica, Toneta, que reúne todos los requisitos de los folletines –es huérfana, pobre, analfabeta y enferma–, que es seducida y abandonada por Lluís, un joven de clase alta. El telón de fondo es el de una Barcelona trabajadora y a Toneta, claro está, le toca vivir en el Raval. En otra novela más ambiciosa, *La febre d'or* (1880-1882), Oller nos muestra más a fondo esta Barcelona transformada por la industrialización.

Años más tarde, el ahora reivindicado Juli Vallmitjana (Barcelona, 1873-1937) entraría más a fondo. El costumbrismo de novelas como *Sota Montjuïc* (1908) o *La Xava* (1910) es ya cla-

Las transformaciones urbanas y sociales de las últimas décadas han hecho que los escenarios tradicionales de la novela negra barcelonesa, como el puerto y los barrios que se le vinculan, hayan perdido esta exclusividad en favor de otras áreas.

“Vázquez Montalbán reivindica el Raval como un espacio literario idóneo para la novela negra. Insistiendo en la dicotomía ciudad alta-ciudad baja, Carvalho tiene su domicilio en Vallvidrera, en la parte más alta de Barcelona, y el despacho en la Rambla”.

ramente el de los bajos fondos de la ciudad, con un protagonismo absoluto de las calles del Raval y los gitanos que viven allí. Estamos ante un valioso testimonio de primera mano, puesto que Vallmitjana comenzó a frecuentar el barrio con sus amigos y acabó viviendo en él algunos años.

Pero sería en los años veinte cuando la temperatura del Raval aumentaría con los enfrentamientos entre los sindicalistas y los pistoleros de la patronal, novelados por Eduardo Mendoza en *La verdad sobre el caso Savolta* (1975). Conviene recordar, pasando de la novela a la crónica, que el dirigente anarquista Santiago Seguí, *el Noi del Sucre*, fue asesinado por la patronal en 1923, en el Raval. Una placa lo recuerda en el lugar donde cayó, en la calle Sant Josep Oriol (antes, “de la Cadena”), muy cerca de Casa Leopoldo, restaurante frecuentado por Manuel Vázquez Montalbán, que nació muy cerca.

Josep Maria Planes (Manresa, 1907-Barcelona, 1936) fue otro periodista destacado que en los años treinta reunió sus crónicas en dos libros muy valientes, *Nits de Barcelona* (1931) y *Gàngsters de Barcelona* (1934), donde denunciaba la conexión entre los anarquistas de la FAI y la delincuencia común. Fue asesinado de un tiro en la cabeza a finales de agosto de 1936, cuando un pelotón anarquista irrumpió en su piso de la calle Muntaner y se lo llevó a la carretera de la Arrabassada.

Volviendo a la ficción, en 1932 Josep Maria de Sagarra (Barcelona 1894-1961) publica *Vida privada*, una novela centrada en los cambios sufridos por la aristocracia y la alta burguesía de Barcelona entre los años 1927 y 1932, es decir, en el paso decisivo de la Dictadura de Primo de Rivera a la República. Aquí encontramos otra vez, con un buen estilo literario, la división entre la ciudad alta, la de los ricos, y el Raval, barrio de la miseria y la marginalidad.

Fue precisamente en los años treinta, entre 1932 y 1933, cuando el francés Jean Genet (París 1910-1986) vivió en el Raval. Allí se insertó a fondo en los ambientes marginales, conviviendo con la miseria, la prostitución y los robos, tal como narra de manera muy cruda en *Journal du voleur* (“Diario del ladrón”, 1949). Otro autor francés, André Pieyre de Mandiargues (París, 1909-1991), novelaría en *La Marge* (*El margen*), obra galardonada en 1967 con el premio Goncourt, el descubrimiento de Barcelona y los diversos ambientes del Raval, con un lugar de honor para Casa Leopoldo.


En cualquier caso la división está servida: en la parte baja de la ciudad la diversión estaba en los locales del Paralelo, mientras que la transgresión quedaba para el Raval. Incluso después de la Guerra Civil, en los años grises del franquismo,

continuó esta tendencia en el imaginario de Barcelona, aunque la censura se encargó de que no salieran bastantes novelas sobre este tema. Manuel de Pedrolo (*L'Aranyó*, 1918-Barcelona, 1990) rompió la marginación de la novela negra en 1954 con la publicación de *Es vessa una sang fàcil*, y Rafael Tasis (Barcelona, 1906-París, 1966) insistiría con *La Biblia valenciana* (1955) y *Un crim al Paral·lel* (1960), donde volvían a aparecer las calles sórdidas del Raval.

Jaume Fuster (Barcelona, 1945-1998) ejercería de militante de la novela negra barcelonesa en los años setenta, pero fue Manuel Vázquez Montalbán (Barcelona, 1939- Bangkok, 2003) quien le dio una dimensión internacional con el ciclo de novelas del detective Carvalho, que se inicia con *Yo maté a Kennedy* (1972). En obras como *Los mares del sur* (premio Planeta, 1979) y *Los pájaros de Bangkok* (1983) encontramos una reivindicación del Raval como espacio literario idóneo para la novela negra. Y, por cierto, insistiendo en la dicotomía ciudad alta-ciudad baja, Carvalho tiene su domicilio en Vallvidrera, en la parte más alta de Barcelona, y el despacho en la Rambla.

En una entrevista que le hice en 1997 para el diario *El País*, Vázquez Montalbán explicaba así sus inicios en la novela negra: “A principios de los setenta vivíamos en una dictadura literaria: o escribías como Juan Benet o no eras nadie. A los jóvenes se les exigía que escribieran el *Ulises*. El resto eran sublitteraturas. Un día, en plena euforia etílica con mi amigo José Batlló, nos burlábamos de la literatura de vanguardia y él me desafió a escribir una novela de ladrones y vigilantes. Acepté el reto y escribí *Tatuaje* en quince días. La crítica la recibió fatal y me acusaron de lanzarme a un suicidio profesional, a una operación comercial. Hacer una novela de detectives en el *rigor mortis* de la cultura española de la época era horroroso. Pero para mí era una novela experimental, ya que Carvalho no era un detective como los otros. Vivía con una puta, quemaba libros, era ex comunista y ex agente de la CIA”.

Está bien rescatar estas palabras para situar el contexto de una época en que la novela negra no estaba bien vista. De todas maneras los años darían la razón a Vázquez Montalbán, como también se la darían a Francesc González Ledesma (Barcelona, 1927), otro autor de esta generación que ambientaría en sus calles del Raval las novelas del inspector Méndez, entre ellas *Expediente Barcelona* (1983), *Las calles de nuestros padres* (1984) y *Crónica sentimental en rojo* (Premio Planeta, 1984).

Con estos ilustres antecedentes, la Barcelona negra del barrio del Raval queda servida para las generaciones siguientes. ¡Y que dure! 



La novela negra que se hace en nuestros días es urbana, pero ya no exclusivamente, y ha encontrado nuevos escenarios en la misma ciudad a medida que se producían unas transformaciones que a menudo han propuesto modificaciones de los espacios tradicionales del género.

Adiós al barrio chino

Texto **Sebastià Bennassar** Periodista y escritor
Fotos **Enrique Marco**

La gran ciudad, una naturaleza siempre cambiante y siempre en transformación. Partiendo de esta premisa hemos de concluir que la novela negra, ser esencialmente urbano, también es una naturaleza cambiante y siempre en transformación, y mucho más en los últimos años en que se han roto algunos de los esquemas de los padres clásicos (norteamericanos) del género de los años 30, 40 y 50 y de los modelos propios creados en el Estado español sobre todo en los 70, 80 y la primera parte de los noventa. La novela negra que se hace en nuestros días es urbana, pero ya no exclusivamente, y ha encontrado nuevos escenarios en la misma ciudad a medida que se producen unas transformaciones urbanísticas que con mucha frecuencia han propuesto modificaciones de los espacios tradicionales de la novela negra: centros históricos, barrios chinos degradados y espacios similares.

Todo eso ha provocado unos cuantos fenómenos, especialmente visibles en las novelas europeas coetáneas y también en la novelística catalana, que ha entrado sin problemas de ninguna clase en la normalidad absoluta y que incluso en algunos casos ha marcado la pauta de modelos y modas que se han seguido en todo el continente (caso de Vázquez Montalbán). Por un lado nos encontramos con un desplazamiento del centro de interés hacia las áreas rurales que casi nunca habían sido escenarios de este tipo de narrativa, como demuestran por ejemplo obras como *Tannöd, el lloc del crim*, de Andrea Maria Schenkel, *Obaga*, de Albert Villaró o la indagación en el crimen real en el caso de *Tor, tretze cases i tres morts* de Carles Porta. Por otra parte, nos encontramos con un creciente interés por la historia pasada, como por ejemplo las tres novelas dedicadas a *El comisario de Luca*, de Carlo Lucarelli, o aquí el

“En la novela negra coetánea europea conviven dos modelos: aquella que sigue la indagación en los bajos fondos y la que extiende las aventuras de los protagonistas a toda la urbe”.

extraordinario póquer de ases que conforman *Forasters*, de Rafael Vallbona, *Barcelona trágica*, de Andreu Martín, *Una vida en joc* de Albert Salvadó y sobre todo la impresionante *La mala dona*, de Marc Pastor. Las cuatro novelas presentan todavía esta fascinación por los barrios céntricos de la ciudad y por los espacios donde se desarrollan la mayoría de los conflictos, pero en estos cuatro casos el escenario es inherente a la historia que narran: los años del pistolero en Barcelona, los días de la Semana Trágica, los breves días del Casino de la Rabassada y la historia de la vampira de la calle Ponent (actual Joaquim Costa) en la Barcelona de 1912, respectivamente. Ya en último término tenemos las novelas ambientadas directamente en la ciudad y que narran su transformación, y en las cuales nos centraremos a partir de ahora porque permiten ver cómo el escenario negro se transforma con la urbe.

Novela negra urbana y novela social

La novela negra sigue siendo básicamente la novela social de nuestro tiempo. Esta afirmación la compartirán el 80% de los creadores europeos de novela negra, que aseguran que uno de los principales temas de la novela contemporánea es la relación del hombre con su entorno. Es el gran tema de buena parte de la literatura coetánea, desde Philip Roth hasta Don de Lillo, pasando por los narradores británicos como Ian McEwan, el japonés Haruki Murakami, Patrick Modiano o el propio Baltasar Porcel, para poner ejemplos de culturas muy diferentes y de escritores que no tocan el género negro. Es normal. Tomemos el ejemplo de Barcelona y de su área metropolitana.

Según el profesor de la Universitat Ramon Llull, Ferran Sáez Mateu, más de cinco millones de personas viven en 3 236 kilómetros cuadrados (*El Temps*, número 1.340, 16 de febrero de 2010), cuando en todo el resto del país sólo viven dos millones y medio. Por tanto es lógico que sea en la ciudad donde se concentren todas las pasiones, todas las condiciones y niveles sociales y todos los puntos de fricción (al margen de la rivalidad entre la capital y la provincia o de las ciudades y el mundo rural, otros dos puntos de gran conflicto en la actualidad).

Tradicionalmente el espacio urbano ha sido siempre, por lo tanto, el escenario que más ha interesado a los escritores de novela negra. Y durante mucho tiempo han sido precisamente los bajos fondos, las zonas portuarias y los parajes más degradados –especialmente del centro histórico, con los lugares de prostitución y los bares sórdidos– los escenarios preferidos para estas novelas que no hacen más que narrar historias de perdedores a uno y otro lado de la ley.

¿Qué está pasando actualmente en la novela negra coetánea europea? Pues que conviven dos modelos bien diferenciados de historias policíacas: por un lado, aquella que continúa la indagación en estos bajos fondos o que los muestra, y por

el otro, la transformación del espacio de la delincuencia y, por tanto, la extensión de las aventuras de los protagonistas de las novelas de ladrones y vigilantes a la totalidad de la urbe.

También debemos observar como se han incorporado nuevos escenarios a la novela y al mapa de la sordidez: los polígonos industriales y las barriadas periféricas. Todo eso ayuda a que se desmitifique la imagen gloriosa de los barrios chinos y de los escenarios tradicionales de las novelas, que en muchos casos desaparecen con las reformas urbanísticas.

Fijémonos en dos o tres ejemplos de la primera tipología. En su magnífica trilogía de Marsella (*Keops total*, *Xurmo*, *Soleà*), Jean Claude Izzo abunda en los bajos fondos de la ciudad, en el puerto, en las calles que deja bien especificadas y retratadas y que le sirven para conformar un fresco muy brillante de una de las ciudades más peligrosas de Europa. Por su parte, Robert Wilson aprovecha la existencia de zonas muy degradadas en el centro de la ciudad de Lisboa para desarrollar algunas de las tramas secundarias importantes de *Sólo una muerte en Lisboa*. Por ejemplo, la zona de la Rua da Gloria con todos sus prostíbulos y pensiones de mala muerte aparece en una novela editada en 1998 y todavía ahora se puede pasear perfectamente por los mismos escenarios. Pero estamos hablando de dos ciudades peculiares, donde no hubo grandes actuaciones urbanísticas coetáneas –en el caso de Lisboa sólo con la Expo del 98, y fue en un barrio muy alejado del centro– y que permiten el mantenimiento de la estructura y el encanto del centro antiguo porque sigue siendo en estos espacios donde los policías e investigadores encuentran a sus confidentes pertenecientes a los ambientes marginales.

Lo que ya es más habitual es encontrar otras soluciones como la que nos aporta una de las grandes damas de la novela negra actual: Donna Leon. La escritora sitúa todas sus novelas en la ciudad de Venecia y es en este espacio urbano donde vive y donde se desarrollan las relaciones de poder entre el comisario Guido Brunetti y los ciudadanos de la República Serenísima. Es en una Venecia que se aleja un poco de la que conocen todos los turistas donde se desarrollan las acciones, pero es sobre todo en las áreas de los alrededores, los polígonos industriales de Mestre y de Marghera, donde se deben acabar parte de las investigaciones. Es decir, nos encontramos con una serie de novelas negras que combinan con maestría el espacio refinado con aquel más vulgar porque la voluntad es, precisamente, mostrar el contraste de estas sociedades (sin que ello implique que el resto de los autores de los que hemos hablado hasta ahora no muestren este contraste, sino que lo encasillan más geográficamente). Quien también muestra a la perfección esta contradicción entre el espacio urbano delimitado y los exteriores es la francesa Fred Vargas, en la serie de novelas protagonizadas por



Adamsberg. La oficina parisina del comisario también elude los espacios más turísticos de la capital francesa; pero es fuera de la ciudad, en el suburbio, y en este caso incluso en la provincia, donde encuentra las pistas de los crímenes. Por tanto se trata de una nueva descontextualización de los espacios urbanos de los bajos fondos. El tercer ejemplo del contraste entre toda la ciudad lo conforma la trilogía del malogrado Stieg Larsson, protagonizada por Lisbeth Salander. Aquí los hechos llevan la acción de un lado a otro de Estocolmo –con todos sus barrios, buenos y degradados– y por buena parte de Suecia. Un ejemplo más, entonces, de la atomización de los espacios de la delincuencia (aunque también con una estética propia como el club de motoristas o los gimnasios de boxeo que podrían estar en Suecia o en cualquier otro país).

El caso de Barcelona

Las constantes transformaciones de Barcelona desde los Juegos Olímpicos han mudado su fisonomía y también han obligado a los escritores a cambiar su visión de la ciudad y los espacios de la delincuencia. De todos modos, los casos de corrupción vividos en los últimos tiempos y la extensión de los delitos económicos hacen que también convenga plantear otros temas con vistas al futuro más inmediato si los novelistas de género quieren seguir mostrando la podredumbre social. La transformación del Distrito V en el Raval –mal resuelta porque todavía conviven allí centros de degradación, la sobreexplotación de los inmigrantes en los pisos sobreocupados (patera), la prostitución callejera y la pérdida de identidad y de historia– hace que debamos plantearnos nuevos escenarios. Ahora resulta imposible que un detective privado como Carvalho vaya a Casa Leopoldo habitualmente, porque no podría pagar el precio. Evidentemente, el Distrito V aparece en las novelas, pero allí aparece toda Barcelona.

El éxito de Teresa Solana y sus dos novelas, *Un crim imperfecte* y *Drecera al paradís* son ejemplos muy válidos para analizar esta transformación de la ciudad: nunca los dos hermanos descienden de la Diagonal, se mueven en la parte alta de la ciudad y el lugar más “popular” donde van es Gràcia, que como todos sabemos se ha convertido en un espacio cada vez más *pijo* y *multicultural*. Libros así habrían sido impensables hace veinte años, como tampoco habríamos encontrado al detective filólogo de Pau Vidal en *Aigua bruta*, que también comparte el barrio de Gracia como un espacio clave. No nos engañemos, en la actualidad los espacios de la miseria y los novelistas han comenzado a verlo claro (el mejor precursor es Baltasar Porcel con *Cada castell i totes les ombres*) son los grandes espacios fuera de la ciudad tradicional: Nou Barris, muchas zonas de Hospitalet, Ciutat Meridiana..., los barrios donde encuentran alojamiento muchos de los recién llegados y de los expulsados del centro a causa del precio que se debe pagar. Una novela social –es decir, negra– tendrá que explicar sus condiciones de vida y su lucha por la supervivencia, porque en buena parte ellos son los perdedores actuales. Hay que decir adiós al *glamour* de los bajos fondos tradicionales y dar la bienvenida a las barriadas marginales, los polígonos industriales y el área metropolitana. Allí donde vive la mayoría de la gente, y por tanto, donde hay historias dignas de ser contadas. **M**

Historias de vida

El verdadero significado de evasión

Texto **Lilian Neuman**
Fotos **Christian Maury**



Todo es estricto y regulado, desde el desayuno hasta las once y media de la noche, hora en que se apagan las luces en el Centro Penitenciario Brians 1. Estos cuatro internos han accedido a participar en este reportaje, lo que significa haber esperado su turno a una hora determinada en el patio frente a la biblioteca para ser entrevistados cada uno a solas cada vez. Pertenecen a módulos distintos, tienen poco trato entre ellos y, sin embargo, mucho de lo que cada uno ha dicho enriquece los puntos de vista de los otros tres.

Hace cinco años, Jordi ingresó en esta prisión y tuvo algo muy claro desde el primer día: necesitaba un flexo, una luz particular que le permitiese leer y estudiar, desafiando al sueño, derrotando los pensamientos que a esa hora, cuando se apagan las luces, comienzan a rondar y no dejan dormir. Tenía en ese momento cuarenta y siete años, empezaba a pagar su deuda con la justicia y, puestos a saldar deudas, había otra que tenía pendiente en su vida profesional. Jordi es asesor fiscal, apasionado desde siempre por el derecho tributario y empresarial, y desde el primer día en Brians optó por la carrera de Derecho, por la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB).

Eloy estudia por las tardes en su celda, hasta las seis y media. Su método es “leer muchísimo, de esas lecturas hacer un resumen y, al final, un esquema”. Este chico de treinta años hace deporte por la mañana –rugby– y cada tarde se sumerge en la historia. Ahora mismo, en la historia medieval. Empezó la carrera en el año 2005 y, en esos tiempos, se matriculaba de muchas asignaturas: “Para ir sacándomelas. Pero ahora hago menos, las hago más tranquilo y a conciencia”. Sus ochos y nueves en Historia Antigua los toma con naturalidad: “Siempre me ha gustado más lo clásico: Grecia y Roma, la cuna de nuestra civilización”.

Joan lleva su uniforme blanco, porque a esta hora debería estar trabajando en la panadería. Su deuda personal se remonta a su juventud, una buena etapa de su juventud, cuando fue organizador y gestor de un *casal* en Nou Barris. “Fueron tres años llevando la gestión, las actividades y luchando por aquel *casal*. Había muchos niños gitanos, marginados, y yo tenía la satisfacción de ver que, cuando venían al *casal*, los estabas sacando de la calle”. Hoy tiene treinta y ocho años y estudia Educación Social: “Gente joven, gente adulta, extranjeros..., hay muchas personas fuera de su ambiente en la sociedad que tenemos hoy”. Esta es una de las razones por las que escogió esta carrera: “Yo cometí mis errores, por mi mala cabeza, que ahora estoy pagando. Y ahora puedo trabajar con la gente para que no cometan los mismos errores que cometí yo”.



“ Los estudios no son en absoluto un sacrificio, sino una forma de ocupar el tiempo. Porque aquí, si hay una cosa que tenemos, es tiempo. Posiblemente mis estudios sean una manera de evadirme”.

Por diferencia generacional sería imposible, pero Carlos (cincuenta años, aunque parece mucho más joven) podría haber sido uno de esos chavales que, según Joan, necesitaban ayuda, apoyo y contención. Carlos dice que él fue “un niño muy malo”: “Diez años metido aquí dentro; tengo un cabreo que no veas”. Este tipo que ríe y hace reír (el humor es una buena filosofía) estudia Psicología, y por varias razones. Una, en su versión mordaz: “Pues con la de enfermos que hay aquí, qué iba a estudiar. ¡Aquí no hay nadie normal!” Otra, y cuando ya ha enumerado “la clase de psicópatas, abusadores de niños y perversos de todos los colores que hay por aquí”, es esta: “Aprendes cosas muy interesantes. Por ejemplo, la psicología evolutiva, cómo los niños van dándose cuenta de que el otro existe... es muy interesante”.

Antes de continuar con cada uno de ellos, vale la pena abrir el diccionario en busca de una palabra que tres de estas cuatro personas han utilizado: evasión. Según María Moliner en su diccionario, “acción o estado de alguien que se queda en cierto momento como ausente de lo que le rodea”. Según el torrencial *Diccionario de ideas afines* de Corripio, a evasión le sigue huída, fuga, desaparición, escapada, escapatoria...

Estamos en una biblioteca, un punto en el centro de un laberinto de puertas de hierro, rampas, interfonos y guardianes. Por encima, en algún lugar, hay una torre de control. Joan dice: “No, no son un sacrificio estos estudios. Son una manera de ocupar el tiempo. Porque aquí, si hay una cosa que tenemos, es tiempo. Tal vez mis estudios sean una manera de evadirme”. ¿Evasión en el sentido de entretenimiento superficial? (que también apunta María Moliner). “No, claro –reflexiona Joan–, tal vez no, porque yo no desaprovecho el tiempo, claro que no”.

Eloy piensa, busca en su entrenada memoria y dice: “Sí, en determinados momentos, a veces, te cuesta un poco evadirte (podría decir “concentrarte”, pero él prefiere ese otro verbo), pero luego te metes en el libro, y te metes. Muchas veces son los problemas de la calle, la familia. A lo mejor una mala carta, algo que te deja mal, te deja pensando, una mala llamada... Todas esas cosas influyen, tienes el runrún en la cabeza. Sabes que estás lejos de la familia, no puedes acudir, y eso te crea un poco de impotencia. No puedes ayudarles y al estar aquí, encima, supones una carga..., y al fin dices: ‘Bueno, no puedo hacer nada ahora mismo por ellos, así que me meto en el libro’, y vale la pena”.

¿De qué mundo se huye y hacia dónde se va?

Jordi, además de ser asesor fiscal, se formó desde los dieciséis años en una escuela militar. Esto se dijo el primer día

que entró en Brians: “Mentalízate de que esto es un cuartel”. Y luego añade, riendo: “Pero no, no funcionó, porque los fines de semana yo seguía aquí dentro. Esto es una vida estricta: sabes que te duchas a determinada hora, y con cuarenta más, que has de hacer cola para comprar o comer... Lo mejor que puedes hacer es adaptarte rápido, porque pasarlo mal, puedes pasarlo mal días, meses... y no lleva a nada. La rebeldía aquí dentro no funciona. Todo eso que te decían de la solidaridad dentro de la cárcel... no, cada uno va a lo suyo. Esto es una selva y el que se cree el más fuerte triunfa, como en la naturaleza. Yo soy muy reservado, mis problemas son míos. Converso cada mañana en el desayuno, tres cuartos de hora, con los que hacemos Derecho y hablamos de la carrera, de las asignaturas, del material. Y de ahí no pasamos”.

A Carlos, aquí también, como le pasaba con los clientes en su bar en Poblenuu, los internos le cuentan sus cosas: “Sí, me vienen y me empiezan con eso de que la mujer no lo llama o no viene a visitarlo, o si la llama y no está... ¡Estará con el novio! ¡Te va a estar esperando todo el tiempo, encima!” Pero Carlos, con sus aptitudes y estudios de Psicología –y su talento de monologuista radial (tendría legiones de oyentes admirados)–, también tiene otras capacidades: “Acierto en más cosas, por la gestual, ya por los gestos sabes cómo va la gente. Los guardias, por ejemplo. Ya veo si viene el guardia y en la gestual me evita la mirada y digo: ‘Pum, acá pasa algo. Algo traman contra mí, jo, algo traman’. Si un tío te saluda cada día y hoy no te saluda... qué raro. Seguro que es un cambio de celda, algo está tramando, alguna putada de las que hacen aquí. Yo estaba por salir, había hecho un programa y estaba por salir y me dicen: ‘No, un año más’. Y me dicen: ‘Ahora harás un cursillo de nueve meses’. ¡Vete a la mierda, tío! Y te meten en un cursillo a hacer casitas. Cuatro tíos de cincuenta años a los que nos dicen: ‘Dibújame una casita’. Y tú preguntas: ‘¿Con chimenea o sin chimenea?’ ¡Que la haga tu madre, hombre...! Dibujar una casita, ¡no me jodas! Eso lo hacen para ver la gente que está tarada, porque el tarado siempre sale con su tema... El de la droga; el que tiene problemas con las mujeres, por ahí le sale, ellas siempre provocando, etc. Cada loco saca a relucir lo suyo”.

Vamos a evadirnos, pues

Carlos bromea, pero sigue adelante con sus estudios por la UNED. Eso significa que, a diferencia de los alumnos de la UAB –como Jordi–, pasa mucho más tiempo solo con sus estudios, responsable de sí mismo y sin tutorías, hasta que llega la época de exámenes. Mientras que los alumnos de la UAB se examinan sobre la marcha a medida que están pre-

parados (y además cuentan con clases presenciales, y otros alumnos acuden a trabajar con ellos), los de la UNED se examinan en los mismos periodos que la gente de la calle.

“Lo más difícil de estudiar Psicología es el tema de análisis de datos. Estadísticas. Encima no tienes a nadie que te lo explique, estás allí solo con el libro muerto. Diseño de investigación, análisis de datos... eso es matemática avanzada y te vuelves loco.” Carlos se apasiona: “Lo mejor, en cambio, es Historia de la Psicología, fundamentos, esto está muy bien. Fundamentos biológicos. El cuerpo humano, hasta el átomo, cómo funciona todo... Es medicina de verdad, y hasta hay disecciones de cerebro”. Y en este punto Carlos tiene que rematar con algo tremebundo, señalando la mesa de la biblioteca: “No me dejan hacer disecciones de cerebro. ¡Yo lo pido: cuando se muera algún yonqui me lo traen y lo abro!” Pero vuelve a la seriedad: “En cuanto a mí mismo... Sí, me conozco más, el saber porqué hago las cosas... ¡Cuando salga, al primero que me pida la documentación le encajo una patada!” (Y aquí, desde el otro extremo

de la mesa, el coordinador de todos estos estudiantes y nexo con las universidades, Josep Ferré, hace su aportación: “A veces, perro ladrador, poco mordedor”).

“Sí –continúa Carlos–, el cabreo puede ser un combustible. Y sí, los estudios también pueden ser un arma. ¿Me quieres joder? Pues yo voy a salir más listo de lo que entré. Eso hice en la cárcel antes: cuando me metieron la primera vez, aprendí cinco idiomas. ¡Así podré delinquir en más sitios! Yo fui un crío malo, con diecisiete y dieciocho años, y como tengo antecedentes, me lo hacen pagar. Pero era otro rollo, la tele en blanco y negro, vivía Franco..., y ahí sí hice barbaridades”.

Tal vez, mucho de lo que dice Joan tenga resonancias en la vida y el pasado de Carlos: “Para ser un buen educador social hay que tener mucha paciencia, mucha. Paciencia y comprensión. No tienes que desanimarte. Yo trabajé con chavales en su momento, porque era joven. Lo que sí creo, estoy seguro de ello, es que les pedimos mucho a los adolescentes. Se les pide que maduren demasiado rápido. No

Todos los protagonistas han utilizado la palabra evasión para referirse a sus estudios en la cárcel. “Te cuesta un poco evadirte –dice uno de ellos–, pero luego te metes en el libro, y te metes”. Como reconoce otro de sus compañeros, “por más actividades que busques has de saber que una vez que te encuentras aquí dentro estás moralmente hundido”.



“ Los estudios también pueden ser un arma. ¿Me quieres joder? Pues yo voy a salir más listo de lo que entré. Eso hice en la cárcel antes: cuando me metieron la primera vez, aprendí cinco idiomas. ¡Así podré delinquir en más sitios!”

podemos pedirles que pasen de la infancia a la adultez sin atravesar la adolescencia. Porque entonces esta persona sale poco preparada para la vida. No me refiero a pedirles de forma explícita. Me refiero a esto: si se rompe la familia, si hay un divorcio o un problema de falta de trabajo; todo esto, todas estas experiencias hacen que estos chicos dejen la adolescencia y entren en la madurez sin tránsito previo”.

Aitor reflexiona, concentrado: “En el cole yo veía que la historia era lo único que me gustaba. Estaban las *mates*, todo eso... Yo las hacía, no me costaban, y tampoco me costaba el inglés, pero yo he estudiado un montón de años inglés y ahora no lo hablo. Pero la historia siempre me interesó. ¿Si ha cambiado mi visión de las cosas gracias a estos estudios? No sé, es difícil de contestar. Sí, claro, a través de la historia vas viendo la evolución de la humanidad. Las grandes revoluciones: cuando el hombre pasa de ser cazador y recolector a agricultor, cuando domestica a los animales. Ahí el hombre da un salto importantísimo. La otra es la Revolución Industrial y la otra es, bueno..., esto que estamos viviendo, que no nos damos cuenta, esta revolución tecnológica en la que estamos inmersos. Cuando yo entré en prisión, y antes, yo leía novelas históricas, como el gran público. Hay algunas muy bien documentadas, y otras de las que mejor no hablar. Por ejemplo, *El código Da Vinci*, será un *best-seller* pero mira... Yo, cuando la leí, flipaba. Me decía: ¡Bueno, cómo es posible que se tergiverse todo tanto! Ni los templarios eran eso... ni nada. En cambio, leí una, llamada *Numancia*, de José Luis Corral, donde el autor tuvo la precaución de advertir qué personajes eran inventados y cuáles no. Hay que ser objetivo, el que escribe un libro no puede poner las cosas porque así le gustan a él, por sus convicciones y creencias... No, uno tiene que tener un rigor, ser objetivo con lo que está haciendo. Uno lee a autores antiguos que te están hablando de Roma, Tito Livio, César...” Y así continuamos entre mitologías y verdad, entre el caballo de Troya y el rugby; con Aitor se podría estar conversando muchas horas más.

Las reglas del juego

Leído en la soledad de la celda por la tarde, o bajo la luz del flexo antes de dormir, habrá que ver qué clase de viaje, o de distracción, o de reflexión ha significado este reportaje.

“Siempre me gustó el Derecho empresarial, pero ahora el penitenciario es el que más me atrae. Me atrae porque no hay ninguna asignatura de Derecho penitenciario. Me refiero a las normativas internas de los centros, cómo puedes hacer valer como recluso los derechos que tienes... Y no existe esa

asignatura. Fuera, en la calle, son pocos letrados los que se han especializado en ello. Yo propondría la asignatura, así como existe Criminología, por ejemplo. Todo existe y está reglado. El problema es que se desconoce ese reglamento, esas leyes. Te basas en la normativa del centro penitenciario, que también existe y hay que cumplirla, evidentemente. Pero respecto a la defensa, concesión de permisos, terceros grados, acumulaciones de condenas, la triple de la mayor... ¿Ves? Esto, por ejemplo, muchos letrados no saben qué significa. Esto es que de todas las condenas que tienes se saca el triple de la mayor, y esa es la pena que debes cumplir. En un caso con ocho condenas que suman veinte años, se tiene en cuenta la mayor, que es de tres, y entonces serán nueve. Y esto se puede solicitar y se puede conseguir. Pero hay que saber dónde, cómo y cuándo solicitarlo”.

Como a Eloy, le pregunto a Jordi qué opina de los productos de ficción sobre su materia de estudio. “Bueno, a mí me gustan, pero también han llegado a cansarme. Porque todas esas películas de juicios suelen ser americanas, con ese *show* del fiscal acercándose al jurado, y todo eso que aquí en España no es ni será así. Mi juicio no fue un *show* (ríe), fue una película de terror. Tuve ocho juicios. Todos mis delitos son económicos, apropiación indebida y esas cosas... Y fue también por no querer dar el brazo a torcer... En fin. No tengo un duro, no me he quedado con nada. Si somos realistas, sabemos, quienes hemos cometido esos delitos, que tarde o temprano nos van a pillar. En mi caso fue una cuestión de dignidad, un fraude que me hicieron y yo hice lo que no tenía que hacer... Pero Millet, Matas, Mario Conde... Cuando estaba en libertad y vi a Mario Conde al salir de prisión, también me creí que ese hombre se había hecho más sabio. Pero ahora que estoy aquí, te digo que no: lo que le pasó es que salió escarmentado moralmente, pensando en todo lo que perdió, lo que dejó allí fuera. Mira, mandar es fácil, lo difícil es obedecer. Aquí dentro, aunque veas cosas injustas, aunque te impongan cosas con las que no estás de acuerdo, que te parecen absurdas, esperpénticas incluso, tienes que obedecerlas. Y es que, por más actividades que te busques –yo trabajo en el economato, estudio la carrera, devoro libros de la biblioteca– has de saber que una vez que estás aquí dentro estás moralmente hundido. Porque pierdes muchas cosas: pierdes familia, pierdes amistades”.

Supongo que Mario Conde, allí dentro, se preguntó: “¿Valió la pena?”. **M**



La ciudad democrática y el derecho al secreto

Texto **Joana Masó** Departamento de Filología Francesa
Universitat de Barcelona
Ilustración **Guillem Cifré**

Son muchas las voces que, desde la literatura y el pensamiento, alertan de los peligros de una concepción totalitaria del espacio común, en el que la expresión pública se convierte no en un derecho ciudadano, sino en una exigencia comunitaria. Si se exige al ciudadano y al extranjero que lo digan todo, entonces en las ciudades democráticas no queda lugar para la diferencia.

Hay escritores para quienes una ciudad, antes que ninguna otra cosa, es un acontecimiento. Los acontecimientos de mayo del 68 en el París de Maurice Blanchot; las insurrecciones contra la colonización francesa en las ciudades argelinas de la escritora Hélène Cixous y el filósofo Jacques Derrida; o la ciudad de Burdeos, donde Mercè Rodoreda vivió la noticia de la retirada alemana en 1944, que hizo posible aquella “fiebre de escribir”¹ que ya no la dejaría jamás. Algunos grandes acontecimientos tienen, pues, nombre de ciudad, y son de orden político. Tan solo tenemos que evocar ciertos nombres de ciudades para que los acontecimientos políticos que han tenido lugar en ellas, como en el caso de Praga o, recientemente, la ciudad de Génova, sean inseparables de la propia ciudad.

Ahora bien, en nuestras ciudades democráticas, las protestas ciudadanas, las múltiples manifestaciones de la soberanía popular y la expresión individual en los espacios globalizados de comunicación virtual podrían hacernos pensar que una verdadera comunidad democrática es aquella que se limita a fomentar el ejercicio activo de la palabra pública. Dicho de otro modo, en la era de la comunicación, en la que impera una proliferación de medios que permiten la expresión en principio libre del ciudadano, parece que toda ciudad o comunidad que se quiera democrática tenga que promover la visibilidad y la transparencia de los posicionamientos políticos e ideológicos de sus ciudadanos. Lo que haría de una ciudad una ciudad democrática sería, en este sentido, la creación de un vasto, inmenso, espacio común que velase por la expresión pública del conjunto de los ciudadanos.

Son muchas las voces que, desde la literatura y el pensamiento, alertan de los peligros de esta concepción de un espacio común –ciudad, pueblo, nación o país– donde la expresión pública se convierte no en un derecho ciudadano, sino en una exigencia comunitaria. Así pues, muchos escritores han denunciado la exigencia de la palabra en el espacio público bajo los regímenes totalitarios, donde la libertad de expresión se transforma en la obligación de expresar las propias convicciones políticas, religiosas y, tan a menudo, lingüísticas. La literatura está llena de ciudades que denigran a cualquier organización comunitaria en la que la exigencia de la palabra pública se convierte en una confesión impuesta: tener que confesar públicamente el uso de una lengua, tener que reconocer públicamente la adscripción a una ideología o la práctica de una religión, cuando esta religión, ideología o lengua no son toleradas dentro de lo común.

Este artículo –leído inicialmente en forma de conferencia en un acto organizado por el Institut Ramon Llull y la Universidad Ca Foscari de Venecia en torno al pabellón catalán de la Bienal, y en el marco de la exposición colectiva que lleva el título del libro de Maurice Blanchot, *La comunidad inconfesable*– no podía dejar de hacer referencia al relato breve que Blanchot escribió en 1935 titulado *El idilio*, que trata sobre los grandes riesgos de la exigencia de uniformidad comunitaria. *El idilio* es el nombre que Blanchot da a una ciudad que, como el propio título indica, es idílica porque en

ella reina la armonía del vivir en común. En esta ciudad se espera de todo extranjero recién llegado que contraiga matrimonio con una muchacha del mismo lugar y, una vez celebrada la boda, escribe Blanchot, normalmente “el extranjero moría durante las primeras horas y era un familiar el que, por la tarde, ocupaba su sitio, cogido del brazo de una muchacha joven sorprendida de acompañar a alguien que ya no le era desconocido”.² De la misma forma, la ciudad idílica de Blanchot impide que el extranjero que aún es extranjero habite el espacio común y le retiene en una especie de asilo de conversión hasta que toda su extranjería haya sido definitivamente borrada, silenciada, robada. El extranjero blanchotiano de *El idilio* pregunta: “¿Cuándo podré dejar el asilo?”. “Más tarde, le dice el director [del asilo] con aire molesto, más tarde. (...) Cuando usted ya no tenga el sentimiento de ser un extranjero (...)”.³

¿Qué relación se perfila, nos preguntaremos, entre este extranjero que solo podrá entrar en la ciudad y formar parte de ella cuando ya no sea un extranjero, y lo que hace un momento he descrito como la exigencia de la confesión en algunas sociedades democráticas? ¿Cuál es el vínculo que se esboza entre, por una parte, la asimilación que la comunidad impone a la figura del extranjero y, por otra, la confesión pública de los propios rasgos identitarios y a menudo minoritarios exigidos por todo Estado totalitario? Ambas figuras –la conversión impuesta al extranjero y la exigencia de su confesión– obedecen a un mismo imperativo: evitar la fisura de la ciudad idílica, impedir que la diferencia y la alteridad hagan estragos en una sociedad que reposa sobre un principio de identidad homogénea compartido por la totalidad de sus ciudadanos. Como muy bien dijo Sarah Kofman en su lectura de *El idilio* de Blanchot –ella había perdido a su padre, rabino de origen polaco, en Auschwitz–, la exigencia de conversión y de confesión pretenden “borrar toda la extranjería del extranjero”. Ahora bien, Kofman puntualiza que la comunidad que se edifica sobre los parámetros de la identidad de lo mismo no es una comunidad, sino, solamente, “una ficción de comunidad”⁴.

Blanchot y Kofman se esfuerzan en forjar una experiencia del estar en común que responda a esta urgencia: denunciar mediante la palabra literaria y crítica las ciudades que son figuras de la clausura; señalar con el dedo a todas aquellas sociedades que condenan a los extranjeros a imitar y a repetir sus modelos de identidad comunitarios. Y eso, porque para Blanchot y para Kofman la ciudad por excelencia es la que pone en cuestión su orden común ante la llegada de un extranjero, porque la comunidad por excelencia es la que mantiene intacta la extranjería del extranjero y hace de él una figura clave del pensamiento posmoderno.

Uno de los padres de la posmodernidad crítica que en los años sesenta forjó la famosa y tan citada mundialmente noción de deconstrucción, Jacques Derrida, nos dice que nuestras ciudades democráticas son herederas del modelo político griego. En sus lecturas de los diálogos políticos de

Platón, Derrida inscribe el modelo de la ciudad democrática contemporánea en “la gran tradición de la *politeia*, de la política [griega], de la fenomenalidad política: todo debe ser dicho en la plaza pública y no hay lugar para una retirada fuera de lo político, para una dimensión no política”⁵ dentro del espacio público; por consiguiente –prosigue Derrida–, no hay lugar en las ciudades griegas para una palabra no pública, para una palabra retirada pero dentro del espacio común.

En esta palabra pública que se exige no sólo al ciudadano griego, sino también a todo aquel que llega a la *polis* y que los griegos denominan “extranjero” bajo diferentes nombres, Derrida denuncia algunas de las paradojas que engendra este sistema de la cosa pública. Por una parte, el extranjero se ve obligado a pedir en la ciudad el derecho a la hospitalidad empleando una lengua que no es la suya en el seno del espacio público y, para hacerse entender, deberá recurrir a una serie de códigos jurídicos, de presupuestos culturales y de giros lingüísticos que sólo podría emplear correctamente si ya no fuera un extranjero. Dicho de otro modo, Derrida se pregunta si tendría algún sentido que un extranjero que habla perfectamente la lengua de nuestra ciudad y domina el conjunto de los códigos culturales, pidiese el derecho de asilo y de hospitalidad. En tal caso, ¿no se trataría ya de un extranjero completamente asimilado que no necesitaría en ningún caso la hospitalidad que merece un extranjero en el sentido propio de la palabra?⁶

Extranjeros en la propia ciudad

Dentro de estas coordenadas, Derrida cita el conocido pasaje de *La apología de Sócrates* de Platón en el que Sócrates, ya condenado a muerte, se dirige a los jueces ante toda la ciudad de Atenas. Sócrates hace un alegato en el que expone a sus conciudadanos y a la propia ciudad su defensa contra las acusaciones que se le imputan y por las que será condenado a la pena capital. En dicho alegato, Sócrates se pregunta si el veredicto de la ciudad sería diferente si los jueces aceptasen escucharlo como escucharían a un extranjero. Sócrates subraya su desconocimiento y se declara extranjero al discurso del tribunal, ya que, según sostiene, es la primera vez que comparece ante la ley y no conoce la lengua ni el argot de los jueces. Por este motivo, formula una comparación entre su condición de viejo filósofo de setenta años condenado a muerte que dirige la palabra a la ciudad y la condición de un extranjero que se expresaría con el acento de su infancia ante una ciudad que no es la suya. Así pues, establece la siguiente hipótesis: ¿y si su vulnerabilidad ante la ley de la ciudad de Atenas fuera análoga a la de un extranjero que no conociese bien a la lengua, que hablase con un acento y un dialecto diferentes de los de esta ciudad griega y se viese obligado a responder públicamente de él mismo ante la comunidad?⁷

Si Sócrates puede establecer esta analogía con el extranjero es quizá porque la experiencia de la extranjería en relación con la ciudad democrática no se limita estrictamente a lo que normalmente entendemos por extranjero. ¿Quién es un extranjero en una ciudad? Quizá no sólo aquel que es legalmente un extranjero, sino aquel que por razones históricas, políticas o lingüísticas, a pesar de no ser legalmente

un extranjero, es como un extranjero en su ciudad. Todos lo sabemos, esta es una de las experiencias paradigmáticas de la colonización, en la que el colonizado se convierte en más extranjero dentro de su propia ciudad que el colonizador, el cual, en el sentido propio de la palabra, es por definición un extranjero, alguien que viene de fuera.

Esta experiencia de la colonización es constitutiva del pensamiento de la deconstrucción, tal como lo ha expuesto Derrida en su libro *El monolingüismo del otro*, en el que el filósofo narra el episodio de la colonización francesa de Argelia que vivió durante su infancia y adolescencia. Como francés nacido en la colonia, Derrida recuerda que Francia colonizó las ciudades argelinas y prohibió la lengua árabe, redujo a la población “indígena” musulmana a la exclusión cultural y económica, e impuso la aculturación como forma de imperialismo. El árabe, la lengua autóctona, fue prohibido y desapareció como lengua oficial, de uso administrativo y cotidiano, lo que hizo que llegase a enseñarse en las escuelas públicas únicamente como lengua extranjera, junto al inglés o el español. En el contexto colonial, los árabes pasan a ser extranjeros no fuera de su casa, sino *in situ* –todos aquellos árabes que, para Derrida y la escritora Hélène Cixous, eran “los verdaderos hijos del suelo polvoriento y perfumado”⁸ argelino.

Si el extranjero lo es en su casa, si el sentimiento de extranjería es una herida interna de la cultura, nos dice Cixous, es porque las ciudades coloniales son esencialmente ciudades dobles: “Nací en Orán, en Argelia, y viví en una doble ciudad”; “Cada ciudad lleva en ella el rostro de otra ciudad, cada ciudad es habitada por otra ciudad”⁹. Orán y Argel son ciudades dobles que Cixous declina a partir de parejas históricamente antagónicas: Orán era a la vez musulmana y judía, Argel era a la vez los barrios franceses y los árabes. Ambas eran, por una parte, ciudades aculturadas, sometidas al imperialismo francés, domesticadas por el orden dominante, mientras que, por otro lado, no dejaban de ser ciudades revolucionarias, como lo ejemplifica de manera paradigmática la mítica ciudad dentro de la ciudad de Argel, la Casbah, símbolo de la lucha y la resistencia argelinas. Para los resistentes que habitaban y se escondieron en la Casbah, ciudad interior situada en el corazón de Argel, París aún no era la ciudad de mayo del 68 ni de las manifestaciones en favor de la independencia de Argelia, sino la metrópolis por excelencia, la madre patria, la capital colonial representante del centralismo más feroz.

Para intelectuales franceses como Cixous y Derrida, el colonialismo o la “colonialidad” son constitutivos de toda cultura. Es quizá por ello por lo que conciben ciudades dobles, ciudades en las que la identidad ciudadana permanece siempre precaria, amenazada por los imperialismos que imponen la asimilación cultural y lingüística de la lengua y cultura dominantes como única forma de encuentro entre culturas¹⁰. Es quizá aquí donde la figura del extranjero que lo es dentro de su ciudad, el extranjero en su propia casa, se convierte en una de las figuras más pregnantes de nuestra posmodernidad literaria. Extranjero es aquel que, como Derrida y Cixous –al mismo tiempo grandes intelectuales “franceses” y “escritores, judíos, de Argelia”–, propone


“ Si el franquismo no hubiera impuesto la conversión de una cultura catalana que le era profundamente extranjera, el derecho al secreto habría permitido evitar su largo paréntesis”.

amplificar en el seno de la lengua francesa la extranjería de la lengua colonizadora que les permite protegerse contra sus códigos culturales y las infinitas perversiones del imperialismo. Ambos escritores proponen una especie de “convertirse en extranjero” de la propia lengua materna y colonial, el francés, para oponer resistencia a la asimilación –concepto técnico que designa el proceso por el que una minoría inmigrada es absorbida por la sociedad que la ha acogido– y mantener, por tanto, la propia extranjería.

Seguramente, no hay mucha diferencia entre respetar la extranjería del extranjero recién llegado y la del extranjero autóctono, aquel que los colonialismos denominan “indígena”. El respeto de esta diferencia, alteridad o extranjería es uno de los grandes *leitmotiv* de la literatura del siglo XX y una pregunta que la filosofía griega arrastra desde sus inicios. He empezado este escrito afirmando que este respeto por la diferencia no debía confundirse con la concepción políticamente correcta de la libertad de expresión tan extendida en nuestros días, ni con la supuesta igualdad de oportunidades expresivas en nuestras sociedades globalizadas de la era de la ubicuidad y la disponibilidad de la comunicación. Al empezar este artículo, sugería que el respeto de la extranjería del extranjero tenía algo que ver no –o no únicamente– con la expresión de una palabra pública, sino con el respeto de cierta expresión privada y ligeramente retirada de la plaza pública, que podemos denominar ahora “el derecho al secreto”.

“Cuando un Estado no respeta el derecho al secreto”, el derecho a la diferencia o a la extranjería, nos recuerda Derrida, “se vuelve amenazador: violencia policial, inquisición, totalitarismo. Considero el derecho al secreto como un derecho ético y político”¹¹, escribe. Si se incrimina y se persigue policial y jurídicamente no solo a todo extranjero, sino también a todo ciudadano que intenta defender cierta praxis de la palabra privada enarbolando la bandera de la transparencia y la exigencia comunitaria de la palabra pública, entonces se exige al extranjero y al ciudadano que lo digan todo, y no queda lugar en nuestras ciudades democráticas para la diferencia. Por este motivo, Derrida siente la urgencia de proponer una incondicionalidad del secreto, es decir, un carácter incondicional del secreto en democracia. El pensador francés concibe una figura democrática del secreto que debería ser respetado, de manera que bajo ninguna condición se pudiese obligar a confesar, bajo ninguna ley, opresión o violencia, la propia lengua, ideología, filiación ideológica o cultural. La ciudad democrática y el derecho al secreto perfilarían los contornos de lo que podríamos denominar una ciudad inconfesable, que no impone la confesión como una exigencia comunitaria a aquellos que la habitan o que acaban de llegar a ella.

Si las ciudades hubiesen respetado el derecho al secreto –que es el derecho al ejercicio de la diferencia–, quizá la lengua árabe y el bereber bajo la colonización francesa en Argelia habrían podido seguir siendo lenguas literarias con plenos derechos y se no habrían convertido en lenguas “extranjeras” en las escuelas. Quizá, si el franquismo no hubiese impuesto la confesión y la conversión de una cultura catalana que le resultaba profundamente extranjera tanto lingüística como políticamente, el derecho al secreto y a la diferencia habría permitido evitar el largo paréntesis de la literatura catalana y mucho antes escritores como Mercè Rodoreda habrían formado parte de la literatura universal. Pero si los regímenes dictatoriales son totalitarios es precisamente porque el derecho al secreto no tiene cabida en ellos. Quizá, por esta razón, el derecho al secreto debería ser un derecho democrático, y toda ciudad democrática, una ciudad inconfesable.

Como las ciudades, pueblos, molinos, masías y casas cerca del mar de Mercè Rodoreda en *Cuánta, cuánta guerra...*, que tan pronto ofrecen su hospitalidad al antihéroe Adrià Guinart como le abuchean y apalean, pero sin obligarle a identificarse. Porque Rodoreda, exiliada en tantas ciudades francesas desde 1939, y que escribió gran parte de su obra en el extranjero, sabía bien que la experiencia errática que convierte a sus antihéroes en extranjeros reside en la resistencia a las preguntas inquisidoras que ahogan la identidad. Quiero citar, para acabar, *Cuánta, cuánta guerra...*: “Al ver que no le contestaba, me pidió que le explicase mi vida (...) mi vida es mía (...) Si la explico, huye, la pierdo”¹². 

Notas

- 1 Carta de Mercè Rodoreda a Anna Murià del 29 de febrero de 1945, cf. *Mercè Rodoreda en France. Paysages d'un exil, 1939-1953*, Barcelona: Institut Ramon Llull, 2008, p. 44.
- 2 Maurice Blanchot, *L'idylle, en Après coup. Précédé par Le ressassement éternel*, París: Minuit, 1983 y publicado por primera vez en 1952, p. 47. Todas las traducciones del francés son mías.
- 3 *Ibid.*, p. 32.
- 4 Sarah Kofman, *Paroles suffoquées*, París: Galilée, 1987, p. 26 y sq.
- 5 Jacques Derrida, *Sur parole*, París: L'Aube, 1999, p. 113.
- 6 Jacques Derrida, *De l'hospitalité*, con Anne Dufourmantelle, París: Calmann-Lévy, 1997, p. 21.
- 7 Cf. *Apología de Sócrates*, 17 c-d, citado en *ibid.*, p. 23.
- 8 Hélène Cixous, “La meva algeriança”, publicado dentro de *La llengua m'és l'únic refugi*, ed. y trad. de Joana Masó, Palma de Mallorca: Lleonard Muntaner editor, 2009, p. 15.
- 9 Hélène Cixous, *Ex-cities*, Filadelfia: Slought Foundation, 2005, p. 99 y 131.
- 10 Cf. Jacques Derrida, *Le monolingüisme de l'autre*, París: Galilée, 1996, p. 47 y 33. Próxima traducción catalana a cargo de Felip Martí-Jufresa y Toni Mora, Palma de Mallorca: Lleonard Muntaner editor (en prensa).
- 11 Jacques Derrida, “De la paraula a la vida: un diàleg entre Jacques Derrida y Hélène Cixous”, publicado dentro de *La llengua m'és l'únic refugi*, op. cit., p. 115.
- 12 Mercè Rodoreda, *Quanta, quanta guerra...*, Barcelona: Club Editor, 2000 (1980), p. 227.



Una fe incierta

Religión y fundamentalismos

Texto **William Egginton** Catedrático de Alemán y Lenguas y Literaturas Románicas de la Universidad Johns Hopkins de Baltimore, Estados Unidos

En todos los casos en que fundamentalistas religiosos de cualquier signo han sido responsables de atrocidades, la parte “religiosa” del calificativo es meramente accidental. Lo que empuja a la gente a actos de violencia que en otras situaciones serían inimaginables no es en absoluto la faceta religiosa, sino la actitud fundamentalista, que no es más propia de la religión que de cualquier otra clase de creencia. Más aún, cierto tipo de creencia religiosa, lo que llamamos la moderación religiosa, no solo es inocente de los cargos que los críticos han presentado en contra de la religión, sino que representa la mejor defensa posible contra las amenazas del fundamentalismo.



© Sebastian d'Souza / AFP / Getty Images

Un miércoles por la mañana del mes de febrero de 2002, un tren salía de la estación de Godhra, en el estado de Gujarat, al oeste de la India, cuando fue atacado por una multitud enfurecida que apedreó los compartimentos y al final incendió el convoy. Cincuenta y ocho personas, entre ellas una docena de niños, murieron quemadas vivas esa mañana. La razón de unas muertes tan espantosas fue que se trataba de hindúes que viajaban a través de una parte de la India con una gran población musulmana. Además, eran miembros de un grupo, el Consejo Mundial Hindú, que había estado organizando la construcción de un templo sobre un terreno en donde anteriormente se había levantado una mezquita que fue arrasada. La muchedumbre que atacó el tren estaba compuesta por musulmanes.

Atrocidades como ésta provocan indignación entre los americanos y los europeos que leen sobre ellas en *El País* o ven las noticias en la CNN. Los periodistas occidentales atribuyen la violencia y el caos a “extremistas religiosos” o a “conflictos religiosos” entre hindúes y musulmanes fundamentalistas, y al final estos actos se convierten en munición para los críticos que argumentan apasionadamente que la religión –como lo expresa el título del popular libro de Christopher Hitchens (*)– lo envenena todo. Es más, resulta difícil que no nos persuada este argumento cuando uno se enfrenta a la letanía de violencia, abuso, humillación y dolor que personas religiosas de todas las afiliaciones han infligido a los demás, aparentemente desde los orígenes de la historia escrita.

Según los críticos actuales, si bien algunos creyentes tienen más tendencia a la violencia que otros, hay que echarle la culpa a la religión misma. El humorista y ateo declarado Bill Maher sostiene que no existe diferencia entre ser religioso y ser extremista, porque “si tus creencias son extremas, eres extremista”. Para estos críticos, un religioso moderado es simplemente alguien cuyo compromiso con su fe no es tan profundo como el de un religioso fundamentalista. Sus creencias son extremas, pero han sido diluidas para facilitar su consumo público. Peor aún, al respaldar versiones más suaves de unas creencias esencialmente extremistas, estos moderados ayudan a difundir los credos nocivos a partir de los cuales actúan los extremistas.

Pero, ¿qué ocurriría si este análisis estuviera totalmente equivocado? ¿Qué ocurriría si las creencias religiosas no fueran la razón de que una muchedumbre musulmana quemara a activistas hindúes? ¿Qué ocurriría si las creencias religiosas no fueran la razón por la que los cruzados cristianos masacraron a los musulmanes y murieron en masa durante la Edad Media, por la que los católicos y los protestantes se infligieron mutuamente un dolor y un sufrimiento indecibles durante las guerras religiosas de Europa durante el siglo XVI, por la que unos musulmanes se estrellaron contra unos rascacielos en 2001? Es más, en todos los casos en los que “fundamentalistas religiosos” han sido culpables de cometer atrocidades, la parte religiosa de este calificativo es accidental.

En febrero de 2002 un tren de peregrinos hindúes fue atacado por musulmanes en la estación india de Godhra. Durante el ataque ardió un vagón y murieron 58 personas. En la imagen superior, un policía junto al vagón quemado y las pertenencias de sus ocupantes. En la imagen que abre el artículo, musulmanes en una mezquita de Moscú, en 1954.



© Hulton-Deutsch Collection /Corbis/Cordón Press

Lo que empuja a la gente a actos de violencia que de otra forma serían inimaginables no es en absoluto la parte religiosa, es lo que hemos venido en llamar *fundamentalismo*; y el fundamentalismo no tiene mayor relación con la religión que con cualquier otro tipo posible de creencia. Más aún, cierto tipo de creencia religiosa, lo que llamamos la moderación religiosa, no sólo es inocente de los cargos que los críticos han presentado contra la religión, también es la mejor defensa posible contra las amenazas que el fundamentalismo plantea a las sociedades justas y pacíficas.

La clave de este argumento es el concepto de fe. Para los críticos de la religión, fe significa simplemente “creencia sin pruebas”. Los críticos señalan que cuando aceptamos ciertas creencias sin pruebas, como debe hacer todo miembro de cualquier fe religiosa, no hay forma de demostrar que estamos equivocados. Por eso, cuando decimos que Dios quiere que construyamos un templo en el sitio exacto en el que los miembros de una fe diferente tienen el suyo, nuestra única opción es creer que tenemos razón, que ellos están equivocados, y que su oposición a nuestros planes es el único obstáculo que nos impide cumplir la voluntad de Dios. Parece difícil negar que ésta es una receta para un conflicto violento.

Pero lo que los críticos no comprenden o esconden a propósito es que, para muchas personas religiosas, la forma en la que viven su fe no se corresponde en absoluto a una “creencia sin pruebas”. Para estos moderados religiosos, la definición

más apropiada de fe sería algo así como “creencia en algo sobre lo que no puede haber ninguna evidencia”. Los críticos me pueden acusar de jugar con las palabras, pero la distinción es en la actualidad de enorme importancia, porque lo que separa a los moderados religiosos de los fundamentalistas religiosos no es tanto *qué* creen, la parte religiosa, sino *cómo* lo creen. Los fundamentalistas ven sólo una diferencia de grado entre la creencia y el conocimiento, siendo la creencia una especie de versión provisional del conocimiento. Para los moderados, por el contrario, el conocimiento humano es esencialmente incapaz de comprenderlo todo y, como consecuencia, deben existir algunas cosas que *creemos* sin que podamos llegar a *conocerlas*.

Cuando creemos en algo de una forma moderada, solemos considerar que es susceptible de ser cuestionado, corregido por un conocimiento posterior o superior, discutido e interpretado. Cuando creemos en algo de forma fundamentalista, en cambio, lo consideramos definitivo e inamovible, imposible de ser sometido a una interpretación o discusión ulterior.

Un modo de mostrar la diferencia entre estas dos formas de creer es imaginar a un grupo de niños que participan en un juego consistente en intentar describir un objeto mientras se mantienen sentados en círculo con los ojos vendados. Si uno de ellos se quita en secreto la venda y ve el objeto, entonces “sabe” lo que los demás sólo pueden “pensar” o “creer” que hay allí. Mientras que los otros discuten una y otra vez sobre

La devastación reina en una calle de Calcuta tras los enfrentamientos que tuvieron lugar a lo largo de varios días de agosto de 1946 entre hindúes y musulmanes, y que causaron 3.500 muertos. Los disturbios se originaron en una protesta de la comunidad musulmana contra el imperialismo británico.

“Las diferentes formas de creencia religiosa moderada que han surgido de instituciones con una larga historia de investigación teológica tienen la capacidad no solo de atenuar el fanatismo religioso, sino también de socavar los impulsos que están en la base del pensamiento fundamentalista”.

qué interpretación es la mejor, al chico que ha hecho trampas no le es necesario tomar parte en la discusión.

Proyectemos ahora las circunstancias de este sencillo juego sobre la totalidad del conocimiento humano. Siempre cabe la posibilidad de que alguien se quite la venda cuando se trata de identificar un objeto en una habitación, pero no es concebible una visión global del universo tal como es realmente, sino solo hacer intentos de medirlo y explicarlo; ni es posible comprender el sentido último de la vida, sino ofrecer diversas interpretaciones al respecto. Y esto es así porque “ver” y “comprender” son actividades humanas que dependen de nuestros sentidos y conceptos, y tienen lugar en el tiempo y en el espacio. Por eso no puede existir ninguna “visión” o “comprensión” o, en definitiva, ningún tipo de conocimiento que pueda abarcar la totalidad del mundo tal como es en sí mismo, al margen de nuestros sentidos, de nuestros conceptos, de la evolución en el tiempo o de la posición en el espacio. Dejemos claro este último punto: ¿qué significado tendría para usted “conocer” cualquier objeto o experiencia si fuera capaz de mirarlo simultáneamente desde todas las perspectivas posibles y en todos los momentos en el tiempo, o si le pidiesen que lo describiera sin la limitación de los sentidos corporales o de los conceptos de su idioma?

Crear en algo de modo fundamentalista es pretender implícitamente que uno es el chico capaz de ver en una habitación llena de niños con los ojos vendados. No se trata solo de creer que uno sabe más que los demás, creencia que en muchos casos puede estar plenamente justificada. Más bien se trata de creer que existe una forma única y definitiva de conocer el mundo, y que se tiene acceso a ese conocimiento. Como ese conocimiento es definitivo, nunca está sujeto a corrección, y en consecuencia cualquiera que defienda una interpretación algo diferente debe, por fuerza, estar equivocado. Si mi vecino y yo creemos de este modo fundamentalista que, por ejemplo, la receta de la paella de cada uno de nosotros es la mejor, e incluso que es la única manera de hacer una paella, a la vez que nos negamos a probar del plato del otro, el conflicto resultante no tiene por qué acabar en violencia. Ahora bien, si cada uno de nosotros cree que el territorio que comparte con el otro es suyo en exclusiva y que puede hacer con él lo que le venga en gana, entonces sí que podríamos hallarnos ante un problema muy serio.

Un tema clave en el debate actual entre los “nuevos ateos” y sus oponentes religiosos se centra en lo que ocurre a nivel

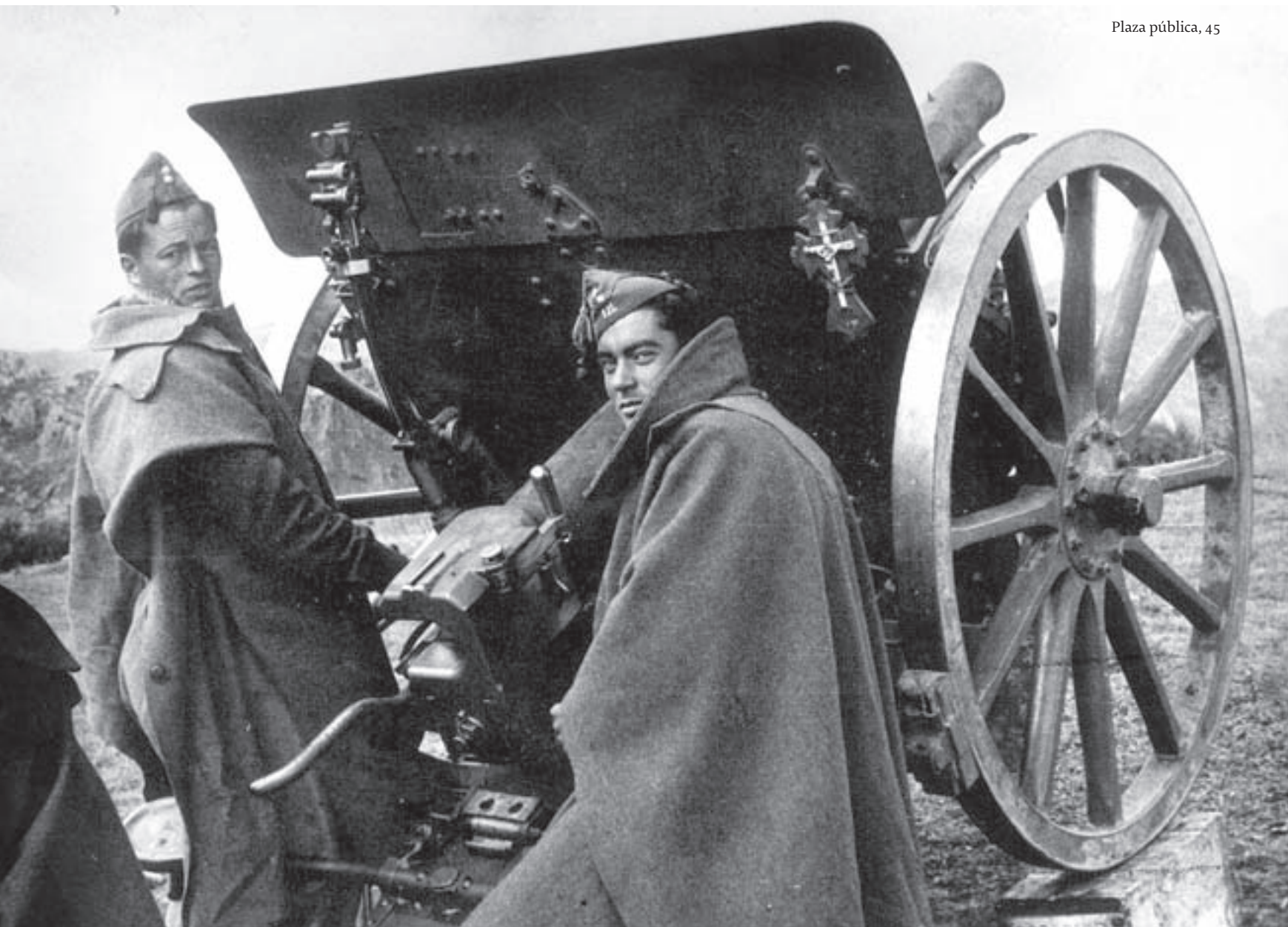
cognitivo cuando decimos que *creemos* en algo. Sam Harris, una de las voces principales de este movimiento (aunque, tal como advierte, no utiliza el término “ateo” para describirse a sí mismo) e investigador en el campo de la neurociencia de la religión, basaba sus anteriores diatribas contra la creencia religiosa en la pretensión explícita y sin pruebas de que solo existe una estructura cognitiva para todas las creencias: la de una proposición. Como lo expresa él mismo, “creer una proposición dada consiste en creer que representa fielmente un estado del mundo”. En otras palabras, todas las creencias se corresponden a la forma “Creo que S es P”, y por lo tanto las podemos valorar como verdaderas en la medida en que dispongamos de pruebas de la afirmación de que, efectivamente, S es P. A partir de este punto de vista, Harris ha definido coherentemente la “fe” como creencia sin pruebas. Cuando las sociedades están dominadas por personas de fe, personas que se ven empujadas a creer sin pruebas proposiciones poco razonables sobre el mundo, el resultado es una receta para la intolerancia, la injusticia y la violencia.

Aquí debo señalar rápidamente que este impulso hacia la violencia es, como mínimo, compartido por Harris. Como él mismo dice: “Lo cierto es que con algunas personas no se puede hablar. Si no se las puede capturar, y a menudo no se puede, otras personas normalmente tolerantes pueden tener una justificación para matarlas en defensa propia”. La justificación de tal intolerancia por parte de personas normalmente tolerantes es que los creyentes, por definición, están fuera de la esfera de diálogo civilizado donde reside la gente normal.

Diferentes formas de creer

En la actualidad, según estimaciones de Harris, alrededor de 240 millones de los 300 millones de habitantes de los Estados Unidos pertenecen a la categoría de gente con la que no se puede hablar, según se infiere de las respuestas que ofrecen en encuestas sobre sus creencias religiosas. Harris se siente poco inclinado a admitir lo que sugiere su compañero ateo Richard Dawkins: que buena parte de los que contestaron a esas encuestas no hablaban en serio cuando se confesaron creyentes.

No propongo desacreditar tales respuestas en la misma línea de Dawkins, però me gustaría plantear que existe un amplio abanico de posibles explicaciones para la identificación de creyentes atribuible a tantos ciudadanos estadounidenses. El simple hecho de que la mayoría de los católicos de



© EFE / Corbis/ Córdón Press

Estados Unidos no sigan las enseñanzas de la Iglesia sobre la contracepción socava profundamente esta concepción de unanimidad implícita en la forma de creer de los creyentes. Las investigaciones neurológicas más recientes sobre la creencia religiosa, que incluyen algunos artículos de los que Harris es coautor, han demostrado diferencias perceptibles en la actividad cerebral de sujetos religiosos y no religiosos, mientras que una investigación desarrollada por Andrew Newberg y otros ha revelado que en el cerebro se activan regiones diferentes si los pensamientos en que se concentra el sujeto son de carácter religioso o no religioso.

La conclusión que se deriva de lo anterior parece bastante clara: la idea de que todas las creencias comparten la misma estructura cognitiva no está justificada, y más bien son abundantes las pruebas en sentido contrario. Pero si esto es así, entonces ya no es posible atacar el conjunto de las creencias religiosas como si fueran corresponsables de los males vinculados al fundamentalismo (denuncia que constituye un punto central de coincidencia entre los nuevos ateos). De hecho, es probable que ciertas formas de creencia religiosa no fundamentalista o moderada supongan un peligro mayor para la manera de pensar fundamentalista que toda la grandilocuencia y la agresividad que puedan poner en juego los nuevos ateos.

En cuanto aceptamos que el problema del fundamentalismo no reside en *qué* se cree sino en *cómo* se cree, podemos empezar a comprender hasta qué punto todo tipo de creencias, y no solo las religiosas, pueden verse afectadas por el pensar fundamentalista. No cabe ninguna duda del especial carácter explosivo que pueden llegar a tener las creencias religiosas cuando se sostienen de un modo fundamentalista, pero las creencias sobre asuntos políticos, morales o identitarios son igualmente inflamables. En verdad, uno de los principales puntos flacos de los actuales críticos de la religión es la forma en que se ven obligados a reunir y seleccionar ejemplos de atrocidades para asegurar a la religión el puesto central y primero entre los peores males de la sociedad, lo que conduce a entretenidas hazañas de acrobacia lógica a propósito del totalitarismo (Hitchens se siente forzado a argumentar que los movimientos empáticamente antirreligiosos de la Alemania nacionalsocialista y del estalinismo soviético eran en propiedad religiones ligeramente disfrazadas) y a un absoluto silenciamiento de ciertos casos de violencia étnica.

Mientras que el pensar fundamentalista es socialmente dañino –de modo muy claro– cuando se aplica a la política, la moralidad y la religión, existe una miriada de otras formas en que puede tener efectos nocivos, que con frecuencia no son ni con mucho tan evidentes. Estos fundamentalismos cotidia-

Soldados del ejército franquista junto a un cañón de 7,5 cm con un crucifijo, en una imagen tomada en septiembre de 1937 en la cordillera Cantábrica.

nos son a veces difíciles de apreciar. A diferencia de sus primos religiosos, los fundamentalismos cotidianos no difunden sus valores al mundo; al contrario, trabajan de forma oculta para modificar el concepto que tenemos sobre nuestro papel en el mundo y nuestras relaciones con los demás, y de esta forma ejercen una influencia poderosa en nuestra cultura, nuestra política y nuestras vidas personales.

Permítanme que presente un ejemplo derivado de un caso judicial de los Estados Unidos. En 2005 un joven pakistaní-americano llamado Hamid Hayat fue detenido acusado de proporcionar apoyo material a terroristas, por lo que fue condenado en 2006. En el juicio, los fiscales federales se enfrentaron al reto de demostrar las intenciones del joven. Además de su confesión grabada en vídeo, que era del todo inadmisibles porque “se contradecía reiteradamente” y “se limitaba a repetir las respuestas que le sugerían los agentes”, la única prueba era un pedazo de papel doblado que se había encontrado en su cartera, con una frase escrita en árabe. En consecuencia, como en muchas causas antiterroristas recientes, la argumentación acabó derivando en una batalla entre interpretaciones opuestas. Como señalaba el juez Gerald Rosen en el marco de un caso anterior: “Sin duda el jurado estará encantado de escuchar a otro experto en fundamentalismo islámico”, y su ironía no era inapropiada. Es así que muchos de estos casos se han acabado convirtiendo en poco más que una discusión

entre estudiosos del Islam y del mundo árabe que defienden a título personal posiciones ideológicas estrictas sobre geopolítica contemporánea, y que pueden llegar a ganar unos 250 dólares a la hora por su comparecencia en el estrado.

Curiosamente, la traducción de la frase árabe no era tan controvertida. Decía algo así como “Oh Alá, te colocamos en sus gargantas, y buscamos en ti refugio contra su perversidad”. Lo que generó controversia fue si el acto de llevar encima semejante frase escrita en un trozo de papel tenía algún significado específico sobre el carácter y las intenciones de la persona en cuestión. La fiscalía se dirigió a Khaleel Mohammed, un profesor auxiliar de estudios religiosos en la Universidad Estatal de San Diego, que testificó que “casi todos los comentarios de texto que he consultado sitúan [la súplica] en el contexto de alguien integrado en la yihad, alguien que está en guerra contra un enemigo perceptible”.

Hayat fue condenado por cuatro cargos, pero como recogía Amy Waldman en su excelente cobertura del caso para *The Atlantic*, muchos pakistaníes a los que entrevistó admitieron la práctica de llevar encima un trozo de papel con súplicas, lo que se conoce como un *tawiz*. Además, muchos también reconocieron el texto en cuestión y dijeron que era bastante habitual. Como comentaba Waldman, nada de esto podía probar que Hayat no fuera un terrorista, pero “el carácter tan habitual de la plegaria implica que tampoco se puede utilizar



como prueba de que lo sea”. Para sugerir una analogía, es como si se condenara a un cristiano o a un judío por un delito en base al hecho de que llevaran encima un pedacito del Antiguo Testamento, texto que, como sabemos, dispone de su propio muestrario de lenguaje beligerante. O, como caso aún más flagrante de idiotez extrema, podemos citar el revuelo que se levantó en torno a los legisladores musulmanes del Congreso de los Estados Unidos que utilizan el Corán para sus ceremonias de juramento, como si los legisladores cristianos se pudieran sentir más seguros si sus colegas musulmanes jurasen sobre la Biblia, un libro en el que presumiblemente no creen.

¿Debería estar permitido en los Estados Unidos condenar a alguien no por un crimen que hubiera cometido, sino por uno que podría haber tenido la intención de cometer? La propia idea parece cuestionar la jurisprudencia: a qué otra prudencia se debe la ley sino a sus propios límites, a su jurisdicción, a aquello de lo que la ley puede hablar. No hay duda de que se pide constantemente a los jurados que emitan veredictos sobre las intenciones; la distinción entre homicidio y asesinato depende de la noción de premeditación. Pero intentar juzgar la intención de una persona en ausencia de un delito real es borrar la frontera entre el hecho y la fantasía, porque, ¿quién no se plantea, quizá cada día, acciones que nunca realizaría en la vida real? Cuando el jurado federal de Sacramento condenó a Hamid Hayat basándose en gran parte en el pedazo de papel escrito que llevaba en la cartera, convirtió en precedente legal un humilde acto de lectura. Sin estar ya sometida a interpretación, la cita del Corán en un trozo de papel doblado y deteriorado se convertía ahora en una clave indeleble para interpretar el alma de un hombre. Y los estudiosos contratados para descifrar la clave no estaban sencillamente traduciendo de otra lengua al inglés: se les encargó que expresaran un conocimiento definitivo e inamovible, algo digno del lenguaje de Dios. Es posible que su punto de partida no fuera explícitamente religioso, pero demostraron, sin lugar a dudas, que tenían una forma de creer fundamentalista.

Comencé este artículo con dos argumentos principales: si el primero es que el fundamentalismo es un fenómeno distinto de la religión, y que no se puede culpar a la religión, sino al fundamentalismo, de muchos de los peores males sociales, el segundo argumento es que existe un tipo de creencia religiosa que no solo *no* comulga con el fundamentalismo, sino que en realidad es la mejor defensa contra él. Este tipo de creencia es lo que denomino la moderación religiosa.

Lo característico del pensar fundamentalista es que no admite la posibilidad de diferenciar entre creencia y conocimiento. Dicho de otro modo, para un fundamentalista no hay ningún aspecto de la existencia situado fuera del alcance del conocimiento humano; mientras seas uno de los elegidos o hayas adoptado el marco interpretativo correcto, todo lo relacionado con la existencia es conocible en último término; para el fundamentalista, todo lo que podemos querer saber, la totalidad del universo, existe ya como un tipo de conocimiento. Este conocimiento puede considerarse una especie de código matriz que subyace a todo lo que percibimos, algo parecido al gigantesco programa informático que creó la realidad virtual a escala mundial en la película *Matrix*.

Una vez que aceptamos que todo lo que vemos, sentimos o experimentamos de algún modo es una expresión de ese *código de códigos* fundamental, nuestra tarea consiste sencillamente en aprender a leerlo.

Se trata de una noción extremadamente atractiva, y no solo para los que tienen inclinaciones religiosas. La idea del mundo como expresión de un código matriz oculto tiene una larga historia y se ha visto alimentada tanto por los defensores de la ciencia como por los explícitamente religiosos. Sin embargo, existe un tipo de creencia que desconfía explícitamente y socava esta noción fundamentalista de un código de códigos que lo abarca todo. Una buena parte de la historia de la teología se ha asociado con la historia del fundamentalismo religioso, y a menudo ha servido para templar su absolutismo y criticar sus pretensiones. Las diferentes formas de creencia religiosa moderada que han surgido de instituciones con una dilatada historia de investigación teológica tienen, en consecuencia, la capacidad no solo de atenuar el fanatismo religioso, sino también de socavar los impulsos que están en la base del pensamiento fundamentalista.

La concepción teológica clave más perjudicial para las actitudes fundamentalistas consiste en considerar imposible la idea de un código de códigos, el núcleo de todos y cada uno de los fundamentalismos. La tradición teológica de moderación religiosa no niega la existencia de Dios, pero estas teologías insisten todas por igual en definir su naturaleza como esencialmente inefable. Es decir, si Dios existe, su “conocimiento” del mundo tendría que corresponderse con la forma en que el mundo es en sí mismo, al margen del conocimiento humano. Pero dicho conocimiento divino sería totalmente incompatible con el humano, que solo puede percibir el mundo a través de los sentidos y los conceptos, a lo largo del tiempo y situado en el espacio. Esto no significa en absoluto que el mundo en sí mismo no exista, sino que no existe *como conocimiento*, que no existe ni puede existir un código de códigos subyacente a toda la existencia. Al insistir en la imposibilidad de semejante conocimiento total y definitivo, la moderación religiosa destruye los propios cimientos del pensamiento fundamentalista en todos los frentes, el religioso y los otros.

Las perplejidades de Maimónides

Nacido en el siglo XII en Córdoba, en el corazón de la España musulmana, Moisés Maimónides se vio forzado a huir de niño y se trasladó con su familia a Marruecos, cuando la dinastía almohade del norte de África conquistó Andalucía y obligó a todos sus habitantes a convertirse al Islam o emigrar. Más tarde, como médico y teólogo judío muy bien considerado, Maimónides escribió su *Guía de perplejos* para, en sus propias palabras, “ilustrar a un hombre religioso” que está “perdido en la perplejidad y la preocupación” porque sus “deberes morales y religiosos” han entrado en conflicto con “sus estudios filosóficos”. Como este hombre religioso está convencido de que las verdades aprendidas a través de la ciencia son razonables, “le resulta difícil aceptar como correctas las enseñanzas basadas en la interpretación literal de la Ley [la Torá]”. A partir de ahí, el problema planteado por Maimónides se desliza rápidamente hacia la solución: cien-

Seguidores del Partizan de Belgrado ostentan una bandera con la efigie del exlíder serbiobosnio Radovan Karadzic, procesado por genocidio y crímenes contra la humanidad por el Tribunal de La Haya, durante un partido de fútbol celebrado en julio de 2008. En la página siguiente: monjes budistas en un monasterio tibetano, recogimiento de un creyente católico en una iglesia barcelonesa y musulmanes en oración en una mezquita de Kara-Suu, en el Kyrgyzstán del sur.

tos y cientos de páginas de comentarios a la Torá y los Midrashim basados en la concepción de las palabras como *homónimas*, es decir, con más de un significado.

Dicho de otro modo, fracasamos al intentar hacer compatibles las Escrituras con la ciencia cuando asumimos que las Escrituras son ESE lenguaje en lugar de UN lenguaje. Asumimos que tienen la categoría de código de códigos, en el que cada palabra indica exactamente un aspecto del mundo, y en el que existe una palabra para cada aspecto; pero ningún lenguaje tiene esa categoría. La teología entra en escena porque es en el nivel teológico en el que en última instancia puede arraigar la crítica del código de códigos. El lenguaje desplegado de forma pragmática dentro de contextos determinados muy rara vez choca con sus limitaciones inherentes. Las palabras parece que obvian sus limitaciones homonímicas y acaban haciendo un buen trabajo a la hora de definir de manera más o menos inequívoca los objetos de conocimiento. Sin embargo, el universo en su totalidad no es un objeto de conocimiento, ni lo podrá ser nunca. El conocimiento, como la percepción y el uso del lenguaje, se desarrolla en el espacio y en el tiempo y carece totalmente de la capacidad de realizar valoraciones fuera del espacio y el tiempo.

Aun así, lo hacemos continuamente. Tendemos a aceptar como lógicas afirmaciones como que en la vida parpadearmos un número determinado de veces o –así en la versión humorística de Daniel Dennett– que existe un centro geográfico en el espacio-tiempo para todos los calcetines que uno extravía a lo largo de la vida. Pero tanto este centro de calcetines perdidos de Dennett como el supuesto número de parpadeos, por más reales que suenen, no son más que materializaciones imaginarias de frases. Introducimos en estas sencillas frases unos escenarios que son estrictamente imposibles en su cualidad de imaginarios –para hablar de un número exacto de parpadeos tendríamos que aceptar la posibilidad de que alguien, durante toda la vida, se dedicara a observar los parpadeos de otra persona– y los utilizamos para sostener una realidad inequívoca subyacente. Bingo: acabamos de construir un código de códigos no religioso, un tipo de virus fundamentalista capaz de infectar todos nuestros posibles modos de pensar acerca de nosotros mismos y acerca del mundo.

También el defensor del “diseño inteligente” es fundamentalista. Asombrado, nos dice: mirad el flagelo de la bacteria o el ojo humano. ¿Cómo podría haber surgido a la vida por puro azar un aparato tan ingenioso, en especial cuando ninguna de sus partes integrantes dispone de una capacidad adaptativa concebible? El simple hecho de estar vivos es para nosotros una pura cuestión de suerte, por no hablar de nuestra capacidad de observarnos y de pensar en nosotros mismos, y en verdad debemos considerarnos afortunados hasta extremos increíbles, a menos que nos avengamos a admitir la existencia de un creador, claro. Es el mismo tipo de lógica. Pensemos en una brizna de hierba, sola en la lejanía. “¡Qué casualidad!”, exclama cuando un día la golpea por azar una pelota de golf. Y es que el mismo suceso que para una hoja de hierba represen-



© Steve McCurry / Magnum Photos / Contacto



© Julio Arboleda



© Vyacheslav Oseledko / AFP / Getty Images

ta una posibilidad entre mil millones, cobra el carácter de una casi absoluta certeza desde la perspectiva del campo de golf.

Para teólogos como Maimónides, Dios es el nombre para una totalidad, para algo inabarcable, para una fuerza creadora que no puede ser domesticada por el intelecto humano. “La Torá habla según el lenguaje del hombre –cita, y sigue glosando–: es decir, expresiones que pueden ser fácilmente comprendidas y entendidas por todos se aplican al Creador. De aquí la descripción de Dios mediante atributos que implican corporeidad, con el objetivo de expresar Su existencia; porque muchas personas no conciben fácilmente la existencia si no es en conexión con un cuerpo”. Aclara aún más este argumento al unir lo sublime y lo absurdo. La mayoría de la gente no le negaría a Dios la habilidad de moverse, pero es muy posible que rechazase la idea del Creador sentándose para disfrutar de un buen plato de pasta y una copa de Ribera del Duero. “No es diferente describir a Dios comiendo y bebiendo o moviéndose –sostiene Maimónides–; pero, según las nociones comunes, en Dios comer y beber serían imperfecciones, mientras que el movimiento no lo sería, aunque siempre se inicia como resultado de algún deseo”.

Tanto el ateo como el fundamentalista caen víctimas del mismo error. En palabras del teólogo, el error deriva de asumir que nuestro conocimiento y el de Dios son de la misma naturaleza: “Se ha planteado la duda de si Su pensamiento incluye el infinito... Los filósofos han decidido que el objeto de conocimiento no puede ser algo que no existe, y que no se puede comprender lo que es infinito. Ya que, por tanto, el conocimiento de Dios no admite ningún incremento, no es posible que conozca ninguna cosa pasajera”. La misma lógica se aplica a las cosas estáticas, y de repente Dios se convierte en un idiota. ¿Cómo hemos llegado aquí? Porque empezamos asumiendo que Dios conoce las cosas de forma similar a nosotros: “La causa del error de todas estas escuelas es su creencia de que el conocimiento de Dios es como el nuestro”. En otras palabras, si existe un punto de vista de Dios sobre el mundo, no está a nuestro alcance comprenderlo.

Necesaria lección de humildad

Pero, si caemos en la cuenta, esto es como decir que en materia de especulación metafísica todos pertenecemos a dos categorías: los agnósticos que son conscientes de ser agnósticos, y los agnósticos que creen que son otra cosa. Estos últimos se pueden considerar a sí mismos como ateos, es decir, pueden creer que tienen la certeza de la no existencia de Dios; o pueden ser fundamentalistas y considerar que tienen la certeza de la existencia de Dios y quizás también de algo más aterrador: de lo que Él quiere que hagan. Pero ambas posiciones son erróneas. Respecto a la suma total de la existencia tal como es, en realidad solo podemos tener creencias, no certezas, y tanto mejor si esas creencias proceden de ricas tradiciones de investigación que llenan nuestras vidas de significado y quizá nos conducen a hacernos preguntas interminables sobre lo desconocido.

Nada de lo dicho exculpa en absoluto a la religión de los males perpetrados en su nombre. Pero, con el permiso de

Christopher Hitchens, la religión no lo envenena todo. Los humanos se bastan y se sobran para ello, gracias. Nada de lo dicho absuelve a todos los teólogos medievales, ni sus ideas con frecuencia absurdas. Su objetivo –modesto pero sin duda lo bastante importante–, es recordarnos que las religiones en su mejor expresión pueden servir para evocarnos de modo constante los límites internos de nuestro conocimiento y de nuestro poder, y que esta dosis de humildad es esencial para el progreso de la razón humana.

En su histórico discurso inaugural del 20 de enero de 2009, el presidente Barack Obama declaró que los Estados Unidos “son un país de cristianos y musulmanes, de judíos e hindúes, y de no creyentes”. Es destacable que incluyera la categoría de los no creyentes junto a cuatro grandes religiones. El debate actual sobre las religiones ha estado dominado por un grupo de autoproclamados ateos cuya vitriólica animadversión contra todas las religiones solo es equiparable al apasionamiento de su propia no creencia. Aunque de mis argumentos filosóficos se deriva que la moderación religiosa supone una mejor defensa contra los males del fundamentalismo que el ateísmo, es esencial añadir que los valores de la moderación también apoyan este argumento.

En la medida en que un ateo esté dispuesto a considerar su no creencia en Dios como una creencia y no como una doctrina de certeza –y hay multitud de evidencias de tal disposición de ánimo en muchos de ellos, a pesar de las presiones del mercado para que se expresen en términos extremistas–, entonces me parece que su creencia encaja perfectamente en mi noción de moderación religiosa, igual que las prácticas específicamente religiosas a las que me he referido. Y así estos ateos se unen al resto de religiosos moderados para insistir en que el conocimiento humano es esencialmente limitado y parcial. Se unen a los religiosos moderados para rechazar cualquier filosofía, ideología o religión que pretenda tener la certeza sobre la naturaleza última del universo o sobre el significado último de la vida, y en su lugar aceptan como profundamente razonable que los humanos alberguen algunas creencias no fundamentadas en la razón. Como el reino de lo que creemos, inevitablemente, siempre será mayor en extensión y ambición que el reino de lo que conocemos, lo sabio es proteger de las garras de las creencias errantes lo que somos capaces de conocer reservando un territorio de nuestras vidas a las creencias sin conocimiento. Lejos de asaltar los recintos sagrados de la ciencia, la moderación religiosa salvaguarda el progreso científico, el método de ensayo y error de la democracia y la construcción colectiva del pluralismo, y lo hace otorgando a lo sagrado un recinto propio, liberado de la arrogancia de la certeza por la humildad de una fe incierta. ¹⁰

* Nota del traductor

El libro al que se refiere tiene por título *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*, literalmente *Dios no es bueno: cómo la religión lo envenena todo*, pero la versión castellana (Editorial Debate, 2008. Traducción de Ricardo García Pérez) se titula *Dios no es bueno: alegato contra la religión*. Si alguien conoce o ha leído el libro en castellano es posible que no capte del todo la referencia que se hace en este artículo.





La ciudad y el anonimato

La crisis del espacio público

Fotos **Consuelo Bautista**

Cuando las coordenadas del espacio político moderno se desarticulan, emerge la ciudad anónima en el agotamiento del sujeto político y en la crisis del espacio público, un espacio recorrido en sus márgenes por una vitalidad que se le escapa.

La ciudad anónima

Texto **Marina Garcés** Profesora de Filosofía de la Universidad de Zaragoza y de la UOC y miembro de Espai en Blanc

En la ciudad gris y disciplinada del capitalismo industrial, el anonimato era sinónimo de homogeneidad, estandarización de las formas de vida, silenciamiento de la disidencia, represión de la diferencia... El anonimato apuntaba a una indeterminación y a una invisibilidad que representaba una promesa de libertad respecto a las comunidades cerradas tradicionales, pero también una nueva forma de control social. Hoy en día, las metrópolis contemporáneas ya no son gobernadas a través de la estandarización de todas las formas de vida, sino, al contrario, a través de una gestión pormenorizada de las diferencias (culturales, raciales, económicas, personales). La vida ha sido privatizada hasta el extremo de que cada uno ha visto su propio "yo" convertido en una marca que debe gestionar y, por tanto, visibilizar a partir de aquello que la distingue y singulariza. El anonimato, entonces, se convierte en todo aquello que no cabe y que escapa a esta estrategia de miniaturización selectiva del control. Así, el anonimato adquiere nuevos sentidos. Hablar de la ciudad anónima, en nuestro contexto metropolitano actual, implica un desplazamiento decisivo: de la ciudad gris a una realidad social opaca, de lo estándar a lo difuso, del silencio al rumor, de la vida intercambiable a la vida irreductible. En definitiva, es el desplazamiento del anonimato como forma de sumisión al anonimato como forma de resistencia.

En estas páginas queremos recorrer los distintos sentidos de este anonimato que se resiste. En continuidad con el trabajo sobre *La fuerza del anonimato* que Espai en Blanc desarrolló en 2008-2009¹, nos proponemos dar un paso más allá y ofrecer una mirada caleidoscópica sobre las distintas prácticas que conforman este nuevo anonimato: deserción, desafección y abstención, pero también rebelión, picaresca y apoyo mutuo. El anonimato encuentra hoy su fuerza, muchas veces ambivalente, en el silencio del ciudadano descreído, en la movilidad de los migrantes más allá de las diferentes formas de captura de su identidad, en la cooperación uno a uno de las redes *peer-to-peer* y de la Web 2.0, en las redes

afectivas de una nueva picaresca urbana o en el fuego sin palabras de una periferia en llamas, por nombrar algunos ejemplos.

No queremos caer en la trampa de formular la pregunta sociológica o policial sobre los nuevos anónimos (¿quiénes son?) para tratar de identificarlos, sino que queremos situarnos precisamente donde esta pregunta deja de funcionar. ¿Qué ocurre entonces? ¿Qué posibilidades se abren? ¿De qué manera puede ser el anonimato la expresión de la heterogeneidad más radical y de un desafío a los actuales dispositivos de poder?

Partimos de la hipótesis de que las transformaciones metropolitanas que acabamos de describir no son la expresión de metamorfosis superficiales de las formas de vida, sino que implican un cambio radical del espacio político moderno. Sus formas de visibilidad y de representación ya no funcionan, aunque sigan imponiéndose como formas huecas de reproducción de lo que hay. Nos encontramos en una realidad postpolítica en la que la pregunta por lo común ya no pasa por las instituciones que hemos conocido hasta hoy. El espacio público, saturado de palabras y de imágenes capturadas (por el mercado, por la publicidad, por la comunicación), está recorrido en sus sótanos y en sus márgenes por una vitalidad que se le escapa. La ciudad anónima es el nombre que damos a este otro mapa, compuesto de afectos y desafectos que no se corresponden con los índices sociales más reconocidos: participación política, cohesión social y crecimiento económico. Por eso, podemos decir que la ciudad anónima es la ciudad que crece cuando las coordenadas del espacio político moderno se desarticulan. Más en concreto, la ciudad anónima emerge en la implosión del consenso, en el agotamiento del sujeto político y, como decíamos, en la crisis del espacio público. Veámoslo más detalladamente.

En primer lugar, la ciudad anónima es el rumor de fondo que hace implosionar el consenso que había fundamentado una determinada configuración política y social, nacida en




La ciudad anónima, dentro pero al margen, se mueve con el deseo de crear espacios de vida vivible. En la imagen, el parque de Poblenou en el distrito 22@.

las ciudades occidentales tras la Segunda Guerra Mundial. El mundo globalizado no es un mundo unificado. Es un mundo que expulsa, condena, maltrata a grandes partes de la población, dentro y fuera del primer mundo. El consenso tácito sobre el progreso, las conquistas sociales y el desarrollo, que compartían opciones políticas diversas, se ha roto. ¿Quién espera qué? No sabemos de qué están hechas hoy las esperanzas ni los malestares. La ciudad anónima es el escenario de una nueva cuestión social.

En segundo lugar, el anonimato emerge como potencia política tras el agotamiento del sujeto moderno, en sus diferentes figuras: el proletariado ya no existe como conciencia ni como horizonte de lucha, y la ciudadanía se ha transformado en una suma agónica de individuos privatizados, de “yos-marca” compitiendo en el escenario del mercado global. Poder esfumarse, desertar, borrarse, desaparecer y a la vez poder cooperar, resonar y aliarse sin resultar presa de una nueva captura identitaria o corporativa es la doble potencia de este anonimato resistente que desborda las capacidades conocidas del sujeto político moderno.

Finalmente, la ciudad anónima es el mapa humano (material, urbano, social y político) que se impone en la crisis del espacio público, como espejismo de la palabra y de la visibilidad autotransparentes. Hoy podríamos decir, parafraseando la conocida sentencia de Spinoza: no sabemos lo que puede

una ciudad. Dentro de una misma ciudad, vivimos vidas y hablamos lenguajes intraducibles, estandarizados únicamente por los ritmos del consumo. Pero frente a ello, nuestra pregunta no es ¿cómo reducir esta disparidad a códigos visibles e interpretables?, sino ¿cómo hacerla más opaca, más resistente y más creativa? Es evidente que esta fragmentación favorece en muchas ocasiones la guetización, la autorreferencia, la polarización, la desigualdad, incluso los enfrentamientos. Pero la ciudad anónima es precisamente el anuncio de nuevas respuestas que ya no aceptan el *o dentro o fuera*, el *contra mí* como código de comportamiento. Dentro pero al margen, la ciudad anónima no aspira simplemente al acceso, la inclusión y la representación. Puede usar o reclamar tácticamente sus derechos, pero sobre todo la mueve el deseo de crear espacios de vida vivible. En las páginas que siguen nos proponemos explorar los sentidos y las posibilidades de algunos de estos espacios, con todas las sombras y las ambigüedades que puedan implicar. 

Nota

- 1 El trabajo de Espai en Blanc (www.espaienblanc.net) sobre la fuerza del anonimato se ha presentado en *Revista de Espai en Blanc* nº 5-6, Ed. Bellaterra, 2009 y en las jornadas “La fuerza del anonimato”, que tuvieron lugar en el CCCB en diciembre de 2008.

La ciudad y el anonimato

¿Nuevos bárbaros?



Rebelión en la periferia y desocupación del centro, “los encerrados fuera” y “los encerrados dentro”. Los bárbaros abren espacios del anonimato e interrumpen la movilización global que llamamos vida. Espacios del anonimato que son agujeros negros donde el poder no puede asomarse.

Espacio público o espacios del anonimato

Texto **Santiago López Petit** Profesor de Filosofía de la Universidad de Barcelona y miembro de Espai en Blanc

La afirmación de que el espacio es político ya no sorprende. Y, sin embargo, el camino que llevó a ella fue arduo, ya que tenía consecuencias e implicaba innovaciones respecto a lo que era el pensamiento crítico imperante muy ligado a la fábrica. Al vaciar de ideología la concepción del espacio y rechazar la ciudad como objeto científico ahistórico, el espacio se convertía en fundamento y portador de dinámicas de transformación social. Henri Lefebvre, cuya contribución a esta desabsolutización del espacio fue importantísima, veía el espacio urbano como potencialmente emancipador: “El espacio permite, sugiere, y también prohíbe, ciertas acciones”¹. Si el conflicto estaba situado en el espacio mismo –decir que el “espacio es político” significa antes que nada eso–, el surgimiento y desarrollo de los sujetos políticos quedaba asimismo estrechamente vinculado al espacio. En esta medida, se podía afirmar que la resistencia y la lucha arrancaban *del* espacio, actuaban *sobre* el espacio, a la vez que abrían espacios. La centralidad de lo que se denominó “la cuestión urbana” a partir de los años sesenta respondía a este planteamiento, y fue el mismo Lefebvre quien supo ver que llevaba asociada el nacimiento de un nuevo derecho: el derecho a la ciudad².

Se puede asegurar que el “derecho a la ciudad” ha sido el horizonte práctico que ha guiado directa o indirectamente muchos de los movimientos urbanos en los últimos tiempos. Pero ese mismo derecho ha empezado a encorsetar las nuevas expresiones de resistencia. El movimiento por una vivienda digna que se extendió por diferentes ciudades españolas tuvo su máxima fuerza cuando giró en torno a la extraña consigna “No tendrás casa en la puta vida”³. Más de 20.000 personas salieron en Barcelona a manifestarse bajo esa no-reivindicación. Cuando el movimiento quiso hacerse movimiento social, es decir, cuando entró en el marco del derecho y buscó un interlocutor, el movimiento se deshinchó inmediatamente. Ese es únicamente un ejemplo concreto de cómo la lucha por el “derecho a la ciudad” tiene que ser revisada y reformulada, ya que como horizonte político no

parece tener la misma validez que antes. Nos podríamos referir también, para apoyar esa necesidad de crítica, a las rebeliones de las periferias de ciudades como París, a las nuevas formas de conflictividad ligadas a la vida urbana en las ciudades miseria del llamado tercer mundo, etc. Lo cierto es que, en la medida en que la afirmación “el espacio es político” se hace problemática, y en seguida abordaremos el porqué, la propia lucha en el marco del derecho –en nuestro caso “el derecho a la ciudad”– se hace también problemática. Dicho directamente: cuando el espacio público, cuando la ciudad ya no es un espacio político ¿qué significa entonces continuar hablando de una lucha en defensa del derecho a la ciudad? Cuando el espacio público se hunde como tal, y los espacios del anonimato que surgen niegan el diálogo democrático, no tiene mucho sentido seguir asegurando que “la ciudad como aventura de la libertad ha hecho del espacio urbano un lugar de conquista de derechos”⁴. Es más, ese tipo de declaraciones (“la ciudadanía se conquista en el espacio público”⁵, etc.), que son directamente falsas, persiguen ocultar la existencia de una politización asociada a la fuerza del anonimato y que ya no se expresa en el antiguo espacio público.

La neutralización del espacio público

Si el espacio público es el cruce de procesos económico-urbanísticos y procesos comunicativos que definen el estar juntos, sería justamente este componente de socialidad el que hoy se reduciría drásticamente. La apertura a lo imprevisto, la expresión libre de formas de resistencia y de sentimientos colectivos no tienen literalmente espacio. Podríamos empezar asociando la crisis del espacio público a la privatización, al predominio de las vías de circulación para el coche, al individualismo consumista, a la inseguridad. Lo que ocurre es que el concepto de crisis del espacio público es insuficiente para encerrar lo que sería la profunda mutación material y simbólica que el neoliberalismo ha empujado. Por esa razón, afirmar que el espacio público se

Afirmar que el espacio público se ha convertido en espacio de consumo solo es cierto en parte. Proliferan los centros comerciales –como Heron City, en la foto que abre el artículo–, pero también el movimiento *okupa*. Bajo estas líneas, un desalojo en Sants (junio de 2007).

ha transformado en espacio de consumo es cierto aunque solo en parte. Y lo mismo podríamos decir de todas las variantes de esta tesis. Por ejemplo, la afirmación que sostiene que con el retorno de la cultura –que es esencial al modo de producción actual– hemos pasado del espacio público a un espacio de los lugares⁶.

Como tampoco daríamos cuenta de esta mutación del espacio público si juntáramos *todos* los procesos que intervienen: la privatización, la mercantilización, la gentrificación⁷... El análisis de todos esos procesos que conforman el espacio no nos serviría para poder determinar aún qué es –sería más exacto decir qué queda– del espacio público en la actualidad. Para hacerlo hay que salir del ámbito de las ciencias sociales porque la neutralización política del espacio

público solo se puede aprehender desde una posición política, es decir, desde una hipótesis política. El nombre que he dado a esta hipótesis sería el de “Gran Transformación”. La Gran Transformación sería el hecho de que en la época global, capitalismo y realidad coinciden, que ya no hay afuera alguno. Esta afirmación, aquí rápidamente introducida, es una afirmación histórica, filosófica y política⁸ que intenta explicar lo acaecido después de los años setenta, y que se acostumbra a resumir con el rótulo “neoliberalismo”. De ser tomada en serio, esta tesis implica una mirada nueva sobre el mundo ya que nos obliga a salir del marco de la crisis –crisis del espacio público– para pensar su neutralización política como resultado directo de un cambio en la propia realidad. En la época global, la realidad se hace única porque



“El hombre anónimo, porque ya no cree, vive en y por el presente. No se deja movilizar verdaderamente, se sirve del espacio público en su más absoluta superficialidad”.



coincide con el capitalismo pero, a la vez, se dice de muchas maneras: evanescente, transparente, opaca... Estamos, por tanto, frente a una realidad única y que también prolifera en su indeterminación. De aquí que el nombre más apropiado sea el de multirrealidad.

La realidad, en cuanto multirrealidad, es esencialmente despolitizadora y lo es por dos razones básicas: 1) porque como multirrealidad emplea el desorden como un factor de orden, y lo hace –y esa es la novedad– multiplicando sus dimensiones, y 2) porque el cierre de la realidad, lo que permite que la realidad se autopresente como tal, es la propia obviedad, y frente a la obviedad, en principio, no hay nada que hacer. Pues bien, ahora ya podemos concluir: la mutación material y simbólica del espacio público sólo puede comprenderse verdaderamente si se inserta en el interior de esa Gran Transformación. O lo que es igual: la neutralización política del espacio público se desvela como efecto del propio carácter despolitizador de la realidad global. En definitiva, el espacio público ya no es en sí mismo un espacio político porque la propia realidad es pospolítica⁹. Pero entonces ¿qué es el espacio público?

Lo democrático

La neutralización política del espacio público puede contarse mediante un gran relato que se podría resumir en la frase: “la pérdida de la circulación libre de la palabra”. El espacio público nace con la pregunta acerca del Uno. ¿Con qué derecho Uno puede gobernar a los que son Muchos? De aquí que el espacio público sea desde sus inicios un espacio político en el que se debaten las grandes cuestiones que afectan a la colectividad. La palabra circula libremente, irrumpe socavando lo instituido, permite ir más allá de la atomización social. La palabra libre prolifera, no se detiene ante nada, abre el lenguaje contra el lenguaje mismo, y entonces, el lenguaje habla contra el orden, contra el Uno. Hoy, como ya hemos dicho, ese espacio público no existe y la gran pregunta por el fundamento del dominio no ha sido contestada.

La pregunta por el Uno y su legitimidad es el gran impensado. Y es un impensado porque el espacio público ha desaparecido sustituido por una mezcla de supermercado y de espacio fronterizo. Consumo y vigilancia, o de una manera más precisa, *fascismo posmoderno* y *Estado-guerra*. El primero, basado en la propia gestión de la autonomía; el

segundo, en la transformación de la política en guerra. La palabra libre ha sido secuestrada por la palabra tautológica. La palabra tautológica, o lo que es igual, la autoposición del Uno, la afirmación “la realidad es la realidad”, en definitiva, la palabra del poder que (re)establece el orden. Si la democracia es la forma concreta de articulación del fascismo posmoderno y del Estado-guerra¹⁰, el espacio público sería su plasmación espacial. En este sentido, introducir el concepto de “lo democrático” –es decir, efectuar el desplazamiento de la democracia a “lo democrático”– va a permitirnos abordar qué es realmente el espacio público, y de esta manera, llevar más lejos la crítica de la democracia. El planteamiento es el siguiente: el espacio público –realmente existente– es *lo democrático*, y el espacio público en la medida en que es “lo democrático” ya no tiene nada que ver con el espacio político.

En “lo democrático” caben desde las normativas cívicas hasta las leyes de extranjería, pasando por la policía de cercanía que invita a delatar¹¹. “Lo democrático” se construye sobre la premisa del diálogo y la tolerancia que remiten a una pretendida horizontalidad puesto que “la diferencia es una mera diferencia de opinión, ya que estamos de acuerdo en lo principal”¹². Y lo principal, evidentemente, es el marco democrático incuestionable. “Lo democrático”, en cuanto espacio público, configura un espacio de posibles, es decir, de elecciones (personales). Más libertad significa multiplicación de las posibilidades de elección. Pero no puede emerger ninguna opción a causa de la cual valga la pena renunciar a todas las demás. Esta opción que pondría en duda el propio espacio de posibles está prohibida. “Lo democrático” es el aire que respiramos. Se puede mejorar, limpiar, regenerar –y los términos no son casuales–, aunque nunca nos podremos preguntar si podríamos vivir sin aire. “Lo democrático” vacía el espacio público de conflictividad, lo neutraliza políticamente. El espacio público sin espacio político renace entonces como un espacio público mágico, como la ficción de una ciudad pacificada. Del espacio público sólo queda la estetización del vivir juntos: la reapropiación lúdico-comercial de la vitrina. Porque, en última instancia, el espacio público no es más que la vitrina de la ciudad y sus efectos terapéuticos son innegables¹³. Una vitrina es lo que mejor puede adornar la realidad. De cambiar la ciudad para cambiar la vida se ha pasado a cambiar la imagen de la ciudad para cambiar la idea que la gente se forma de su vida. El espacio público no es,



sin embargo, la construcción de un mero simulacro. No se pasa del espectáculo (Debord) a la simulación (Baudrillard). Es algo más complicado. El espacio público construido como “lo democrático” funciona con una lógica que podríamos llamar del “desplazamiento mediante sustitución”. Esta lógica, que conlleva una suplantación/captura, permite un control efectivo por visibilización¹⁴, y sobre todo hace que nada sea lo que parece. Interculturalidad, pluralismo, disenso... convenientemente neutralizados son ahora los materiales del espacio público¹⁵. Pero la vitrina es de cristal y debe protegerse frente a los bárbaros.

Un rumor de fondo

En el espacio público *realmente existente* construido como “lo democrático” no existe la posibilidad de tomar la palabra. Sólo se puede hablar, es decir, opinar indefinidamente. Las palabras no tocan a nadie, no hieren la realidad. Retornan sobre el que las emite, y se agotan en el vacío que nos separa a unos de otros. La palabra tautológica llega a cualquier lugar. Se infiltra de día y de noche. Nos ordena lo que hay que hacer, y además, nos entretiene. Hablar, opinar, será siempre prolongarla y quedar por tanto encerrados en ella. La palabra tautológica es el hilo musical que impide que hablemos por nosotros mismos, sencillamente porque se introduce dentro de nuestra interioridad común. Querer oponer la cultura o un “espacio público de los ciudadanos” al imperio de “lo democrático” está abocado al fracaso, porque tanto la cultura como el ciudadano son piezas esenciales de su propio funcionamiento. Y, sin embargo, por debajo del hilo musical se deja oír un rumor de fondo. Son los bárbaros.

“¿Por qué no acuden como siempre nuestros ilustres oradores / a brindarnos el chorro feliz de su elocuencia? / Porque hoy llegan los bárbaros / que odian la retórica y los largos discursos. / ¿Por qué de pronto esa inquietud / y movimiento? (Cuánta gravedad en los rostros.) / ¿Por qué vacía la multitud calles y plazas, y sombría regresa a sus moradas? / Porque la noche cae y no llegan los bárbaros. Y gente venida desde la frontera / afirma que ya no hay bárbaros. / ¿Y qué será ahora de nosotros sin bárbaros? / Quizá ellos fueran una solución después de todo.”¹⁶

Los bárbaros son la otra ciudad, son la no-ciudad que existe dentro y fuera. Son la opacidad difusa que la política no consigue atravesar. El espacio público democrático nos ofrece una socialidad débil a la carta, absorbe nuestras frustraciones, llena nuestro vacío con sentido, y exorciza nuestros miedos mediante el marketing del miedo. Pero lo que ha sido rechazado retorna con más fuerza. El malestar de la otra ciudad, el malestar del que quiere vivir y no puede, insiste. Dos síntomas: las rebeliones en las periferias de las ciudades francesas en 2005 y la abstención creciente en las convocatorias electorales y, en general, la desafección política. ¿Cuándo vendrán los bárbaros? Los bárbaros ya están aquí. Es la fuerza del anonimato que como un topo excava la ciudad.

La rebelión de las periferias

La periferia, o más exactamente, el término francés *banlieue*, tiene una enorme carga negativa. *Banlieue* está asociada a inseguridad, a delincuencia, etc. Desde un punto de vista etimológico, la *banlieue* es un no-lugar, la negación de la ciudad, la exclusión como *une mise au ban*. Cuando se analiza lo



que se conoce como el problema de las periferias¹⁷, la pregunta constante es “¿quiénes son los que salen a la calle?”. Usualmente la respuesta es que se trata de jóvenes inmigrantes, por lo que la causa de la rebelión parece fácil: es un problema de integración. La cuestión es mucho más compleja. Un trabajador social francés respondía así: “Son aquellos que se caracterizan por haber salido del sistema escolar a temprana edad, y por vivir en la precariedad. Se sienten discriminados de origen. Casi todos ellos tienen origen magrebí o subsahariano, pero entre los manifestantes también hay chavales de origen francés”¹⁸. Lo cierto es que los habitantes de las periferias coinciden siempre en decir: “la rebelión se veía venir...”¹⁹. ¿Por qué? Porque existe un malestar difuso como consecuencia de una situación de injusticia y de menosprecio. Quizás la palabra que permite una mejor explicación sería la de humillación. La rebelión de la periferia es contra la humillación. La humillación por no poder disponer de una vida propia, ya que la precarización, la segregación social..., la trituran. Contra la humillación, el fuego siempre ha sido sinónimo de victoria. Quemar coches.

“¿Por qué quemar todo esto? Quemar simplemente el decorado que ya no soportamos ver más, esta miseria que nos oprime, la ciudad podrida que nos encierra y asfixia. Quemar los medios de transporte controlados que hay que pagar y que humillan día tras día nuestro deseo de salir de este color gris. Quemar las escuelas de la República que son el primer lugar de selección, de exclusión, y de aprendizaje de una obediencia ciega... Quemar pero no robar. Tan solo para poder ver el humo de la mercancía que arde...”²⁰.

Quemar no es un odio reactivo, no es una violencia despolitizada que no sabe reconocer a su enemigo. Quemar es un gesto radical que asusta a todos los bienpensantes. Es un gesto radical que abre un espacio del anonimato en la medida que se territorializa. Los bárbaros, los que se autodenominan “los encerrados fuera”, quemando coches y autobuses se cierran evidentemente la posibilidad de ir al centro. Lo que ocurre es que en el centro sólo les esperan controles policiales. Contra la humillación, la desesperación. Con su gesto radical, quemando lo que es suyo, abren un espacio liberado, arrancan un espacio al control y a la ley impuestos desde el poder. Ciertamente estos espacios del anonimato no tienen la pureza que desde fuera deseáramos. En ellos hay bandas, coacciones que no son verdaderamente desafíos. Pero eso es lo que hay. “Somos ratas que vivimos en los intersticios. Tenemos todo el tiempo del mundo para explorar el espacio y encontrar agujeros en los que resistir”²¹.

La desocupación del centro

Los bárbaros que habitan en el centro son aquellos que callan, que emplean su silencio como un grito. Son el hombre anónimo que el poder trata de identificar. La pregunta ahora es: “¿quiénes están detrás de la abstención en las últimas elecciones?” Los científicos sociales intentan interpretar el silencio para tranquilizar al poder. Pero las encuestas sirven de muy poco, puesto que el hombre anónimo se burla de ellas cuando responde incansable: “yo quiero vivir y que me dejen tranquilo, que se olviden de mí...”. El hombre anónimo se abstiene o vota según le interese. El uso del

Lo “democrático” vacía el espacio público de conflictividad. Sin espacio político, se convierte en la ficción de una ciudad pacificada. Sobre estas líneas, parque de Diagonal Mar. En la página anterior, la plaza de Europa, en la Gran Vía a su paso por L’Hospitalet, el día de su inauguración (22 de abril de 2007).



La dualidad centro / periferia se intuye en la convivencia entre las antiguas y las nuevas edificaciones en barrios que han sufrido transformaciones urbanísticas. Los bárbaros no están dentro ni fuera, rodean la ciudad porque están en todas partes. Arriba, el barrio de La Mina. En la página siguiente, protestas contra la cumbre de la OTAN que se celebró en la ciudad francesa de Estrasburgo en abril de 2009.

silencio es su gesto radical. Y cuando vota abre un espacio del anonimato que se traga, por ejemplo, a Jose María Aznar, presidente del Gobierno español. Fue el 14 de marzo del 2004, poco después de los atentados de Madrid. El hombre anónimo es un bárbaro porque no cree en la democracia.

“No creo en la honradez de ninguna autoridad mientras no la demuestre con gestos continuados y, a ser posible, sin aderezos. ¿Saben cuál es mi problema, y creo que el de mucha gente? Que ya no creemos. Tal vez nunca creímos, pero pensábamos que no teníamos nada que perder al entregar nuestra confianza. Ahora que hemos perdido la confianza, los políticos deberían sentir la heladora soledad de las urnas vacías”²².

El hombre anónimo, porque ya no cree, vive en y por el presente. No se deja movilizar verdaderamente, se sirve del espacio público en su más absoluta superficialidad. Los fines comunes le resbalan, ante el otro siente más bien indiferencia, y no tiene sentido histórico alguno. Sabe que la cohesión social es un engaño. Consume compulsivamente ¿para olvidar la nostalgia de un nosotros? Aparentemente es profundamente nihilista. Vive. Vive con su malestar aunque tenga que recurrir a los ansiolíticos, a los antidepresivos, etc. Algunos no pueden más y frente a la humillación que es la precarización de su vida, estallan. Oponen su desesperación a esta realidad que les envuelve y no les deja respirar. El hombre anónimo, porque vive en el centro, no puede afirmar como hacía un joven griego durante la sublevación de

diciembre del 2008: “No tenemos nada que perder. ¿Qué importa lo que queramos?”. El hombre anónimo, a pesar de todo, se siente cerca de él.


La nueva cuestión social

Rebelión en la periferia y desocupación del centro, “los encerrados fuera” y los “encerrados dentro”. Y, sin embargo, la dualidad centro/periferia que hemos empleado no sirve porque el propio concepto de exclusión es insuficiente. El funcionamiento de la realidad capitalista en la que estamos metidos implica una sujeción que es abandono y un abandono que es sujeción. El resultado es un juego complejo y renovado que traza múltiples líneas de partición sobre lo social en base a la producción de desigualdades, discriminaciones y segregaciones. La nueva cuestión social es más que la cuestión urbana aunque desde el poder la espacialización sirva para circunscribir la conflictividad. El malestar social no se deja codificar mediante las dualidades dentro/fuera, visible/invisible, etc., que emplea la política moderna en crisis.

Bárbaros son los que abren espacios del anonimato e interrumpen la movilización global que llamamos vida. Con el fuego, con el silencio, con gestos radicales que aún están por inventar. Se trata siempre de hacer frente a una misma humillación. Pero los espacios del anonimato no son un espacio de aparición “donde yo aparezco ante otros como otros ante mí”, son agujeros en el espacio público, son agu-



© Mathieu Cugnot / EPA / Corbis/Cordón Press

jeros negros en los que el poder no puede asomarse. La nueva cuestión social ha inutilizado la tríada “ciudadanía – espacio público – ciudad fundamento de la política democrática”. La tríada “interioridad común – fuerza del anonimato – espacios del anonimato” que vendría a sustituirla muestra la verdad de “lo democrático”, así como los límites de las luchas en el interior del marco del derecho. Los bárbaros no están ni dentro ni fuera. Rodean la ciudad porque están en todas partes. Como los grafitis que una y otra vez ensucian las paredes por más que se limpien. La fuerza del anonimato subvierte la idea misma de política: la política se convierte en crítica de la política. 

Notas

- 1 Lefebvre, H. (2000). *La production de l'espace*. París, pág. 89.
- 2 Lefebvre, H. (1972). *Espace et politique II*. París, 22.
- 3 Martín Saura, L. / Fernández Savater, A. (2009). FAQ sobre la fuerza del anonimato. *Espai en Blanc*, nº 5-6.
- 4 Borja, Jordi (2003). *La ciudad conquistada*. Madrid, pág. 26.
- 5 *Ibidem*, pág. 131.
- 6 Torres, M. (2007). *Luoghi magnetici. Spazi pubblici nella città moderna e contemporanea*. Milán.
- 7 Bidou-Zacharias, C. / Hiernaux, D. / Rivière, H. (2003). *Retours en ville*. París.
- 8 Ver mi libro *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*. Madrid, 2009, pág. 19. Un momento clave de la Gran Transformación es evidentemente la derrota del movimiento obrero, la desarticulación de la clase trabajadora como sujeto político.
- 9 El término “pospolítico” está empleado aquí como constatación del hecho de que la transformación social con verdadera voluntad de cambio está hoy bloqueada. Es lo que el Colectivo Situaciones analiza como *impasse* en su libro *Conversaciones en el impasse. Dilemas políticos del presente*. Buenos Aires, 2009.
- 10 Introduce el concepto de Estado-guerra en el libro de mismo nombre publicado en la editorial Hiru (Hondarribia) en 2003. La presentación de la democracia como articulación de Estado-guerra y de fascismo posmoderno aparece en el libro ya citado *La movilización global*.
- 11 Anuncio de la Diputación de Barcelona publicado en el año 2005. Un niño habla al oído de un policía sonriente. El texto dice: “Hacemos un buen equipo y ganamos en seguridad”.
- 12 Jordana, Ester / Gracia, David. *Escenario y lenguajes de la crisis de palabras*. En <http://www.espaienblanc.net/Escenarios-y-lenguajes-de-la.html>.
- 13 Ver la revista de Espai en Blanc *La sociedad terapéutica*, que ya está colgada en la web <http://www.espaienblanc.net>.
- 14 El espacio público actúa como revelador de lo oculto, de la misma manera que el mercado es revelador mediante codificación de los flujos. Las palabras proliferan, los flujos circulan. El Estado reconduce y canaliza. Espacio público y mercado son instrumentos del Estado.
- 15 El Fórum de las culturas (2004) que se celebró en Barcelona sería el ejemplo más acabado de construcción de ese espacio público. En sí mismo constituía un verdadero laboratorio en el que “nada era lo que decía ser”. Ver el informe *Barcelona 2004: el fascismo postmoderno* en la web de Espai en Blanc.
- 16 “Esperando a los bárbaros”, de Konstantino Kavafis. *Poesías completas*, Madrid, 1997.
- 17 Ver un resumen detallado y comentado de la bibliografía principal después de la rebelión de 2005 en “Comptes rendus thématiques”, publicado en la revista *Espaces et Sociétés*, nº 128-129 (2005).
- 18 O. Batista en *El País*, el 8 de noviembre de 2005.
- 19 “Vous savez, on l'a sentie venir...”, publicado en Beaud, S. / Pialoux, M. (2003). *Violences urbaines, violence sociale*. París, pág. 10.
- 20 Escrito del Collectif de la Cité des Bosquets (Montfermeil), publicado en *Espaces et Sociétés*, nº 128-129 (2005).
- 21 Dell'Umbria, A. *Les bandes de jeunes proletaris, els suburbis i el contrapoder informal*, en el seminario “Nous protagonismes sociaux”, octubre y noviembre de 2007.
- 22 Carta de una lectora (Natalia Fernández Díaz) publicada en *El Periódico de Catalunya* (11/11/2009).

La ciudad y el anonimato

Fronteras culturales



La migración es un campo ambivalente, en el cual heterogéneas prácticas de subjetivación nutren la búsqueda de espacios “anónimos” de libertad y de igualdad. La migración se dirige hacia la metrópolis; es una fuerza subjetiva que produce metrópolis.

Sobre la fuga de nombres: migración y metrópolis

Texto **Sandro Mezzadra** Profesor de Estudios Coloniales y Poscoloniales y de las Fronteras de la Ciudadanía en la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad de Bolonia

El anonimato está en el fondo inscrito en la forma de la metrópolis moderna desde sus orígenes. A Georg Simmel (*Die Großstadt und das Geistesleben*, 1903) debemos uno de los análisis más sugestivos del carácter impersonal de los encuentros entre “extranjeros” que constituyen el tejido social de la “gran ciudad”. La naturaleza invasiva de las relaciones sociales organizadas en torno a la mediación del dinero, la división y la parcelación del trabajo, la sincronización de los tiempos de vida, produce un espacio social sustancialmente indiferente a la especificidad y a la individualidad de los “nombres”, rechazados en el ámbito privado y doméstico. Hombres y cosas –escribe Simmel–, en la metrópolis se tratan de acuerdo con una actitud de “mera neutralidad objetiva simple”, una actitud en la cual “una justicia formal se une con frecuencia a una dureza inescrupulosa”.

El ensayo de Simmel fue el origen de mucha literatura crítica sobre la metrópolis moderna, a menudo de orientación abiertamente reaccionaria. Lejos de “hacer libre”, como quería el viejo proverbio alemán (*Stadtluft macht frei*), el “aire de la ciudad” parece más bien consignar al individuo al dominio de potentes dispositivos de “despersonalización”, reductibles en última instancia al espacio *objetivo de la mediación* de sus relaciones, operada por el dinero. Miedo, oportunismo, cinismo, parecen sustituir a las tonalidades emotivas “cálidas”, los encuentros “cara a cara” que regulaban la vida social en las comunidades “tradicionales”, en su mayoría situadas en el campo.

Otro gran protagonista de la sociología clásica alemana, Max Weber, había advertido que detrás de la “calidez” de las relaciones personales entre los trabajadores agrícolas y su patrón se ocultaba el espectro de una forma patriarcal de dominio. Y que esta forma patriarcal de dominio sofocaba la subjetividad del trabajador, y controlaba cada uno de sus movimientos de manera minuciosa, se infiltraba incluso en su casa y en su familia. Tanto es así que decenas de miles de trabajadores agrícolas huían del campo y emigraban hacia la ciudad, o a las Américas, prefiriendo evidentemente la “dureza sin escrúpulos” de la metrópolis a la dura escrupulosidad del

señor terrateniente; el carácter “objetivo” de la relación salarial y del dominio capitalista, a la personal “responsabilidad” y a la arbitraria “generosidad” del patrono rural. Aquellos trabajadores agrícolas que con sus migraciones contribuyeron a la configuración y a la expansión del espacio metropolitano moderno iban buscando libertad. Pero, como Weber no dejaba de señalar, esa búsqueda se había demostrado “ilusoria”, en el sentido en que la fuga de la condición de sujeción “personal” los había conducido a exponerse a las condiciones de dominación impersonal que constituyen el modo de producción capitalista. Esa fantasía de libertad apunta a una nueva subjetividad y podrá incluso ser, para citar todavía al científico social alemán, “el primer inicio de la movilización para la lucha de clases”. De Weber, decisivamente influido por Marx, también se hacía eco el joven Lenin en 1899, en su polémica con los populistas: “Nosotros –se lee en *El desarrollo del capitalismo en Rusia*–, en repudio de la teoría populista, afirmamos que las ‘migraciones’ de los obreros no sólo presentan ventajas ‘puramente económicas’ para los propios trabajadores, sino que también deben ser consideradas como un fenómeno progresivo en general. [...] Los campesinos son atraídos por la emigración por ‘razones de orden superior’, esto es, por la vida aparentemente más avanzada y más refinada de los habitantes de San Petersburgo; intentan ir a ‘donde se está mejor’”.

¿Podemos asumir este movimiento de fuga de las relaciones sociales marcado por la lógica “personal” del patriarcado (en el sentido que asigna Weber al término) como clave interpretativa de al menos una parte de las motivaciones subjetivas que se encuentran en la base de los movimientos migratorios modernos? A menudo he sostenido esta tesis, a partir de mi libro de 2001 *Derecho de fuga*. Agregar aquí que, para una parte importante de las mujeres y los hombres protagonistas de las migraciones, la fuga en cuestión debe ser interpretada también como fuga de los nombres que organizan, alrededor de la identidad fija y preestablecida, el sistema de las funciones y de la experiencia social. Por poderosos que sean los elementos de coacción, de ciega violencia, en el origen de los desplazamientos de pobla-

“Proliferan las fronteras que dividen la metrópolis. Diligentes policías, solícitos inspectores... vigilan fronteras que organizan el mercado de trabajo”.

ciones, la migración es de todos modos un campo ambivalente, en el cual heterogéneas prácticas de subjetivación nutren la búsqueda de espacios “anónimos” de libertad y de igualdad. Una vez más, por tanto, la migración es una poderosa fuerza subjetiva que *produce metrópolis* (por otra parte, ninguna metrópolis –Barcelona o Buenos Aires, Londres o Calcuta– puede ser productiva prescindiendo de la inmigración).

Las migraciones contemporáneas, con más fuerza que en el pasado, producen continuamente nuevos espacios sociales y culturales, determinando más bien, para retomar las palabras usadas en 1991 por el antropólogo Roger Rouse, una “cartografía alternativa del espacio social”. Los rasgos que normalmente muestran los sociólogos para caracterizar la peculiaridad y novedad de los movimientos migratorios ante los cuales nos encontramos hoy –la multiplicidad de las direcciones seguidas por los flujos, las feminizaciones y diversificaciones de su composición, la multiplicación de los modelos migratorios, la distribución sobre una multiplicidad de espacios en el sentido de pertenencia de los inmigrantes– convergen todos en producir una profunda desestabilización del “sentido del lugar” y contribuyen a acelerar el proceso de transformación de las coordenadas geográficas que constituye uno de los rasgos principales de la “globalización”. Los circuitos “transnacionales” de las migraciones desempeñan papeles fundamentales en la circulación a nivel global de cultura, bienes y servicios: están muy lejos de ser ámbitos de los cuales se pueda dar una imagen idílica y “romántica” (en su interior circulan también cuerpos engrillados, dispositivos de explotación y modelos de dominación), pero sin embargo representan un “recurso” mediante el cual una proporción creciente de la población subalterna organiza hoy la propia existencia; y a veces, las propias formas de resistencia.

El espacio metropolitano, considerado a través del prisma de los movimientos migratorios, se presenta sin embargo como profundamente heterogéneo. Pero al primer factor de diversificación que hemos mencionado (la producción continua del espacio por los propios inmigrantes), se agrega un segundo: la proliferación de las fronteras que dividen el territorio de la metrópolis, constituyendo la señal de la diseminación de dispositivos de explotación, dominio y control. La renta inmobiliaria y financiera produce continuamente *no go areas* para quien no tiene la piel del color adecuado y promueve procesos de formación de guetos desde el punto de vista habitacional; diligentes policías se encargan de patrullar las fronteras de la ciudadanía, controlando documentos y obligando a realizar carreras de obstáculos a quienes no los tienen; centros de detención surgen amenazantes, para recordar a miles de habitantes de la metrópolis que viven en un estado de “deportabilidad”; solícitos inspectores vigilan fronteras

que, según la nacionalidad o el estatuto de inmigración, organizan el mercado del trabajo.

La experiencia social en el interior de la metrópolis contemporánea –y en primer lugar la experiencia de los hombres y las mujeres inmigrantes– está cada vez más marcada por este proceso de multiplicación de las fronteras, que interviene para *dividir* el espacio común, para *organizar* los territorios de explotación y la valorización del capital. También este proceso, impulsado en primer lugar por los rendimientos financieros e inmobiliarios, presenta rasgos “anónimos”, ya que pretende aparecer como inscrito “en las propias cosas”. En última instancia, sin embargo, esto opera a través de una lógica *identitaria*, es decir, predispone un sistema de encasillamiento en identidad fija, cada una correspondiente a un nombre: en primer lugar, en las metrópolis occidentales, ciudadanos “blancos” (entre los que se diferencian los ciudadanos de bien y los marginales, categoría que se presta a incluir “pobres” y rebeldes) y “no blancos”; inmigrantes “legales” e “ilegales”; y además, subsaharianos y magrebíes, senegaleses y marroquíes...

Bajo el perfil de la experiencia migratoria se han identificado tres momentos esenciales de construcción del espacio metropolitano: en primer lugar, el impulso subjetivo que he definido como “fuga de los nombres” configura la metrópolis como espacio “anónimo” de libertad e igualdad; en segundo lugar, la “cartografía alternativa del espacio social” producida por los movimientos migratorios inscribe en el interior de la metrópolis procesos de transnacionalizaciones y diversificaciones sociales, económicas, culturales; en tercer lugar, el proceso de multiplicación de las fronteras imprime el signo de la explotación y la dominación sobre la heterogeneidad del espacio metropolitano, de acuerdo con una lógica en última instancia identitaria. Por supuesto que estos tres momentos son analizados conjuntamente, dando cuenta de su uso simultáneo y las tensiones que derivan de ello: la lógica identitaria sostenida en la multiplicación de las fronteras, por ejemplo, se basa sin lugar a dudas (de manera *selectiva*) en los procesos de producción y reproducción de las estructuras comunitarias y de formas de pertenencia que caracterizan el segundo momento identificado. Pero el impulso subjetivo en la búsqueda de libertad e igualdad también puede valerse (también en este caso selectivamente) de algunas de aquellas estructuras y de aquellas formas, dirigiéndolas contra la multiplicación de las fronteras.

Me parece que el sistema aquí propuesto puede dar cuenta de algunas de las tensiones más significativas –y de los factores de ambivalencia más relevantes– que caracterizan hoy la relación entre los movimientos migratorios y los espacios metropolitanos. Esto es particularmente cierto en cuanto respecta a los planos de la “identidad” y de la “cultura”, a los cua-



Las migraciones contemporáneas producen nuevos espacios sociales y culturales, determinando una "cartografía alternativa del espacio social", según palabras del antropólogo Roger Rouse.

En la imagen, los creyentes musulmanes hacen cola para asistir a oración en el polideportivo de la calle Sant Pau. En la página de apertura del artículo, lo antiguo y lo nuevo se ajustan en el distrito 22@.

les reconduce necesariamente una reflexión sobre la categoría de "anonimato". Es notable la fortuna que en los últimos años ha tenido la expresión "multiculturalismo": filosofía política, antropología y sociología han venido acumulando una gran cantidad de investigaciones teóricas y empíricas en torno a este concepto, mientras que el espacio urbano se ha asumido en muchos casos como ámbito privilegiado de experimentación de políticas "multiculturales". Huelga decir que, sin embargo, la propia palabra tiene significados muy diversos según el contexto y las orientaciones teóricas. Para simplificar, propongo distinguir entre un significado descriptivo y un significado normativo de "multiculturalismo", y añadiré que el primero me parece mucho más interesante y prometedor que el segundo. Afirmar que vivimos en una sociedad (o en una ciudad) multicultural –al poner en evidencia el trivial dato de que dentro de la misma sociedad (o ciudad) viven hombres y mujeres de lenguas, costumbres y religiones diversas– plantea un desafío a la perduración del dominio de una determinada lengua, de determinadas costumbres, de una religión particular: de una determinada cultura. Esta afirmación se coloca, para retomar nuestro esquema, entre el primer y el segundo momento aludidos antes, y abre un campo en el cual el análisis y la construcción de prácticas de culturalismo "vernáculo" (Paul Gilroy) puedan poner las condiciones para una nueva libertad y una nueva igualdad, articuladas materialmente en procesos de cotidiana exposición al carácter incierto y aleatorio de toda "identidad". Entendida como teoría normativa, a la manera de las propuestas de filósofos políticos como Will Kymlicka y Charles Taylor, el multiculturalismo se presenta en

cambio como rico en insidias, y en particular, siempre obligado a responder a una pregunta que lo impele a una peligrosa proximidad con el tercer momento de nuestro esquema: ¿dónde están las fronteras que delimitan la pertenencia a las culturas singulares a las cuales deberían atribuirse derechos?

En las patrullas de vigilancia de estas fronteras entre culturas (venerando sumisamente el nombre) podemos encontrar fogosos imanes, notables *griguimen*¹ "étnicos" o voluntariosos administradores democráticos: pero su (voluntaria o involuntaria) alianza sólo podrá consolidar otras fronteras y otras jerarquías, atribuyéndoles una cierta legitimidad "comunitaria". Sobre todo en un momento de crisis como el que estamos viviendo, en el cual para muchas y muchos inmigrantes es fuerte la tentación de buscar abrigo de la riada racista y las dificultades económicas en las "cálidas" redes comunitarias. El precio de este refugio, sin embargo, es con frecuencia la renuncia a la búsqueda de aquella libertad e igualdad "sin nombre" que sigue viviendo en la trama subjetiva de los movimientos migratorios. Sólo la continuidad de un movimiento de *desidentificación* puede mantener la fidelidad a esta investigación, pero construir las bases materiales de este movimiento a partir de una reinención y de una reapropiación de las condiciones comunes de la cooperación y de la vida social no es una tarea que pueda atribuirse sólo a los inmigrantes. **M**

Nota del traductor

1 Hombres-amuleto, hechiceros animistas del África subsahariana (cf. Costa de Marfil, Sierra Leona, Angola...). Palabra compuesta por una raíz africana (*grigui*, que significa "amuleto") y otra inglesa (*men*).



La ciudad y el anonimato

“Lazarillos” urbanos



La asociación íntima entre novela y urbanidad toca a su fin. En la novela de los siglos XIX y XX se podrían hallar todos los detalles para una correcta reconstrucción del tradicional anonimato urbano. Pero no se han escrito aún las novelas sobre el nuevo.

Anónimos o algo

Texto **Martí Peran** Profesor titular de Teoría del Arte de la Universidad de Barcelona¹

La novela es un género literario estrechamente vinculado con la experiencia urbana y con los imaginarios metropolitanos. En cierta medida, la novela moderna surge de un modo paralelo al auge de las ciudades. Esta vecindad responde a una razón obvia de índole histórica: mientras la lírica tradicional se asocia a los mundos idealizados, a la novela le corresponde descender al mundo de lo real y no hay escenario más completo que la ciudad para dar cuenta de las complejas e idiotas tramas que se conjugan en la realidad. Por esta sencilla ecuación, la tradición novelística se antoja como una herramienta privilegiada para reconstruir las vicisitudes de la vida (urbana) en todas sus formas. Sin embargo, esta asociación íntima entre la novela y la urbanidad parece que toca a su fin. De un modo ralentizado pero inequívoco, tanto la novelística como la vida urbana denotan unas nuevas pulsiones que las distancian una de otra.

Mientras la novela se está desplazando hacia el registro autobiográfico, en el interior de las ciudades se acrecienta el perímetro del anonimato. Este doble giro agranda constantemente la distancia entre la literatura y la ciudad pero, a pesar de todo, en ambos territorios pudiera responder a la misma inquietud: una conciencia de culpabilidad con la historia o, cuanto menos, una clara desafección frente a nuestras propias formas de progreso y bienestar. En efecto, cuando desde la novelística se apela a la propia biografía, lo que trasluce es una cierta necesidad por expresar una exculpación particular frente a los desatinos colectivos y, en la misma dirección, el perfil del creciente anonimato urbano, lejos de responder a una simple disolución de particulares en la magnitud sublime de las megalópolis, lo que refleja es una explícita deserción de las reglas del juego. La novela autobiográfica, en esta nueva tesitura, ya no es tanto un relato inscrito en la ciudad como lugar de lo común, como la narración de una singularidad mal acoplada al escenario social, político y cultural que se articula en la ciudad.

De forma paralela, el anonimato urbano ya no es solo el resultado de un vulgar crecimiento demográfico por el cual éramos multiplicados como clones de una ciudadanía desactivada, sino que, por el contrario, en el anonimato urbano de hoy late la negativa a reproducirnos iguales. Quizás sobre este deseo de dejar de ser como aurora de una nueva subjetividad,

puedan idearse las narrativas adecuadas para otra literatura. En la historia de la novela de los siglos XIX y XX, se podrían hallar todos los detalles y ejemplos para una correcta reconstrucción del tradicional anonimato urbano. En los prosaicos retratos literarios de la vida mundana, desde la oscuridad de la revolución industrial hasta la nocturnidad de los bares posmodernos, se suceden de una forma amanerada y constante las referencias a los sinsabores que comporta el anonimato convencional. Apenas es necesario ilustrarlo a golpe de citas; baste decir que en esta historia (literaria) del anonimato urbano cabría distinguir al menos dos relatos bien distintos. De un lado, la concepción del anonimato como una anomalía; del otro, por el contrario, la definición del anonimato como paradigma del contrato social.

De espacio anómalo a espacio disciplinado

El crecimiento decimonónico de las ciudades organizado bajo la tutela del proceso industrial venía a cumplir una promesa de bienestar material y personal que, sin embargo, no podía encubrir su lado oscuro. Junto al desarrollo económico, en efecto, la industrialización comportó a su vez la aparición de un espacio público imprevisto y absolutamente ajeno al de los impolutos cafés amenizados con coristas emplumadas. El espacio público de las primeras ciudades industrializadas muy pronto se convirtió en el escenario donde se amontonaron todos los sobranes de la plusvalía traducidos en restos sociales: la pobreza, la prostitución, las barricadas y, sobre todo, la multitud anónima. Como puede suponerse, la batería de personajes literarios que laten en este mismo proceso es ingente y, en consecuencia, garantizó un excelente porvenir para la novela. Por primera vez, la modernidad tropezaba con los bárbaros en su propio territorio y, esa novedad, debía explotarse aun con todos sus riesgos; como el de que los consumidores de esas mismas novelas decidieran quedarse en casa desayunando al sol.

En efecto, hasta ese momento el espacio público burgués era, por excelencia, el escenario en el que las clases más pudientes ejercían la exhibición de su identidad; pero esa protocolaria gimnasia social se antojaba ya cancelada. A partir de ese momento, el espacio público se identifica con lo anómalo e inquietante, cual lugar de las desviaciones morales y políti-

“La actividad pícaro no constituye todavía material para la literatura, sino un índice de las desigualdades y un signo de la potencia antagonista del nuevo anonimato”.

cas y, ante todo, como el escenario que ha sido apropiado por una masa anónima compuesta por sujetos difusos y potencialmente peligrosos. En esta coyuntura, la burguesía decidió replegarse en el espacio interior para construir un mundo a su medida dentro de su refugio privado; una tarea para la cual disfrutaron de la eficaz complicidad de unas artes decorativas en creciente expansión. El espacio público, reducido a la condición de exterioridad anómala, quedó estigmatizado como el terreno de las fuerzas anónimas sobre las que lanzar todas las redes de gobierno y medidas de control que estuvieran al alcance. En esta perspectiva, no es arbitrario que para entonces se aceleraran las investigaciones científicas que permitirían establecer un sistema de identificación con fines judiciales. En el interior del espacio anómalo de lo anónimo, había que introducir las herramientas necesarias para corregirlo mediante mecanismos de reconocimiento que amortiguaran su magnitud y sus imprevisibles comportamientos. Esa misma tensión entre la anomalía anónima y multitudinaria, por un lado, y, por el otro, el irrefrenable desarrollo de medidas de control e identificación, ha definido desde entonces la gestión convencional del espacio público.

La enorme cantidad de redes de control e identificación lanzadas sobre las mareas del espacio público, aun con su variable fortuna y eficacia, acabó por propiciar un giro en la concepción misma del anonimato urbano. Si en su primera versión lo anónimo era idéntico a lo anómalo, pronto lo anónimo se convierte en un sinónimo de lo acallado y disciplinado a golpe de sacudidas para homogeneizarlo. Como puede fácilmente adivinarse, este giro no vaticina un gran desarrollo literario, al menos en primera instancia ya que el vuelco es perfectamente factible: solo es necesario elevar a los nuevos antihéroes novelescos a los altares del tedio, el aburrimiento y la desesperación frente a la monotonía del bienestar anónimo y silencioso. El anonimato urbano de la modernidad madura ya no será lo potencialmente peligroso, sino, por el contrario, lo ajustado a la regla de evitar cualquier estridencia que interrumpa el ritmo del crecimiento. Son los largos años de la retórica de la prosperidad, de la confianza tecnológica y de los planes de pensiones; un escenario que, si bien es escaso en recursos literarios, dispone sin embargo de ese rico reverso del hastío frente a la paz perpetua que, de manera inapelable, jamás puede personalizar lo justo o adecuado.

Los personajes de las novelas urbanas que corresponden a este capítulo batallan inútilmente por labrarse una biografía o, por decirlo con otras palabras, por salir del anonimato plano en el que han quedado instalados. La geografía urbana y social de las ciudades por las que discurren sus esfuerzos se regula

por unos protocolos favorables a la indeterminación y a la ignorancia de la identidad singular. En cada lugar y a cada momento todos saben de antemano cómo deben actuar y qué tipo de expectativas han de satisfacer. La pátina del anonimato, de algún modo, se convierte en la mejor garantía para conservar intactas las reglas del contrato social. La trama literaria tiene así un horizonte de posible desarrollo muy preciso: intentar una biografía singular y, sobre todo, relatar con todo lujo de detalles el inevitable fracaso de esta misma tentativa. No hay lugar fuera del anonimato concebido ahora como el más adecuado modo de ser y de estar en la ciudad. El mismo anonimato es lo que garantiza el mejor perfil estético de lo urbano en tanto que forma universal y adecuada al canon: un lugar organizado por el que transitan ordenadamente los distintos actores sociales.

“Lazarillos” invisibles pero transformadores

Todavía no se han escrito las novelas sobre el nuevo anonimato urbano. Como hemos planteado en la introducción, la novela está derivando hacia lo autobiográfico, y el nuevo anonimato ya no responde tanto a las dificultades por construirse una biografía como al deseo mismo de ni siquiera quererla.

El anonimato urbano contratado para la paz social se ha agrietado en todas sus partes. Si hasta hace poco asistíamos a la representación de lo urbano como si se tratara de una coreografía perfectamente pautada y con partitura previa, hoy proliferan las acciones imprevistas, los movimientos disconformes con lo previsto y las acciones parasitarias sobre el espacio reglado. De algún modo, parece agotada la épica implícita en esos esfuerzos modernos y posmodernos por forjarse un destino, por diseñarse una vida propia capaz de destacar del magma del anonimato disciplinado y, en su lugar, se percibe el rumor de una poderosa actividad minúscula, igualmente anónima, pero teñida de un talante pícaro, dotada de pequeñas habilidades para subsistir y para satisfacer toda suerte de necesidades, ya sean materiales o arraigadas en una nueva economía de deseos. Una legión de *lazarillos* inunda un espacio público reformulado como una región de la imaginación, convirtiéndolo en espacio de juego, en rincón para encuentros fugaces, en lugar de trapicheos y compraventa informal, en refugio improvisado o en espacio lúdico ajeno a la lógica imperante del consumo. Toda esta actividad pícaro, clandestina, no constituye todavía un material para la literatura, sino una colección de índices de las desigualdades y, ante todo, un signo de la potencia antagonista del nuevo anonimato.

Acorde con la lógica de la premoderna novela picaresca, el *lazarillo* es aquel que vela por su supervivencia al margen del



Mientras la novela se está desplazando hacia el registro autobiográfico, en el interior de las ciudades se acrecienta el perímetro del anonimato. En las imágenes, diferentes zonas periféricas de Barcelona. En portada, arriba, el edificio *Titànic* en el Turó de la Peira. Abajo, vistas de la ciudad desde el *Guinardó*. Sobre estas líneas, una mujer sin hogar duerme sobre un banco en *Passeig de Gràcia / Mallorca*.

cumplimiento de los códigos sociales y morales dominantes. Para ello, al contrario de la obsesión de los hidalgos por el ascenso social, el pícaro deserta frente a esa tentación y se aplica exclusivamente en el desarrollo de todo su ingenio al compás de sus necesidades inmediatas. Ello conlleva una lúcida destreza en todos sus actos y una enorme habilidad para pasar desapercibido, para escapar de las redes de la identificación que pudieran corregirlo y devolverlo a la regla. En esta dirección el lazarillo ejerce un anonimato metódico, pertinaz en su invisibilidad, pero al mismo tiempo se trata de un anonimato con una enorme pregnancia transformadora, perfectamente capaz de insinuar nuevos modos de ser y de estar en la ciudad. Si el espacio social, más allá de su organización comunal establecida, está compuesto también por un torrente de acontecimientos espontáneos e ingobernables, el nuevo anonimato es el principio de acción del que proceden esos mismos acontecimientos que, en caso de ser examinados y auscultados, rebelarían otros mundos posibles.

Este antagonismo latente en el anonimato urbano, acaso escaso, limitado al ejercicio de saberes subterráneos para escapar de lo esperado, descansa pues en su intrínseca negatividad. Se trata de una fuerza anónima precisamente porque no está constituida como un posible nuevo agente social. No hay ninguna pulsión comunitaria que pudiera cohesionar a los dispares lazarillos urbanos; aunque pudieran componer una legión, no aspiran a articularse como un colectivo inquieto por incorporarse como tal al diálogo social establecido. Su fuerza radica en mantenerse en el anonimato, donde todavía

son sólo algo difuso, irreductible a ser reconocido como nada preciso. Apenas algo, apenas un aviso.

A los pocos días de librar esta nota a los editores tropiezo con el magnífico trabajo “La subalternidad borrosa”, de Manuel Asensi, que introduce la edición castellana del clásico *¿Pueden hablar los subalternos?*, de Gayatri Chakravorty Spivak (MACBA. Barcelona, 2009). En el mencionado texto Asensi repasa los debates suscitados por el libro de Spivak en torno a la figura del subalterno y a sus limitaciones para “hacerse oír”. Tras un atinado balance crítico, el autor sugiere una corrección por la cual el subalterno debería identificarse con aquel que permanece en el espacio *inhabitable* y absolutamente precario desde el cual no puede ni hablar ni, más importante, revertir su situación.

El modelo de este sujeto subalterno “llevado a los límites de la mortalidad” se encarna en el *Lazarillo de Tormes*. No hay equivalencia posible entre el rigor del análisis de Asensi y el informal acercamiento que nosotros nos hemos propuesto. Sin embargo, si nuestro elogio de la picaresca como paradigma de la esfera de los acontecimientos anónimos en el espacio social tomaba al *Lazarillo* como modelo, ello ha de interpretarse precisamente como un signo del acierto y de la magnitud de las posibilidades que quedaron apuntadas en la acertada intuición lanzada por Manuel Asensi. **M**

Nota

1 Coeditor de *Roulotte*. Entre sus ensayos: *Mira cómo se mueven. 4 ideas sobre movilidad* (2005); *Glasskultur ¿qué pasó con la transparencia?* (2006); *After architecture. Tipologías del después* (2009).



La ciudad y el anonimato

Cuestionar el consenso



Los espacios de anonimato son prácticas sin autor que se dibujan a sí mismas, enigmas que nos interpelan: ¿cuándo aparecen?, ¿quién se junta?, ¿para qué? Espacios donde hacer huelga de nuestra identidad y aceptar el desafío de lo imprevisible.

El arte de esfumarse: crisis de la cultura consensual

Texto **Amador Fernández-Savater** Investigador independiente, editor de Acuarela Libros y autor de <http://blogs.publico.es/fueradelugar>

Recordemos brevemente la distinción que hace el filósofo J. Rancière entre *policía* y *política*. La policía no es un poder que reprime cuerpos o conciencias, sino una configuración (de lo) sensible que estructura jerárquicamente todo el espacio social: lo visible y lo invisible, la palabra y el ruido, lo real y lo irreal. Nos asigna a todos y cada uno un lugar, definido por una competencia, un título o una aptitud (o su ausencia). Establece un marco, un mapa de lo que es posible ver, nombrar, pensar y hacer. Busca la *comp letitud*: vigila y gestiona permanentemente ese *statu quo* para que ningún punto vacío lo fisure. Su pasión es la pasión del UNO.

La política, por el contrario, ocurre cada vez que una práctica colectiva desarregla el mapa policial de lo posible, desplaza las fronteras, reconfigura las maneras de ver y organizar lo real. Quienes bajo la gestión policial han caído del lado de la incapacidad, lo invisible o el ruido entran disruptivamente en escena, afirmando su capacidad para ver y hacer ver, decir y escuchar, fabricar mundo común.

A lo largo de un trabajo más bien solitario y (comprensiblemente) sin mucho eco, el periodista Guillem Martínez ha definido y descrito a la *policía local* como Cultura de la Transición (CT). La CT nace con los Pactos de la Moncloa, es la cultura que se impuso sobre la derrota de los sueños de emancipación y comunismo de los años 70. Cultura en el sentido fuerte del término: configuración (de lo) sensible que estructura decisivamente el juego político, la universidad, los medios de comunicación, la producción de obras y nuestra misma percepción de las cosas.

La CT es una cultura esencialmente *consensual*, pero no en el sentido de que llegue a acuerdos haciendo dialogar los desacuerdos, sino de que prescribe de entrada los límites de lo posible: la democracia-mercado como único marco concebible, practicable y deseable para la vida en común. Consensual equivale pues a policial. Asimismo se trata también de una cultura esencialmente desproblematizadora: los problemas son fisuras potenciales en el *statu quo* y su reparto de lugares, tareas y poderes (quién puede hablar y quién no, quién puede decidir y

quién debe obedecer, qué palabra tiene valor y qué otra es mero ruido, qué propuestas son serias y cuáles insensatas, etc.). Desproblematizadora equivale pues a despolitizadora.

A su particular pasión del UNO la llama *cohesión*. Esa cohesión pasa porque todos y cada uno aceptemos identificarnos con el papel que nos toca en el reparto de lugares bajo el marco de la CT: la política, para los políticos; la palabra, para los *media*; las alternativas, para los movimientos sociales en los márgenes; los afectos, al ámbito de lo privado; y el “sálvese quien pueda”, en la sociedad.

La CT se asegura la exclusividad de la producción de sentido y de realidad mediante tres monopolios:

– *Monopolio de la(s) palabra(s)*: durante años organizado mediante un sistema de información centralizado y unidireccional en el que sólo las voces mediáticas tenían la(s) palabra(s) autorizada(s). Esas palabras autorizadas por la CT son como fetiches que suspenden y aplazan los problemas en lugar de permitir asumirlos y elaborarlos. Desde la derecha extrema hasta la extrema izquierda, la pugna consiste en apropiarse e identificarse con una serie de grandes términos vacíos que funcionan con piloto automático, sin que experiencias sociales concretas los encarnen ni validen: democracia, libertad, ciudadanía, unidad, Constitución, progreso, etc. En realidad, su único contenido efectivo es la misma legitimación de la CT como marco exclusivo de lo posible: lo que hay es lo que hay.

– *Monopolio de los temas*: prescribir en torno a qué debemos pensar y en qué términos. Dice Guillem Martínez: “En la CT, el nacionalismo –y no la economía, la historia o la política– es el único tema posible de discusión” (¡y en qué términos!). Por tanto, el monopolio de los temas implica también una decisión sobre *quién es el enemigo*: los temas y los términos demonizados. Pero, atención: el enemigo no es “lo otro” de la CT, lo que queda excluido, sino que está perfectamente incluido *en tanto que enemigo*.

– *Monopolio de la memoria*: durante años ha consistido en una pura y simple neutralización del pasado siempre incómodo y

ahora en una gestión institucional del recuerdo que pretenden apuntalar la CT desactivando la potencia del pasado para abrir preguntas y sacudir nuestro presente (me refiero, por ejemplo, a la operación de redefinir a todos los luchadores contra el franquismo como “mártires de la democracia”).

El acontecimiento del 11-M

Habitar los márgenes fue durante mucho tiempo la mejor opción, aunque sin duda la CT gestionaba con eficacia la distancia entre centro y periferia. Pero lo que hoy ha entrado en crisis es la misma configuración del espacio de la CT: su monopolio del sentido, su capacidad para desproblematizar y extinguir preguntas, para trazar fronteras y asignar lugares.

Siguiendo el esquema de Rancière, el poder clasificador de la policía queda interrumpido y trastocado por las irrupciones de la política. ¿Eso es lo que está pasando? Sí y no. Sí, porque ciertos desplazamientos están abriendo sin duda los posibles prescritos por la CT. No, porque esos desplazamientos no siempre se hacen visibles exactamente a través de una ruptura, una escena pública y un discurso, sino que muchas veces son opacos, no polarizan y rehúyen directamente comunicar, no afirman explícitamente otros principios para la vida en común, ni se proponen como alternativa. De ahí que haya quien detecta la crisis severa de la CT, pero se refiera a ella como la simple implosión de lo que se

viene abajo por su propio peso. De ahí también la dificultad para interrogar y componernos con lo que está pasando.

El 11-M es el acontecimiento que hace visible la crisis y los desplazamientos. La CT se puso firme esos días como un solo hombre para mantener todo bajo control. Pero el 11-M no se convirtió en otro 11-S. El estado de sitio informativo no funcionó, el racismo no se organizó, la lógica de la seguridad no prendió y la línea divisoria amigo/enemigo se desdibujó. Nada de esto se entiende sin valorar la reacción social a los atentados: la gente común tomó las calles para expresar su duelo, protesta y anhelos sin dejar que el miedo organizara la acción, hundiendo el monopolio de los temas (“¿Quién ha sido?”, “Queremos la verdad”) y revocando de forma fulminante el reparto de lugares y funciones de la CT. Frente al monopolio de la palabra, se afirmó una toma de palabra masiva que no se organizó bajo las formas tradicionales de lo colectivo: partido, sindicato o movimiento social. Palabras de duelo, de apoyo, de protesta. Consignas, poemas, condenas. En santuarios improvisados, en la calle, en la red. En castellano, en árabe, en rumano. Alternadas con silencios, abrazos, lágrimas, gritos, ruido de cacerolas.

Lo que ocurrió esos días nos habla de la emergencia de una nueva forma de politización que, resumiendo:
– No encuentra necesariamente su sentido en la dicotomía izquierda / derecha.

El monopolio de la memoria ha consistido en una neutralización del pasado siempre incómodo. Abriendo el artículo, dos detalles de la muralla del Castillo de Montjuïc: la imagen superior recoge la señal de un disparo, y la inferior corresponde al lugar donde fue ejecutado Lluís Companys. Bajo estas líneas, una de las manifestaciones autoconvocadas tras los atentados terroristas del 11-M en Madrid (11 de marzo de 2003).



“En los espacios del anonimato, nuevas movilizaciones sociales toman la calle y la palabra. El reverso de la autoorganización social es el discurso del miedo”.

- No extrae su fuerza de la ideología, sino de la afectación en primera persona.
- No se deja representar ni que otros acumulen poder a su costa.
- Piensa con el cuerpo y se hace preguntas por el sentido.
- Produce sus propios saberes.
- No pretende la cohesión, sino recrear lo común: un “nosotros” abierto, incluyente y gozoso.
- Transforma el mapa de lo posible.
- No anuncia otro mundo posible, sino que lucha para que no se deshaga el único que hay (“en ese tren íbamos todos”).

Espacios de anonimato

Decir que vivimos aún en el acontecimiento del 11-M significa afirmar que los efectos, ecos y resonancias de esa nueva forma de politización persisten hoy difusos en el tiempo y en el espacio, como un movimiento sísmico que erosiona los pilares de la CT. Si nos cuesta ver (detectar, sentir, valorar) ese movimiento sísmico es porque sus agentes activos no son actores inmediatamente identificables y reconocibles. No es una Cultura con mayúsculas, sino de signo opuesto: con sus intelectuales críticos, sus periodistas conscientes, sus artistas comprometidos. La figura clásica del Gran Vigía que concentraba los anticuerpos de la crítica y mantenía alerta a la sociedad queda en un segundo plano. Tampoco son exactamente “nuevos o novísimos movimientos sociales”. Pensarlos como tales supondría echar en falta la estructura organizativa, la identidad del “nosotros”, la ideología, las reivindicaciones, la relación de fuerzas, la alternativa de sociedad, etc. En realidad, se trata más bien de *movimientos sociales que no son movimientos sociales*. Los llamamos *espacios de anonimato*.


En la crisis de la CT, las palabras, los temas y los recuerdos proliferan. Rebotan hasta hacer estallar los límites de las instituciones tradicionales: partido, sindicato, museo, universidad. Por doquier afloran extrañas constelaciones que piensan, producen y crean a partir de sus propias vidas sacudidas y problemas situados. Blogs, espacios Facebook, nuevas formas de cultura popular (cultura convergente y filosofía 2.0), empresas de lo común, movilizaciones sociales de nuevo tipo (*smart mobs* y *flash mobs*), comunidades de afectados (diversos físicos, celíacos, electrosensibles...) que toman la calle y afirman en voz alta: “nada sobre nosotros sin nosotros”. Multitud de experiencias que piensan a su manera: profana y sin autor, empírica y en proceso, hundiendo las fronteras entre géneros y disciplinas, poniendo en juego otras racionalidades, sensibilidades, evidencias y valoraciones.

La crisis de los centros jerárquicos de sentido no es un proceso unilateral de emancipación. Trae consigo ruido, fraude, paranoias. Grupos que sostienen y difunden la creencia en

todo tipo de conspiraciones. Patrullas ciudadanas que auto-gestionan el miedo en los barrios. Una Nueva Derecha 2.0. que arraiga con mucha fuerza en el malestar social y lo convoca a la calle una y otra vez. Es el reverso tenebroso de la autoorganización social: *el anonimato oscuro*. Contra él, los perros guardianes de la CT nos advierten mediante el discurso del miedo: querrían imponernos una alternativa entre la sabia verticalidad de la CT y el caos horizontal, como si no pudieran existir modos de autorregulación de lo común colectivos y distribuidos.

¿Cómo aprender a escuchar e impregnarse de la fuerza del anonimato? Se trata de *despolitizarse para politizarse*. Es decir, conectar con sus mismos centros de energía, que no son la identidad y la ideología, sino la afectación en primera persona y el anonimato colectivo. ¿A qué llamamos afectación en primera persona? A una sacudida que atraviesa la existencia, suspende y desequilibra la normalidad, abre preguntas sobre el sentido de la vida que llevamos, hace que las cosas y los otros importen realmente porque sólo con ellos podremos encontrar respuestas, imprime pasión y verdad en la banalidad ambiental, nos exige una elaboración de sentido. Sentirse afectado es sentir que tu vida no puede continuar igual, que algo pasa y que has de hacer algo con eso que (te) ocurre.

Por su lado, llamamos anonimato colectivo al arte de *esfumarse*. Leonardo consiguió la enigmática expresión de la Gioconda mediante la técnica del esfumado, que consistía en difuminar los contornos de las figuras para lograr una especie de neblina sobre la obra. Así, Leonardo no sólo se rebelaba con esas pinceladas borrosas contra la nitidez y las líneas precisas que imperaban en la pintura académica de su época, sino que planteaba una profunda propuesta creativa: la aceptación de la incertidumbre y lo ambiguo como estrategia para mantener la mente flexible y abierta ante los cambios y lo inesperado.

En el caso de los espacios de anonimato no hay creador. Son prácticas sin autor que se dibujan a sí mismas. Pero también son enigmas que nos interpelan: ¿cuándo aparecen?, ¿quién se junta?, ¿para qué? Se esfuman, pero esfumarse como hemos visto no significa desaparecer, sino *aparecer borroso*: camuflarse en las reglas del juego para romperlas desde dentro, difuminar los contornos para saltar las fronteras sociológicas e ideológicas que nos dividen cotidianamente, facilitando así que *cualquiera* pueda implicarse en nombre propio. Provocar una neblina protectora contra las etiquetas (“antisistema”, etc.) que nos vuelven gobernables y previsibles, una huelga de identidades donde ensanchar juntos lo posible. Rebelarnos contra las exigencias de nitidez y líneas precisas (izquierda / derecha, etc.) que imperan en las miradas dominantes sobre lo político y aceptar el desafío de mezclarnos con lo imprevisible y ambivalente hasta el punto incluso de llegar a preguntarnos *si seguimos siendo de los nuestros*. 

Pasalo!

Ops,

Enviar

Borrar

La ciudad y el anonimato

**Compartir
por egoísmo**

Los espacios 2.0, hechos por todos y por nadie, están saturados de primeros planos, de identidades digitales reflejo de las materiales. Y esa saturación, paradójicamente, los convierte en espacios de anonimato. Un anonimato que deslumbra por demasiada exposición.

La Web 2.0 y el anonimato en primera persona

Texto **Margarita Padilla** Hacker¹

Primero fue el ciberespacio, el nuevo hogar de la mente. Luego llegó Internet, dejando fuera un sinfín de conexiones. A Internet le sucedió la Web, arrinconando lo que no empezara por “http”. Y, en esta carrera contra la complejidad, llega la Web 2.0.

A cada vuelta de tuerca se actualiza la pregunta por el quién: ¿Quién es? ¿Quién hace?... Parece que el triunfo de la Web 2.0, con la cesión masiva de datos e informaciones personales que exige, ha acabado con las posibilidades de anonimato. Pero sólo lo parece, porque detrás del “I am what I am” está activa la fuerza de un paradójico anonimato en primera persona.

Mientras el mundo se polarizaba en dos bloques que dividían el planeta, en el Instituto Tecnológico de Massachusetts un reducido grupo de chicos compartía una contracultura propia. Eran los *hackers*; su cultura, la ética *hacker*; su mundo, la comunidad; y su legado, Internet.

Sea el origen de Internet militar o académico, la década de los sesenta estuvo marcada por la hegemonía militar: la Unión Soviética había lanzado el Sputnik, la guerra fría también se libraba en el frente tecnológico y estallaba la guerra del Vietnam. Se hablaba de conspiración tecnológica. Ahí nació la contracultura *hacker*.

Parece un milagro que el imaginario militar no haya trasladado apenas ningún aspecto, ni simbólico ni técnico, a Internet. La contracultura *hacker* levantó un muro forjado de pasión, adicción, superioridad y virtuosismo técnico que impidió que lo militar se filtrara al ciberespacio.

En lugar de asumir la seguridad, los sistemas funcionaban sin contraseña. El acceso a los ordenadores debía ser ilimitado. Toda la información tenía que ser libre. En lugar de asumir la amenaza militar, creaban arte y belleza con las computadoras. En lugar de asumir la autoridad, descentralizaban. Bajo la consigna “manos a la obra”, violaban los límites. El juego y el goce eran inseparables de la innovación y el virtuosismo. Los *hackers* tatuaron esa ética en el ADN de Internet.

Si hoy existe la Web 2.0 y si podemos imaginar desarrollos futuros, es porque Internet es descentralizada, abierta y flexible. Horizontalidad, simetría, ausencia de autoridad central, igualdad de los nodos entre sí e inteligencia en los extremos

no son cualidades intangibles que otorgan a Internet una imagen de marca amable y conveniente. Son características materiales inscritas en su código, en su arquitectura. El dinero puede romper la simetría con el *hardware*, pero el código es libre y está hecho para la libertad.

Junto a un código desterritorializante, los *hackers* inventaron su manera de hacer lo común: la comunidad. El conocimiento debe ser compartido y los desarrollos individuales deben ser devueltos al común. Privatizar el conocimiento es matar la comunidad. La comunidad es garante de la libertad. Como *hacker* en comunidad, eres libre. Del resto, nada que hablar. La comunidad no tiene que convencer al mundo. Es superior, y eso basta. El objetivo de la comunidad es recursivo, ya que también es su precondition: alcanzar la inteligencia social, colectiva, nutrida por aportaciones individuales según una lógica de cooperación.

¿Qué clase de anonimato destilaría la comunidad? Ninguno, pues es un espacio liberado. Y, sin embargo, sostiene y retroalimenta un paradójico individualismo cooperativo que deviene autoría colectiva y enturbia la pregunta por el quién: ¿Quién hizo Internet? ¿Quién hace Internet?

Autoría colectiva no significa anonimato individual. Internet es el caso primigenio de autoría colectiva, no porque no sepamos quién programó cada pedazo de código, sino porque es fruto de un grupo humano que se organiza con voluntad de cooperación: la voluntad *hacker*. Voluntad que da un giro a los referentes colectivos heroicos, pues no siente nostalgia por una comunidad política. La comunidad es cooperación, pero es mucho más que cooperación. Es, sobre todo, subjetividad *hacker*, una intersubjetividad capaz de cuestionar las instituciones, capaz de hacer código para la libertad desafiando al mundo de bloques.

La conceptualización de la ética *hacker* se da en los años ochenta, cuando la comunidad ya está desarticulada. La lista de textos de referencia de esos años es enorme: en 1986, The Mentor publica su *Manifiesto Hacker*. Stephen Levy, en 1984, su *Hackers: Heroes of the Computer Revolution*. Bruce Sterling, en 1992, su *Hacker Crackdown*. El término “ciberespacio” pertenece a esa



La Web 2.0 no tiene una frontera clara, ya que no se trata de una tecnología sino de una actitud. Participación 2.0., inteligencia 2.0., marketing 2.0... Espacios de anonimato que cuando se activan (como la llamada de "¡Pásalo!" del 13-M a través del móvil, en la imagen de portada) tienen gran capacidad de interpelación social. Sobre estas líneas y en la página siguiente, capturas de pantalla de diferentes servicios 2.0.

época². En 1984, Richard Stallman funda la Free Software Foundation, contra las restricciones de copia, redistribución y modificación de los programas de ordenador, y por el *software* libre. En 1990, tres grandes de la red, Mitch Kapor, John Gilmore y John Perry Barlow fundan la Electronic Frontier Foundation para defender a los *hackers* caídos en la primera redada policial contra el *underground* informático.

En 1985, con su *Manifiesto para Cyborgs*, la feminista Donna Haraway denuncia la informática de la dominación y celebra la tecnoliberación. En 1990, se celebra en Florencia el primer Hackmeeting. En 1993, en el marco de la campaña "Cincuenta años bastan", surgen en España las primeras infraestructuras telemáticas de carácter social. En 1999, inspirado en la telemática antagonista italiana, se crea sindominio.net para sortear la dependencia de las operadoras y disfrutar de un servidor administrado horizontalmente con *software* libre.

"Underground", Matrix y el "hacking" negro

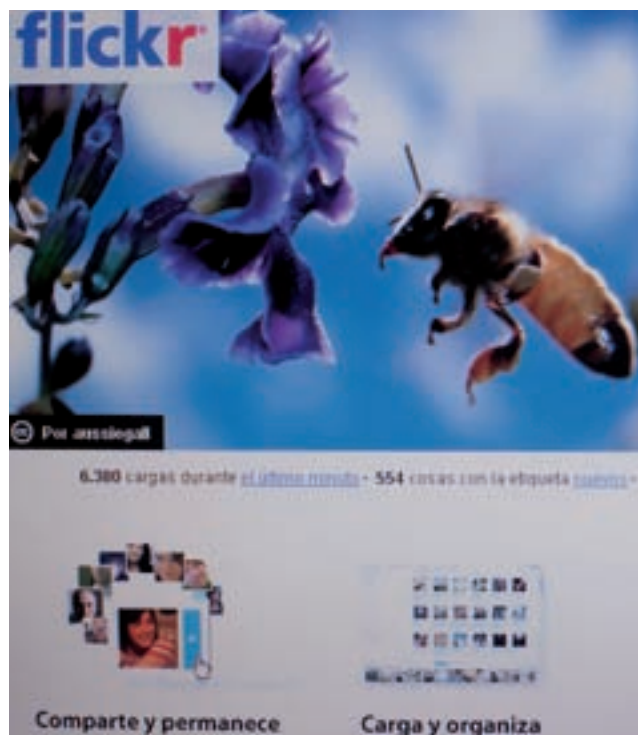
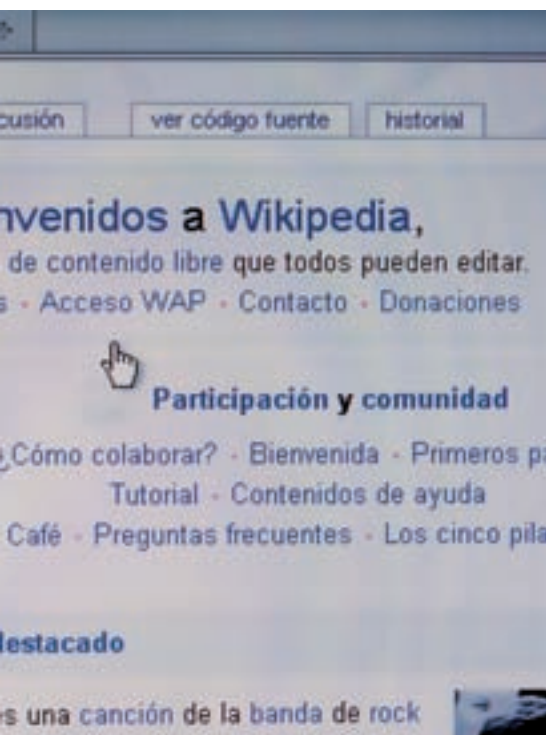
¿Por qué desde el *underground* hasta el *hacktivismo*, pasando por los derechos civiles, todo se activa a una velocidad de vértigo? Porque desde los años ochenta, y en España desde los noventa, las computadoras han salido a la calle ensambladas como PC y son un producto de mercado gracias, en gran medida, a la actividad de los *hackers* del *hardware*, sobre todo en California, que impulsaron proyectos para poner los ordenadores al alcance de los mortales, de donde surgieron empresas como la conocida Apple. Los sueños de los *hackers* del *hardware* abrieron un mercado y, en paralelo, surgió el mercado del *software*, sobre todo videojuegos. Y los virus, la piratería, el *crackeo*. Bill Gates empieza a decir que sus programas se tienen que pagar. El *hacking* se convierte en intrusión y sabotaje. Se publican agujeros de seguridad. Es la época de los *crackers* mediáticos, adolescentes que colapsan sistemas. La época del *underground* y de la criminalización. El Neo de Matrix antes de ser liberado. El *hacking* negro.

El mercado, reticente al principio, se frota las manos imaginando un suculento reparto del pastel. Los grandes consorcios mediáticos intentan convertir la red en un medio tradicional, vertical, dividido entre unos pocos emisores corporativos y una masa de receptores / consumidores pasivos. Es la Internet modelo Portal, la del ocio más banal. Lo intentan,

pero no lo consiguen. El ciclo se salda con la crisis de las "punto.com". Fracasan. No calcularon hasta qué punto Internet es descentralizada, abierta y flexible. No contaron con la voluntad comunitaria.

Mientras la narrativa *ciberpunk* exalta esos chicos instalados en el lado oscuro de las nuevas tecnologías en una atmósfera de control social profundamente pesimista, novísimos movimientos sociales luchan por abrir en la red Zonas Temporalmente Autónomas (ZAT), que encuentran sus correlatos en los centros sociales *okupados* a plena luz del día, en los *reclaim the streets* que convierten el mundo en una fiesta, o en cualquier espacio de relación social no mediada por la coerción. El lado oscuro se salpica de colores y algo hace que entre prácticas de tonos muy dispares, e incluso contrapuestas, se construyan puentes que permitan circular de un lado a otro, haciendo que lo nocturno no sea opuesto a lo diurno, ni viceversa. Hacer juntos cosas diferentes. Extrañas alianzas basadas en afinidades imposibles. Pero las ZAT no son la vanguardia de una masa informe deficitaria de conciencia y de proyecto. El *hacking* oscuro también aporta en esas alianzas, y mucho. Sobre todo, conexión vital con una realidad nueva: la de la posmodernidad.

Posmodernidad significa que el intento de lograr la emancipación de la humanidad ha sido derrotado. Entonces, ¿cómo luchar?, ¿por qué luchar? Desde las esquinas del *punk* se responde a estas preguntas: seguir luchando para nada, pero seguir luchando. Esta resistencia crea posibilidades de vida y aporta una energía que las ZAT visibilizan y retroalimentan. Saberse hijos de la misma derrota permite un afecto entre hermanos que, aunque no comparten los mismos tonos vitales, habitan, sufren y gozan en el mismo mundo desintegrado y ruinoso, donde los recorridos lineales son imposibles, donde el propio yo está fragmentado, y donde la tecnociencia, el ciberespacio, son rincones habitables y relativamente seguros, si estás dispuesto a dejar de ser lo que eres. Ya seas de la tribu, ya seas de la comunidad, el *nik*, el alias, será tu verdadera identidad. En un mundo ruinoso, nada de la vida real merece ser migrado al ciberespacio: edad, sexo, nacionalidad o etnia, todo lo que tenga que ver con la materialidad, es algo a desechar. El anonimato se dota de máscaras, y el ciberespacio se puebla de seres que superan la guerra fronteriza entre máquina y orga-



nismo, que cantan al placer de la confusión de esas fronteras, y que desobedecen las leyes de los gigantes de carne y acero para crear un espacio social global liberado de las tiranías.

Web 2.0, más que una tecnología, una actitud

En la posmodernidad no había hechos, sólo interpretaciones. Pero la caída de las Torres Gemelas dejó a la posmodernidad herida de muerte. El mundo se había globalizado. El 11 de septiembre de 2001 fue un hito en la historia de la publicación abierta. Slashdot, sitio web de publicación abierta, recogía testimonios de miles de personas que ofrecían más y mejor información que los grandes medios. La publicación abierta es sólo una de esas iniciativas de compartición que proliferaron en la época de las “puntocom”. A mediados de los noventa ya eran comunes los foros. En 1999, surgió Napster, un invento de garaje para compartir MP3. Para ese mismo año ya había portales dedicados a proveer de blogs, al estilo de Blogger. En el año 2000, ya se podían usar los RSS para publicar los contenidos web de unos sitios en otros, y las novedades se podían agregar. En 2001, se creó Wikipedia. Después llegaron MySpace (2003), Flickr (2004), YouTube (2005), del.icio.us (2005), Facebook (2006)... muchos de ellos iniciados también como proyectos de garaje. Y Google fue reinventándose al ritmo de este vértigo de contenidos y relaciones, que requería de buscadores capaces de extraer el grano de la paja.

Extraer el grano de la paja exige tener un criterio. Y es aquí donde triunfa el concepto de Web 2.0, propuesto por Tim O'Reilly en 2004³. Como dice su autor, Web 2.0 no tiene una frontera clara, ya que no se trata de una tecnología sino de una actitud: participar en lugar de publicar (blogosfera); confianza radical (Wikipedia); descentralización radical (p2p); prestigio (PageRank); el usuario como colaborador (reseñas de Amazon); marcar con etiquetas, no con taxonomías (Flickr, del.icio.us)... Un núcleo gravitacional que se sintetiza en arquitectura de la participación y aprovechamiento de la inteligencia colectiva. Aunque se autoemparenta con la ética hacker, Web 2.0 es un concepto para emprendedores. No habla de libertad, habla de valor.

¿Qué es participación 2.0? El paradigma de participación es el modelo p2p (*peer to peer*, red de igual a igual): el usuario, si quiere obtener un buen rendimiento, está obligado a com-

partir sus descargas. Es su propio “egoísmo” lo que revaloriza la base de datos. Esta manera de crear valor es mejor que los llamamientos al voluntariado, ya que sólo una minoría de usuarios se tomará la molestia de añadir valor mediante acciones explícitas. O'Reilly tiene muy claro que “una arquitectura es una política”. Y se decanta por una política de creación de valor a pesar de la voluntad: valor como subproducto automático. Una urdimbre de “egoísmos” que funciona.

¿Qué es inteligencia colectiva 2.0? Una capacidad a explotar. Ante la sobredosis informativa, lo más valioso es el tiempo. La inteligencia colectiva es el filtro que permite una economía de la atención: si muchas webs enlazan a una es que esa es interesante (PageRank); si mucha gente marca una dirección web con la misma etiqueta es que ese significado es relevante (del.icio.us). Microdecisiones individuales puestas en red crean cerebros colectivos que “piensan” con más eficiencia que el cerebro individual y permiten ahorrar tiempo. O'Reilly reconoce las comunidades *hacker* como expresiones de inteligencia colectiva. Pero, en su política, no es preciso ser virtuoso para contribuir a esa inteligencia. Así se obtiene valor de los extremos, de lo que no es central, de lo residual. Más valor.

¿Por qué Web 2.0, un concepto de marketing, ha tenido tanta fortuna? La respuesta debe tener en cuenta un mundo globalizado en el que sólo hay una realidad: el mercado. El ciberespacio ya no es un rincón habitable y seguro. Lo virtual refleja lo real. El yo ya no está fragmentado. No hay separación entre lo público y lo privado, entre lo personal y lo profesional. Los amigos son los contactos. El blog es el mejor currículum.

El mundo globalizado vive de las ideas, las produce y las consume. El mensaje es: airea tus ideas; si son buenas, triunfarás. Pero la precariedad, económica y vital, pone en duda esta promesa de éxito. Hay que airear las ideas, sí, pero procurando que produzcan valor para uno mismo y no para agendas ajenas. Los espacios 2.0, hechos por todos y por nadie (blogosfera, MySpace, Twitter, Facebook, YouTube...), proporcionan recursos gratuitos para poner en circulación, en red, las ideas, para que comuniquen entre sí, para que hablen unas con otras, para que no se sequen. Y, sobre todo, contribuyen a que el valor de estas retorne hacia su autor, ya que impiden que las autoridades académicas, mediáticas, políticas o culturales capturen la representación. Los espacios 2.0,



hechos por todos y por nadie, están saturados de primeros planos, de identidades digitales reflejo de las materiales. Y esa saturación de primeros planos, paradójicamente, los convierte en espacios de anonimato, espacios en los que no circula la representación. Un anonimato que deslumbra por demasiada exposición. Un anonimato en primera persona.

Web 2.0 es un concepto para emprendedores. En un mundo globalizado todos somos emprendedores, como mínimo *freelances* de nuestro yo. Ahora bien, el hecho de que todos seamos emprendedores, *freelances* que tienen que airear cualidades, capacidades y saberes... ¿explica todas las prácticas de compartición? Rotundamente no. Muchos bienes inmateriales se comparten sin obtener beneficio. De nuevo la voluntad comunitarista, el goce por la expresividad directa, la alegría del don gratuito, el autorreconocimiento horizontal...

Usar el mercado contra el mercado

Las prácticas de puesta en común que no se explican por el paradigma 2.0 abren dos opciones. O bien hay realidades que quedan fuera del mundo globalizado y no todo es mercado, o bien, si todo es mercado, la propia idea de mercado debe reformularse porque, afectado por todo lo que antes estaba fuera y ahora está dentro, el mercado toma más dimensiones que la mercantil. Estas dos opciones no son excluyentes, pero de cada una se deducen estrategias distintas. La primera tratará de visibilizar las fronteras entre el dentro y el fuera, vaciar el dentro, vigorizar el fuera y construir un discurso crítico. La segunda tratará de utilizar el mercado contra el mercado. La primera es más conocida, más nítida, y ha elaborado su propio discurso. La segunda es ambigua, dubitativa, interrogativa. Por eso merece la pena detenerse en ella.

Utilizar el mercado contra el mercado puede ser el actual uso masivo del correo de Gmail, reapropiándose de un recurso privatizado. Según esta visión, los servicios Google son un gasto más que una inversión. Además, lo social, con sus escasos medios, no podría satisfacer una demanda de recursos telemáticos que crece exponencialmente. Por tanto, el balance es positivo a favor de la sociedad, dejando a un lado el hecho de que el *software* no es libre y que no hay control sobre los datos personales. Esta visión afirma que todavía no hay un modelo de negocio definido para los servicios 2.0, y quizás nunca lo haya. ¿No se hundieron las "punto.com" por el comportamiento de los usuarios? Tal vez ese comportamiento impida consolidar modelos de negocio antisociales. Para eso está la inteligencia colectiva.

La licencia GPL, promovida por la Free Software Foundation para el *software* libre, podría ser otra forma de utilizar el mercado contra el mercado. Y qué decir de las licencias Creative Commons. Esas licencias son una manera de usar el *copyright* contra el *copyright*. Y, en vista de cómo se están endureciendo las leyes de propiedad intelectual, de una manera bastante incisiva.

La utilización del mercado contra el mercado no se ceñiría sólo a la Red. El "top manta" abre un mercado peligroso para el mercado, a juzgar por la desproporcionada dureza del Código Penal, que condena con penas de prisión efectiva a decenas de personas por la mera exposición en la calle de unos CD piratas.

Usar el mercado contra el mercado conlleva una fuerte carga de anonimato. Anónimos, en tanto que indistintos,

“La licencia GPL, las licencias Creative Commons, el ‘top manta’... Distintas maneras de usar el mercado contra el mercado que conllevan una fuerte carga de anonimato”.

gente cualquiera pululando bajo los focos, primeros planos quemados por tanta luz. Espacios de anonimato que, cuando se activan, tienen gran capacidad de interpelación social y pueden rebosar los contenedores virtuales irrumpiendo y afectando la vida y la política del mundo real, como ha ocurrido en las autoconvocatorias del Prestige, del 13-M, de la V de Vivienda, de los botellones... Pero también tropiezan con límites.

En primer lugar carecen de un lenguaje propio. El vocabulario que se maneja, tanto desde la empresa como desde lo cultural o lo social, es el del marketing 2.0, que reduce todas las prácticas de cooperación a producción de valor mercantil. En segundo lugar, las arquitecturas para la participación provocan hartazgo, sin que se dibujen líneas que demarquen territorios autodeterminados para modular esa participación. En tercer lugar, el ciberespacio se va configurando como un espacio de comunicación, conversacional, en el que lo importante es lo que se dice. Reapropiarse de las tecnologías se ha convertido en reapropiarse de los recursos (YouTube, Blogspot... como recurso). El *software* como servicio aplasta el “házte lo tú mismo”, tan importante en la ética *hacker*. Se abre camino un peligroso olvido de la importancia de la tecnología en sí misma, ya que lo social no puede estar separado de lo técnico. Se olvida la importancia del código y de que este sea libre.

Finalmente, estaría la altísima concentración, cercana al monopolio. La gestión de estos espacios comunicativos está en manos privadas. Ello permite, como ya ha ocurrido, que los estados negocien con estos servicios los términos de acceso o uso en determinadas zonas geográficas o circunstancias sociales o políticas. La concentración permite el apagón.


La telemática antagonista no es ajena al fenómeno 2.0. Indymedia –red de publicación abierta para el periodismo ciudadano creada en 1999 con *software* libre como parte del movimiento antiglobalización contra la cumbre de la OMC en Seattle– señala un punto de inflexión. Los continuos ataques provocadores han minado estos sitios de publicación abierta. Sin embargo, es posible mantener la publicación abierta sin que los contenidos basura constituyan una amenaza. La potencia de la publicación abierta está en la base de muchos servicios 2.0, tales como YouTube, por ejemplo. ¿Qué es lo que hace que YouTube, MySpace o Flickr sean inmunes a las provocaciones? Estos sitios también albergan contenidos basura, ¡y muchos! Pero consiguen que esto no mengue su valor. Ahora bien, para conseguir esta inmunidad tienen que hacerse anónimos, ser de todos y de nadie, algo que no está en los planes de Indymedia.

Los espacios alternativos que proveen servicios telemáticos se han visto desbordados. No han podido crecer al ritmo de la demanda. El conocimiento que garantiza estos servicios no se

ha diseminado a la velocidad necesaria. Visto por el otro lado, los colectivos políticos o sociales no han apostado por disponer de proyectos telemáticos autónomos. En resumen, el boom 2.0 descoloca al hacktivismo político.

Anonimato en primera persona: egoísmo y cooperación

La Web 2.0 proclama que la gente sigue automáticamente las reglas de su propio “egoísmo” si se le proporciona un tablero suficientemente intuitivo. Pero el egoísmo no lo explica todo. En época de precariedad económica y vital, el anonimato en primera persona encuentra una manera de contribuir a un común sin que ello contradiga la gestión del yo. Una vía de coexistencia entre cooperar y competir, para que el individualismo no sea la única experiencia. Subsistir, pero no a codazo limpio. Cooperar y a la vez competir, en los mismos espacios, con el mismo *password*. Porque competencia y cooperación se alimentan mutuamente y no pueden separarse con nitidez.

Pero este equilibrio entre competencia y cooperación es inestable y frágil. Las alianzas entre *hackers*, ZAT, *underground*, activistas de los derechos digitales y contribuidores al procomún que se forjaron en los años noventa se han desvanecido y la iniciativa parece estar en el lado de las empresas. El mayor defensor del anonimato en primera persona está resultando ser el marketing neoliberal 2.0, que le ofrece cuidados y espacios en los que florecer, a cambio de intentar hacerse con el valor y el poder que estos espacios de anonimato producen. Pero el marketing neoliberal puede cambiar de rumbo y cerrar, cooptar o aplastar esos espacios. En tales circunstancias, es urgente pensar de qué está hecho ese anonimato para hablar y reconectar con él, reformular estrategias que le den autonomía y valor, conceptualizarlo con palabras que le sean propias, activarlo, hacerle pensar, llevarlo a los límites... La arquitectura de Internet es descentralizada y las prácticas 2.0 no son sólidas e irreversibles. Son maleables, modificables, son de todos y de nadie, pueden empoderarse, pueden cambiar. El yo anónimo, que somos todos y cada cual, sigue teniendo la fuerza del anonimato. Una fuerza colectiva que será más potente cuanto más elabore cómo, dónde y con quién se aplica. 

Notas

- 1 La autora explica que aprendió GNU/Linux y los usos de las nuevas tecnologías en centros sociales *okupados*, algo que en la universidad nunca le enseñaron. Desde entonces no ha dejado de indagar la relación entre acción política, transformación social y nuevas tecnologías.
- 2 El ciberespacio es una alucinación consensual, una representación gráfica de la complejidad inimaginable de la información. A esta matriz de complejidad se puede acceder mediante la consola del ordenador, pero también mediante implantes, electrodos o, simplemente, proyectando la existencia dentro del ciberespacio, conectando directamente con la mente.
- 3 El concepto está explicado por su autor en el documento “Web 2.0. Patrones del diseño y modelos del negocio para la siguiente generación del *software*”, disponible en Internet <http://oreilly.com/webz/archive/what-is-web-20.html>.

La geometría del des/afecto nos sitúa en un mapa de inmunidades y de implicaciones. Desde la implicación, el anonimato pierde su distancia inmunizante. Los sin nombre somos todos cuando nos relacionamos desde nuestra potencial complicidad.

Geometría del des/afecto

Texto **Marina Garcés** Profesora de Filosofía de la Universidad de Zaragoza y de la UOC y miembro de Espai en Blanc

El fantasma de la desafección recorre Europa. Así hablan, preocupados, analistas, expertos y políticos en los medios de comunicación. La presencia ausente de quienes no participan es percibida con inquietud por parte de las voces que legitiman el sistema. Las redes sociales crecen, millones de vidas particulares, con sus fotos, lecturas, preocupaciones y preferencias llenan el laberinto de la Web 2.0. Y sin embargo, un silencio anónimo amenaza la salud del sistema representativo y de la vida participativa de la ciudad.

¿Dónde están los que no votan? ¿Quiénes son los que no acuden cuando son convocados? ¿Qué piensan los que se abstienen de participar, de escoger y de opinar? Desertores invisibles, desertores que ni siquiera dicen “no”, los anónimos se esconden bajo el caparazón de su vida privada. La desafección, el silencio de los anónimos, es percibida como el fallo de la democracia. Frente a ello, expertos y políticos ofrecen soluciones urgentes: nuevos canales de participación, saneamiento de la clase política, más proximidad de las decisiones administrativas, reformas de la ley electoral... Son soluciones aparentes que giran sobre su propio vacío: el vacío que ha abierto la desmovilización generalizada. Insistir en la pregunta por la desafección, por sus causas y por su solución, sólo puede acrecentar este vacío.

La pregunta por la desafección es la que plantean quienes no quieren saber que el silencio es en realidad murmullo y que la desmovilización es un posicionamiento. Son el murmullo y el posicionamiento de quienes se saben ninguneados, de quienes sólo cuentan –en cifras– para no contar, de quienes han sido expropiados de todo poder de hacer y deshacer el mundo junto a los otros. Condenados a escoger entre objetos de consumo, estilos de vida y partidos políticos, hacen de su abstención su fuerza. No es la fuerza de una protesta únicamente. Va más allá del castigo a las fuerzas políticas o del boicot a determinados bienes de consumo. Es algo más. Es lo que Maurice Blanchot había llamado, en los años cincuenta, la “fuerza anónima del rechazo”¹: esa voz sin lenguaje común que se articula en retirada. Es una fuerza que actúa vaciando,

desocupando los lugares de la movilización. Carente de propuestas y de alternativas, es la voz de un “no” sin discurso en la que resuenan una multiplicidad de rechazos particulares unidos por un común malestar: rechazo al descrédito de los políticos, a la precariedad sufrida en nombre y carne propios, al precio de la vivienda, a la falta de expectativas... Pero en su común rechazo hay un descubrimiento: el descubrimiento de que el dentro/ fuera sobre el que se organiza la sociedad puede ser cuestionado. O participas o no te quejes. O te conectas o estás muerto. O te mueves o caducas... Son los mensajes de una sociedad en la que la inclusión es de dirección única y las vías de expulsión, múltiples. La fuerza anónima del rechazo rompe el límite dentro/fuera imponiendo otro límite: actúo (consumo, trabajo, me relaciono...) pero “hasta aquí”, soy visible (círculo, me comunico, gasto...) pero sólo “hasta aquí”. Este “hasta aquí” señala un lugar que no está adentro, pero tampoco se pone en fuga ni se conforma con la exclusión.

Des/afecto

Lo que la lógica binaria de la participación, basada en el “recuento” (¿cuántos hay?), no logra escuchar ni entender es el mapa de relaciones de afecto y de desafección que componen la ciudad anónima. La ciudad anónima no es una ciudad desarticulada. Está compuesta de mundos que se atraen y se repelen, de mundos abiertos o cerrados, de mundos por componer, de mundos incompatibles. ¿Qué me afecta y qué no? ¿Qué me concierne y qué me resulta indiferente? ¿Para quién cuento? ¿Quién necesita de mí? ¿A qué me debo? Con estas preguntas emerge otra geometría, la geometría del des/afecto, para la cual los anónimos ya no son contados desde la neutralidad de un lugar vacío, sino que pueden aparecer con toda la espesura de sus cuerpos.

La geometría del des/afecto es la que nos sitúa en un mapa, nunca neutro, de inmunidades y de implicaciones, de distancias y de proximidades. Inmunidad e implicación no son dos términos opuestos, mutuamente excluyentes. Responden a grados distintos de afecto y de desafección. ¿Cuánta distancia es



La fuerza anónima del rechazo rompe el límite dentro/fuera imponiendo otro límite: actúo (consumo, trabajo, me relaciono...) pero "hasta aquí", soy visible (círculo, me comunico, gasto...) pero sólo "hasta aquí".
Sobre estas líneas, edificio de oficinas.
En la página siguiente, publicidad urbana.

necesaria para sentirse ajeno a la desgracia de otro? ¿Cuánta distancia necesita la indiferencia? ¿Cuánta proximidad asegura mi implicación en algo común? ¿Cómo medir las proximidades de aquello que me concierne o de las personas con las que cuento? ¿Y cómo se construyen estas distancias y proximidades? Para la geometría del des/afecto, el individuo no es una unidad (un voto, una silla, un comprador), sino un umbral de relaciones que se componen y articulan con otros, conocidos o desconocidos, en una situación.

Como ha desarrollado el filósofo italiano Roberto Esposito en sus últimos libros, la *inmunidad* es una de las categorías que articulan la constitución de las sociedades modernas y la configuración del individuo como unidad básica de su orden y funcionamiento. El dentro/fuera que organiza el Estado-nación y la vida de sus ciudadanos no sólo depende de una determinada gestión de las identidades personales o colectivas. Pasa necesariamente por la delimitación y blindaje de los cuerpos, por su separación e impermeabilización hacia todo aquello que pueda penetrar en ellos y alterar su naturaleza. En el paradigma inmunitario, la proximidad de lo desconocido es codificada como una amenaza y su distancia es tolerada con indiferencia. Los ejemplos son parte de nuestra vida cotidiana: la suerte de un inmigrante me es indiferente (no me afecta) mientras no se acerque demasiado a mí (a mi casa, a mi puesto de trabajo, a las amistades de mis hijos...). De la misma manera, los atentados que cada día asuelan las ciudades de Oriente Medio me son indiferentes (no me afectan) hasta que un tren o un autobús estalla en mi ciudad o en una ciudad que podría ser la mía.

En una sociedad articulada, principalmente, por relaciones de inmunidad, los anónimos toman cuerpo bajo dos figuras: la del cuerpo-amenazante y la del cuerpo-víctima. En los dos casos, tenemos cuerpos sin nombre que necesitamos mantener a distancia: cuerpos acechantes y cuerpos-residuo de los que nos tenemos que proteger o de los que no queremos saber nada. Son los cuerpos del desafecto: o tememos ser afectados por ellos (los repelemos) o ya no tienen nada por lo que nos puedan afectar (los desechemos). Contra este anonimato, la sociedad inmunitaria se blindada. No sólo construye muros, controles de seguridad o *firewalls*. Toda ella se organiza como la "ciudad de los permisos"²: permiso para entrar (en un país, en un espacio de consumo, en una red social...), permiso para usar (una calle, una canción, un *software*, un medicamento...), permiso para estar, permiso para existir. El dentro/fuera de las sociedades modernas se ha fractalizado en una gestión permanente de nuestros permisos. Documentos de identidad, permisos de residencia, de trabajo, de repatriación, códigos de registro, *usernames* y *passwords*, PINs, derechos de lectura, uso y reproducción... Con todos estos dispositivos, la ciudad de los permisos organiza su espacio físico y simbólico conjurando el anonimato, aislándolo como aquello con lo que no hay que tener relación (el ilegal, el pirata, la víctima...).

Implicación

Cuanta más inmunidad, más inseguridad. Cuanto más aislamiento, más inestabilidad. La vida inmunizada no persiste, no crece, no crea. Sólo puede seguir matando para poder



“¿Cuánta distancia hace falta para sentirse ajeno a la desgracia de otro? ¿Cuánta proximidad asegura mi implicación en algo común?”

sobrevivir³. Nuestros cuerpos tanto personales como colectivos sólo pueden vivir exponiéndose a ciertos grados de implicación. La implicación es el reverso de la distancia inmunitaria. Es el límite convertido en vínculo, en relación, en campo común de afección. Es el límite experimentado no como frontera, sino como inconclusión.

¿Qué significa estar implicado? En primer lugar, es un descubrimiento, un aprendizaje que no depende exclusivamente de una decisión libre. Uno se descubre implicado cuando está dispuesto a reaprender su lugar en el mundo y junto a los demás desde una relación de continuidad. En segundo lugar, es hacer de la vulnerabilidad propia, la de cada uno solo protegiéndose, una fuerza común que pasa por la complicidad y la alianza. En tercer lugar, estar implicado es una pérdida de control sobre lo que vemos y lo que sabemos. Contra la ficción de la seguridad, que pretende verlo y preverlo todo, la perspectiva de la implicación, inscrita en las situaciones materiales que nos constituyen realmente, no puede verlo ni saberlo todo. Actúa más allá de lo que sabe, a la vez que sabe más allá de lo que ve.

Por eso, desde la implicación, el anonimato pierde su distancia inmunizante. Los sin nombre somos todos cuando nos relacionamos desde nuestra potencial complicidad. No sé quién cuenta conmigo. Ignoro al dueño de la voz que gritará un día conmigo. No sé quién posee los derechos de la canción que tarareo. No sé qué manos cuidarán de la vejez de mis hijos ahora pequeños. Mis cómplices, más allá de la vida que controlo, no tienen nombre, pero están. Frente a los grandes nombres de la historia y las bases de datos que escanean el presente, la vida real de los hombres y las mujeres es radicalmente anónima, necesariamente anónima. Cada uno de nosotros es a la vez singular y anónimo, conocido y desconocido, visible e invisible.

Por eso, el anonimato tiene en nuestras sociedades una doble potencia: contra el “recuento” de los estándares participativos, es resistencia, desocupación, vaciamiento de una presencia codificable y monitorizada. Contra el juego de permisos y de representaciones que nos mantienen a distancia tanto de las amenazas como de las víctimas sin nombre, el anonimato es la condición de la vida misma cuando se plantea, colectivamente, como problema común. **M**

Notas

1 Blanchot, M.: *Escritos políticos*, de próxima publicación en Acuarela.

2 Lessig, L.: *Código 2.0*, Traficantes de sueños, Madrid, 2009.

3 Es imprescindible, en esta línea, el escrito de Judith Butler *Vulnerability, survivability*, CCCB, 2009.



Nuestro trabajo consiste en una búsqueda colectiva de herramientas para conquistar espacios de pensamiento dentro y, por qué no, también al margen de los sistemas actuales.

Entre biografías

Texto **Santiago Eraso** Colaborador de la productora cultural BNV y miembro de UNIA arteypensamiento

La Transición es el nombre de la reforma política que condujo de la dictadura franquista a los tiempos de normalización democrática. Según el diagnóstico de Guillem Martínez, la cultura de la transición fue la gran aportación de las izquierdas a aquel periodo de la historia reciente de España. Posiblemente, “fue lo único –o, al menos, lo más ganso– que aportaron”, añade el autor de *Barcelona rebelde. Guía histórica de una ciudad*. Desde su punto de vista, el esfuerzo de cohesión social y construcción de consenso, necesarios para el éxito de determinada transformación democrática, supuso la desarticulación de la cultura como territorio de lo problemático y, en consecuencia, su ordenación bajo el paraguas protector del Estado y sus instituciones benefactoras. Cualquier manifestación ajena a ese compromiso democrático quedó relegada a la marginación.

Si alguien perdiera el tiempo investigando mi trayectoria

profesional, estoy seguro de que llegaría a la conclusión de que mi biografía puede representar muy bien ese paradigma de la cultura. Desde mi primer trabajo, como bibliotecario de Tolosa, hasta el actual, como miembro de UNIA arteypensamiento o responsable de la redacción del anteproyecto cultural de la candidatura de Donostia/San Sebastián para Capital Europea de la Cultura 2016, pasando por los veinte años de director de Arteleku, mi vida ha sido una constante “fuga hacia adelante”; una especie de devenir iluso y precipitado, para intentar hacer mejor la vida desde dentro de las instituciones, convencido de que la cultura y la educación son capaces de cambiar el mundo.

Sin embargo, como dice un miembro anónimo del colectivo Espai en Blanc: “No hay nada peor que tener un currículum pegado al culo”. Pero, por otro lado, llevarlo a rastras es una carga de la que difícilmente se puede uno zafar, aunque a

veces lo pretenda. No hay vuelta atrás. Cuando se intenta regresar a los lugares de la memoria, nunca se puede volver, siempre se está en otro sitio. Queda la sombra de un tiempo pasado que, en cierto modo, tan sólo es presente.

Al fin y al cabo, toda interpretación del pasado, cualquier reminiscencia nostálgica de otro tiempo, no es más que una recreación, siempre invención, un nuevo quehacer del único transitar que puede ser habitado: la vida. Pero eso sí, una vida sin límites, siempre en el discurrir de las fronteras que permiten la posibilidad de crear, de hacer de nuestra existencia una constante acción “performativa”, que se hace y deshace desde la inmanencia misma de su propia concepción.

Crear es siempre recrear y vivir, también, revivir. Cualquier restitución del pasado es una ficción, una construcción intencionada de vida que se presupone real, porque tampoco hay presente, tan solo “devenir”, “devivir” con los demás. Más allá de la existencia individual nos queda la vida en común. Las biografías compartidas, los relatos escritos con muchas manos. Una apuesta por “lo común” en cultura, educación y pensamiento con la apertura a una dimensión anónima de la vida y de la creatividad.

No hay nada más inútil que un cuerpo aislado y nada más infecundo que una idea original. La creación se produce cuando las ideas dejan de ser asignables a unos u otros y se establecen circulaciones inéditas, sin “autoridad” reconocible. El estímulo para pensar siempre viene de fuera. El conocimiento se hace potencia cuando reconocemos nuestra deuda con los demás. Si alguien pretende convertirnos en individuos pen-

santes bien delimitados, separados, clasificables, controlables, se equivoca, porque somos criaturas entre criaturas, carne viva tejiendo la carne del mundo.

Porque, ¿qué es un currículo, más allá de un pálido reflejo de lo mucho que debemos a los demás? ¿No debiera ser lo primero que habría que ocultar e intentar mostrar que el conocimiento que tratamos de presentar a través de nuestras hazañas es un bien común?

Frente a la vocación privatizadora del conocimiento surge un nosotros que reclama el derecho a la palabra. La suma de tú y yo no es dos. Es un *entre* en el que puede aparecer cualquiera. Por tanto, en gran medida, nuestro trabajo consiste en una búsqueda colectiva de herramientas para conquistar espacios de pensamiento dentro y, por qué no, también al margen de los sistemas actuales; un combate contra la despotenciación de la crítica; un intento desesperado por activar contextos capaces de regenerar las categorías políticas, que han huido de la realidad para refugiarse en una especie de carnaval de las palabras en el que nadie sabe bien lo que significan. No hay más que observar cómo las mayores empresas depredadoras del planeta o las instituciones que financian sus delirios de crecimiento se acogen a la marca de la sostenibilidad o invocan la innovación para seguir haciendo más de lo mismo, sin ninguna vergüenza.

En definitiva, se trata de hacer frente a esa evidencia que ahora se disfraza bajo la “crisis” y que, en un alarde de ingeniería inmoral, quieren también que todos asumamos como propia. La realidad camuflada se impone y nos deja sin argumen-

Quando se intenta regresar a los lugares de la memoria, nunca se puede volver, siempre se está en otro sitio. En las imágenes, lugares que han cambiado de modo radical: huertos urbanos en el barrio de Sant Martí de Provençals (página anterior), y Can Ricart el día en que cerraba la última empresa (junio de 2006) para dar paso al plan 22@ (abajo).



“Somos víctimas o cómplices porque permitimos que hablen por nosotros. Un totalitarismo semántico se impone y neutraliza nuestro derecho a tomar la palabra”.

tos porque las ideas se han vaciado de significado. Esa forma de vida culpable a la que nos empujan es, lamentablemente, también una manera de aceptar su lenguaje, los consensos sociales en los que quieren que habitemos, las guerras que afrontamos. Somos víctimas o cómplices silentes porque permitimos que hablen en nuestro nombre, que secuestren el significado de las palabras.

Irse y volver de otra manera

Vivimos en el centro de un clamoroso silencio porque las palabras más desprovistas de sentido focalizan los discursos dominantes. Una especie de totalitarismo semántico se ha impuesto y ha terminado por neutralizar nuestro derecho a levantar la voz, tomar la palabra. El triunfo del simulacro y el privilegio de la superficie impregnan la vida política y cultural. La irrupción de un eterno presente de fascinación que nos impide ver más allá de la retórica publicitaria o la simpleza mediática de la propaganda. Frente a esa perturbación del lenguaje Roberto Esposito nos anima a viajar al interior de las palabras, donde a veces se produce un verdadero conflicto por la conquista del significado más intenso, una guerra interior que las hace irreductibles a la linealidad de su significado superficial.

En esa batalla por reconocer el valor de las palabras, me expreso desde un yo inestable, heredero de una memoria compartida, y también afectado por el mayor de los pesimismo, porque además oponer otro sentido a la crisis de sentido muchas veces está abocado al fracaso.

Pero a pesar de ello, en lugar de tomarme en serio la idea de desertar, como nos propone Comité Invisible en *La insurrección que viene*, sigo actuando desde las pulsiones que me permiten ciertas alianzas transformadoras; afinidades que, más allá de las biografías personales, encuentros y desencuentros, éxitos intangibles y fracasos sonados, se configuran como un espacio-tiempo común de conocimiento o prácticas artísticas y políticas en permanente movimiento; un desplazamiento de conexiones, a la manera en que funcionan los servidores de *software* libre; una red de saberes en cuerpos expuestos que reclaman otros mundos, otras escenas, otros relatos; una serie de compromisos para desarrollar todas las posibilidades que nos da el arte, contra la vida que nos obligan a vivir, o las formas, contra la belleza que nos imponen gozar. En definitiva, propuestas que abren un campo infinito de pequeñas revoluciones inauditas, de relatos paradójicos, de lenguajes renovados y ficciones imposibles.


No se puede huir porque no hay un afuera desde donde juzgar el mundo. Tan sólo hay lugares que se pueden atravesar. Deleuze hablaba en *Mil mesetas* sobre la gente que necesitó hacer un agujero en la montaña para salir del otro lado. En cierto modo, se trata de poder irse y volver de otra manera.

Penetrar por las grietas que el sistema no puede controlar, generar fracturas en la sólida apariencia institucional, alterar los sentidos de los discursos convencionales, promover nuevas narrativas.

Mi experiencia no es más que la sombra de una obstinación personal y colectiva por encontrar lugares estratégicos del pensamiento; el espejismo de una vida que, desde una consciencia política plenamente integrada (alguien diría socialdemócrata o reformista), ha vivido obsesionada por cambiar la vida, eso sí paulatinamente, mientras añoraba las revoluciones, por transformar el mundo, sin sobresaltos, mientras soñaba un levantamiento capaz de destruir las cadenas. Construir desplazamientos, como nos propone Suely Rolnik, puesto que ninguno de nosotros habla ya en términos de revolución, aunque sigamos esperando la gran invención revolucionaria. En ese caminar desplazado tienen lugar pequeñas modificaciones de gran significado que se expanden con mucha fragilidad. Porque nada es lineal; todo acontece en un sinfín de pliegues. Debajo del gran juego macropolítico se produce una miríada de interacciones micropolíticas a las que siempre hay que estar ligado, porque allí siempre se reabren posibilidades inusitadas.

Avanzamos siendo conscientes de que en ese combate la vida misma se torna inevitablemente un campo de batalla en el que casi siempre ganan los mismos; aquéllos que además son los que financian nuestras ilusas empresas de transformación, probablemente para que nada cambie. Pero también, luchando para que no siempre sea así.

En ese mar de contradicciones hay un desafío permanente que no podemos dejar de abordar, a pesar de las dificultades que entraña. Hay que partir de la decepción, como señala la artista Alejandra Riera, y enfrentarse a la fragilidad porque ahí, en esa inestabilidad, se encuentra la verdadera salud. Hacemos cargo de nuestros propios miedos e incertidumbres nos permitirá levantarnos contra las verdades reveladas.

No se trata de renunciar, sino más bien de empezar por despegar las falsas expectativas del voluntarismo excesivo –que tan bien sienta a nuestro narcisismo activista–, que nos impiden ver lo que pasa alrededor, detectar los impasses, el cansancio, la repetición. Dejar de soñar con un mundo mejor y asumir que nuestra existencia es mucho más ordinaria, pero a la vez más desafiante. Parafraseando a Peter Pal Pelbart, autor de *Filosofía de la deserción*, una cierta desilusión o, más bien, una decepción que implica la ruina de ciertas utopías y esperanzas puede ser la condición para percibir otras fuerzas que piden paso. Se trata de pensar en el derecho de aquello que todavía no ha nacido. Lo que importa no es tanto la definición de lo que viene, sino la apertura de nuevas posibilidades ignotas, travesías inexploradas que nos permitan vislumbrar un devenir que no agote la potencia de la cultura y la educación. 

La ciudad y el anonimato

Terreno de inquietud



Se entiende por “impasse” el atasco de las dinámicas de innovación de lo político, que nos arroja a un espacio de consistencia fangosa y a una temporalidad en suspenso. Un tiempo que no podemos asumir meramente como “tránsito a”, sino como transcurso de lo paradójico.

Protagonismo social en [desde] el “impasse”

Texto **Diego Sztulwark, Verónica Gago y Sebastián Scolnik** Colectivo Situaciones

Un nuevo protagonismo social viene modificando durante la última década las perspectivas del hacer político en buena parte de América Latina y en particular en Argentina. En estas páginas intentamos plantearnos potencialidades y ambigüedades de estos procesos, denominados “posneoliberales” desde algunas perspectivas, esclarecer los desafíos para el pensamiento en el contexto de la crisis, y proponer el *impasse* actual como terreno de inquietud, en el que se desenvuelven las prácticas sobre fondo colectivo, anónimo y difuso. Al final, ocho hipótesis para la militancia de investigación.

Los movimientos sociales fueron protagonistas en América Latina de una conmoción política que, con diferentes intensidades y escalas, llegaron a cuestionar el mando directo de las élites globales. Para comprender este contexto resulta imprescindible atender a los rasgos centrales del ciclo de luchas que desplegó la acción multitudinaria capaz de coaligar actores tan disímiles entre sí como movimientos de desocupados, poblaciones originarias, pobres urbanos y campesinos y movimientos comunitarios contra la privatización de lo público. En general, estas insubordinaciones desarrollaron sus dinámicas por fuera de los instrumentos tradicionales de organización.

Los llamados gobiernos progresistas, así como las premisas posneoliberales² de gestión de la vida colectiva que se extendieron por la región en los últimos años, resultan impensables fuera de este proceso de desobediencia.

Pero más importante que el signo de los gobiernos es el hecho de que la irrupción de este nuevo protagonismo social puso en discusión la distribución de los recursos económicos, sociales y simbólicos. A su vez, en algunos países la situación de democratización política (especialmente a través de asambleas constituyentes) dio lugar a procesos de refundación parcial de la voluntad de intervención del Estado.

Más allá de la discusión sobre la calidad de las reformas (lo que en ellas hay de avances y lo que hay de meras concesiones de las élites), cabe la pregunta por la novedad política de estos movimientos, que tal vez haya quedado formulada de modo más preciso en el “mandar obedeciendo” de los zapatistas, que, por un lado, extiende y vuelve contemporáneo un rasgo perteneciente a las culturas comunitarias (la proximi-

dad y la reversibilidad de las relaciones de mando y obediencia) y, por otro, provee nuevas imágenes para pensar la relación entre institucionalidad política y poder popular desde abajo (*buen gobierno*), cuando ya no se postula de manera real y creíble la hipótesis de la toma revolucionaria del poder. Podemos delimitar en la secuencia que va del *poder destituyente* a la exigencia de *buen gobierno* el punto más alto de visibilidad de este trayecto singular.

En buena parte del continente los cambios son extremadamente moderados y mixturán continuidades profundas del neoliberalismo con una mayor interlocución con la agenda de los movimientos sociales. Llamamos “nueva gobernabilidad” a esta interfase de avances y retrocesos que consiste en una dialéctica de reconocimientos parciales, que posibilita puntos de innovación en la búsqueda de un momento posneoliberal, favorecido por la coyuntura de mayor autonomía regional esbozada en Sudamérica.

Y, sin embargo, no alcanza con pensar la relación entre movimientos sociales y gobiernos progresistas a la hora de captar la llamada *anomalía latinoamericana*. Se requiere incluir la pluralidad de los tiempos y las lenguas de la descolonización, de la comunidad, de la metrópoli enmarañada, con sus periferias y las diversas capas de migración, que constituyen los ritmos de base de cualquier tentativa de creación de nuevas hipótesis emancipatorias.

La crisis del año 2001 en Argentina implicó el fin de la legitimidad de las instituciones del modelo neoliberal tal como había sido anticipado por la última dictadura militar y desarrollado por décadas de una democracia castrada. A partir de mediados de los noventa convergen diversas luchas de tipo asambleario y dadas a la acción directa (desocupados, derechos humanos, trabajadores de fábricas recuperadas, movimientos de lucha por la tierra, asambleas barriales y de sectores medios perjudicados con la expropiación de sus ahorros) en una compleja coyuntura política que acabó con la caída de tres gobiernos en unos pocos días. El rasgo determinante de este movimiento heterogéneo fue la dinámica *destituyente* respecto de la institucionalidad neoliberal. A partir del año 2003 un nuevo gobierno crea expectativas sobre el proceso político

“Asumiendo el ‘impasse’ pasamos de la im-potencia (ausencia de todo posible concreto) a la in-quietud (ausencia de todo conformismo)”.

al tejer al mismo tiempo los deseos de trasladar el lenguaje y las demandas de los movimientos al nivel del Estado junto al anhelo, igualmente extendido, de normalización de la vida social, económica y política.

Seis años después, en las perseverantes marcas que los movimientos dejaron impresas en las instituciones políticas encontramos las claves para comprender la ambigüedad del proceso actual: junto a rasgos de normalización y debilitamiento de los movimientos, permanece vivo el juego de los reconocimientos parciales y ambivalentes. Tal juego de reconocimientos ha permitido recomponer fuerzas para enfrentar a algunos actores poderosos de las élites neoliberales y, al mismo tiempo, ha excluido o debilitado la perspectiva más radical de reapropiación autónoma de lo común.

Sobre este campo se juega la reinterpretación constante de los enunciados democráticos que surgieron de la crisis. Podemos considerar dos axiomas fundamentales: la recusación del lenguaje neoliberal (fundado en la idea de la subordinación a la hegemonía de las finanzas globales y las privatizaciones) y de la represión al conflicto social, apoyado en una recuperación de la narración de las luchas de la década de los setenta y de los derechos humanos.

La tendencia más fuerte, en este sentido, es la que se constituye desde un paradigma *neodesarrollista*, capaz de reinterpretar la genealogía del cuestionamiento de las relaciones salariales y de la forma-Estado-neoliberal por parte del nuevo protagonismo social, concibiéndolas como demandas de reproletarización. Así, una problematización central de nuestra época pasó de ser pensada como necesidad de un “trabajo digno” (consigna creada por los movimientos piqueteros) a ser reinscrita dentro de la mitología fordista del pleno empleo (bajo el eslogan de “empleo decente”). La valiosa información producida por los movimientos sociales (es decir, las formas colectivas de organización del trabajo que tendían a independizar producción de valor de empleo) fue usada por el Estado para reorganizar su política social y para gestionar la crisis del trabajo.

Llamamos *impasse* al atascamiento de las dinámicas de innovación de lo político, que nos arroja a un espacio de consistencia fangosa y a una temporalidad en suspenso, de reversibilidades y desplazamientos inconclusos. Un tiempo que no podemos asumir meramente como “tránsito a”, sino como transcurso mismo de lo paradójico. El protagonismo social se presenta hoy bajo formas de “abigarramiento”, anonimato y “promiscuidad” (término sin ninguna connotación moral), en las que se imbrican componentes de valorización capitalista y de autonomía: de servilismo y rebelión, de subordinación y activación, de producción de estereotipos y su desacato.

La duración en el *impasse* adquiere una modalidad esencialmente ambivalente: la presencia de lo abierto al pensamiento y las prácticas se nos presenta junto a un simultáneo “encapsulamiento” de las potencias; los hechos y las narraciones se sitúan a medio camino entre el *dejá vu* y la innovación, entre una sensación claustrofóbica de lo presente como *ya-vivido* y la intuición de un presente abierto al acto.

La lengua de lo político es la primera afectada: se pliega sobre significantes útiles del ciclo de luchas de los setenta y asume las coyunturas polarizadas como dinámica de referencia absoluta. A la vez, su problematización autónoma queda atorada por razones propias cuando prescinde de un balance profundo y realista de las aporías del ciclo de luchas previo.

Asumiendo el *impasse* pasamos de la *im-potencia* (ausencia de todo posible concreto) a la *in-quietud* (ausencia de todo conformismo).

La inquietud en el *impasse* es acto profano (lúdico, humorístico, antagonista): desacraliza –desplegando un materialismo perceptivo sensible a la mínima variación de los signos y las asimetrías– todo aquello que la lógica productora de estereotipos consagra como jerarquía. Proponemos ocho hipótesis para desarrollar la *in-quietud* en el *impasse*:

a. Abrirse paso entre el *gueto* y la *microempresa*, ambas modalidades de acorrallar y encapsular la potencia. No se trata de figuras que podamos rechazar o aceptar de modo inocente. Son técnicas de gestión de la diferencia que activan de inmediato estas dos opciones: el aislamiento, el microgrupo, la jerga; o bien la aceptación de las reglas del mercado como modo de participar de lo social (el “proyecto personal” o las islas del reconocimiento). Estas modalidades se ofrecen tanto para los “pequeños grupos” como para la gestión individual de la propia vida metropolitana.

b. Trabajar planteando *asimetrías sin estetizarlas*. La asimetría se presenta como diferencia real en las situaciones, mientras que la estetización opera una pseudodiferencia sin filo. La asimetría es problematizante (y se aproxima al término de *verdad-desplazamiento* que presenta López Petit), mientras que la estetización nos tranquiliza con la apariencia de lo *ya-resuelto*; ya que la estetización resuelve en el nivel de la apariencia lo que en la realidad permanece como frustrado. Al cancelar el carácter problemático de la diferencia, la estetización –al igual que la estereotipación– suprime la ambivalencia de la asimetría, sea a través de un realismo estigmatizador, sea por la vía de una apología que la presenta como aproblemática.

c. Ubicar una diferencia entre *grupos* y *colectivo*: llamamos grupo a la agregación de personas, y colectivo, a una instancia de individuación en la cual los individuos participan a partir de su *in-completud*. En fases en que la potencia deviene pública, el



Una de las propuestas para desarrollar la inquietud establece una distinción entre grupos y colectivo. Arriba, manifestantes en favor de una vivienda digna (Barcelona, septiembre de 2006).

grupo puede fluir a la creación. Pero en momentos de encapsulamiento, en los cuales carecemos de códigos comunes (aunque el capital nos los ofrece bajo la forma de clichés), la disposición a la apertura se dificulta y nacen todo tipo de patologías grupales-individuales. Lo colectivo, en cambio, es esa apertura pública motivada –y no inhibida– por la falta de lenguajes comunes previos (disponibilidad en la desorientación).

d. Inversión de la relación entre *micropolítica* y *macropolítica*. Si en la fase previa el valor micropolítico de las luchas era deducible del cuadro macropolítico completo, hoy el mecanismo puede invertirse y la potencia micropolítica puede abrir espacios ante el cierre “consensual” o “polarizado” del espacio macropolítico. Esta perspectiva implica asumir procesos de politización en el corazón mismo del movimiento paradójico del presente. Por ejemplo, mientras los gobiernos latinoamericanos desarrollan una integración positiva por arriba, por abajo se profundizan procesos de racialización y guetificación funcionales a economías esclavas a gran escala. ¿Cómo desarrollar momentos de desplazamiento o desestereotipación ante la difusión de imaginarios mediáticos (centralmente sobre el trabajo) que compiten con la apertura de efectos democráticos por abajo?

e. Una nueva relación entre *regla* y *praxis*. Si lo propio de la crisis (como espacio-tiempo permanente y no como momento transitorio o deficitario) es la dificultad de imponer reglas exteriores a la praxis –es decir, que la crisis es el momento en que la institución no cuenta con una obediencia a priori (cosa que hemos visto muy de cerca en Argentina)–, se nos presentan ahora al menos tres modos positivos de concebir esa desobediencia de la praxis respecto de la institución: la que enfatiza la “creación” de nuevas instituciones con una relación más interna con la praxis; el “atravesamiento” que supone una potencia heterogénea penetrando y modificando por dentro las instituciones según el juego de la praxis; el

“camuflaje”, como modo débil del atravesamiento y diferencia mínima con la crisis.

f. La *fabulación* como modo de crear realidad. No ya la oposición ideología/ciencia o alienación/conciencia, sino una capacidad de inventar lenguaje y afectos a partir de los recursos de la imaginación colectiva, en competencia abierta con el orden imaginario capaz de racionalizar el mundo objetivo de las cosas y los afectos (performatividad del capital).

g. Desarrollar una *disponibilidad en la desorientación*: en el contexto de encapsulamiento, una nueva transversalidad surge a partir de la *inquietud*. Consiste en una inclinación hacia los otros que se hace posible a pesar de la carencia de un código previo compartido (es decir, desistiendo/pervirtiendo los códigos que el capital oferta).

h. La capacidad de reconocer *procesos en la discontinuidad*. En la promiscuidad, se trata de operar en la ambivalencia de todo signo. De crear, allí, asimetrías. Pero los procesos son discontinuos (por momentos, efímeros) y no siempre se perciben en la distancia, sea ésta crítica o simplemente panorámica. A su vez, la proximidad necesaria respecto de los procesos está siempre ante el riesgo de nuevos encapsulamientos y endogamias. Llamamos *inmanencia por cercanía* a un tipo de aproximación sensible que intenta restituir capacidad pública, o capacidad de variación (o de desplazamiento), a la potencia común atrapada en cápsulas de realidad. **M**

Notas

- 1 Para una exposición más extensa de los conceptos ver: Colectivo Situaciones, “Inquietudes en el impasse”. Dicho texto, además, introduce a una serie de entrevistas que el colectivo mantuvo con L. Rozitchner, T. Negri, F. Berardi (Bifo), P. Pal Pelbart, S. Rolnik, S. Mezzadra, A. Escobar, R. Gutiérrez, M. Hardt y S. López Petit. El libro *Conversaciones en el impasse. Dilemas políticos del presente*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2009, reúne el conjunto de estos textos.
- 2 El lenguaje del “posneoliberalismo” es deliberadamente ambiguo. Nombra de modo simultáneo dos realidades en pugna: la búsqueda de paradigmas gubernamentales por fuera del liberalismo y la recomposición remozada de un neoliberalismo de poscrisis.

Propuestas / respuestas

El anonimato no es nada nuevo en las ciudades. Además, aun pareciendo contradictorio, sociabilidad y anonimato se combinan en la ciudad. Entre estos dos polos, se mueven las reflexiones de los tres autores de Propuestas / respuestas que explican su percepción del anonimato. Bawens lo hace desde el análisis del *peer-to-peer*, un sistema para compartir y sumar esfuerzos individuales en la red destinados a obras colectivas. Le Blanc, por su parte, se cuestiona si aún podemos tener una vida anónima en las urbes a pesar de la proliferación de las cámaras de vigilancia por doquier. Y, finalmente, la experiencia de Peter Pál Pelbart con un grupo teatral surgido en un psiquiátrico se revela como laboratorio de nuevas relaciones personales y colectivas.

Relacionalidad “peer-to-peer”

Texto **Michel Bawens** Fundador de la Foundation for Peer-to-Peer Alternatives

La observación del desarrollo histórico de la relacionalidad puede llevarnos a cuestionar cualquier identificación simplista de la relacionalidad *peer-to-peer* (de igual a igual o p2p) con el anonimato. La relacionalidad *peer-to-peer* es un tipo de relacionalidad en la que los individuos pueden congregarse libremente alrededor de unos objetivos comunes, aprovechando las posibilidades de los nuevos tipos de tecnologías de interconexión en red¹.

La proposición de que el individuo se considera como una parte siempre dispuesta de varios campos sociales, como una entidad compuesta singular que ya no necesita socialización, sino individuación, parece ser uno de los principales logros del “pensamiento posmoderno”. El individualismo atomístico se sustituye por la visión de un ser relacional, un nuevo equilibrio entre la acción individual y la comunión colectiva. Otro aspecto importante de la condición de la posmodernidad, así como de sus interpretaciones “psicológicas”, es el de la fragmentación del individuo. En lugar de considerarse un ser integrado, el individuo posmoderno se describe como un ser compuesto de muchos procesos paralelos, cada uno con una autonomía relativa, y no necesariamente integrados. En el posmodernismo clásico, ello se ve como una especie de “realización” o manifestación final, como la revelación de la verdad sobre la condición humana, así como el resultado de las condiciones sociales prevalentes bajo el “capitalismo tardío”. Además, crea un cierto “desespero” en torno a la condición humana, ya que la fragmentación no es siempre una cualidad deseable.

Sin embargo, considero oportuno proponer una segunda fase de la posmodernidad que ya no sea deconstructiva del yo y de la sociedad, sino reconstructiva, y ver la emergencia de la relacionalidad *peer-to-peer* como una expresión de este esfuerzo reconstructivo. El *peer-to-peer* debe considerarse como una socialidad con objetivos concretos, en la que las personas-fragmentos cooperan para la creación de un valor común. En efecto, lo que conecta a los individuos que participan en proyectos abiertos y compartidos de conocimientos, *software* o diseño es la capacidad de conectar sus propios fines con una meta colectiva trascendente (construir un sistema operativo universal, confeccionar una enciclopedia gratuita universal, crear un coche de código abierto, etc.). En los proyectos *peer-to-peer*, los individuos agregan una apasionada afición particular a un proyecto colectivo.

Se trata de un aspecto importante, porque, mientras que en las visiones individualistas del mercado, la mano invisible crea

indirectamente un beneficio público (por lo menos en teoría e ideología), en el *peer-to-peer* la intencionalidad del proyecto colectivo se integra en el propio esfuerzo. Quienes realizan contribuciones a Wikipedia o Linux no ven el resultado final como una consecuencia indirecta de las transacciones individuales, sino como el resultado de un diseño social particular, que armoniza el esfuerzo individual y el objetivo colectivo, de modo que la integración de ambos no se considera contradictoria. Ello da a la relacionalidad *peer-to-peer* un fuerte aspecto colectivo que estaba ausente en la época individualista previa. Nada impide que el bien público se convierta en un objeto *peer-to-peer* similar, de modo que no sea tan solo la unión de los proyectos parciales existentes, sino el objeto de una atención particular por sí mismo. Interpretado positivamente, el *peer-to-peer* se convierte en una mezcla global “cósmica”, en la que los individuos fragmentados de la posmodernidad recrean la unidad y la identidad a través de su implicación en esfuerzos colectivos que pueden destinarse a bienes cívicos públicos. En esta interpretación se preserva la individualidad, se añade la relacionalidad y surge una dimensión colectiva en una unidad superior, en la que el aspecto individual y colectivo, la acción personal y la comunión –o participación en común–, ya no se oponen entre sí.

El anonimato no es nada nuevo en las ciudades; forma parte de la modernidad y de sus intercambios y transacciones “neutrales” y contractuales. El anonimato del individuo moderno, “liberado” de sus vínculos locales y tradicionales, es un fenómeno bien conocido. Aunque las ciudades son, sin duda, espacios de socialidad, también son espacios con una falta de socialidad, en los que, como suele decirse, “la gente no conoce a sus vecinos”. Una gran parte de nuestra vida en la ciudad ya es anónima.

Para que un nuevo sistema social sustituya estructuralmente a sus predecesores debe “trascender e incluir”, en un nivel superior de integración, los aspectos clave de las modalidades previas que sustituye o complementa (aunque no lo haga del todo bien). Por ello, en nuestra explicación concreta, debemos esperar que las relaciones personales típicas de la premodernidad, así como la neutralidad/anonimato de la sociedad de mercado moderna, sean “trascendidas e incluidas” en la relacionalidad p2p. Esto significa que, en nuestra visión, el p2p permite que se den simultáneamente el anonimato y la personalización. En efecto, por un lado podemos constatar que el *peer-to-peer* permite una colabora-

ción estigmérgica² entre individuos que no se conocen, como por ejemplo la cooperación en Wikipedia, y permite que la “confianza en desconocidos” se dé más fácilmente, como por ejemplo en el proyecto Couchsurfing.com, en el que desconocidos pueden compartir un sofá, porque confían en el sistema y en los controles basados en la reputación. Por otro lado, cualquier cooperación profunda requiere una implicación y un compromiso personal más íntimo en los proyectos *peer-to-peer*, y muchas redes sociales, como Facebook o LinkedIn, se promocionan mediante la negación del anonimato. La relacionalidad p2p, por tanto, libera de las limitaciones de la personalización forzada y el anonimato, dando una libertad flexible a los participantes en las redes.

Sin embargo, al potenciar y permitir la relacionalidad y explotar el número de relaciones posibles³, es decir, la posibilidad de que los fragmentos se encuentren, cambiará sin duda la vida urbana, dotando a los urbanitas de un mayor potencial. Ello, con toda seguridad, creará problemas y planteará desafíos, y finalmente revelará el lado oscuro de la hiperrelacionalidad, especialmente si se impone como una nueva norma social, una expectativa básica de comportamiento estándar, y se ponen de manifiesto los desafíos relacionados de transparencia forzosa y vigilancia impuesta. Asimismo, lo que pueda resultar natural para las nuevas generaciones puede ser considerado un comportamiento del todo negativo e inquietante por las generaciones previas.

Un aspecto todavía más interesante es que la relacionalidad p2p no se restringirá a otros seres humanos, sino que se extenderá al “Otro Máquina”, es decir, el Internet de las cosas, con objetos equipados con sensores, y seguramente llegará a la era poscalentamiento, con la recuperación de la relacionalidad con otros seres vivos y el entorno natural. La vida en la ciudad, anónima o no, se volverá sin duda muy interesante en las próximas décadas, cuando se despliegue el pleno potencial de esta relacionalidad. **M**

Notas

- 1 Una definición más restrictiva, empleada en nuestro trabajo en la Fundación p2p, sigue la tipología de Alan Page Fiske e identifica la relacionalidad *peer-to-peer* con un intercambio no recíproco “generalizado”, en el que el individuo realiza el intercambio sólo con un común, con una totalidad, y no con otros individuos de los que se exige una reciprocidad. Alan Page Fiske lo denomina “communal shareholding”, o “interés común”, y es el tipo de relacionalidad predominante en los entornos de producción *peer-to-peer*. Véase http://p2pfoundation.net/Relational_Model_Typology_-_Fiske
- 2 Véase <http://p2pfoundation.net/Stigmergy>
- 3 Para conocer, por ejemplo, la Ley de Metcalfe y la Ley de Reed sobre las redes formadoras de grupos, véase http://p2pfoundation.net/Metcalfe%27s_Law



Propuestas / respuestas

Vigilar y partir

Texto **Guillaume Le Blanc** Profesor de Filosofía en la Universidad Michel de Montaigne Burdeos 3

¿Todavía tenemos la posibilidad de llevar una vida anónima, invisible en las ciudades de hoy que parecen acosarnos, exigir de nosotros comportamientos de plena luz, de plena normalidad? ¿Todavía podemos llevar una vida minúscula que no sea feudo de lógicas de vigilancia hoy desmultiplicadas, enloquecidas en sus correas de transmisión? Existen cada vez más anticipaciones de la ciudad global, vigilancia generalizada, ligera en inmuebles sin fallos y con aperturas inteligentes, en bancos de datos de toda clase. La ciudad-mundo de Mike Davis es una ciudad infinitamente abierta a pesar de sus barreras y sus portales electrónicos; despliega sus ficciones policíacas sin la sombra de un mínimo escondrijo. Para una ciudad semejante, la noche no tiene futuro puesto que ya no oculta nada más y las cámaras infrarrojas han reemplazado a los neones de las grandes avenidas. Las ciudades globales son sueños de papel. Ellas no tienen en cuenta las noches grises, los días fraudulentos.

Las vidas anónimas se afligen en las ciudades de hoy cuando se exhiben ante las cámaras y los ilimitados puestos de control. Están desmultiplicadas en las imágenes triviales y apagadas de las tiendas abiertas los domingos, en los *drugstores*, imágenes borrosas de la restauración rápida, sin relieve. Las vidas anónimas se convierten en vidas ilimitadas pero sin espesor. Son objeto de extrañas metamorfosis, se eclipsan en ficciones vagabundas que surgen sobre los monitores de control que nadie mira. En las ciudades de hoy estamos rodeados de ficciones sin espectadores, de espectáculo sin autor, como si una ciudad fuese hoy una serie de imágenes apareciendo sobre monitores que vigilantes fatigados no se toman el tiempo de mirar. Se crea una escenografía de líneas de vagabundeo de las vidas ordinarias que capta viajes ordinarios en los diferentes lugares de un mundo ordenado.

¿Hay que idolatrar esas escenografías o reconsiderarlas en función de su empleo cotidiano? Tomándolas en esta segunda vertiente, lo que aparece no es tanto la mecánica aplicada sobre lo vivo de una ciudad como un reciclaje de imágenes basura dirigidas hacia aparatos de control dispersos. No estamos tanto en la maquinaria futurista de la noche de la vigilancia como en las chapuzas de control incoherente que producen circuitos de ficción para nada, transformándonos en siluetas furtivas fijadas un breve momento en una calle junto a una tienda de lujo o cerca de un lugar público, sujetos despistados, urdidos en la nada. No vivimos en la ciudad global de la vigilancia generaliza-

da, sino en ciudades que reciclan la ciudad global en pequeños bancos de datos para tiendas vetustas pero eficaces. Esos reciclajes no prescinden de trastiendas caducas, pero sugieren que una ciudad no reside jamás sólo en su cuadriculado disciplinario ni en sus tejidos telemáticos. Una ciudad, incluso si se sueña (pesadilla) espíritu para hacer las veces de semejante en la vigilancia, sigue siendo un cuerpo ilimitado de miembros enmarañados, hecha de ritmos comunes y singulares, diástole, sístole. La ciudad es un mundo de individuaciones que se descomponen y se recomponen, conforman combinaciones que se inscriben en dispositivos. El dispositivo molar de la vigilancia no puede anular los arreglos moleculares que lo desbordan. La ciudad global está desterritorializada de ese modo por usos minoritarios que son composiciones precarias inventadas por las vidas anónimas.


Así, por más que las ciudades sean desmultiplicadores de vigilancia, siguen siendo espacios sociales fracturados, con patios delanteros y patios traseros, universos de distinción y periferias. Y por otra parte, ¿para qué sería necesario vigilar si no hay ningún asunto juzgado recalcitrante, si los ruidos y las furias de las clases identificadas como clases peligrosas no ascienden por callejas oscuras y apartadas? La vigilancia está acosada por el gesto de la gran rebelión que, no importa quién, una vida, puede bruscamente afirmar en su espléndido aislamiento o en su fuerza desmultiplicada. Al convertirse en inmateriales, los puestos de control no han desaparecido, pero se han conectado con los aparatos policíacos y de seguridad más visibles.

Sólo si no hay exterior, exterior a la disciplina que diese fe de un gran rechazo, hay pequeñas rebeliones, levantamientos, motines, manifestaciones que reclaman a la ciudad vivida, la ciudad materia, ciudad de trabajo, de desempleo, ciudad de clase, de dominación, pero también de placer, de sueño, de disfrute. Esta ciudad está cosida con las acciones más comunes y aflora en los monitores de control, pero viene de otra parte: del poder creativo de las vidas ordinarias, de los estilos de acción que se apartan de las normas y las tejen de manera singular.

Las ciudades no son sólo controladores sobre fondo de divisiones sociales irreductibles, sino que siguen siendo medios de anonimato para las vidas minúsculas. En ellas todavía es posible errar, marcharse, partir. El anonimato no es una cualidad extraordinaria, es lo neutro de las ciudades, es por eso por lo que se producen individuaciones microscópicas, volviendo a

camino comunes o apartándose de ellos; son pequeñas variaciones que se desplazan fuera del encuadre de la vigilancia. Una ciudad no es sólo un plano, el ordenamiento detallado por todas las cámaras que hacen ficción, por todos los aparatos digitales de control. Una ciudad tampoco es un espacio secuestrado, sujeto a fronteras, a muros, lugar de segregación. Una ciudad sigue siendo un medio de anonimato que hace lo neutro de las vidas.

Lo neutro, por cierto, está mermado por las desigualdades sociales: está maltratado por lo precario de las vidas, por las diversas formas de dominación y también por las violencias étnicas. Por ello, el anonimato puede tornarse invisibilidad social de las vidas en curso de exclusión, designadas como extranjeras. Ser invisible no es ser anónimo, es ya no ser percibido. Y, sorpresa, a pesar de todos los dispositivos de vigilancia, hay una invisibilidad acrecentada que se debe a defectos de percepción de las vidas que ya no se incluyen en la red autorizada de las percepciones, no son siquiera vidas excéntricas, sino vidas sin ataduras, sin domicilio fijo. Esta invisibilidad, reforzada por la privación de voz de la vida que no cuenta más, está en su apogeo cuando a una vida ya no se le reconoce actividad. La inactividad no es el resultado de la abolición del poder de actuar de una vida, sino un defecto de percepción de la obra de la vida maltratada. No ser visto es una posibilidad vital muy buscada en las ciudades: sustraerse a los contadores identificatorios, retirarse de las corrientes de visibilidad mayoritarias. *Preferiría no ser visto* es un enunciado corriente que da sentido a muchas prácticas urbanas, pero ese enunciado corriente es maltratado por las formas de la invisibilidad social que merman ese deseo de invisibilidad y arruinan la posibilidad del anonimato. Si el anonimato es lo neutro de las ciudades, lo vuelven precario los tipos de hegemonía que aseguran a la ciudad-comercio sus posibilidades de reduplicación.

En consecuencia, vivir *aquí* ya no da más de sí desde que la ciudad pierde esa calidad de neutra que hace la estructura del anonimato, en provecho de la vigilancia general que intenta captar los peligros sociales de la ciudad de clases, y bajo la cual se deslizan, en ausencia prolongada, los sujetos invisibles, aquellos que no se quieren ver más. Honrar la vida anónima es cavar lo neutro de las ciudades, que deriva a otras historias, aquellas de cualquiera, algo así como una “vida-instrucciones de uso” desmultiplicada. 



Propuestas / respuestas

La fuerza de lo anónimo

Texto **Peter Pál Pelbart** Profesor de Filosofía en São Paulo. Coordina un proyecto de teatro con pacientes psiquiátricos (Cia. Teatral Ueinzz)

Nace un grupo de teatro en un hospital de día psiquiátrico. La obra montada y presentada fuera de la clínica tiene por título un sonido, una onomatopeya sin sentido: *Ueinzz*. Con el tiempo, la propia compañía adopta ese nombre y abandona definitivamente el hospital de día; una Nave de los Locos llega al circuito urbano. No es un conjunto de enfermos. Ni de estrellas. Sino de voces y gestos, encuentros y afectos. Polifonía. En el balbuceo, la tartamudez, la deambulación, se cruzan múltiples semióticas. Es un plano abierto, de consistencia fluctuante, en el que se encabalgan procesos simultáneos y contrapuestos. Podríamos formularlos como propios de una desubjetivación y de una subjetivación colectiva.

Por un lado, la representación teatral permite que cada uno deje a un lado su papel de “enfermo mental”, de “psiquiatra”, de “filósofo” o de “lunático”, a veces incluso de director, actor o espectador. El escenario es atravesado por gritos y murmullos, arritmias y colapsos, cacofonías y proliferación de sentidos. Nada de eso es atribuible a los individuos que encarnan. Ni alimenta el hambre de reconocimiento narcisista que preside el mundo del espectáculo y las celebridades. Es una enunciación colectiva, polifónica, procedimental, sin propiedad intelectual, sin capitalización individual, sin fusión unitaria. El reto es mantener el juego entre lo común y lo singular. En esa dimensión microcósmica, reencontramos lo que es cada vez más evidente a escala planetaria: la dinámica de la inteligencia colectiva, el lugar de lo común en el contexto biopolítico, el carácter diseminado, difuso y colectivo de la propia *creación*. En el campo del teatro, eso se puede traducir en procesos de colaboración de gran inventiva y afectividad, como se ha demostrado en las últimas décadas en todo el mundo.

En todo caso, en paralelo a esa desubjetivación tomada como una condición de posibilidad de la creación, asistimos a un proceso de subjetivación colectiva, apoyado en los destellos singulares emergentes de ese juego. Por ejemplo, el sonido desterritorializado “ueinzz” establece la constitución de esa nueva territorialidad escénica y subjetiva, donde se instaura un nuevo juego con uno mismo, con la red de voces y gestos, con la propia utopía de esa coexistencia. Aparecen nuevas coordenadas de espacio, de tiempo, de relación con las voces y gestos, o con esa misma multiplicidad, que son colectivamente asumidas y mantenidas.

La desubjetivación, a través de la cual cada uno se desprende de su papel, función, cliché, esquema o formato, permite una subjetivación colectiva de otro tipo, calcada precisamente de las virtualidades presentes en el colectivo y las actualizaciones producidas en cada instante, en escena o fuera de ella. Para que tenga lugar algo

así, es necesario asumir las distancias, los devenires, las simpatías o el agotamiento, y conjurar la unidad que tiende a subsumir la multiplicidad en juego; es el $n-1$ (expresión del filósofo Gilles Deleuze para indicar la idea de una unidad nunca cerrada).


Fue lo que ocurrió durante la “ocupación” de un piso de una institución cultural de São Paulo, que llevó a cabo el grupo a lo largo de doce días. En un mismo espacio tuvieron lugar presentaciones diarias de la obra *Finnegans Ueinzz*, inspirada en Joyce; charlas con psicoanalistas, filósofos y críticos; una muestra de filmes sobre La Borde, y entrevistas poco habituales con Guattari, Tosquelles, Laing y Bifo sobre la relación entre la revolución psiquiátrica, los movimientos sociales y el inconsciente maquínico. En paralelo, se desarrollaron talleres con la artista franco-argentina Alejandra Riera, filmados y destinados a la televisión, en un formato anónimo, no descodificable.

En ese contexto de gran porosidad e incluso de ósmosis entre los diversos tipos de presencias, de interferencias, de representaciones o de temporalidades, la migración de elementos de un contexto a otro era inevitable. En su conferencia, Oury mencionó la frase de Freud *Wo Es war, soll Ich werden* (donde era el ello, ha de advenir el yo). Y se refirió a los diversos equívocos de su traducción: ¿se trata de una obligatoriedad prescriptiva y normativa o de una relación distinta del sujeto con el inconsciente? Al día siguiente, Riera propuso que una de las actrices leyese el texto de Freud en alemán mientras manejaba un molinillo como si fuera una filmadora antigua, en una escena godardiana de gran intensidad que ponía en jaque la frontera entre quien filma y quien es filmado, entre quien tiene competencia para hablar del inconsciente y quien sería visto como un caso clínico.

Un poco más tarde, en el contexto de un taller al que se había invitado a las encargadas de la limpieza del espacio ocupado, así como a los vigilantes encargados de la seguridad del edificio, además de los actores del propio grupo, a participar en una representación de desmontaje de funciones y la percepción correspondiente, donde el vigilante dejaba de vigilar lo que le correspondiera, la encargada de la limpieza dejaba de barrer y el actor dejaba de representar, todos –locos, normales y normópatas– eran arrastrados a una meditación colectiva sobre lo que se conserva –y por lo tanto se ve (*re-garde*)– cuando cada uno ya se ha desvestido de su función y la ha dejado de lado. Uno de los actores se preguntó qué significaba realmente esa ocupación, si no estarían forjando una anarquía o inventando un Estado independiente, ya que allí se observaban otras reglas y coordenadas. Esa misma noche,

durante la función, el actor formuló dentro de la obra un fragmento de esa interrogación, en medio de un diálogo que oscilaba entre un lánguido tono meditativo y una ligera sensualidad amorosa, dejando su reflexión en un estado de vislumbre fugaz.

Una representación minúscula como la relatada puede servir de laboratorio en el que se experimentan nuevas relaciones entre lo que se ve, lo que se dice y lo que se hace (por tanto, donde surgen nuevos posibles), entre lo que se es y se deja de ser, entre la potencia y la impotencia, entre lo interior y lo exterior, entre la percepción y la opacidad, entre el arte y la vida. Todavía no sabemos con certeza hasta qué punto los signos dejados en el aire a lo largo de esos doce años de existencia de la compañía o de los doce días de ocupación en São Paulo se entremezclan con los que nos parecen ser los retos del contexto contemporáneo. Si esa experiencia diminuta se hace eco de los retos del presente es porque, entre otras cosas, se permitió que unas fuerzas anónimas atravesasen los nombres, las funciones, los géneros, las representaciones y las nosografías, y emitiesen su apuesta incierta.

¿Cómo denominar tales fuerzas, sin perder el carácter al mismo tiempo suspensivo y transversal que implican? Hace unas décadas, Foucault se vio seducido por los hombres infames, por sus vidas insignificantes, sin gloria, que, por un capricho del azar, eran iluminadas por un instante por el foco del poder al que se enfrentaron y cuyas palabras parecían estar entonces atravesadas por una intensidad insólita. Quizás no encontremos ya esas existencias fulgurantes, aunque inesenciales, esos poemas-vida, “partículas dotadas de una energía tanto mayor cuanto menores y más difíciles sean de detectarse...” Diluidas entre los múltiples mecanismos de poder anónimos, las palabras ya no gozan por más tiempo de aquella fulguración teatral y vibración fugaz que Foucault saboreaba en los ficheros; es la banalidad la que entra en escena, ahora bajo los focos de una espectacularización creciente. No nos faltan descripciones cáusticas y muestras claras sobre los mecanismos de control de la anónima trivialidad, de destrucción de la sensibilidad y de corrosión de la impresionabilidad, resultando una subjetividad aplastada: el Bloom. Pero, en el seno del “hombre cualquiera”, hasta en las condiciones nihilistas actuales, hay emisiones de singularidad que parecen afirmar el deseo de otra cosa. Como decía Deleuze antes incluso de que se hubiese acuñado el término “biopolítica”, vamos en busca de una “vitalidad”. Singular, colectiva, anónima, plural, suspensiva, intensiva; en el límite indefinido y cada vez reinventado entre el agotamiento y una videncia huidiza. 





Cangrejos se volvieron los peces del asfalto

Cangrejos se volvieron los peces del asfalto
Los nervios de las horas se afinaron.
En cada esquina esperan siete bancos.
Ciudad, eres un turbio mal. En tu extrarradio

te acosan ojos zarcos. Creen que eres
un dulce mar de boyante delicia.
Ignoran que por abajo el mar es cruel
y que cien azotes cuesta cada caricia.

Creciste demasiado. Sin poder digerir
los apetitos vastos. Los bocados
te llevaron los mejores vinos. Cada festín
dejaba los manteles más gastados.

No te mezcas en la encendida vanidad
de ser reina de todos. Que tus hijas
no te pueden bordar túnicas, ciudad,
si no te contentan las más sencillas.

Y siempre las quieres nuevas y mayores;
todos tus hijos deben ponerse a la producción.
Y siempre a los más pequeños los siete opresores
de turno ordenan toda la fabricación.

Ama el plato de cebolla de los obreros
que crecen en tus barrios de pesebre.
Ciudad, ensancha más tus calles
y aleja de sus pechos las noches de fiebre.

No quieras tener barrios galanos
y siempre de rincón los arrabales pobres.
Una ciudad que hacen todas las manos
no puede olvidar nunca a sus manobres.

Y tú los has olvidado demasiadas veces.
¡Oh la frescura del viento de tu Eixample!
Que los chicos de menta y sal puedan crecer
bajo un techo de hogar más dulce y ancho.

© MANUEL TORT (1927)

TRADUCCIÓN DE DANIEL ALCOBA

OBSERVATORIO



Recuperar la dimensión humana del fotoperiodismo

Texto **Agustí Fancelli**

Foto **Pere Virgili**

El fotoperiodismo catalán recientemente fue atacado por un ácido corrosivo. El “caso Agustí Centelles” puso en escena un espectáculo lamentable de tira y afloja entre instituciones, donde por un momento tenías la sensación de que lo que menos interesaba era el valor patrimonial de este archivo. Somos así: nos apasionamos llamando a Centelles el Robert Capa catalán, pero dejamos que sus fondos se vayan... ¡a Salamanca! Pagando, naturalmente, porque si no han cambiado las cosas en los últimos diez minutos, los catalanes también financiamos al Ministerio de Cultura por medio de los impuestos. He aquí, en consecuencia, un claro ejemplo de pésimo funcionamiento entre instituciones que deja muy poco espacio al optimismo.

Pero una ojeada a la cartelera fotográfica de la ciudad durante la pasada primavera dejaba el cuerpo mucho más reconfortado. Veamos. En Fotocolectania se exponían obras de autores latinoamericanos reunidos en la colección de Anna Gamazo, que reunía a nombres como Horacio Coppola y Alberto Korda. En el Arxiu Fotogràfic de Barcelona se mostraba “Frederic Ballell. La Rambla 1907-1908”, una deslumbrante crónica del gran mostrador humano de Barcelona (la recuperación que la entidad hizo de las placas de este cronista, con publicaciones muy cuidadas, es el ejemplo opuesto en todo y por todo al “caso Centelles”). En el CCCB se anunciaba para noviembre próximo la nueva convocatoria de World Press Photo, que cada año trae una selección del mejor fotoperiodismo internacional. Por su parte, el MNAC va reuniendo *piano piano* un fondo importante, con imágenes, entre otros, de Xavier Miserachs, Joan Colom, Leopoldo Rodés o Colita. Hace tres años, el Col·legi d'Arquitectes de Catalunya llegó a un acuerdo con los herederos de Francesc Català-Roca para gestionar su legado. En Poble Sec se abrió hace poco más de un año un nuevo espacio privado, La Fàbrica, que quiere promover muy especialmente la fotografía. Y en la calle Buenaventura Muñoz se instaló Valid Foto, una galería que en mayo exponía para la venta el excelente trabajo del finlandés Pentti Sammallahti.

A todo eso tenemos que agregar el Palau Robert, que es a donde queríamos llegar. En estos momentos se exhiben allí dos buenas muestras de fotoperiodismo reciente: “Música pels ulls”, completa retrospectiva de los conciertos de pop-rock y canción de los años setenta y ochenta de Francesc Fàbregas, y

“Mans a l'obra!”, un reportaje de Anna Boyé sobre la construcción de la Terminal 1 del aeropuerto de Barcelona.

Mientras me dirigía a casa de Anna para hablar de su trabajo y de la situación de la fotografía en Cataluña pensaba si este panorama habría cambiado la opinión de Xavier Miserachs quien, pocos meses antes de morir, se lamentaba en una entrevista de *El País* de la escasa consideración institucional que recibía el fotoperiodismo y la contraponía con la fotografía artística, mucho mejor considerada en aquel momento. Creo que algo está cambiando.

Cuando le formulé la pregunta, Anna eludió las generalidades: “Mira, la fotografía vive un momento de grandes cambios y, en consecuencia, de cierto caos. Ya no es un oficio de expertos, todos tienen cámara, hay como un retorno a la artesanía. Pero para mí lo importante es el proyecto: pensarlo, realizarlo y poder mostrarlo. Como siempre. No me quejo, hago lo que me gusta”.

Lo que le gusta es la dimensión humana de su trabajo. Para la exposición del Palau Robert estuvo cinco meses visitando las obras de la T-1 y encontró allí una comunidad integrada por gente de cincuenta y seis nacionalidades, una Torre de Babel multiplicada por la globalización: en el momento álgido de la construcción trabajaron allí hasta cuatro mil quinientas personas. “Imagino que la construcción de las pirámides de Egipto no debía ser muy diferente. Con esta diversidad de lenguas y culturas se desarrolla un sistema de comunicación corporal muy interesante”, explica.

Cabe decir que Anna Boyé se ha puesto a estudiar antropología en la universidad. Sentía que necesitaba esta herramienta para avanzar en su camino. Ha retratado comunidades matriarcales de Guinea Bissau, China y México, al igual que la vida de las monjas de clausura (premio Fotopress, 1999), la de los apaches de Arizona o los mineros de Siberia. En estos muy variados materiales hay algo constante: la búsqueda de la dimensión espiritual de los retratados. “Me interesa conectar la vida cotidiana con la totalidad, el cosmos, una realidad universal. Para hacer eso necesitas profundizar en la cultura, no una cultura de certezas, sino que te descoloque para comprender mejor, en definitiva. Si no te descoloca es que eres un arrogante”.

Desde hace tres años Anna Boyé escribe. Da voz a sus imágenes. “La relación con la escritura me ha cambiado”, confiesa. De



Barcelona ha acogido durante este año diferentes iniciativas y exposiciones relacionadas con el fotoperiodismo, una disciplina que Anna Boyé aborda desde la antropología. Abriendo el artículo, La Fábrica, en el barrio del Poble Sec, un espacio privado que promueve la fotografía.

hecho, “Mans a l’obra!” es un reportaje con texto, donde cada uno de los sujetos, con cara y ojos –¡sobre todo, ojos!–, explica algo de su vida; es decir, de su trabajo; es decir, de sus sueños. El fresco que resulta está lleno de emoción. Encontramos las esperanzas de la productora de instalaciones Rozalia (Polonia), el primer día de trabajo de Rachid (Marruecos), el tatuaje de Cristo en el pecho del vidriero David (Badalona), la oración con la manos unidas del cementista Joga (Punjab, India), la oración de cara a La Meca, arrodillado bajo la inmensidad de la cubierta de la T-1, del conductor de grúa Ali (Marruecos), la ilusión para abrirse un futuro de la ingeniera civil Gina Paola (Colombia), la concentración en los trabajos de pavimentación de Meng Ging (China), un resumen de la compleja vida del cerrajero Bocamara (Senegal: dos mujeres, tres hijos, no está casado...), la sonrisa confiada del arquitecto Ricard Bofill en medio del gran caos de la obra. Al final del recorrido hay una foto de familia de mil colores y matices, como una fragilidad armoniosa y vivificante. En un vídeo que se mostraba en la exposición se veía el *making off* de esta foto, la dimensión de producción que tiene el trabajo de Anna Boyé: colocación del grupo, plataforma elevadora, cronómetro en marcha porque la gente no puede dejar el trabajo por mucho tiempo... Esto exige muchísima energía.

“Trabajo sola, no tengo ayudantes. Soy una mujer orquesta. En fotoperiodismo siempre se trabaja con poco tiempo. Para este reportaje debí encontrar breves momentos para retratar a la gente y que me explicaran alguna cosa de su vida”. El fotoperiodismo es, en efecto, una eterna lucha contra el tiempo, la inmediatez, el instante, como le decía. “Sí, y por eso es fundamental la intuición de la imagen que quieres captar. En la foto del grupo de la T-1, por ejemplo, mientras colocaba la gente estaba pensando en la altura desde la que tomaría la foto”.

La intuición y, ciertamente, la experiencia: Anna Boyé es una veterana del oficio. De hecho, en 1992 retrató las obras olímpicas, aunque no de una manera tan profunda y completa como lo pudo hacer en el caso de la T-1. Con este reportaje siente que ha dejado un valioso testimonio. “De hecho, el título de la exposición habría podido ser “La terminal oculta”, una terminal de aeropuerto que aún veía el cielo y que reunió una comunidad con la cual me encontré muy bien durante los cinco meses en que conviví con ella. Las grandes infraestructuras, utilizadas por millones de personas, pierden muy rápidamente la memoria; nadie recuerda quién, cómo y cuándo las hicieron, simplemente somos sus usuarios; pero detrás hubo rostros, historias humanas, sentimientos. Aquella terminal a medio hacer, la Terminal Sur que era como la llamaban entonces, es la mía. Y cuando todo esto ha desaparecido, quedan la exposición o el libro para recordarlo”.

Al final del recorrido, Anna Boyé colocaba la fotografía de unos guantes de trabajo estrujados en medio del cemento blancuzco. Parecía una obra *matérica* de Antoni Tàpies. Un humilde *objet trouvé*. Pero es la mirada la que da valor a la com-

posición. La mirada de la antropóloga al utensilio, al oficio que se oculta detrás de toda obra. De aquí mana la mirada poética sobre el paso del tiempo, la memoria y el espíritu que hace posible una determinada realización humana. Al hablar de todo eso con Anna Boyé llegas a concluir que para ella el periodismo no es sólo preguntar y trasladar lo que te dicen a la foto y al pie correspondiente, sino más bien, en primera instancia, interrogarte a ti mismo sobre el sentido de lo que estás haciendo. El salto a la antropología era inevitable. “Yo no era una buena estudiante, me aburría mucho porque no le encontraba mucho sentido. Ahora, en cambio, siento que el estudio me proporciona recursos y fuerzas para los nuevos proyectos”.

De hecho, ella comenzó la carrera en el sector de la publicidad y de la fotografía artística. “En los años 1970 hacía como descomposiciones de objetos”, recordaba. Pero el formalismo, la imagen funcional perfecta, aunque todavía de una mirada propia limitada, no era su territorio. Pronto descubrió la necesidad de la experiencia humana y así fue como emprendió el camino del fotoperiodismo. “A mí me parece un género independiente, el más independiente que conozco. Buscas o te encargan una historia y simplemente explicas. Ahora tengo la suerte de que los proyectos me los encargan. Este reportaje nació de los constructores que me hicieron el encargo, pidiéndome directamente que explicase la parte humana de la obra. Justamente es eso lo que me interesa: compartir algo con la persona que estás retratando, tener un mínimo de intercambio vital”.

Se trata de un periodismo, por lo tanto, fuertemente subjetivo, nada de una simple documentación de una obra, aunque también lo sea. Hay una mirada que inyecta vida al caos de las vigas y las cubiertas, el cemento armado, el hierro forjado, los vidrios polvorientos y los suelos pulidos. Sin duda a través de la construcción de la T-1 llega a construir una sociología, como la construyó José Luis Guerin en la película *En construcción*: una sociología hecha de microhistorias procedentes de todo el mundo que se encuentran coyunturalmente para levantar una obra, es decir, un proyecto común aunque sea muy técnico. Para curarnos de xenofobias y de limitaciones absurdas es bueno que recordemos que sin tanta gente venida de afuera el país nunca sería lo que es. Y es en este punto donde brota la poética del trabajo de Anna Boyé, es decir, la emoción de lo que ve. Es coherente con este planteamiento que para ella no sea suficiente el objetivo de la cámara y que necesite también la palabra. Qué tontería aquello de que una imagen vale por mil palabras: una imagen es buena, precisamente, cuando genera no mil sino millones de palabras, tanto en el instante en que se capta como cuando se publica o expone.

Me sentí reconfortado por la mirada inteligente y serena de Anna Boyé sobre la profesión periodística, una profesión que básicamente consiste en creerte lo que cuentas. Anna es todo un ejemplo de ello. **M**

OBS ZONA DE OBRAS



Mundo consumo Zygmunt Bauman

Editorial Paidós
Barcelona, 2010
385 páginas

Pensar políticamente Michael Walzer

Paidós
Barcelona, 2010
480 páginas

En enero del año 2009, pocos meses después de la aparición de la edición original inglesa de *Mundo consumo* de Zygmunt Bauman, el gurú de la publicidad Jeffrey Benjamín (de la agencia Crispin Porter + Bogusky – ¡a los publicitarios les hace felices que se mencione a su agencia!) revolucionó el marketing viral en Internet con la campaña “Whopper Sacrifice” y, simultáneamente, a la manera de un *daño colateral*, hizo saltar todas las alarmas en el ámbito de las personas interesadas en temas de comunicación política. Su propuesta era

un tanto cruel y extremadamente sibilina: la empresa Burger King ofreció a sus clientes y al público en general una nueva aplicación de Facebook, denominada “Whopper Sacrifice”, a través de la cual cualquiera que borraba diez “amigos” virtuales de su cuenta de Facebook, recibía a cambio un vale para una sabrosa hamburguesa Whopper real y gratuita. La campaña no duró ni una semana, y se hizo tan solo en los Estados Unidos, pero consiguió una resonancia explosiva y digna de ser pensada: 82 771 personas eliminaron sin ninguna particular manía a 233.906 *friends* que recibieron (como parte del trato) un mensaje automático explicando que habían sido fulminados a cambio de una hamburguesa. A los efectos de la reflexión no tiene especial importancia agregar que Facebook clausuró inmediatamente la aplicación y que Burger King tampoco habría podido soportar económicamente el éxito de la iniciativa más allá de tres semanas sin sufrir graves problemas de tesorería. Lo importante del experimento es que fue posible documentar por primera vez de una manera clara la superficialidad de las relaciones humanas en la red.

El sacrificio Whopper fue un serio aviso sobre los límites y el cinismo implícito de las comunidades virtuales para la gente que se interesa, a veces muy ingenuamente, en las sociedades de la información y el análisis de las nuevas formas de poder en la red. La campaña de Jeffrey Benjamín daba, por si hiciera falta, un aval empírico, pero a la vez brutal y espectacular, a las tesis de la sociedad líquida de Bauman, en el sentido de insistir en la superficialidad e inmediatez de las relaciones humanas en la actualidad. Los idealismos sobre el sentido del trabajo solidario en la red valen muy poco cuando tomas conciencia de que te pueden “eliminar” a cambio de una hamburguesa. En Internet, diez amigos valen una Whopper y si no has comprendido eso estás perdido. No hay nada “sólido”, en

definitiva y todo funciona a impulsos. La campaña publicitaria de Burger King sirvió sobre todo para hacernos conscientes de que en el ámbito virtual la política y la relación con los demás puede llegar a resultar todavía más despiadada y sórdida que en el mundo real. A Marx le encantaba repetir la frase “todo aquello que es sólido se desvanece en el aire”, que para él era una forma poética de presentar la revolución social. Pero ahora las tesis del sociólogo polaco y la habilidad del publicitario de Miami nos mostraban que “desvanecerse en el aire” podía llegar a alcanzar un punto literalmente siniestro.

Para quienes conocen un poco el mundo de la red, la campaña de la “Whopper Sacrifice” presenta aún otro aliciente añadido, porque detrás del proyecto de Facebook también hay implícita una reflexión filosófica de primer nivel. Uno de los propietarios de esta red social es Peter Thiel, *broker*, filósofo y coautor del libro *El mito de la diversidad*, texto de referencia en el ámbito neconservador y libro de cabecera para los adversarios del multiculturalismo. Thiel, que actualmente administra fondos de inversión por valor de más de 2.000 millones de dólares fue discípulo, en Stanford, de René Girard, el filósofo del deseo mimético, y siempre que tiene la ocasión explica que aprendió de su viejo profesor que en nuestras sociedades postindustriales el valor sólo existe en las cosas imaginarias (el deseo, el reconocimiento), de manera que los únicos negocios productivos en esta época nihilista y postmoderna son los que convierten en dinero elementos emocionales, como la admiración y la empatía que somos capaces de suscitar en los demás. En el fondo, Facebook sólo sería un ejercicio narcisista en el cual los supuestos *amigos* son básicamente espejos del propio yo y, por eso mismo, borrar incluso a tus propios amigos o admiradores tiene algo profundamente perverso. ¡Si volviera del otro barrio, el mismo Freud estaría con-

“En el mundo que nos presentan Bauman y Walzer la comunidad se ha vuelto ‘líquida’ y los individuos pueden ser ‘liquidados’ quizás tan solo a cambio de una hamburguesa”.

vencido de que fue un ingenuo y que se quedó corto en sus vaticinios sobre nuestro malestar en la civilización!

Disculpe el lector que comience la lectura de unos libros de Bauman y de Walzer con la referencia a una campaña de marketing viral, pero me parece que conviene dejar claro desde el principio que el mundo que nos presentan ambos pensadores, desde perspectivas profundamente diferentes, es estrictamente este: un lugar en que es necesario extremar la prudencia porque palabras como “amistad” o “confianza” se usan sin que tengan ningún significado preciso ni contrastable. Un mundo en que la comunidad se ha vuelto “líquida” y los “individuos pueden ser liquidados” con ella (Bauman), tal vez sólo a cambio de una hamburguesa. Un mundo en que la justicia no es única, ni universal, sino necesariamente repartida en “esferas” parciales (Walzer). Un mundo de comunidades definitivamente desgarradas, ya sea para lamentarlo (Bauman) o para comprobarlo sin nostalgia (Walzer). Los libros de Bauman y Walzer están aquí para recordarnos una paradoja brutal del presente que Bauman resumió tiempo atrás en una frase lapidaria: *la política no tiene poder y el poder no tiene política*. Desde el punto de vista de los ideales de la civilización esta frase puede resultar cruel y acaso demasiado profética, pero por duro que sea convendría asumir esta constatación si se quiere hacer posible la reconstrucción de la política en los tiempos de la red. Por primera vez en la historia sabemos que tendremos que vivir siempre con nuestras diferencias, sin muchas posibilidades de integrarlas, y es desde aquí que nos toca pensar la convivencia. El problema de los “riesgos morales” que Walzer aborda en el ensayo “La acción política y el problema de las manos sucias” de *Pensar políticamente* es un asunto que nos incumbe a todos.

Podría parecer que Bauman y Walzer son autores que, más allá de pertenecer a la categoría de los “clásicos contempo-

ráneos”, casi no tienen nada en común ni por su trayectoria ni por sus intereses académicos. Bauman es de formación marxista y se siente fiel a un cuadro de interpretación que incluye un malestar profundo ante la injusticia social y una voluntad de denuncia explícita, mientras que Walzer es el típico académico norteamericano, progresista pero distante, y con más voluntad de racionalizar las cosas que de discutir las críticamente. Pero por poco que nos detengamos a pensarlo, ambos, desde perspectivas diferentes, en *Mundo consumo* y en *Pensar políticamente* atestiguan sobre una situación moral extremadamente difícil: la del eclipse de los viejos valores liberales y comunitarios a punto de morir a causa de la tecnología y la deshumanización. De eso –del hecho de vivir inevitablemente en la provisionalidad– se lamentan ambos, pero esta es la condición desde la que piensan y hacen pensar. Pese a saber que estructuralmente “el espacio civil en una democracia es hostil a todo lo definitivo”, como dice Walzer en el ensayo “Cómo trazar la línea” (p. 235), están comprometidos en la materialización de una cierta idea de “buena sociedad” y se interrogan acerca de como hacerla posible. Los dos son casi octogenarios y por tanto han conocido otro tiempo, menos abstracto y tecnológico, y ambos se sienten vinculados a la modernidad y a su suerte, sin añoranzas estériles ni propuestas restauradoras o moralizantes. A Walzer no le costaría mucho suscribir la famosa frase de Bauman, ya casi un tópico, que define la postmodernidad como *la modernidad menos la ilusión*. Muy en el fondo, la tesis que Bauman defendió en *Modernidad y holocausto* sobre la relación directa entre racionalidad tecnocrática y holocausto, incorporada ya a un cierto “sentido común” del progresismo mundial de la actualidad, puede también encontrarse implícitamente asumida en la reflexión de Walzer. Sería claramente exagerado hablar de vidas paralelas, pero el lector de Bauman y de Walzer

debería recordar un poco la historia que ambos pensadores han vivido de cerca y a la cual siguen considerando, al modo de los clásicos, como maestra de vida.

Para leer a Zygmunt Bauman conviene estar muy atento a su origen cultural: es un sociólogo de origen polaco, sobreviviente de la espléndida generación intelectual a la que también pertenecen Kolakowski, Lem, o el autor de *Otra Europa*, el premio Nobel Czesław Miłosz..., y Juan Pablo II. La dramática peripecia de la historia polaca de los últimos trescientos años se dibuja como en transparencia bajo su preocupación por el totalitarismo, pero también por las fronteras, la identidad y los refugiados, asuntos que han formado parte de la historia dramática de su país nativo. Por razones estrictamente biográficas Bauman conoce el totalitarismo desde dentro y tiene una extraordinaria capacidad para reconocerlo en todas partes, incluso entre los mercados que se jactan de una supuesta libertad radical. Si algo detesta, como todos los autores centroeuropeos con la experiencia de la Guerra Mundial y el comunismo, es la ingenuidad y el cinismo, que considera la madre de todos los males.

Michel Walzer puede parecer un personaje menos trabajado por la vida, pero a su manera (más cómodamente, porque los males del mundo son de mejor pasar en el claustro de una universidad norteamericana), también ha estado vinculado a los problemas morales más urgentes de la política, como miembro del Partido Demócrata y especialmente como un estudioso del tema, siempre vidrioso, de la guerra justa, y como sionista norteamericano y asesor de ambos gobiernos, el norteamericano y el israelí. Judío como Bauman, Walzer es un pensador de la tradición del realismo, también antiutópico y profundamente marcado, como Bauman, por la violencia y la guerra (en su caso Corea y la larga búsqueda de un final para la guerra en Oriente Próximo). En definitiva, para acercarnos a la obra de estos

“Son dos viejos sabios kantianos en un mundo en que el antiguo concepto del deber moral ha capitulado para siempre ante las exigencias de la eficacia, propia de las máquinas y del interés bancario”.

dos pensadores no está de más recordar que son académicos que han vivido y que resuenan mucho más allá de la Academia. No sería exagerado decir que Walzer y Bauman envían su informe desde la trinchera y el propio Bauman comienza *Mundo consumo* recordando este dato en relación con su libro.

Hace más de ciento cincuenta años el abuelo Marx dijo que los filósofos se habían dedicado a interpretar el mundo, cuando lo que debía hacerse era transformarlo. Hoy se excusaría por su ingenuidad, porque la situación del presente es exactamente la contraria: las tecnologías de la comunicación han transformado tan radicalmente el mundo y las relaciones humanas, que lo que necesitamos urgentemente es disponer de herramientas fiables para interpretar lo que nos está pasando. Una sociedad de la información sin privacidad (¿o alguien cree que en Internet hay privacidad?) y unas tecnologías que nos ofrecen el sueño de vivir en perpetuo presente y realizar el deseo de una manera completamente nueva y “distal” (palabrita de moda), también nos obligan a replantear mucho de lo que creíamos saber sobre la ciudadanía y la política. En este sentido, los libros de Bauman y Walzer son excelentes instrumentos de navegación en tiempos convulsos.

Walzer, que en 1960 fue profesor de aquel mítico departamento de filosofía política de Harvard donde John Rawls, Robert Nozick, Ronald Dworkin y él mismo trabajaban y discutían juntos, sabe muy bien que la justicia es cualquier cosa excepto ingenuidad, y no duda en recomendar que el hombre político no tema ensuciarse las manos (“La acción política y el problema de las manos sucias”). Lo sabe, como es obvio, por razones muy diversas y desde posicionamientos a veces antitéticos a los de Bauman, pero si el lector hace el esfuerzo de leer ambos libros, uno después del otro, no le costará ver que comparten el mismo miedo a que la democracia popular resulte sofocada por la

pura y simple manipulación formalista y, por decirlo así, desanimada de las instancias de debate. Ambos saben que el concepto de lo que denominan “sociedad” es cualquier cosa excepto eterno e inamovible, y ambos, por vías diferentes, temen que lo que se aproxima, en las sociedades que por abreviar denominamos “postmodernas”, sea muy incompatible con las libertades básicas y con el derecho personal y subjetivo a la vida plena. También es obvio que una apelación abstracta al diálogo ideal, de estilo habermasiano, les parece perfectamente insuficiente, y la crítica que Walzer dirige a Habermas en el ensayo “Crítica de la conversación filosófica” de *Pensar políticamente* (p. 53-71) muestra la distancia, a veces sideral, que hay entre la práctica política que exige decisiones tal vez provisionales pero duras y la especulación abstracta y experimental de los Rawls y Habermas.

Tanto en *Mundo consumo* como en *Pensar políticamente*, en el fondo se dibujan las grandes preguntas implícitas en las tesis morales kantianas. Conviene leer a Walzer y a Bauman teniendo en cuenta que también son dos viejos sabios kantianos en un mundo en que el viejo concepto del deber moral racional ha capitulado definitivamente ante las exigencias de la eficacia, propia de las máquinas y del interés bancario. Participan del marco intelectual común que deriva de la *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita* de Kant y asumen que todos los humanos, nazcan donde nazcan y piensen como piensen, habitamos un mismo mundo del que no podemos escapar, de modo que compartimos unos intereses comunes.

Hoy, el cosmopolitismo “de hecho” todavía es más obvio que en la época de las Luces, pero en cambio parece que cuesta extraer de él las lecciones morales y políticas pertinentes. En vista de que dependemos los unos de los otros más que nunca antes, de un modo que no podíamos imaginar, y que cada vez compartimos más aspectos

de la vida (desde la economía hasta el fútbol), parecería lógico extraer de ello la conclusión de que la humanidad es una comunidad de destino, y privilegiar la palabra sobre la violencia y la integración sobre la exclusión en las relaciones mutuas. Pero es obvio que no es así. El cosmopolitismo actual es de una superficialidad estrechadora y *Mundo consumo* de Bauman explica de manera muy clara lo que ha pasado después de que Reagan y Thatcher pusieran en crisis el significado de conceptos aparentemente tan robustos como “público” y “social”. Los humanos estamos lejos de formar una comunidad, porque como dijo el propio Walzer (p. 165): “El liberalismo es una doctrina que socava sus propias bases; por este motivo necesita una corrección comunitarista periódica”.

El problema obvio es que esta vinculación comunitaria resulta extremadamente difícil en el mundo multicultural. La impiden, por un lado, el desorden poco civil que emerge de la falta de regulación económica (un tema recurrente en Bauman) y por el otro, la propia lógica de la individualización liberal (tema central en Walzer). Revertir esta situación posiblemente demandará una nueva teoría que permita la aparición de un espacio político global para el cual seguramente la ONU, que recibe críticas tanto de Bauman como de Walzer en sentidos muy diferentes, ya no es la herramienta adecuada.

Pero esta nueva política no se puede separar de una concepción moral sólida y arraigada. De ahí que Bauman y Walzer se enfrenten con el individualismo y el relativismo, considerándolos ahora, en la deriva social y económica actual, peligrosos e inevitables. Al referirse al estatuto moral de los estados, Bauman analiza el papel de las fronteras de un modo muy clarividente en un capítulo de *Mundo consumo*, mientras que Walzer observa en *Pensar políticamente* (p. 325) que los derechos no son listas abstractas de principios sino productos de una

historia que sólo son aplicables en una comunidad, pero que el mundo –así, en abstracto– no es todavía una comunidad, sino un espacio más o menos leviantesco y cargado de tensiones que sólo la política puede gestionar con toda su inevitable carga de provisionalidad. Si alguna cosa los une, es un común impulso moral por reelaborar las estrategias sociales y jurídicas que deberían hacer posible el cosmopolitismo en una perspectiva kantiana.

En cualquier caso, después de leer a Bauman y a Walzer no podemos dejar de sospechar que las condiciones de pensamiento y de organización que hicieron posible el nacimiento de los estados modernos están tocando sus propios límites y que los propios conceptos de “sociedad” y de historia de la modernidad están abocados a una profunda revisión. Una revisión de la cual –¡no se puede ser ingenuo!– no se salvará tampoco la idea mesiánica de la vieja “revolución”.

Bauman, tal vez el sociólogo más prolífico de la última década, ha puesto en circulación dos conceptos que ofrecen un cuadro fundamentalmente válido para explicar las tensiones de nuestro presente complejo a pesar de que hoy se hayan convertido también en un mantra antiglobalizador: “sociedad sólida” y “sociedad líquida”. Nadie podría decir con certeza si “líquido” y “sólido” son para él metáforas instrumentales o si describen modelos y cuadros de pensamiento más estructurados, pero es evidente que dibujando el presente como “líquido”, la obra de Bauman nos obliga a revisar buena parte de lo que entendíamos hasta hoy como relaciones sociales. A su juicio, la “solidez” representa las instituciones que eran estables y estaban hechas para durar. Los individuos sabían que podían contar con ellas, que el marco “sólido” ofrecía conceptos claros y prácticos validados por una larga experiencia. En una sociedad “líquida”, en cambio, lo importante no son las instituciones

sino los vínculos, que se vuelven cada vez más débiles y fluidos, faltos de auténtica consistencia. Además, la represión en las sociedades líquidas ya no se ejerce de manera directa y desvergonzada como se ejercía en las viejas sociedades totalitarias. Ahora todo se ha vuelto mucho más sutil. Consumir compulsivamente, hasta se ha convertido en un arte, como nos explica en el ensayo “La libertad en la era de la modernidad”, de *Mundo consumo*. También las instituciones tienen ahora una vida temporal y se fundamentan, por tanto, en acuerdos puntuales más que en acuerdos consensuados, con tal de durar. La consecuencia es que los individuos de una sociedad líquida se sienten faltos de puntos de referencia. El papel de legitimación de las conductas deja de estar en manos de los agentes tradicionales (estados, iglesias...), y la tradición carece de sentido.

Por su parte, la tesis de la “igualdad compleja”, central en toda la obra de Walzer, corresponde también al ámbito de las sociedades líquidas en la medida en que propone –en oposición a Rawls– que la justicia es, antes que nada, un patrón moral que se produce, siempre e inexorablemente, en sociedades particulares y concretas, y no un patrón moral que se pueda desarrollar a partir de una universalidad abstracta. El lector de *Pensar políticamente* ha de conocer las dos obras esenciales de Walzer, *Esferas de la justicia* (1983, trad. castellana Fondo de Cultura Económica, 1997) y *Guerras justas e injustas* (1977, trad. castellana, Paidós, 2001), ante todo textos de referencia inevitables del debate político actual en todo el mundo, pero si no los ha leído previamente, dispone de una excelente introducción a cargo de David Miller, y de una antología inmejorable para situar las tesis centrales del autor, trabajadas a lo largo de 25 años (entre 1980 y 2005).

La tesis que Walzer ha defendido siempre es que la justicia no consiste en dar lo mismo a todos, sino que en una

sociedad liberal hay una justicia propia de cada una de las esferas sociales (cultural, económica, artística, financiera, política, religiosa...), de modo que cada uno pueda encontrar reconocimiento al menos en una esfera. Podrá parecer cínico, y una gran cantidad de lectores y de críticos no han dejado de objetarle que distinguir entre esferas de justicia y tipos de bien y de dominación acaso tan sólo revela la desintegración actual de los valores, pero él se defiende, y lo hace magníficamente en diversos ensayos de *Pensar políticamente*, comprobando que la suya es una lectura arraigada en el realismo político de Maquiavelo, quizá terrible para las buenas conciencias, pero de una eficacia absoluta.

El lector que llegue a *Mundo consumo* y a *Pensar políticamente* desde la crisis actual de las izquierdas políticas encontrará en estos dos libros un material de reflexión imprescindible. Podríamos objetar que Bauman a veces abandona la descripción sociológica y se deja llevar por una peligrosa inspiración profética catastrofista, que lo vuelve excesivamente escéptico acerca de las posibilidades que pueda tener la humanidad para aprender de sus propios errores. Tampoco está claro que Walzer resulte del todo convincente cuando critica a Habermas y a la democracia deliberativa (cap. 9 “Deliberación, ¿y qué más?”), cuando escribe que “la deliberación no es una actividad para el *demos*”. Pero es obvio que, como escribe Bauman en el ensayo “¿Qué posibilidades tiene la ética?” (p. 51-114), del mundo de la globalización saldrán unas sociedades nuevas y unas formas de interdependencia que demandarán una comprensión diferente de la justicia. Una buena manera de intuir hacia donde pueden dirigirse las nuevas exigencias políticas y morales de la globalización –y sobre todo una buena manera de comprender *por dónde ya no pueden ir*– es reflexionar a partir de los materiales de estos dos nuevos libros de Bauman y Walzer.

Ramon Alcoberro



Una burguesia sense ànima
El franquisme i la traïció catalana
 Francesc Vilanova

Empúries
Barcelona, 2010
251 pàgines

En principio con cierta modestia y después con una encomiable precisión, Vilanova deja claro de entrada de qué va el libro y hasta dónde –y contra qué– orienta un legible ensayo de historia intelectual y política. Aunque no sea del todo cierto, aceptamos que este ensayo “no pretende descubrir nada ni demostrar nada”, sino describir los ingredientes que confluyen en la construcción del franquismo en Cataluña.

En enero de 1939 llegó a Cataluña “la España fascista, militarista, clerical, burguesa y aristocrática, nacionalista radical” y se “abatíó sobre un país que había sido mayoritariamente catalanista (...) y anarquista, demócrata y revolucionario, republicano y obrerista”. Los catalanes que vinieron para materializar este proyecto lo hicieron con plena convicción, coherentes con su pasado, y no como una reacción personal y política contra los hechos revolucionarios de 1936 o 1937 (aunque estimulados por un golpe de estado fascista). El autor cree que con demasiada

frecuencia se pretenden desdibujar ambas cosas, y por eso ha querido escribir el ensayo: el franquismo iba contra la Cataluña del inmediato pasado republicano y catalanista y el franquismo se nutrió de catalanes inadaptados o insatisfechos políticamente, y por tanto agradecidos al golpe de estado. Ferran (Fernando) Valls i Taberner, Ignacio Agustí, Manuel Brunet (Romano), Santiago Nadal, Carlos Sentís, etc., salen en todas las sopas de letras del franquismo de 1939.

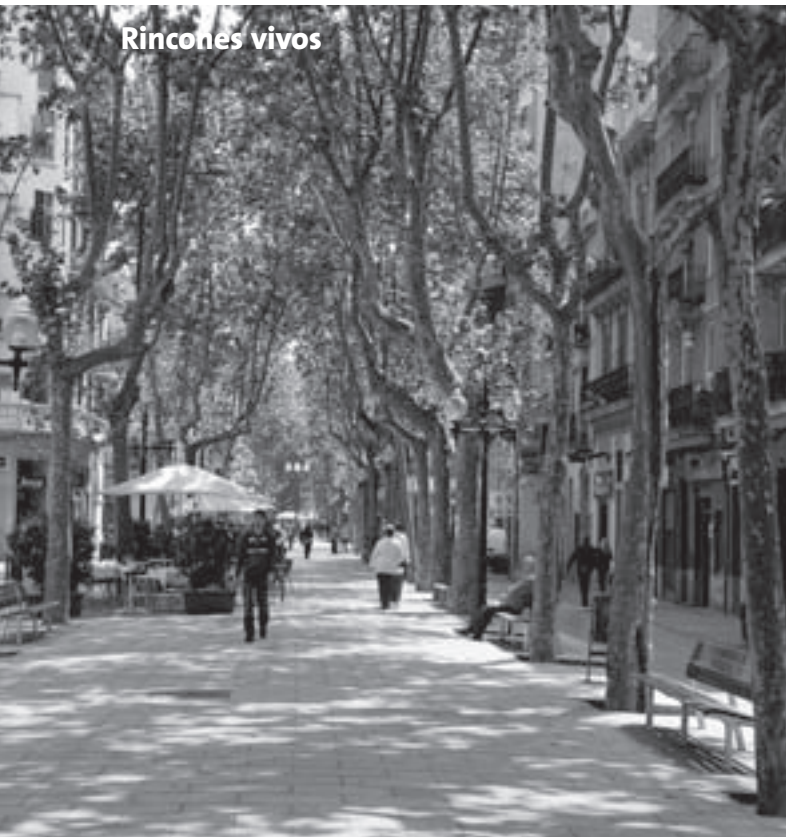
Lo que más inquieta del ensayo es justamente la fiel adaptación del libro a sus objetivos explícitos, muy conocidos y consolidados en la historiografía y el debate intelectual y político de la actualidad. No acabo de ver la novedad interpretativa o argumental de estos planteamientos, que incluso diría que son oficiales, si es que en historiografía y en democracia podemos hablar de relatos oficiales. Pero si entre estos hay alguno sobradamente asumido diría que es precisamente éste: la Cataluña moderna que brota con la República se acaba en 1939 con la intensa y compleja contribución de un buen número de catalanes. Y más aún: pronto, hacia al final de la Segunda Guerra Mundial, muchos de estos catalanes sienten el desastre que se les viene encima con la consolidación de un franquismo mucho más inmovilista, reaccionario, integrista y represivo de lo que podrían haber pensado cuando optaron por él en la guerra. No es fácil discutir con el ensayista porque todo es bien conocido y sabido, fuera de una discrepancia que ya escribí muchas veces, aunque inútilmente. A nadie se le ocurre pensar que, cuando Ramón Serrano Suñer, Dionisio Ridruejo y Juan Ramón Masoliver intentan entrar en Cataluña con propaganda fascista escrita en catalán, estén comenzando una evolución liberal (ni que sean falangistas liberales), sino que actúan con inteligencia estratégica y política. El sentido común recomienda ocupar Cataluña en catalán, y aún más si aquellos con quie-

nes la estás ocupando tienen raíces catalanas y hablan catalán entre ellos. No digo Serrano Suñer, que había nacido en Gandesa y no lo conocía bien, pero sin duda sí Vergés, Pla, Agustí, Martí de Riquer; es muy sencillo, creo.

La decepción que causa el libro tiene que ver también con la producción intelectual del mismo historiador, porque ha sido muy abundante, brillante y contundente en los últimos años. Quizá la postguerra y el franquismo de la victoria catalana no dan más de sí y tal vez no valga la pena invertir más esfuerzo y papel para seguir confirmando un punto de vista y unas evidencias que casi siempre se mueven en el mismo terreno, volviendo a los mismos artículos que se están citando desde hace mucho tiempo, procedentes de las portadas de *La Vanguardia Española* y de *Destino*. De hecho, incluso la ausencia en este libro de los artículos contemporáneos de Josep Pla o de Martí de Riquer resulta extraña, teniendo en cuenta en el primer caso que se examinan las portadas de *Destino* y que el repaso que se da a la higienización militarizada de la universidad es contundente (y ya lo había sido en un par de libros de Jaume Claret y una considerable bibliografía relativa a la universidad franquista). De hecho, habría sido una buena ocasión para recordar la gran cantidad de artículos que un intelectual plenamente catalán y franquista como Martí de Riquer escribió en *Solidaridad Nacional* (en lugar del discreto silencio que dedicó a este episodio la biografía de Cristina Gatell y Gloria Soler) y acaso también para ver el modo de acomodar personajes catalanes e igualmente franquistas como Guillermo Díaz-Plaja. Las largas citas de Galinsoga, Romano, Agustí o Valls Taberner podían haber sido más selectivas para incluir los matices que proporcionarían los artículos de estos otros autores, tan corresponsables del franquismo catalán como los que una y otra vez encontramos a lo largo del libro.

Jordi Gràcia

“Quizás la posguerra y el franquismo de la victoria catalana no dan más de sí y no vale la pena invertir más esfuerzo y papel en la confirmación de unas evidencias que casi siempre se mueven en el mismo terreno”.



O Lusitano

Texto **Gregorio Luri** Fotos **Dani Codina**

Comienzo a escribir este texto mientras desayuno un café con leche y un croissant en el Vine i Queda't de la calle Bilbao, que es la perpleja frontera entre el nuevo Poble Nou, que crece en torno a la prolongación de la Diagonal hasta el mar, y el viejo Poble Nou, que intenta adaptarse a los cambios digiriéndolos sin espasmos. Algún remiendo un poco forzado es visible, pero me parece que el proceso se está metabolizando con bastante naturalidad. En el chaflán que tengo enfrente conviven con normalidad el Frescuore. Frescos cada día, Les Mantes de Poble Nou y el Alí Baba Dönnner Kebab. En la mesa de al lado una niña llora porque quiere ir con papá. Su madre intenta convencerla de que lo que hay que hacer es ir al cole.

He decidido venir por la mañana temprano porque el lugar que vengo a visitar está en la calle Castanys, junto al Mercat de Poble Nou, y hay ritmos que han de ser atrapados en su momento. El de la compra es uno de ellos. El barrio está envuelto en una ligera nieblilla y el cielo, gris, bajo, le da una pincelada melancólica de la que sin embargo los vecinos, atareados en sus quehaceres cotidianos, parecen librarse.

¿Qué es lo que define a un barrio? ¿Qué es que lo dota de singularidad, más allá de los aspectos obvios del urbanismo, la arquitectura o la geografía? Es evidente que el carácter de sus gentes. El urbanismo, la arquitectura o la geografía sólo son lo visible, lo vivible está en otro lugar y yo creo que se intuye, antes que en cualquier otro sitio, en la manera de caminar de los vecinos. Lo tengo bien comprobado: cada barrio de Barcelona tiene una manera propia de andar. No sé

muy bien a qué se debe, pero sí sé que es contagiosa. Uno llega a Gràcia, al Clot, al Raval o al Eixample y sin darse cuenta se ve atrapado por un ritmo, una cadencia que le imponen inconscientemente los que caminan a su lado. Aquí, en Poble Nou, el ritmo es pausado, tranquilo. Nadie parece tener prisa por llegar a ningún sitio. Al único ser vivo que veo inquieto es a un perro, un labrador retriever con alguna extraña impureza en la sangre que le da un aspecto especialmente desvalido, parado delante de la puerta de Can Saladrigas donde se encuentra la Biblioteca de Poble Nou. Quiere, sin duda, entrar, pero no se atreve a cruzar el umbral de la puerta corrediza de cristal y echa unas miradas suplicantes a los que entran y salen, en busca de la caridad de un gesto. Un barrio, efectivamente, es antes que otra cosa un palpito.

Para buscar la monumentalidad de Poble Nou hay que ir a un lugar en que se camina lento y se habla en susurros, al cementerio, donde conviven (*¿o conmueren?*) Tórtola Valencia y El Santet; aristócratas de bombín y ácratas de blusa; altos, bajos, rubios, morenos... Todos se olvidaron de las prisas. Hay barrios en Barcelona que tienen una relación tan mercantil con el tiempo que se comportan con él con usura y hay otros que parecen hechos a medida para dialogar de tú a tú con él.

Recorro las calles en torno al mercado. Las chimeneas que guarda el barrio como memoria de su pasado fabril me van marcando el camino. "Chile, naturaleza en estado puro", dice el cartel de Àmbit. Viatges a la teva mida. Salgo a la Rambla del Poble Nou, donde el barrio se esencializa y da de sí su faceta



más humana. Los bancos están todos ocupados y un borracho le discurre a meticulosamente a una farola. En L'Aliança del Poble Nou anuncian "El gran concert del centenari del Centre Moral y Cultural del Poble Nou". Un sol tibio, propio de marzo, comienza a arrojar su luz en diagonal sobre las callejuelas. Una pareja de ancianos se para delante de la puerta del mercado y echa una mirada al cielo haciéndose con la mano una visera. Me atrevería a decir también que encuentro en este barrio... no sé... como una actitud digna en los gestos de los transeúntes.

En el interior del mercado lo primero que llama la atención es la cordialidad que se respira. No hay duda de que los comerciantes y los clientes se llevan tratando desde hace muchos años y tienen trabadas ya muchas complicidades. Al salir a la calle de Castanys el sol ya está alto y sus rayos marcan con precisión las sombras de los transeúntes sobre los adoquines brillantes. Aquí mismo, a un par de metros, está O Lusitano.

Se trata de un local difícil de definir, mezcla de pastelería, bar, librería, sala de exposiciones y de conciertos que está dedicado a la divulgación y promoción de los mejores productos portugueses (pastelería, vinos, quesos, aceites...), a dar a conocer la música portuguesa y brasileña, a promover artistas lusitanos en nuestra ciudad e incluso a aconsejar a los viajeros que van a ir a Portugal. Aquí se organizan también cursos sobre vinos portugueses y mil cosas más. Pero una vez dicho esto hay que añadir inmediatamente que O Lusitano es, fundamentalmente, un ambiente. Quiero decir que si se quiere conocer, no basta con echarle una mirada fría ni a su decoración ni a su programación; hay que vivirlo. Si se tratara sólo de gastronomía, O Lusitano estaría compitiendo con A Casa Portuguesa de la calle Verdi, que tiene productos portugueses no menos selectos que los suyos, pero aquí se trata de otra cosa...

Los dos socios propietarios de O Lusitano, Ricardo, portugués, y Carlos, barcelonés, eligieron esta antigua granja con la intención de preservar al máximo su fisonomía y han cuidado cada detalle, tanto de la restauración como de la decoración, con la pretensión de que cada cosa tenga el aspecto de encontrarse de manera natural en su sitio.

Reconozco la música de ambiente. Es la voz de María Villalón, que canta "e não deixar o vento, a chuva, a mágoa, / a solidão na sua água, mergulhar meu coração".

–La mayoría de nuestros clientes –me asegura Ricardo– es de fuera del barrio. Aprovechan cuando vienen para dar una vuelta por el barrio y, si hace bueno, se acercan hasta la playa que está aquí mismo.

–¿Y portugueses, no vienen?

–¡Los que quieran venir, claro que sí! Pero nos negamos a trabajar el mercado de la *saudade*.

–La melancolía... ¡Qué sentimiento más traicionero!

–Este es un espacio para la gente de Barcelona. Queremos dar a conocer Portugal, pero celebrando Barcelona.

Creo que ahora es Dulce Pontes la que canta "... o mar prolongava / na amurada de um veleiro / no peito de um marinheiro / que estando triste cantava...".

–Los españoles tenéis a Portugal muy olvidado...

–¿Qué tenemos que conocer de Portugal?

–Como está aquí mismo, os decís que ya lo visitaréis un año de estos, pero año tras año elegís destinos más remotos. ¡No te puedes ni imaginar cuánta gente nos dice que nunca ha estado en Portugal! "¡Tengo que ir!", aseguran... Pero no van.

Cuando uno cruza la puerta de O Lusitano inmediatamente se da cuenta de que aquí, a pesar de todo, hay algo muy portugués: la manera de hablar. Aquí no se grita, se habla a lo portugués, es decir, con calma, sin estridencias, envueltos por el arrullo tan cordial del fado. El visitante encontrará una calidez sencilla y acogedora, con un punto incluso familiar. Todo parece un pelín descuidado, un pelín viejo, un pelín usado, un pelín humanizado. El resultado es un lugar que se encuentra en las antípodas de "lo Ikea" y de esos locales de moda de Barcelona en los que uno tarda en descubrir dónde se encuentra exactamente. Los muebles son en su mayor parte restaurados. Algunos proceden de los Encants y muchos están en venta, de manera que el mobiliario siempre está cambiando.

Poco antes de despedirme le pido a Ricardo que me ayude a definir el barrio.

–Es un pueblo –me dice inmediatamente–. La gente se habla, se conoce, se respeta. Como en todo pueblo, también se cotillea mucho... hay en todo él un punto naif que me gusta... Pero, sobre todo, lo que hay es mucha unión entre los vecinos.

Mientras salgo de nuevo a la luz de la calle, pienso que quizás el barrio sea un poco portugués, o los portugueses un poco de Poble Nou... Eso explicaría por qué se integra tan bien este local en el corazón de un barrio tan marcadamente barcelonés como éste. **M**

O Lusitano

Castanys, 23. Poble Nou. Frente al Mercat de la Unió y a dos calles de la parada de metro de Poble Nou (Línea 4).

Tel.: 93 221 15 10

Web: www.olusitano.com

De martes a sábado, de 9 a 15 h y de 17 a 23 h. Domingos y festivos, de 10 a 15 h y de 17 a 21 h. Lunes, cerrado. Copas a precios variados. Copa y consumición de productos portugueses, de 15 a 20 euros.

Clientes: de 25 a 60 años.

En tránsito



Eva

Illouz

“En política el discurso del victimismo puede convertirse en factor de manipulación”

Entrevista **Eloy Fernández Porta**

Fotos **Albert Armengol**

Profesora en la Universidad Hebrea de Jerusalén, Eva Illouz (Marruecos, 1961) se ha erigido desde principios de los años noventa en uno de los referentes principales de la sociología contemporánea de las emociones. Su obra, vertida al español en su mayor parte por la editorial Katz, examina los procesos de difusión y generalización de las convenciones sobre la intimidad y la vida privada, y sus vínculos con las dinámicas del mercado. En su libro más influyente, *El consumo de la utopía romántica* (2009), propone un rico y matizado examen de “la empresa del amor” y sus prácticas distintivas. Más breve pero no menos enjundioso, *Intimidades congeladas* (2007) contiene una modélica aproximación a los nuevos modos de afectividad creados por Internet. Su texto de más reciente traducción, *La salvación del alma moderna*, dibuja la historia de una victoria secreta: la del *ethos* terapéutico, convertido en el criterio universal para elaborar, discutir e interiorizar la experiencia de la sensibilidad.

En su último libro comenta usted que las disciplinas de análisis de la privacidad se han extendido hasta el punto de crear un código compartido, una lingua franca de psicologías y terapias. Sin ese código ya no podríamos comunicar ni compartir las experiencias íntimas. No obstante, uno diría que ese proceso sigue dos velocidades distintas. Por una parte, los ciudadanos de clase media, convenientemente informados de las doctrinas psicológicas, son adiestrados para ser sensibles, susceptibles, hipersusceptibles incluso; en cambio, otros tipos de trabajador, como los deportistas de elite, parecen vivir en un mundo prefreudiano, donde impera la lógica del ganador y el perdedor, sin matices psíquicos.

Entiendo esa idea, pero me parece que el *ethos* psicoanalítico, en su extensión universal, también ha llegado a esos mundos que, aparentemente, no tienen nada que ver con él. Como el del deporte de alta competición, por ejemplo. Esto ocurre porque la extensión de la razón psicológica, con sus discursos sobre el alma moderna, es un

proceso demasiado extenso y envolvente como para que un ámbito social pueda quedar fuera de su área de influencia. Si escuchamos los discursos que dan los entrenadores a sus jugadores, vemos que suelen usar criterios extraídos de esa disciplina. De hecho, la noción misma de entrenar-y-asesorar (*coaching*) ha sido redefinida a partir de las prácticas de la psicología popular y la autoayuda. Los psicólogos, en efecto, son también entrenadores de la conciencia.

En la misma línea, también concede usted bastante importancia a la noción de “competencia emocional” (CE). A grandes rasgos, ¿cómo define ese concepto, y quién decide si somos competentes o no?

Pues, siendo un poco provocadora, diría que eso lo deciden “los psicólogos y las mujeres” juntos.

¡Es un complot!

Es una simbiosis, una relación necesaria. Supongo que habrá escuchado alguna vez una queja habitual acerca del comportamiento masculino que dice que “los hombres no escuchan...”.

Me suena.

Bien, pues esa es la frase que pone en funcionamiento el proceso terapéutico que, a su vez, es la situación en que se pone de manifiesto la necesidad de la competencia. Tomemos una situación frecuente: una pareja acude al psicólogo, o al consultor, y ella empieza diciendo: “El problema es que él no expresa sus sentimientos”. A continuación el psicólogo le explica al hombre que tiene que aprender a verbalizar sus ideas. De ese modo se accede a un nuevo nivel de comunicación y autoconciencia, basado en el uso competente de ese lenguaje. Así se produce lo que yo denomino *estratificación emocional*, que diferencia a los que tienen acceso a ese lenguaje de los que no han sido iniciados en él.

“La noción de compasión obliga a los grupos y a ciertos individuos a comportarse como víctimas, a formular su experiencia en el lenguaje del maltratado. El sentimiento de piedad introduce una desigualdad en la mirada”.

Así pues, la noción de CE forma parte del conjunto de los códigos de género trasladados, de las atribuciones tradicionalmente consideradas femeninas que ahora pasan a ser también masculinas.

Pues sí. El nuevo sujeto de la competencia emocional es el hombre de clase trabajadora y de clase media. Quizá sobre todo el de clase media. Este aspecto quizá se entienda mejor si definimos el concepto por vía negativa. De esa manera podemos decir que la incompetencia emocional es la incapacidad para verbalizar las propias emociones, así como la dificultad para empatizar con otras personas, y la ineptitud para resolver conflictos y desacuerdos en el trato intersubjetivo.

Supongo que esa definición genérica se vuelve más controvertida cuando se combina con las exigencias del mercado. Sociólogos como Michel Maffesoli muestran una visión muy optimista de ese nuevo mundo de las emociones: ¡Por fin nos hemos librado del cociente intelectual! ¡Ahora cuenta la capacidad sensitiva! No obstante, la noción de CE es sistemáticamente utilizada en la vida corporativa, y su objetivo no es favorecer la expresión de la subjetividad, sino crear trabajadores más eficientes, modelar la productividad.

Ah, sí, ya lo creo. Uno de los objetos centrales de mi trabajo es explicar cómo el conocimiento psicológico ha colaborado en el desarrollo del capitalismo y su despliegue. Ese es un proceso muy importante que ha

tenido lugar a lo largo de los últimos cincuenta años, y en el que han colaborado los analistas, las empresas, los medios, etc. Y en este sentido la CE es un concepto clave en la medida en que viene a sustituir el énfasis en el cociente intelectual. Es como si de pronto hubiéramos encontrado la manera de rehabilitar el mundo de las emociones, que tradicionalmente había estado en segundo plano, por detrás de la capacidad intelectual. Pero esta idea, cuando entra en el mundo empresarial, es institucionalizada, y se reformula en términos de beneficio. Forma parte de la búsqueda de mayores ganancias para la compañía. También tiene que ver con el concepto de *cooperación en el trabajo*. El empleado tiene inteligencia emocional en la medida en que se muestra capaz de colaborar y que sabe hacer que los otros trabajen con él.

Usted relaciona esta idea con otro motivo importante del análisis de la jerarquía emocional: la noción de estructura del sentimiento, introducida por Raymond Williams a mediados de los años cincuenta.

La noción de *estructura del sentimiento* me parece muy útil, desde luego... No sé en qué parte de mi trabajo está pensando.

Bueno, en particular, en la sección de *Intimididades congeladas* en la que se habla de las terapias y el capital emocional.

Ah, sí. La idea de estructura del sentimiento expresa el hecho de que

La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda

Eva Illouz

**Katz Editores
Buenos Aires, Madrid, 2010
316 páginas**

Después de *El consumo de la utopía romántica* y de *Intimididades congeladas. Las emociones en el capitalismo*, ambos publicados por Katz, aparece un nuevo libro de Eva Illouz, socióloga de origen marroquí y que enseña en la Universidad Hebrea de Jerusalén.

El consumo de la utopía romántica fue, a mi juicio, un libro fallido, demasiado académico y de tratamiento poco claro sobre el amor moderno, mientras que *Intimididades congeladas* era un avance prometedor de la obra últimamente editada.

La salvación del alma moderna es aparentemente un estudio basado en fuentes eclécticas, según la propia autora (películas, libros de

autoayuda, entrevistas a gente que ha hecho y que no ha hecho psicoterapia), que descuida a mi juicio el análisis sistemático de este material (resaltado en *Intimididades congeladas* en el análisis que hacía de los sitios de encuentro de Internet) y se centra en el estudio teórico de la llamada cultura psicoterapéutica.

Illouz va más allá de la perspectiva foucaultiana (desarrollada fundamentalmente por Nikolas Rose) que ve en la psicoterapia una nueva “tecnología del yo” que desarrolla la vigilancia y la represión institucional. Desde su óptica, la psicoterapia es simultáneamente un cuerpo de conocimiento científico (la psicología) y un lenguaje del yo, de la emoción y de la identidad. Es este lenguaje el que analiza desde una perspectiva “pragmatista”: la psicoterapia se ha transformado en un recurso cultural, tanto en su versión profesional como en —la que más le interesa— la popular. Sería un “recurso” o una “forma” cultural que conforma, organiza las experiencias y crea un “estilo emocional” común. Este estilo supone una nueva sociabilidad (¿en relación a cuál otra?, se pre-

gunta el lector) en donde se dibujan varios valores. Así, la comunicación, como parte intrínseca tanto de las relaciones íntimas como laborales, y derivadas de ellas la reflexividad y el autodistanciamiento; también, la confianza en sí mismo (que, según Illouz, es —en una muy aventurada hipótesis— en la sociedad psicoterapéutica lo que el despliegue de la hostilidad era en la sociedad premoderna, esto es, la manifestación del poder personal) y su valor espejo, el reconocimiento del otro. El paso del *homo economicus* al *homo communicans* (que la autora no desarrolla) construye una nueva noción de autocontrol leído ahora psicoterapéuticamente: el control emocional crea las condiciones para el desarrollo de las relaciones procedimentales y potencialmente utilitarias más que en el contenido de la interacción. Lo que se exige al sujeto contemporáneo es dominar las reglas de la comunicación y ocultar su emocionalidad, que sería un obstáculo para el *disengaged self* y el yo sociable que predica el *ethos* psicoterapéutico. Un paso más en el proceso de civilización que Norbert Elias analizara.

las experiencias privadas se levantan sobre un modelo básico y sistemático. Eso también implica que hay experiencias de carácter social que no se pueden expresar adecuadamente porque tienen un carácter difuso, un carácter que no parece responder a ese orden preestablecido. Un ejemplo muy ilustrativo, y muy actual, es el auge de la cultura del victimismo. Este fenómeno es muy propio de los Estados Unidos, aunque no muy distintivo. Las narraciones de la víctima están cada vez más presentes en el espacio público, porque resultan muy fáciles de articular: todos tenemos alguna pequeña historia de maltrato, sea del tipo que sea. “Cuando era pequeña mis padres me ignoraban, no me hacían caso, me maltrataban incluso... ¡Merezco atención y cuidado por ello!” Esos relatos se levantan sobre una estructura determinada. Por supuesto que en la vida real hay víctimas, pero el discurso del victimismo debe ser usado con mucho cuidado, porque cuando se introduce en la esfera política puede convertirse en un factor de manipulación.

Luego, la experiencia afectiva también puede jerarquizarse o puede adquirir una forma social objetiva.

Sí. ¿Pero de qué manera?

Por ejemplo, está toda la línea de teoría social que sitúa el sentimiento de compasión en el vértice superior de la pirámide de los sentimientos. La compasión entendida como el sentimiento rey, el que mejor expresa nuestras cualidades humanas.


Bueno, yo no estoy de acuerdo con eso. ¿En qué autores está pensando?

En general en toda la tradición de culto a los sentimientos morales, desde Adam Smith hasta Martha Nussbaum, que puede ser vista como un intento de secularizar el código emocional cristiano, o de trasladarlo y adaptarlo al mundo capitalista y a la mentalidad de clase media.

Ya, pero aquí hay que decir que la noción de “compasión” ha sido muy contestada, políticamente. En primer lugar, por Hanna Arendt y,

en general, por los políticos de izquierdas. La razón principal es que esa noción, como comentaba antes, obliga a los grupos, y a ciertos individuos, a comportarse como víctimas, a formular su experiencia en el lenguaje del maltratado. El sentimiento de piedad introduce una desigualdad en la mirada, una diferencia crucial entre el sujeto observador y el observado. Y también hay que considerar que quien sufre más no es necesariamente quien merece mayor consideración. Supongamos que tienes que escoger entre tres grupos posibles de personas que son susceptibles de ser tratadas de manera piadosa: los inválidos, los pobres y los enfermos de cáncer. ¿A quién ayudarás primero? También ahí se genera una estructura que puede ser políticamente utilizada.

Eso abre el espacio de una política de las emociones: hay sentimientos que se hacen acreedores de atención pública y, por tanto, se convierten en políticamente significativos, mientras que otros quedan desatendidos. Este aspecto se ha destacado bastante desde la teoría de género, y en particular la de Butler, cuando señala que desde un punto de vista político la melancolía no puede formularse como el duelo por un objeto inefable, sino más bien como el duelo por un objeto que no es socialmente reconocido y que, por tanto, no puede ser traducido al lenguaje de la política —como ocurría con los familiares de los primeros muertos por sida.

Yo también soy muy escéptica respecto de los usos sociales de la compasión. Pero lo soy por razones distintas a las que esgrime la derecha norteamericana. A la gente de derechas no le gusta la piedad porque creen en la meritocracia y en la autoayuda. La suya es una visión individualista del mundo, en la cual la compasión no juega ningún papel. En cambio, a mí no me convence porque aceptar la política de la compasión nos convierte en cómplices de las decisiones públicas que se toman en su nombre. 

El libro adolece de los mismos defectos que *Intimidaciones congeladas*, en esencia, tratar demasiados temas (la sociología del trabajo, la contribución del feminismo al pensamiento psicoterapéutico, la recepción de Freud en Estados Unidos, etc.) y coge vuelo en el capítulo sobre “Las tiranías de la intimidad”, cuyo título homenajea a Sennett y su clásica crítica sobre el hombre psicológico. La cultura psicoterapéutica y el autoescrutinio al que se someten los individuos problematiza la vida cotidiana y hace que las relaciones —del matrimonio, por ejemplo— se desmoralicen, esto es, no se basen tanto en compartir normas o proyectos como en ser capaces de manejar las técnicas que rijan los conflictos. Con ello, la intimidad deja de ser el ámbito de la autenticidad y la emoción para pasar a ser objeto de la racionalidad y la “negociación”, en una metáfora constructivista del gusto del discurso sesentayochista.

A pesar del enfoque pragmatista de Illouz, las conclusiones del libro son críticas. El relato psicoterapéutico es radicalmente tautológico

porque cuando un estado emocional se define como saludable y deseable, toda conducta que no siga esa dirección se entiende como problemática. En este sentido, estaríamos asistiendo a una nueva forma de conformidad social. El yo es a la vez “víctima” de las circunstancias y autor de su vida. Lo primero le desresponsabiliza de sus acciones, lo cual debilita su sentido moral; lo segundo le impulsa a creer en la autotransformación, clave de toda empresa psicoterapéutica. Se inaugura por tanto un nuevo modelo de identidad y responsabilidad, que hace al individuo responsable de su cambio interno (con la fuerza de voluntad como eje de su mudanza moral) pero no de sus deficiencias. La psicología como marco de la buena vida reemplaza a la ética.

Illouz es ambivalente en relación a la cultura psicoterapéutica. Su enfoque pragmatista y hermenéutico le lleva a analizar para qué sirve a los individuos modernos. Así, la llamada competencia emocional (la capacidad de mezclar la escucha con la asertividad, la sinceridad con la actitud no acusadora, la flexibilidad con

la firmeza) es un nuevo tipo de capital social, una capacidad para “surfear” —si usamos una expresión de Bauman— en las procelosas aguas emocionales de la modernidad. Ello por una parte. Pero por otra acaba reificando la personalidad y olvidando la comprensión social de la realidad. Lejos de ayudar a la identidad moderna a saber manejarse con sus contradicciones, el discurso psicológico en realidad las profundiza, concluye Illouz.

En la cultura psicoterapéutica no hay lugar para el caos y el sufrimiento sin sentido, que es lo que la teodicea moderna había siempre defendido. El malestar siempre puede ser remediado si aprendemos las técnicas psicológicas y las habilidades sociales necesarias. Si no prosperamos en una sociabilidad que se asenta en una lógica psicoterapéutica que hace descansar sobre el sujeto su devenir emocional y psíquico, olvidando la realidad social, es falta nuestra. Y mejor que abracemos la psicoterapia. **Helena Béjar**



Ilustración: Bimbo

Caminaba

Texto **Imma Monsó** Escritora

Barcelona es, para mí, la Gran Llegada. El viaje iniciático, la transición a la vida adulta, el descubrimiento de un mundo insólito: el gran paso desde una ciudad de provincia a la gran metrópolis donde todo es nuevo, imprevisible, anónimo. El escenario de esta aventura fue para mí el Col·legi Major Montserrat, residencia de estudiantes situada en Pedralbes, en plena Diagonal, a lado y lado de la Facultad de Farmacia. Este edificio y su entorno representarán siempre “la meta”, y con el tiempo han seguido siendo, para mí, un espacio emblemático. Y ello pese a su falta de *glamour*: el edificio es vetusto, y no puede decirse que el entorno tenga un gran encanto, salvo que sintamos predilección por las líneas geométricas, el vidrio y el metal, los rascacielos y las aceras amplias y poco acogedoras. Entonces, a mediados de los setenta, la zona aún tenía menos encanto: los negros bloques cúbicos del edificio insignia de La Caixa se estaban acabando y las vallas de las obras predominaban entre el colegio y el primer centro donde se podía comprar un bolígrafo: el Corte Inglés. El hotel Princesa Sofia aún no se había inaugurado. Era una zona por donde podías pasear sin encontrar ni un alma.

La residencia aún no era mixta como ahora: estaban el Col·legi Major de Montserrat y el Sant Raimon de Penyafort, para nosotros “el Montse” y el “Penya”, el de las chicas y el de los chicos. La habitación, espartana y estrecha, tenía una ventanita por

la que entraba una escasa luz, una ventana de guillotina que siempre costaba abrir y unos armarios que olían a cerrado. La mayoría de las habitaciones carecían de baño propio: al final del pasillo había uno colectivo y un teléfono mural, negro y de sonoridad poderosa, por el que recibíamos las llamadas.

Poco más puedo decir de la residencia, además de que allí hice una de las mejores amigas de mi vida. Poco puedo decir porque me pasaba el día paseando por la ciudad. Caminaba y caminaba. El momento álgido era al salir de la residencia: la travesía entonces semidesértica desde el colegio hasta el Corte Inglés Diagonal constituía el primer tramo. El Corte Inglés era importante porque era el único centro comercial que teníamos a mano, y el único lugar donde comer algo distinto de la típica sopa o los típicos macarrones de colegio mayor: más cerca no había nada, solo un bar donde servían unos croissants ligeramente plastificados y un café más bien flojo. En cambio, en el Corte Inglés podíamos pedir cosas tan increíblemente exóticas como el sandwich “Corty” de tres pisos. Por otro lado, era el referente de la estación de metro de María Cristina. De ahí que, incluso los escasos días en que decidía coger el metro en vez de caminar, aquel tramo de la Diagonal no me lo ahorraba nunca.

Iba a pie dispuesta a explorar la ciudad como si fuera a explorar la selva. Cuando me cansaba, cogía autobuses de incierto destino, incierto

para mí, quiero decir. Visitaba los barrios sin criterio y sin prejuicios: barrios bonitos y barrios feos, viejos y nuevos, obreros y residenciales... Cuando cogía el metro hacía lo mismo. Y a menudo decidía bajar sólo porque el nombre de la parada me agradaba. Pero como he dicho, en general, caminaba. Recorría el Eixample de derecha a izquierda, de izquierda a derecha y de norte a sur. Caminaba muchísimo. Me movía sin rumbo, con el obsesivo afán de impregnarme de Barcelona: nunca me cansaba de verla desfilando ante mis ojos. Con frecuencia volvía a la residencia por la noche, tarde, naturalmente sin haber pisado la facultad.

Recuerdo bien (o quizás no lo recuerdo pero sé que era así), que los sentimientos que predominaban cuando emprendía la larga travesía eran ambiguos, extraños, apasionados... Soledad, emoción, todo un futuro por delante, sensaciones muy fuertes, que se pueden resumir en una palabra: intensidad. Y cuando la intensidad me agobiaba, lo que ocurría muy a menudo, seguramente ya me estaba bien vivir en un barrio donde, al alzar la cabeza, veía el edificio trivial del Princesa Sofia y, cuando quería tomar un café, tenía que acudir a la cafetería de un centro comercial que, con su iluminación aséptica, apaciguaba (como la atmósfera de los bancos o de los hospitales) el espíritu volcánico que a mis diecisiete años alcanzaba su punto álgido y llenaba de alegrías y dolores efervescentes mi vida de adolescente confusa. **M**



“En nuestros días expresiones del tipo *abrir un debate en la sociedad* acerca del tema que sea poseen como contenido fundamental organizar en prensa, radio y televisión espacios en los que el tema en cuestión sea debatido por especialistas, políticos y profesionales de la información. Aunque de forma desigual, tales medios constituyen hoy la nueva ágora, la nueva plaza pública. En el fondo, se trata de una paradoja de la democracia misma: dos de los elementos más importantes sobre los que descansa, los medios de comunicación y los partidos políticos, se caracterizan precisamente por un funcionamiento escasamente democrático. La solución no pasa, obviamente, por renunciar a ninguno de los dos, sino por introducir en el seno de ambos aquello que les falta. Tal vez el día en el que se consiguiera conoceríamos una dimensión inédita de la democracia.”

(Del editorial)

Núm. 79

Verano 2010

www.bcn.cat/publicacions

www.barcelonametropolis.cat

<http://twitter.com/bcnmetropolis>

