

Barcelona

# METROPOLIS

Revista de información  
y pensamiento urbanos  
Núm. 82  
Primavera 2011  
Precio 3€

Cuaderno central

## El cuerpo, en público

**Entrevistas con Slavoj Žižek y  
Boaventura de Sousa Santos**

**ACNUR: políticas de protección a  
los refugiados**

**Richard Sennet: el individuo  
arrinconado en el mercado**

**Educación versus instrucción,  
la visión de Condorcet**

**Adopciones, abusos o respeto hacia  
la infancia**

Con artículos de Guillermo Altares,  
Manuel Delgado, Estrella de Diego,  
Enrique Díaz Álvarez, Daniel Gamper,  
Cristina González Beilfuss, Manuel  
Gutiérrez Estevez, Jesús Palacios,  
Alan Pauls, Javier Pérez Andújar, Antoni  
Ramon, Jordi Vidal, José Antonio  
Zarzalejos



© Pere Virgili



© Pere Virgili

## Editorial

# Orientarse en medio de la nada

Manuel Cruz

Punto de partida. Vivimos en una época de secularización, de una secularización consumada. A diferencia del primer momento del proceso (digamos que con la Revolución Francesa), en el que se mantuvo el espejismo de intentar encontrar diferentes soluciones a las mismas viejas preguntas o anhelos (el miedo a la muerte, pongamos por caso, resuelto no a base de proponer otra vida ultraterrena, sino de sugerir vivir en la mente de nuestros sucesores o, mejor aún, sustituyendo los viejos milenarismos por nuevas escatologías), ahora parece estarse cumpliendo el programa que plantea el célebre historiador de la ciencia T. S. Kuhn en su no menos célebre libro *La estructura de las revoluciones científicas*: el auténtico cambio de paradigma no ofrece nuevas respuestas a los problemas preexistentes, sino que los abandona considerándolos pseudoproblemas.

Pero sería un error poner el foco de la atención, a la hora de hablar de la eficacia secular de las estructuras religiosas, sobre el efecto consolador que ofrecían a los hombres, aterrados por su caducidad temporal. Hoy ese terror, aunque subsista, ya no parece empujar a los hombres a creer en determinadas expectativas trascendentes. Incluso quienes desean confiar en que esto se prolongue en otra modalidad de vida, mantienen esa creencia como algo secreto e íntimo, casi inconfesable, sin hacer ni bandera ni teoría de ella (en alguna ocasión he referido la anécdota de aquel sacerdote que, oficiando un responso, se preguntaba en su alocución a los asistentes: “¿Qué hay después de la muerte?”, respondiéndose –¡el sacerdote!–: “Quién lo sabe”).

Muy probablemente la eficacia de las convicciones religiosas, lo que más y mejor explica su rebrote, tenga que ver con un sentimiento de pertenencia a una comunidad. Una comunidad de tipo diferente a las comunidades sociales o políticas en las que tendemos a pensar cuando utilizamos este término. Son comunidades transversales, en cierto sentido intangibles, pero que ofrecen una robusta consistencia, que las hace perfectamente identificables. Comunidades organizadas,

sólidamente ideologizadas, cuyos miembros comparten un complejo entramado de creencias, por lo demás severamente vinculantes (bajo pena de castigo, en el caso de que se incumplan a través de un pecado), en el que incluso se contemplaba el mecanismo de la exclusión del grupo (a través de la excomunión o de la imposibilidad de acogerse a determinados ritos de paso como son algunos sacramentos).

Este efecto comunidad hoy lo representan de manera destacada entre nosotros determinadas iglesias. Las iglesias evangélicas, pongamos por caso, se ofrecen como comunidades de acogida para sectores –básicamente la inmigración latinoamericana– que se sienten excluidos de la sociedad que los recibe. Pero sería un error pensar que eso sólo afecta a tales sectores. Quizá lo más característico de nuestras sociedades occidentales desarrolladas sea precisamente –no sólo para los recién llegados, sino también para sus mismos ciudadanos– su dureza, su hostilidad, el carácter descarnado, crudo, con el que se plantean las relaciones sociales. Rasgos todos ellos de alguna manera subsumibles en el llamado *des-encantamiento del mundo* (Weber), la *pérdida del aura* (Benjamin) y otras descripciones que, aun aludiendo también a otros rasgos, señalaban la ausencia de un tipo de imaginarios acogedores, integradores, socialmente balsámicos.

Solo atendiendo a la función que cumplen determinados discursos y las actitudes a que estos dan lugar podremos entender tanto su auge como su declive. El aparente rebrote de las convicciones religiosas al que parece que asistimos, así como otros fenómenos en el fondo paralelos (como el auge de la llamada *educación en valores* –siempre, ay, *los de antes*–), de lo que nos hablan en realidad es del calado de nuestra crisis, del fracaso de un mundo que estalló en mil pedazos y que nos dejó a todos buscando a tientas una nueva manera de orientarnos en medio de la nada. Por eso las viejas formas no suelen servir: porque forman parte del problema, no de la solución (acaso inexistente). **M**



© Pere Virgili



© Mattia Insolera

**Barcelona METRÓPOLIS**  
número 82, primavera 2011

**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.

**Dirección**

Manuel Cruz.

**Dirección editorial**

Carme Anfosso. Tel. 93 402 31 11.

**Edición de textos**

Jordi Casanovas.

**Redacción**

Margarida Pont.

**Coordinación Cuaderno central**

Estrella de Diego.

**Colaboradores habituales**

Catalina Gayà, Sergi Doria, Gregorio Luri, Lilian Neuman.

**Colaboradores en este número**

Guillermo Altares, Xavier Antich, J. Ernesto Ayala-Dip, Javier Bassas Vila, Amanda Cuesta, Mery Cuesta, Maricela Daniel, Manuel Delgado, Manuel Delgado, Enrique Díaz Álvarez, Estrella de Diego, Daniel Gamper, Cristina González Beilfuss, Manuel Gutiérrez Estévez, Elisenda Julibert, Patrizia Magli, Felip Martí-Jufresa, Julio Mayol, Jesús Palacios, Alan Pauls, Cristina Peñamarín, Javier Pérez Andújar, Miquel Porta Perales, Antoni Ramon Graells, Armando Silva, Karles Torra, Jordi Vidal, José Antonio Zarzalejos, Monika Zgustová.

**Diseño original**

Enric Jardí, Mariona Maresma.

**Diseño y maquetación**

Santi Ferrando, Olga Toutain.

**Fotografía**

Gianluca Battista, Laura Cuch, Albert Fortuny, Eva Guillaumet, Mattia Insolera, Christian Maury, Miguel Trillo, Pere Virgili.

**Archivos**

Ciné-Tamaris, Corbis / Cordon Press, Fundación "la Caixa", Getty Images.

**Ilustraciones**

Guillem Cifré, Eva Vázquez.

**Corrección y traducción**

Babel Traductors, L'Apòstrof SCCL, Tau Traductors, Daniel Alcoba.

**Edición de web**

Miquel Navarro.  
Manfatta SL.

**Gestión editorial**

Jeffrey Swartz.

**Administración general**

Ascensión García.

**Gestión administrativa BM**

Jaume Novell.

**Distribución**

M. Àngels Alonso. Tel. 93 402 31 30.

**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 el sitio web de la revista bajo una licencia Creative Commons de Reconocimiento-No Comercial-Compartir Igual 2.5 España. Más información en [www.barcelonametropolis.cat](http://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, 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.



© Pere Virgili



© Enrique Marco

## 1 Editorial

Manuel Cruz

### Plaza pública

## 4 El dedo en el ojo

*El espacio público no existe*

Manuel Delgado

## 6 La mirada del otro

*¡Proteger al ladrón!*

Monika Zgustová

## 8 Desde la otra orilla

*Ciudades desmemoriadas*

José Antonio Zarzalejos

## 10 Metropolitica

*Protección a los refugiados: un largo camino por recorrer*

Maricela Daniel

## 18 Masa crítica

*Slavoj Žižek: "En el discurso políticamente correcto se esconde una extrema violencia"*

Entrevista de Javier Bassas Vila y Felip Martí-Jufresa

## 26 De dónde venimos / A dónde vamos

*Adopciones, abusos o respeto hacia la infancia*

*De la conveniencia adulta a la protección infantil*

Jesús Palacios

*La adopción internacional*

Cristina González Beilfuss

## 32 Fronteras

*El individuo arrinconado en el mercado*

Daniel Gamper

## 36 Voz invitada

*La extinción de las luces. Una aproximación literaria a Condorcet*

Jordi Vidal

## Cuaderno central

### El cuerpo, en público. Formas y normas

## 48 Cuerpos en público

Estrella de Diego

## 50 Agujeros, poros, heridas: la piel de las cosas

Patrizia Magli

## 56 Cuerpos imaginados en los espacios urbanos

Armando Silva

## 62 Ciudades secretas para cuerpos amerindios

Manuel Gutiérrez Estévez

## 66 Seducción en la ciudad del consumo

Cristina Peñarín

## 72 El impacto de las subculturas urbanas

Mery Cuesta y Amanda Cuesta

## 76 La medicalización masiva, o el retorno de Frankenstein

Julio Mayol

## 80 Propuestas / respuestas

*Mujeres que caminan*, por Guillermo Altares.

*Volver con el cuerpo a la ciudad, después de haberlo perdido*, por Xavier Antich. *Álbum de cuerpos a la intemperie*, por Alan Pauls

## Ciudad y poesía

## 86 Rambla abajo

Guerau de Liost

## Observatorio

## 88 Palabra previa

*Los teatros de los ateneos, renovación y sociabilidad*

Antoni Ramon Graells

## 91 Zona de obras

*Liberales. Compromiso cívico con la virtud*, por Miquel Porta Perales. *La ciutat vertical*, por J. Ernesto Ayala-Dip. *Diàlegs a Barcelona*,

por Sergi Doria. *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*,

por Elisenda Julibert

## 96 Rincones vivos

*La calle de los nostálgicos*

Gregorio Luri

## 98 Historias de vida

*Es vida*

Lilian Neuman

## 104 Miradas

*Un juego posmoderno entre música y arte*

Karles Torra

## 108 En tránsito

Entrevista con Boaventura de Sousa Santos

Enrique Díaz Álvarez

## 112 Nueva memoria

*Más gente que nunca*

Javier Pérez Andújar

## Portada y contraportada

Fotos: Gianluca Battista

Como concepto político, “espacio público” quiere decir esfera de coexistencia pacífica y armoniosa de lo heterogéneo de la sociedad, marco en que se supone que se conforma y se confirma la posibilidad de estar juntos sin que caigamos unos sobre otros. Pero ese espacio público no existe.

# El espacio público no existe

Texto **Manuel Delgado** Antropólogo

Se escucha y se lee cada día más acerca de lo que se da en llamar *espacio público*. Pero, ¿desde cuándo y para qué empieza a generalizarse esa noción en tanto que elemento inmanente de toda morfología urbana y como destino de todo tipo de intervenciones urbanizadoras, con el doble sentido de basadas en el urbanismo y en la urbanidad? Si se dedicase un poco de tiempo a establecer la genealogía de su sentido actual, se desvelaría en seguida que ese concepto se ha impuesto en las tres últimas décadas como ingrediente fundamental tanto de los discursos políticos relativos a la realización de los principios igualitaristas atribuidos a los sistemas nominalmente democráticos, como de un urbanismo y una arquitectura que, sin desconexión posible con esos presupuestos políticos, trabajan en la cualificación y la posterior codificación de los vacíos urbanos que preceden o acompañan todo entorno construido, sobre todo si este aparece como resultado de actuaciones de reforma, tematización o revitalización de barrios o de zonas industriales consideradas obsoletas y en proceso de reconversión.

Como concepto político, *espacio público* quiere decir esfera de coexistencia pacífica y armoniosa de lo heterogéneo de la sociedad, marco en que se supone que se conforma y se confirma la posibilidad de estar juntos sin que, como escribiera Hannah Arendt –con Habermas y Koselleck, una de las fuentes teóricas básicas del concepto actualmente en vigor de espacio público–, “caigamos unos sobre otros”. Ese espacio público se puede esgrimir como la evidencia de que lo que nos permite hacer sociedad es que nos ponemos de acuerdo en un conjunto de postulados programáticos en cuyo seno las diferencias se ven superadas, sin quedar olvidadas ni negadas del todo, sino definidas *aparte*, en ese otro escenario al que llamamos *privado*. Ese espacio público se identifica, por tanto, como ámbito de y para el libre acuerdo entre seres autónomos y emancipados que lo viven en tanto se encuadran en él y viven juntos una experiencia masiva de desafiliación.

La esfera pública es, entonces, en el lenguaje político, un constructo en el que cada ser humano se ve reconocido como tal en relación con otros y como la relación con otros, con los que se vincula a partir de pactos reflexivos permanentemente

reactualizados. Ese espacio es la base institucional misma sobre la que se asienta la posibilidad de una racionalización democrática de la política, de acuerdo con el ideal de una sociedad culta formada por personas privadas iguales y libres que establecen entre sí un concierto racional, en el sentido de que hacen un uso público de su raciocinio en orden a un control pragmático de la verdad. De ahí la vocación normativa que el concepto de espacio público viene a explicitar como totalidad moral, conformada y determinada por ese “deber ser” en torno al cual se articulan todo tipo de prácticas sociales y políticas que exigen que ese marco deje de ser meramente categorial y devenga también un escenario en que desplegarse y existir. Ese proscenio en que el espacio público abstracto se haga “carne entre nosotros” no puede ser sino la calle, la plaza y todos aquellos lugares en que se encuentran seres, que, siendo con frecuencia *desiguales*, deben aprender a comportarse en todo momento como si fueran tan solo *diferentes*. Ahí fuera, en ese lugar de encuentro generalizado, es donde el Estado debe lograr desmentir, aunque sea momentáneamente, la naturaleza asimétrica de las relaciones sociales que administra y a las que sirve, y escenificar el sueño imposible de un consenso equitativo en el que llevar a cabo su función integradora y de mediación.

El objetivo de convertir en realidad ese espacio público místico es lo que hace que cualquier apropiación considerada inapropiada de la calle o de la plaza sean rápidamente neutralizadas, por la vía de la violencia si es preciso, pero sobre todo por una deshabilitación y luego una expulsión de quienes osen desacatar o desmentir la utopía, por lo demás imposible, de una autogestión basada en el consenso civil y la “buena convivencia ciudadana”. Esto afecta de lleno a la relación entre el urbanismo y los urbanizados, puesto que lo que se da en llamar urbanidad –sistema de buenas prácticas cívicas– viene a ser la dimensión conductual adecuada al urbanismo, entendido a su vez como lo que está siendo en realidad hoy: mera requisita de la ciudad, sometimiento de esta, por medio tanto del planeamiento como de su gestión política, a los intereses en materia territorial de las minorías dominantes.

A ese espacio público materializado se le asigna la tarea estratégica de ser el lugar en que los sistemas nominalmente





© Eva Vázquez

democráticos ven o deberían ver confirmada su verdad igualitaria, el terreno en que se ejercen los derechos de expresión y reunión como formas de control sobre los poderes y desde el que esos poderes pueden ser cuestionados. Lo que antes era tan solo una calle o una plaza son ahora ámbitos accesibles a todos en que se producen ininterrumpidas negociaciones entre seres humanos que han alcanzado el derecho al anonimato y que juegan con los diferentes grados de la aproximación y el distanciamiento, pero siempre sobre la base de la libertad formal y la igualdad de derechos, todo ello en una esfera de la que todos pueden apropiarse, pero que no pueden reclamar como propiedad; marco físico oficial de lo político como campo de encuentro transpersonal y región sometida a leyes que deberían ser garantía para la equidad. En otras palabras: lugar para la mediación entre sociedad y Estado –lo que equivale a decir entre sociabilidad y ciudadanía–, organizado para que en él puedan cobrar vida los principios democráticos que hacen posible el libre flujo de iniciativas, juicios e ideas.

Pero ese espacio público no existe. Es una quimera, una leyenda, algo de lo que se habla o escribe, incluso que se proclama administrar, pero que nadie ha visto ni verá, al menos en una sociedad capitalista. Los lugares pretendidos como del encuentro amable y cooperativo entre iguales raras veces ven

osloyado el lugar que cada concurrente ocupa en un organigrama social que distribuye e institucionaliza asimetrías de clase, de edad, de género, de etnia, de “raza”. A determinadas personas en teoría beneficiarias del estatuto de plena ciudadanía se les despoja o se les regatea en público la equidad, como consecuencia de todo tipo de estigmas y negativizaciones. A los no ciudadanos pobres –los llamados “inmigrantes”– se les obliga a ocultarse o a pasarse el tiempo exhibiendo papeles. Lo que se tenía por una vida pública basada en la adecuación entre comportamientos operativos pertinentes y en la comunicación generalizada entre seres abstractos –“los ciudadanos”–, se ve una y otra vez desenmascarada –como una arena de y para el marcaje de ciertos individuos o colectivos, a quienes su identidad real o atribuida les coloca en un estado de excepción del que el espacio público no les libera en absoluto, puesto que ese lugar lo es para ellos de –y para todo tipo de vulnerabilidades y vulneraciones. Es frente a esa verdad ante la que el discurso del espacio público invita a cerrar los ojos, hacer como si no existiese, puesto que en la calle y en la plaza solo caben las pruebas inequívocas del final de una clase media universal y feliz, a solas consigo misma en un mundo sin conflictos y sin miseria. **M**



Han transcurrido 36 años de la muerte de Franco. ¿Es posible que el recuerdo de una policía surgida de una dictadura aún ensucie la imagen de la policía actual en la conciencia de los ciudadanos?

## ¡Proteger al ladrón!

Texto **Monika Zgustová** Escritora

Un colega escritor me invita a comer en el barrio a donde acaba de trasladarse: el del mercado de Santa Caterina. El restaurante, L'Econòmic, está medio escondido bajo las antiguas arcadas de la plaza de Sant Agustí Vell. El amigo irradia satisfacción y mientras comemos me canta las alabanzas de su nuevo barrio: los dominicanos han introducido muchas tiendas nuevas, han aparecido bares y restaurantes africanos y carnicerías y supermercados magrebíes. Mi amigo afirma con orgullo que en el barrio todo el mundo lo conoce. "Y todo el mundo me respeta", añade. Me sorprende: "¿Por qué no tendrían que respetarte?" De la respuesta empiezo a captar que el respeto del vecindario consiste en que los diferentes grupos de inmigrantes no agreden a mi amigo y no intentan robarle la cartera, aunque muchos de ellos se dedican al crimen dentro de las fronteras de ese barrio. Le pregunto si cree que debería haber más policías. "De vez en cuando por aquí pasea una pareja de policías uniformados, y creo que ya basta. No queremos policías, aquí. Que cada uno se busque la vida como pueda".

Después de comer, el amigo me recomienda: "Si quieres dar una vuelta por el barrio, tú misma, pero yo de ti me escondería el bolso bajo la chaqueta". Así lo hago, todavía

en el restaurante. Atravesamos la plaza y entramos en la terraza del café Joanet que el amigo describe como “un bar de toda la vida”. El amigo toma el café de un trago y me da un último consejo antes de partir: “Que no se te ocurra ir al bar de aquí a la izquierda, que se llama Cantonada, y más vale que ni siquiera pases por delante”.

Sorbo el café en esta plaza tranquila a la sombra de árboles imponentes. Ahora observo una pareja de turistas holandeses que cruzan la plaza para entrar en la calle Carders. Dos mujeres con faldas largas y pañuelos de colores en la cabeza, que parecen haber caído del cielo, se les acercan y les piden una limosna. El holandés saca el billete para hacer una donación a la gitana, y esta se lo arranca de las manos y ambas empiezan a correr. El holandés se queda un momento de piedra, luego mira a su mujer con aire abatido. Indignada, me dirijo a dos guardias que descubro en una esquina de la plaza, les cuento lo que ha sucedido, les indico la pareja de turistas que se aleja con la cabeza gacha, y les enseño la dirección por donde han huido las dos gitanas. Los guardias se encogen de hombros: “No podemos hacer nada, ese no es nuestro trabajo, nosotros solo nos ocupamos del tráfico”. Insisto: “Pero sin duda pueden avisar a sus colegas para que actúen”. “No”, repiten ellos, “no podemos hacer nada, lo tenemos prohibido: no es cosa nuestra”.

Alicaída vuelvo a mi asiento en la terraza del café y me pregunto por qué el amigo escritor con quien he comido rechaza la presencia de la policía. Recuerdo los debates que he mantenido, a lo largo de los años, en la capital catalana, sobre el orden establecido en Nueva York. Conozco bien la ciudad y sé hasta qué punto los neoyorquinos están agradecidos al ex alcalde Rudy Giuliani por haber limpiado de los grandes y pequeños crímenes una ciudad donde, hace quince años, salir a la calle después de las seis de la tarde representaba un peligro: uno se jugaba no solo la cartera sino la vida. ¿Por qué, cuando menciono este ejemplo en Barcelona, mis interlocutores me ponen cara de rechazo?


Tomo el último sorbo del café y pienso que hay cosas que nunca he acabado de entender en mis compañeros de trabajo barceloneses: ¿Por qué cuando a Barcelona se le habían adjudicado los Juegos Olímpicos, una buena parte de la intelectualidad estaba en contra? ¿Por qué cuando hablo de los cascos viejos de mi Praga natal o de París, que estas dos ciudades han sabido convertir en barrios bien conservados de interés general, agradables y seguros, mis colegas de Barcelona me contestan que no hay que ser tan limpio y pulido?

Provengo de un país que hace 21 años era totalitario y en aquella época la gente desconfiaba de la policía: con razón, porque la policía comunista era profundamente corrupta. Ahora, durante la democracia, la policía checa representa un apoyo para el ciudadano. Han transcurrido 36 años de la muerte de Franco. ¿Es posible que el recuerdo de una policía surgida de una dictadura aún ensucie la imagen de la policía actual en la conciencia de muchos ciudadanos?

Mientras me planteo estas cuestiones, veo que un gran grupo de hombres magrebíes ha salido fuera del bar Cantonada y se pone a charlar en la plaza. Una joven turista acaba de pasar por delante de ellos. Uno de los magrebíes se le acerca y de un tirón le arranca el bolso, que la chica aguantaba firmemente con las dos manos. El ladrón arranca a correr, los demás hombres siguen con su tertulia como si no hubieran visto nada. La chica mira a su alrededor y grita, pero solo encuentra indiferencia, impotencia: es evidente que, en esta plaza, la gente está acostumbrada a un espectáculo similar y nadie se inmuta al oír los gritos de una extranjera. ¿Por qué, de vez en cuando, la policía no se toma un café en el bar Joanet, como lo hago yo ahora?

Profundamente indignada por todo lo que he visto esta tarde pago la consumición y me voy. Pero antes de salir de la plaza, una preciosa joyería artesanal me llama la atención. Entro para preguntar el precio de unos pendientes recortados en plata como dos cuchillos empapados de sangre. Y de paso pregunto a la atractiva propietaria de la tienda sobre la seguridad de la joyería y la suya propia. La chica me explica que no se siente protegida en absoluto, que, ya hace tiempo, ha dejado de confiar en las instituciones que deberían garantizar la seguridad ciudadana, como el Ayuntamiento y la Generalitat. La chica declara que vive en medio de guerras de clanes entre los magrebíes y los demás, sobre todo los africanos y los dominicanos, y que tiene que depender de sus propias fuerzas. “Los guardias que llegan hasta esta plaza son escasos”, dice, “y a menudo se hacen los desentendidos. Las instituciones hacen muy poco para proteger a los ciudadanos, sus propiedades y sus negocios. ¿Tirones de bolsos? Los ves constantemente”. La joyera artesana está convencida, pues, de que una fuerte presencia policial –junto con una legislación adecuada– acabarían mejorando muchas cosas. La propietaria de una panadería del barrio me confiesa lo mismo: está cansada de vivir en un ambiente inseguro donde sufre sin parar por el negocio y por sus hijos.

Camino por esas calles antiguas y descubro tiendas de ropa dominicanas, barberías africanas y un letrero que dice: “El supermercado *més barat* de Barcelona”, las dos últimas palabras escritas también en letras árabes. Este tipo de rótulos de los inmigrantes no intentan de ningún modo ser *cool*, en plan Vueling, más bien reflejan las ganas que sus propietarios tienen de integrarse.

Entro en la calle Carders con un montón de preguntas en la cabeza. ¿Por qué Barcelona no ha sabido –o no ha querido, lo que sería más grave– crear aquí un Marais o Malá Strana? ¿Por qué parece que el Ayuntamiento de Barcelona quiera proteger al agresor? ¿Por qué muchos barceloneses consideran despreciable la voluntad de establecer orden, como se ha hecho en Nueva York? Después de haber pasado una tarde en el corazón de la Barcelona antigua debo concluir que las autoridades de la ciudad tendrían que dejar de hacerse los desentendidos y atender las necesidades de los ciudadanos: y el derecho a la seguridad es un derecho esencial. Sin seguridad no hay vida en común. 



© Eva Vázquez



La capital de Vizcaya era una ciudad gris, languidamente burguesa, con sus calles lluviosas siempre como espejos. Ahora es un Bilbao de diseño. La capital de España era una ciudad destartalada, funcionarial y cortesana, abarcable y ocultamente procaz. Hoy Madrid padece de un alocado y patológico frenesí.

# Ciudades desmemoriadas

Texto **José Antonio Zarzalejos** Periodista

Cuando regreso a Madrid, donde vivo desde 1998, viniendo de Bilbao, ciudad en la que nací y en la que viví hasta ese año, experimento una radical contradicción. No me gustan ni la una ni la otra. Bilbao, por defecto. Madrid, por exceso. Las transformaciones que en la última década han experimentado ambas urbes me confunden.

La capital de Vizcaya era una ciudad gris, lánguidamente burguesa, con sus calles lluviosas siempre como espejos, unamunianamente encajonada entre montes formando un bocho protector y perfilada por una ría –la del Nervión, por cuyas aguas turbias subía la gabarra del Athletic campeón– que, cual foso de castillo, defendía nuestra endogamia. Pero Bilbao tenía entonces un alma furiosa y se encanallaba accediendo a la parte alta de la ciudad, en la calle de Las Cortes, la del puterío consentido por la autoridad competente, que en la Semana Santa era transitada por un Cristo espantosamente amoratado por los pecados de la devota concurrencia.

La capital de España era una ciudad destartalada, funcionarial y cortesana, abarcable y ocultamente procaz. Madrid “mataba” en la movida de Oscar Mariné, pero acogía conspirativamente. En la manchega Madrid (nunca la ciudad fue castellana) se admiraba a Barcelona (europea, abierta, mediterránea), pero se disfrutaba a sorbetones la libertad sostenida hasta los amaneceres en la churrería de San Ginés, al ladito de la Puerta del Sol, donde ahora está el palacio oficial de la condesa consorte de Murillo. Eran los tiempos del fallecido Tierno Galván, al que jamás se le hubiera ocurrido mudar el consistorio desde la Casa de la Villa al pretencioso edificio de Correos ante la diosa Cibeles. Madrid era una ciudad con ritmo colectivo; hoy padece de un alocado y patológico frenesí.

Cuando voy a Bilbao, me pierdo. Es una ciudad que ha abandonado su memoria porque en vez de ponerse guapa se ha sometido a una cruel cirugía estética y se ha inyectado botox en cada una de sus arrugas. Luce un Guggenheim descarado, el artificio más celebrado de la urbe; el almacén de vinos La Alhóndiga, lo han convertido en un espacio espectral y multiusos cuando era un monumento en sí mismo; y todas las fachadas de las grandes casas de los ricos vizcaínos, de perfecto corte británico, relucen limpias y casi reful-

gen sin los churretones que dejaba la lluvia y el hollín de la siderurgia instalada en la margen izquierda de la ría.

El alcalde de Bilbao se ha puesto a peatonalizar furiosamente la ciudad por la que se pasea como por un parque temático. Todo es nuevo; todo es moderno; todo está en su sitio. Y todas las avenidas están repletas, como si de una maldición se tratase, de rotondas. Ya no llueve como antes, ya el sirimiri no se eterniza –un día y otro y otro– y los puentes y el aeropuerto los ha diseñado Calatrava como en Venecia o en Valencia, tanto da. Es un Bilbao de diseño, que emula la afrancesada estética de San Sebastián (Bilbao se distanció acaloradamente del orden pueblerino donostiarra y del ruralismo de Vitoria) y que no se reconoce a sí mismo.

Pero todos están muy contentos –o eso dicen– con que la temporada de ópera se celebre en el palacio-garaje de Euskalduna y no en el Teatro Arriaga; todos parecen felices con la jardinería de cómic que adorna un Bilbao amnésico de la dureza de la que fue su industria pesada, de sus patrones feroces, de sus obreros, de sus socialistas, de sus nacionalistas de primera hora y de sus liberales resistentes al asedio carlista en el siglo XIX.

He de reconocer que Bilbao es una ciudad espléndida para la movilidad de los ancianos; que no agrede; en la que la gente se recoge a horas decentes; que recibe un turismo fugaz que ve el Guggenheim –no, evidentemente, el Museo de Bellas Artes, una de las pinacotecas más importantes de España y a la que el vecino estadounidense ha masacrado–, almuerza en Donostia y regresa al aeropuerto de Loiu para embarcar hacia Madrid sin pernoctar en la ciudad. Se ha tornado una ciudad transparente, artificial, envuelta en un celofán de blandenguería urbana que no le corresponde. No puedo sino sumirme en la perplejidad cuando leo que el candidato de CiU a la alcaldía barcelonesa se ha trasladado a la capital vizcaína a “tomar nota” de su transformación, cuando Barcelona es de las pocas ciudades en España que sigue conservando la evocación permanente de sí misma.

Pero la vuelta a Madrid no es mucho mejor. Salir de la ciudad supone un triunfo los fines de semana; entrar en ella, una auténtica heroicidad. La enorme libertad que azota como el viento de la sierra en el invierno de la meseta no





© Eva Vázquez

exime a la ciudad de acumular una mala leche colectiva que se percibe en cada semáforo en rojo, en cada paso peatonal, en cada oficina ministerial. Las distancias son desérticas, más que por los kilómetros, por un tráfico encabritado y pugnaz que se pelea con las calles matritenses cada amanecer y cada ocaso. Conseguir una entrada para disfrutar a Flotats en El Español con su *Beaumarchais* puede convertirse en un empeño que conduce a la desesperación; reservar en el Bar Tomate –por poner un ejemplo de negocio catalán– requiere de una previsión tan anticipada como desalentadora. Todo son prisas desaforadas y paciencias rebasadas.

Se nota ya en la ciudad –en realidad, se viene notando desde hace ya un par de años– que la deuda municipal pesa como una losa: ese bache sin arreglar; ese parque sucio y desaliñado; ese PAU (Plan de Actuación Urbanística) sin acabar; ese autobús viejo y renqueante, ese barrio de Tetuán islamista; ese Lavapiés *okupa*; ese La Latina de Cava Baja y Alta que imanta en manadas a las gentes que acuden en oleadas y acuchillan por contemplar los Renoir de El Prado o los jardines impresionistas en el Thyssen. Agobio. Multitudes. Tráfico. Congestión. Tiempo *in itinere*. Madrid se ha convertido en un inmenso pasillo por el que se transita a velocidades desquiciantes. Ya no es el Madrid mentidero isabelino,

aquel de la Villa y Corte, el del cuplé pizarón. Ya no es el Madrid ni siquiera de Chueca porque a los gay de allí les cansa el aburguesamiento del barrio y se desplazan al del *triBall* –escrito así–, en el que las carnicerías se han transformado en tiendas de ropa, aventando a las meretrices que por allí abundaban para fornicaciones a precios caritativos.

Y aquí llegamos al problema: que las ciudades las transforman los urbanistas y no los humanistas; que se les aplica un *prêt-à-porter* de gran superficie con tallas distintas pero con los mismos cortes y similares colores; que las ciudades se toman por inertes cuando están vivas y palpitan y tienen espíritu y memoria; que se sienten bien o mal con las soluciones que se les ofrecen a sus problemas –por lo general, se sienten mal–; que lo bonito no siempre es lo bello, ni lo nuevo mejor que lo antiguo.

A las ciudades hay que auscultarlas, sentirlas, vivirlas como son, dejarlas solas, un poco a su aire. Pero los ediles, así que llegan a los sillones municipales, cogen lápiz y papel, diseñan torres y avenidas, consultan en las páginas amarillas el nombre del urbanista más famoso y de campanillas, lo contratan y a cambiar la historia, la esencia y el ser de una ciudad. Eso ha ocurrido en Bilbao. Eso ha ocurrido en Madrid. Ciudades sin rastro de la memoria de lo que fueron. **M**



Más de cincuenta millones de personas han encontrado una solución a sus vidas gracias al trabajo realizado por el ACNUR durante sus sesenta años de existencia. El concepto de refugiado se ha ido perfilando y ampliando con el paso del tiempo. Hoy la agencia de la ONU cubre con acciones específicas las formas de persecución de que son víctimas las mujeres y los niños.

# Protección a los refugiados: un largo camino por recorrer

Texto **Maricela Daniel** Representante de ACNUR en España

El primero de enero de 1951 la oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) comenzó sus funciones mientras se estaba redactando la Convención de las Naciones Unidas sobre el Estatuto de los Refugiados, que sería adoptada el 28 de julio de 1951.

Antes de la existencia de ACNUR y de la convención de 1951 ya existía una práctica por parte de los estados para proteger a quienes huían por persecución política, religiosa o por otras razones. Con la creación de ACNUR y la adopción de la convención, la comunidad internacional estableció estándares internacionales sobre el contenido de la protección que deberían proporcionar los estados y la estructura formal para responder a las necesidades de los refugiados. Con ello también se empezó a desarrollar una red de instituciones, sistemas y leyes para abordar el problema desde una perspectiva global.

El mandato central de ACNUR no ha variado desde que la Asamblea General de la ONU creó la oficina el 14 de diciembre de 1950. La protección de los refugiados y la búsqueda de soluciones a sus problemas siguen siendo los objetivos centrales de la organización, pero el contexto en el que trabaja, los tipos de actividad y la forma de realizarla sí han cambiado de forma significativa.

Una mirada a las múltiples intervenciones y operaciones realizadas por ACNUR en las últimas seis décadas refleja, por un lado, que el aniversario no es realmente motivo de celebración. La crónica de su trabajo presenta una larga lista de operaciones como respuesta a la huida de refugiados en pequeña escala o a flujos masivos ocasionados por intolerancia y persecución, conflictos o violencia, que se traducen en serias violaciones de derechos humanos. Estas violaciones muestran que la comunidad internacional aún tiene un

largo camino por recorrer en cuanto a prevención y respeto de los derechos humanos, y a consecución de los derechos económicos y sociales dirigidos a erradicar la pobreza, la inequidad y la discriminación que provocan la búsqueda de refugio. La realidad muestra que aunque han cambiado las causas que originan los flujos de refugiados y sus urgentes necesidades jurídicas y humanitarias, estas no han dejado, desafortunadamente, de subsistir. El sufrimiento humano generado por nuevas crisis, al igual que las situaciones prolongadas de acogimiento demuestran claramente la continua relevancia del régimen internacional de refugiados.

Por otro lado, son muchas las personas que se han beneficiado de la labor que ha desempeñado ACNUR y han destacado la importancia que ha tenido en sus vidas: personas que han dejado sus familias y amigos, sus propiedades, su lugar en la sociedad huyendo para proteger sus vidas, su integridad, sus ideas o creencias. Más de cincuenta millones de desarraigados han encontrado esta protección y una solución duradera a través de la acción de ACNUR y de los estados que los acogen.

Tanto la puesta en marcha de la convención de 1951 como las actividades de ACNUR se han ido adaptando a nuevas circunstancias y situaciones que han surgido en sus sesenta años de existencia. Por un lado, su mandato ha evolucionado a través de la necesidad de dar respuesta a situaciones urgentes de grandes movimientos de refugiados y desplazados en necesidad de protección, seguridad y asistencia. En este proceso, ACNUR ha desarrollado asimismo nuevas formas de trabajo. Reconociendo las capacidades y recursos de los refugiados, así como su propio interés en tener parte en la solución de sus problemas, ACNUR ha ido invirtiendo más tiempo en consultarles, incorporar sus perspectivas y

En Pagani, Lesbos, se sitúa uno de los numerosos centros de detención de inmigrantes ilegales turcos repartidos por las islas griegas. Fue clausurado parcialmente en 2010 tras reiteradas denuncias sobre sus lamentables condiciones. Abriendo el artículo, campo alemán de refugiados en 1953. La primera tarea de ACNUR fue asistir a casi un millón de personas al final de la guerra mundial.

hacerles partícipes de todos los procesos de que son beneficiarios, desde la elaboración de los proyectos hasta la evaluación de los mismos. En este enfoque se han tenido en cuenta aspectos de género, edad y multiculturalidad como áreas transversales a todo el trabajo de la organización.

### Ampliación del concepto de refugiado

A través de los años, ACNUR también ha trabajado activamente para que la convención sea interpretada por los estados signatarios de forma flexible, para permitir su aplicación incluso en casos cuyas características no quedan específicamente articuladas, probablemente porque no estaban en la mente de los legisladores en el momento en que la formularon. Por ejemplo, la convención estaba originalmente enfocada a refugiados que se habían convertido en tales como resultado de eventos ocurridos antes del 1 de enero de 1951, fundamentalmente los de la Segunda Guerra

Mundial. Sin embargo, en 1956 se vio que la definición no era aplicable a los más de 200.000 húngaros que huyeron de su país entre noviembre y diciembre de 1956 y que también entraban en el mandato de ACNUR. Igualmente, los refugiados que huyeron de Argelia hacia Túnez y Marruecos durante el movimiento de independencia respecto a Francia respondían a la definición incluida en la convención, pero no encajaban con la limitación temporal impuesta por los términos de la misma. Sin embargo, su reconocimiento como refugiados y las labores de asistencia obligaron a ACNUR a abordar el tema con mucha cautela, puesto que Francia fue uno de los primeros países signatarios de la Convención y consideraba que los movimientos independentistas eran un asunto de carácter interno. El trabajo de ACNUR fue apoyado y reforzado por resoluciones de la Asamblea de las Naciones Unidas.

Los movimientos de independencia que siguieron en



“La oficina del ACNUR se esfuerza para que los estados interpreten de manera flexible la Convención del Refugiado, de modo que se pueda aplicar incluso a casos cuyas características no han quedado específicamente articuladas en el texto del acuerdo”.

África, en el sudeste asiático y en otras regiones en años posteriores, hicieron patente la necesidad de extender la aplicación de la convención a estos refugiados, y que se pudieran beneficiar de los programas de asistencia de ACNUR. La ampliación se formalizó con el Protocolo a la Convención de 1967.

Asimismo, el desarrollo de convenciones regionales –como la adoptada por la Organización de la Unidad Africana en 1969, que, además de reiterar la definición de refugiado, la extendía a personas que huían de “agresión u ocupación externa [...] o acontecimientos que perturben gravemente el orden publico [...]”– facilitó tal reconocimiento. En 1984 los estados de Latinoamérica emitirían la Declaración de Cartagena, que también extiende la definición a quienes han huido “porque su vida, su seguridad o su libertad han sido amenazadas por la violencia generalizada, la agresión extranjera, los conflictos internos, la violación masiva de los derechos humanos [...]”.

#### Formas de persecución por género y edad

Constituyendo el asilo la protección en otro estado de quienes han sufrido serias violaciones de derechos humanos en su país de origen o de residencia habitual, es natural que la evolución progresiva de las normas de derechos humanos hayan ido arrojando luz a la noción de persecución contenida en la definición de la Convención sobre Refugiados de 1951, lo que ha ayudado, por tanto, a identificarlos mejor y a facilitar su reconocimiento. De esta forma, el establecimiento de una protección especial para las mujeres –por medio de tratados de derechos humanos como la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW, por sus siglas en inglés)– y para los niños –con la Convención de la ONU sobre los Derechos del Niño– contribuyeron a establecer que el género y la edad podrían dar lugar a formas específicas de persecución que debían ser protegidas.

En efecto, la CEDAW y todo el movimiento que promovía la igualdad de derechos de la mujer facilitaron un mejor contexto para el entendimiento y la aceptación de que las mujeres con frecuencia experimentan la persecución en forma diferente a los hombres, y que la violencia contra ellas podría constituir persecución. Igualmente, la participación de ACNUR, sus socios y otros miembros de la comunidad internacional en situaciones de conflicto como la de los Balcanes, así como las políticas específicas sobre la pro-

tección de las mujeres refugiadas, permitió un mayor conocimiento de la dramática situación que vivían las mujeres durante los conflictos: el uso de la violación como arma de guerra para forzar el desplazamiento de la población, para marginarlas en sus comunidades o para humillarlas teniendo hijos del “enemigo”, y la tendencia a sufrir violaciones de los derechos a que estaban expuestas por el mero hecho de ser mujeres. Estas circunstancias fueron impulsando el reconocimiento de que la persecución podía estar motivada por cuestiones de género, y que por ello tenía cabida en los términos de la Convención sobre el Estatuto de los Refugiados, aun cuando en su definición no se hubiera articulado específicamente.

En 1993, el Comité Ejecutivo de ACNUR aceptó el hecho de que “las mujeres con frecuencia experimentan la persecución en forma diferente a los hombres”, y que la violencia sexual había sido una causa de movimientos de refugiados. Asimismo, el comité condenó enérgicamente la persecución mediante la violencia sexual por constituir una grave violación de los derechos humanos y del derecho humanitario en caso de ser cometida en el contexto de un conflicto armado. Además apoyó el reconocimiento como refugiados a las personas cuya solicitud se basaba en un temor fundado de persecución por violencia sexual. No obstante, la aceptación del concepto de persecución basada en género –que incluye además la mutilación femenina o el matrimonio forzoso–, y su consideración dentro de la convención de 1951, han requerido y siguen requiriendo un trabajo sistemático y considerable por parte de abogados, defensores de derechos humanos, estados y el mismo ACNUR.

Durante los conflictos y los desplazamientos masivos de población, las separaciones de los miembros de una familia son fenómenos frecuentes. Para los menores, la vivencia de una situación de guerra o de violencia generalizada resulta todavía más traumática sin el apoyo familiar. Los riesgos de reclutamiento forzoso, de abuso y de explotación se multiplican exponencialmente para un menor que no está acompañado por sus padres, por sus tutores o por algún miembro de la familia.

#### Los menores del sudeste asiático

La salida masiva de refugiados desde Camboya y Vietnam hacia Tailandia y otros países de la región que se registró durante las décadas de 1970 y 1980 presentó retos importantes, ya que entre ellos había un número considerable de



niños y adolescentes menores de 18 años. En algunos casos se proponía el traslado de los menores a países de reasentamiento como opción de futuro, pero a medida que se fue descubriendo que estos niños y niñas tenían parientes en los campos, los procedimientos se adaptaron para permitir como primer paso la reunificación familiar. No obstante, la búsqueda de soluciones duraderas para ellos supuso en muchos casos un auténtico reto, ya que el principio de “unidad familiar” parecía chocar con el de “interés superior del menor”. La oficina del Alto Comisariado fue constatando que muchas familias se separaban intencionadamente de los menores con la expectativa de incrementar su nivel de protección y de asistencia, y de encontrarles una solución duradera mejor.

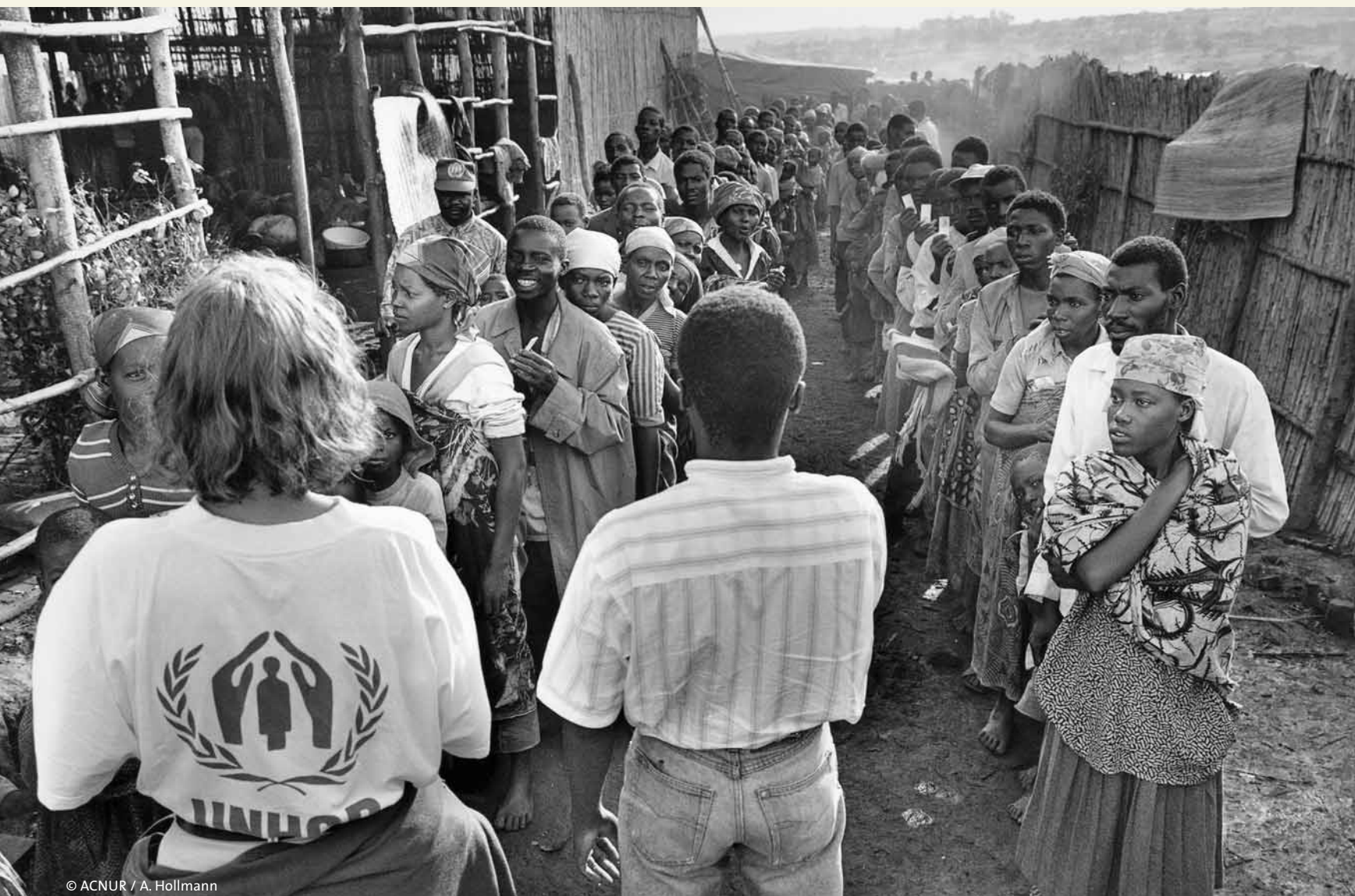
En el mismo año de 1989, ACNUR creó comités especiales en el primer país de asilo de la región para decidir caso por caso las peticiones de niños y adolescentes no acompañados, teniendo en consideración el interés superior del niño. Pero, ¿cómo evaluar una separación deliberada en la que se había dejado en manos del menor la responsabilidad de encontrar una solución duradera y de obtener acceso a la educación, para después solicitar la reunificación con los

padres? ¿Cómo evaluar el deseo bienintencionado de los padres de enviar al niño o a la niña a reunirse con un pariente lejano, desconocido para el menor, con la esperanza de que le ofreciera educación y bienestar?

Desde mi experiencia de trabajo en estos comités, puedo constatar que, dadas las complejas circunstancias, se invertía mucho tiempo en tomar decisiones bien fundadas para responder seriamente a las necesidades de estos niños y niñas. Puesto que los menores también podían presentar sus propios casos y ser reconocidos como refugiados, era importante que el personal que trabajaba con ellos estuviera dotado de una gran sensibilidad cultural y de una formación especial para llevar a cabo las entrevistas. Entre tanto, los menores permanecían en unas condiciones muy duras en los centros de detención en que los gobiernos de asilo les alojaban. En noviembre de 1990 había 5.000 niños en la región esperando una decisión sobre su futuro, fuese el reasentamiento en un tercer país, la integración o el retorno al país de origen.

Para acelerar este proceso se invirtieron muchos recursos, pero para quienes trabajamos durante esta época en lugares como Hong Kong era desgarrador comprobar el

**El genocidio de Ruanda causó unos 800.000 muertos y la huida de dos millones de personas en 1994. Al pie de estas líneas, campo de refugiados en Burundi, país que acogió a 270.000 ruandeses. En la página siguiente, un grupo de niños kurdos regresa a su tierra tras la Guerra del Golfo, que en 1990 provocó el éxodo de un millón y medio de miembros de esta nacionalidad.**



“Durante los conflictos y los desplazamientos masivos, los riesgos de reclutamiento forzoso, de abuso y de explotación de los menores se multiplican exponencialmente si no están acompañados por sus padres, sus tutores o algún miembro de la familia”.

impacto que ocasionaron en los niños la vida en los campos o centros de detención y la separación misma de los padres, y la angustia que a muchos de ellos les causaba, de regreso a Vietnam, sentirse como “fracasados” por no haber podido conseguir que les reubicaran o reasentaran en otro país, conscientes como eran, además, de las deudas que a menudo sus familiares se habían visto obligados a contraer para costearles el viaje.

A su retorno fue necesario un trabajo sólido con sus familias y comunidades de origen. Pero es probable que, en numerosos casos, borrar las huellas que había dejado la

estancia prolongada en los campamentos requiriera muchos años más.

#### **Los niños no acompañados de Sudán**

Posteriormente, en otras operaciones con refugiados ruandeses y sudaneses en Etiopía, Kenia y Uganda, también se identificaron casos de niños y niñas de entre 7 y 14 años que se habían visto separados de sus familias durante los conflictos y que huyeron para evitar ser reclutados por los combatientes. Los llamados “Niños perdidos de Sudán” fueron uno de estos grupos, cuyos testimonios nos hablaban de su







© ACNUR / P. Taggart

pasado como pastores, de ataques frecuentes a las aldeas –de los que algunos se habían librado gracias a haber estado pastoreando el ganado en ese momento– y de una vida en constante ocultación para evitar el reclutamiento forzoso de los grupos armados que buscaban incorporarlos a sus filas.

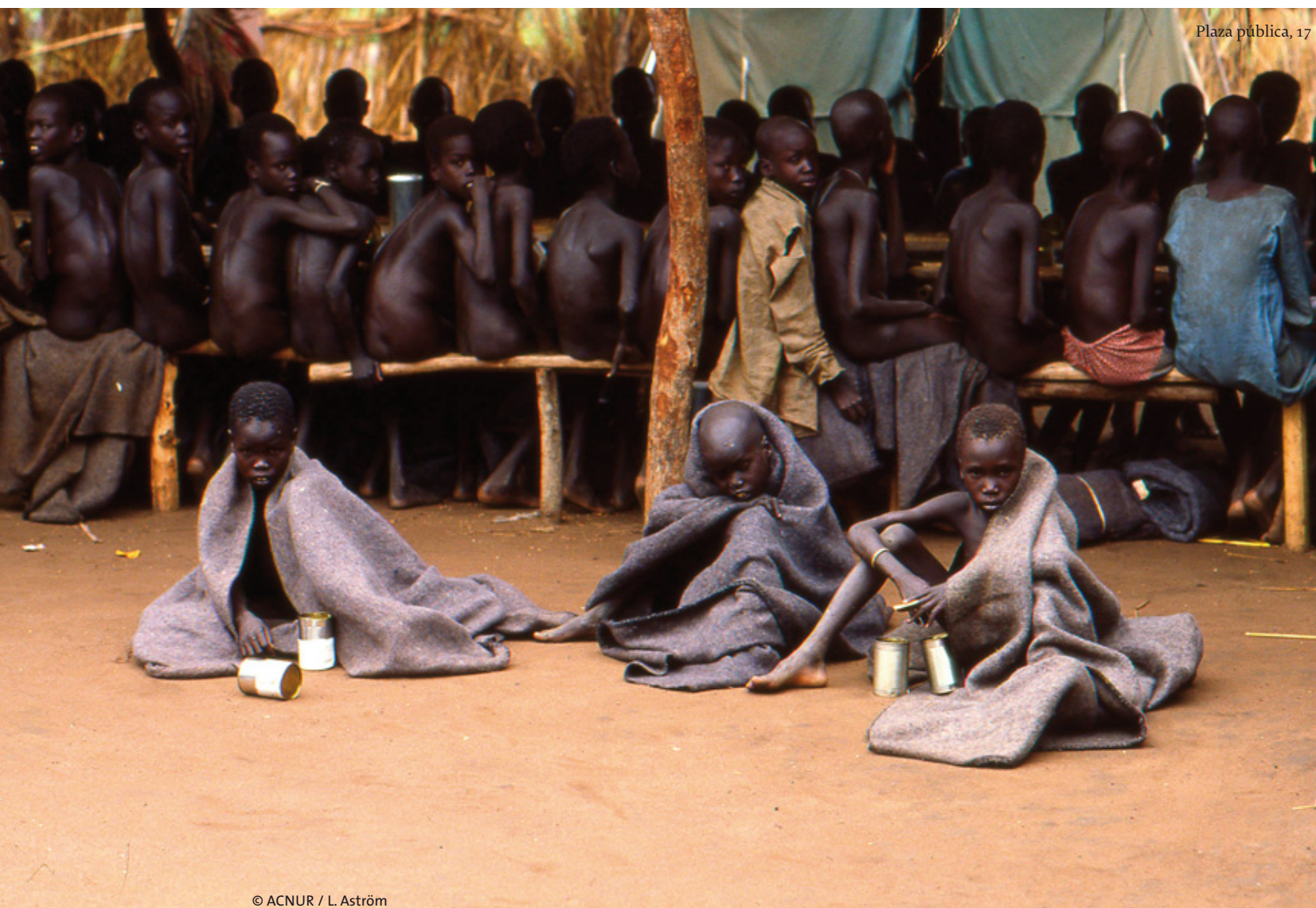
Acompañado de unos cuantos adultos, el grupo, integrado por cerca de dos mil niños y adolescentes, sufrió durante su viaje hacia el exilio múltiples vicisitudes: pasaron hambre y sed, enfermedades, sufrieron el ataque de animales salvajes y vivieron experiencias traumáticas como la muerte o la captura de sus compañeros. Pero el grupo también dio muestras de una tremenda fortaleza cuando, tras haber llegado a Etiopía, donde habían encontrado refugio temporal, el país se vio inmerso en una guerra civil y los niños tuvieron que cruzar otra vez la frontera hacia Sudán para poner rumbo hacia Kenia. Desde que iniciaron su periplo hasta que llegaron al campo de refugiados de Kakuma, en Kenia, muchos de estos jóvenes habían recorrido distancias de 2.000 kilómetros. Kakuma se convirtió en el campamento para menores no acompañados mayor del mundo, con cerca de 12.000 jóvenes que pudieron recibir protección, asistencia y educación.

Tras casi diez años viviendo en los campos de refugiados muchos de ellos fueron reasentados, principalmente en Estados Unidos, donde comenzaron una nueva vida. Otros regresaron espontáneamente a Sudán o localizaron a miembros de su familia. Se teme que otros más fueran reclutados ilegalmente por grupos armados en los propios campos. Otra

parte de este grupo fue acogido en los campos ubicados al oeste de Etiopía y recibieron protección y asistencia con programas más modestos apoyados por la ONG Radda Bärnen.

A partir del conocimiento adquirido durante el trabajo que han realizado con los menores los actores de derechos humanos y las ONG especializadas, y de los informes y estudios sobre el impacto del conflicto armado en la niñez, en particular sobre la situación de los niños y las niñas soldado, se ha ido constatando que, debido a su edad, a su posición social y a su desarrollo físico y mental, pueden ser más vulnerables que los adultos al reclutamiento forzoso en situaciones de desplazamiento, y por lo tanto se pueden acoger a la protección de la Convención de los Refugiados. La mutilación genital femenina, los matrimonios forzados, los crímenes de honor, los crímenes relacionados con la dote, la violencia doméstica o el mencionado reclutamiento forzoso pueden constituir graves violaciones de los derechos humanos y formas de persecución especialmente dirigidas a los menores.

Actualmente ACNUR trabaja con una herramienta que conjuga de manera transversal los aspectos de género, de edad y de diversidad, con la que se busca promover la participación activa de los refugiados en el diseño y la implementación de las políticas que les afectan. El objetivo fundamental de este enfoque consiste en garantizar que todos los refugiados, los repatriados, los solicitantes de asilo, las personas desplazadas dentro del propio país, las personas apátridas y otros colectivos para los que trabaja ACNUR, puedan disfru-



© ACNUR / L. Aström

Un grupo de los dos mil niños errantes conocidos como los “Niños perdidos de Sudán”, en un campamento de acogida en Kenia, en 1988. En la página anterior, habitantes de la provincia de Kivu Norte, en la República Democrática del Congo, huyendo de la guerra hacia los campos de desplazados de Kibati y sus alrededores.

tar de sus derechos en igualdad de condiciones y sin limitaciones por motivos de edad, género, grupo étnico, nacionalidad o determinadas características específicas, como enfermedades y discapacidades físicas o psicológicas.

#### Nuevas dinámicas, nuevas barreras

El contexto en el que la agencia de la ONU para los refugiados brinda protección internacional ha cambiado substancialmente. El incremento de los desplazamientos globales ha llevado a muchos países a vincular el asilo y la protección de los refugiados a las cuestiones relacionadas con la seguridad o las migraciones internacionales, particularmente con la inmigración irregular. ACNUR no pone en duda el derecho soberano de los estados a decidir quién accede a su territorio, pero este derecho debe ejercerse de forma consistente con las responsabilidades que establece la convención y en particular con el derecho a solicitar y disfrutar de asilo.

Debido a las prácticas restrictivas del asilo y a la imposición de controles migratorios más estrictos, a menudo las personas que huyen porque su vida o su integridad física están amenazadas se ven forzadas a recurrir a redes de traficantes de inmigrantes. Los refugiados y los migrantes utilizan las mismas rutas y los mismos medios, y son también objeto de tráfico de personas y víctimas de trata por parte de redes criminales organizadas. Por ello ACNUR considera fundamental establecer salvaguardas específicas para la identificación y el tratamiento diferenciado de quienes necesitan protección internacional en el marco de los flujos migratorios mixtos.

Uno de los principales desafíos para la acción humanitaria es la paulatina ubicación de los refugiados en zonas urbanas. Su llegada repentina ejerce una presión adicional sobre los escasos recursos locales y aumenta la posibilidad de provocar tensión social. Damasco y Amán, por ejemplo, han recibido más de un millón de iraquíes desde 2003, en lo que constituye uno de los ejemplos más dramáticos de este fenómeno. Jartum, Abidjan y Bogotá también han absorbido a cientos de miles de víctimas de conflictos armados.

Una evaluación de la situación en los diversos continentes revela situaciones frecuentemente precarias, de gran empobrecimiento y con un acceso muy limitado a los servicios básicos y a la protección. A los refugiados les faltan redes sociales de apoyo y pueden carecer de las habilidades y los conocimientos requeridos para sobrevivir en la ciudad. Muy a menudo tampoco disponen de los documentos de identidad necesarios para acceder a los servicios públicos. Es posible, además, que las personas solicitantes de asilo se vean formalmente excluidas de los mercados laborales, lo que las obligará a trabajar en la economía sumergida y, por tanto, las pondrá en riesgo de ser explotadas. En la medida en que son consideradas “personas extrañas” pueden fácilmente ser blanco del crimen organizado y de la violencia, de desalojos forzados, de expulsiones y acosos, de extorsiones y de otras formas de abuso y explotación. **M**

Masa crítica

# Slavoj Žižek

“En el discurso políticamente correcto se esconde una extrema violencia”

Entrevista **Javier Bassas Vila** y **Felip Martí-Jufresa**  
Retratos **Pere Virgili**

Filósofo de discurso compulsivo y belicoso, Slavoj Žižek es el director internacional del Instituto Birkbeck para las Humanidades (Birkbeck College, Londres). Miembro fundador de la escuela lacaniana de Eslovenia, su compromiso político lo llevó a presentarse como candidato a las elecciones presidenciales de su país en 1990. Respecto a su obra podría decirse aquello de “quien no lee a Žižek, no sabe lo que se pierde”: no solo porque su reflexión filosófica posee una gran inmediatez política, sino también porque combina la interrogación filosófica y eso que, tradicionalmente, nunca ha aceptado la (santa) academia de los filósofos: la cultura popular.

“Había un obrero del que sospechaban que robaba: cada día al anoecer, cuando salía de la fábrica, los vigilantes inspeccionaban la carreta que llevaba, pero no encontraban nada. Siempre la llevaba vacía. Finalmente, se dieron cuenta: lo que robaba el obrero eran precisamente las carretas”. Con esta historia graciosa, sutil y profunda, empieza uno de los últimos libros de Slavoj Žižek, de título nada cómico: *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales* (Paidós, 2009). Como ya es habitual en su inmensa bibliografía, el pensador esloveno vuelve a descubrir las trampas, las inercias y los esquematismos del pensamiento que impera en nuestras sociedades.

La tarea de Žižek consiste, pues, en identificar y revelar aquello encubierto que determina y define nuestras convicciones: la ideología. ¿Cómo no ver entonces que a menudo criticamos y queremos castigar los brotes de violencia subjetiva que nos muestran a diario los medios de comunicación –para nada inocentes–, mientras no nos preocupamos por identificar otras violencias más invisibles pero más profundas: la violencia del sistema capitalista? Escuchar a Žižek, leer su obra, desestabiliza las convicciones más íntimas y que creíamos naturales. Su pensamiento materializa aquel verso de Virgilio, citado por Freud al principio de *La interpretación de los sueños*: “*Acheronta movebo*” (moveré las regiones infernales). Así es como, con Žižek, la filosofía activa su esencia revolucionaria.

**Usted es un filósofo muy solicitado: le invitan a coloquios, le piden entrevistas y se han hecho varias películas con y sobre usted que pueden encontrarse en internet. La asistencia a la conferencia que impartió en Barcelona durante las “Jornadas filosóficas: ¿Qué se ha hecho de la verdad? ¿Qué se ha hecho de la revolución?” fueron impresionantes para un filósofo con referentes tan eruditos como Hegel, Marx o Lacan. ¿Cómo afronta este “éxito mediático”?**

La respuesta puede parecer un poco narcisista, pero pienso que es una manera de librarse de mí. El discurso que acompaña normalmente a los medios que hablan de mí es: “Žižek es divertido y provocador”. Y entonces, entre parén-

tesis, suelen afirmar: “No se lo tome muy en serio”. Se me puede lanzar una objeción obvia: “Sí, pero usted participa y juega con el éxito mediático”. Es verdad, pero quizá me cansaré de todo esto. La razón por la que represento este papel de payaso coincide con lo que he afirmado en relación con el Holocausto y la comedia: la verdad duele. Y cuando la verdad hierde realmente, solo puede presentarse como una comedia.

Siempre me ha parecido una farsa la posición trágica de los filósofos y moralistas que afirman: “La humanidad atraviesa un momento de intensa crisis, tenemos que hacer reflexiones profundas, tenemos que...” Parece que lo hagan para esconder el buen nivel de vida del que gozan. Esto ya me irritaba cuando era joven y, especialmente, en el caso de la Escuela de Frankfurt: la posición acomodada del extremo criticismo. Podría decirse que criticaban el triunfo de la razón utilitaria, un mundo completamente administrado, regulado de manera totalmente tecnocrática; una situación que conduce a la humanidad a una especie de nivel cero, de alienación total, sin creatividad, y que se convierte así en una sociedad completamente manipulada. Esta situación se encarnaba en los estados occidentales desarrollados. Ahora bien, la paradoja que se establece –como mínimo en Horkheimer y Adorno– es que, cuando se criticaba la práctica política de las democracias occidentales, ¡ellos la defendían! Parece que se daban cuenta, en un sentido más irónico de lo que hubieran querido, de la validez del viejo y célebre *motto* de Winston Churchill: “La democracia es el peor de los sistemas políticos, exceptuando todos los otros sistemas”. Nuestras sociedades son tecnocráticas, administradas, pero las otras son peores. Por eso, enmascarar el confort del que goza mediante una imagen oscura del mundo, resultaba una posición cómoda, propia del gran filósofo que quiere hacer carrera.

**Respecto a la posición y la figura del filósofo, usted sustituye entonces el pesimismo y el confort por la comedia.**

La situación actual es una gran mierda y, precisamente por eso, hay que jugar con la comedia. Insisto: cuando las cosas van muy mal, solo puedes recurrir a la risa. Evidentemente se trata de una risa medio vacía, medio enloquecida.

**Abordemos ahora las nociones precisas de verdad y revolución que centraron sus intervenciones en Barcelona.**

Para mí, la verdad y la revolución van juntas. En esto sigo a Badiou, Lacan y a otros: en toda sociedad hay un elemento excesivo. Como diría Alain Badiou, es un elemento del conjunto que, al mismo tiempo, no está integrado en ninguna parte del todo; un elemento vacío como por ejemplo el rebelde o el excluido, que integran la sociedad sin formar parte de ella u ocupar un lugar concreto. Esto es lo que



El filósofo **Slavoj Žižek** (Liubliana, Eslovenia, 1949) desarrolla las teorías de Marx y el psicoanálisis lacaniano para analizar críticamente el presente (*Sobre la violencia*) y las trampas de la ideología (*El sublime objeto de la ideología, Porque no saben lo que hacen*). Utilizando chistes y elementos de la cultura popular (Elvis, Hitchcock, el condón, la Coca-cola *light*), es capaz de acercar la filosofía a un público más amplio.

Badiou llama el “vacío de la situación”, el “punto sintomático”. Y solo desde ese “punto” se puede decir la verdad. Hay que insistir en ello: la verdad no es un punto intermedio, neutral, desde el que se puede ser justo con todos.

Tomemos por ejemplo la Alemania de los años 30. En esa época, el biógrafo de Freud, Ernest Jones, tuvo una reacción muy interesante ante el ascenso del nazismo al poder. Dijo que era una lucha extrema, en la cual tenían que introducirse para encontrar una situación intermedia entre todos los partidos. El resultado fue desastroso y constituye uno de

los secretos más oscuros del psicoanálisis. Entre 1935 y 1936 propuso negociar una especie de cohabitación con los nazis. El pacto era horrible, pero lo aceptó. Se podría continuar practicando el psicoanálisis, pero bajo una serie de condiciones: por una parte, todos los judíos quedaban excluidos y, por otra, le cambiarían el nombre, de modo que pasaría a llamarse “acercamiento dinámico”. Durante los años 43 y 44, este grupo hizo el primer análisis freudiano de los efectos psicológicos de los bombardeos sobre las ciudades alemanas. Cuando aceptas este tipo de pactos estás perdido. La cuestión, para volver a la idea de la verdad y la exclusión, es que los judíos, precisamente en tanto que excluidos, eran el momento de verdad.

**Respecto al tema de la verdad y su fuerza revolucionaria se puede establecer una cierta tipología. Por un lado encontramos posiciones que destacan su componente revolucionario, según la perspectiva de Gramsci, y la necesidad, por tanto, de decir la verdad con todas sus consecuencias; por otro, ciertas posiciones que destacan la relación entre la verdad eterna y la verdad encarnada en un momento preciso. ¿Dónde se sitúa la verdad eterna de la que usted habla? ¿Cuál es su relación con las diferentes realizaciones concretas, empíricas?**

Aquí estamos tocando la cuestión del historicismo absolutamente radical. No se trata de afirmar que la eternidad de la verdad siempre estará presente y será igual a sí misma. No.

“La situación actual es una gran mierda y es justamente por eso que hay que jugar con la comedia. Cuando las cosas van muy mal solo nos queda el recurso a la risa. Evidentemente se trata de una risa medio vacía, medio enloquecida”.

Se trata más bien de aceptar que cada época histórica concreta propone su propia eternidad. La eternidad es una categoría histórica muy importante. En este sentido, T. S. Elliot afirmaba que toda obra de arte cambia el pasado, reestructura la eternidad. Y podemos dar otro ejemplo muy esclarecedor, extraído de la teología, que me comentó mi amigo Fredric Jameson y que es muy importante y muy útil para el marxismo: el concepto de predestinación. Intentemos explicarlo. Por una parte, el capitalismo parece ser el sistema más dinámico de la historia de la humanidad: siempre hay que trabajar más y progresar. Por otra parte encontramos la tradición católica, que afirma que la salvación depende del trabajo, en oposición al protestantismo, que sostiene que la salvación o la condena están predestinadas. Si aceptáramos esta predestinación tendríamos la tentación de quedarnos sentados todo el día y masturbarnos mirando películas pornográficas (¡oh...!, disculpad este ejemplo tan grosero pero, irónicamente, diría que lo doy para que todo sea más comprensible... [risas]). Paradójicamente, lo que hacemos es lo contrario: cuando aceptamos esta predestinación, trabajamos todavía más.

**¿Podría matizar esta paradoja entre la predestinación de la salvación y los méritos que puede hacer el ser humano, y qué relación precisa tienen estas teorías con la verdad eterna y la contingencia?**

Los protestantes están atentos a los signos. Parten del hecho de que no se puede cambiar el destino. Ahora bien, si trabajas mucho y acabas haciéndote rico, eso indica, según la teoría del capitalismo protestante, que estás entre los elegidos. Es decir, trabajando como un jabato no cambiarás tu destino, pero sí que puedes llegar a descubrir un signo que te indicará, de alguna manera, que estás salvado. Aquí encontramos un caso claro de ideología: estás creando tu destino retroactivamente. Sin embargo, los protestantes no quieren admitir este punto: es la misma idea de T. S. Elliot que comentábamos sobre la retroactividad, sobre el hecho de cambiar retroactivamente el pasado.

Pero demos otro ejemplo para hacerlo más comprensible, esta vez con Hegel. *Le Monde* publicó una afirmación muy interesante respecto al político francés Édouard Balladur, que se había presentado al proceso preelectoral de candidatos del partido para optar a la presidencia: “Si Monsieur

Balladur acaba ganando estas elecciones previas el próximo domingo, su victoria habrá sido necesaria”. Es la misma idea que apuntábamos: un acontecimiento contingente acaba creando, retroactivamente, su propia necesidad.

Lo mismo sucede con el amor: cuando estás apasionadamente enamorado piensas que, aun sabiendo que es algo contingente, toda tu vida has estado esperando a aquella persona. Esto es lo más impresionante en Hegel: no es una versión vulgarizada del evolucionismo que afirma que todo se desarrolla a través de una necesidad conceptual. La necesidad hegeliana es precisamente retroactiva: cuando las cosas se desarrollan, crean retroactivamente su propia necesidad, idea que también se encuentra en la ética kantiana y que justifica la grandeza del idealismo alemán: no somos completamente libres, porque siempre estamos condicionados. Ahora bien, podemos seleccionar qué causas nos condicionan. Es importante poder pensar la necesidad y la contingencia de forma conjunta.

**En su primera obra, *El sublime objeto de la ideología* [traducción castellana en Siglo XXI, 1992], ya encontramos esta misma estructura temporal de la “retroactividad” asociada al psicoanálisis.**

Sí, puede encontrarse en el psicoanálisis y, más precisamente, en la noción de “síntoma”. El síntoma es contingente, por ejemplo, un *lapsus linguae*. Pero esta contingencia viene del futuro. Para decirlo en pocas palabras: los síntomas crean lo mismo de lo que son síntomas. Lacan lo explica diciendo que lo reprimido y el retorno de lo reprimido son lo mismo. Así pues, el inconsciente no es una región profunda que, de vez en cuando, emerge a la superficie. Por eso son fundamentales las posiciones de Hegel o Lacan según las cuales el orden simbólico y la actividad política son procesos abiertos que crean, retroactivamente, su propia necesidad y que son contingentes. Permittedme añadir algo más. El gran escritor Heinrich von Kleist escribió un fragmento muy interesante sobre el funcionamiento del lenguaje (no me acuerdo ahora del nombre, pero ya lo encontraréis en internet...<sup>1</sup>). Es de una contemporaneidad increíble. Kleist intenta demostrar que, cuando quieres decir algo profundo, a veces te sale una banalidad, de la cual acaba saliendo luego, de repente, un pensamiento profundo. En resumen: un pensamiento profundo siempre se genera mediante cierto tipo de contingen-



© Keystone / Getty Images



cia. El lenguaje aparece así como una entidad semántica abierta... En este sentido, Hegel es el pensador más importante de la contingencia, porque no solo teorizó su necesidad sino también –y esto es aún más difícil– la contingencia de la necesidad. La necesidad misma emerge siempre de una manera contingente.

#### Entonces, la verdad...

Sí, sí, la verdad eterna es contingente.

**En relación con la verdad y el fundamento de la lucha revolucionaria, se podrían establecer tres posiciones para explicar el origen del vacío, de la fuerza, de ese deseo que se opone al orden imperante. La primera consistiría en identificar una dimensión de la vida humana que quedaría intacta, no sometida a la alienación capitalista: el ser en común, un mundo común, una actividad no alienada.**

Sí, ya lo entiendo y no lo comparto. Me parece socialismo preburgués soft.

**La segunda posición consideraría que el deseo revolucionario nace del principio mismo que estructura el capitalismo en los ámbitos jurídico y político: el principio de igualdad y libertad. El concepto de “revolución” solo tendría sentido en el marco histórico del capitalismo. Sería el nombre del proceso de realización absoluta de la estructura jurídico-política del capitalismo mismo, realización a la que el capitalismo no puede responder sin contradicción. Así pues, su realización solo podría significar su superación.**

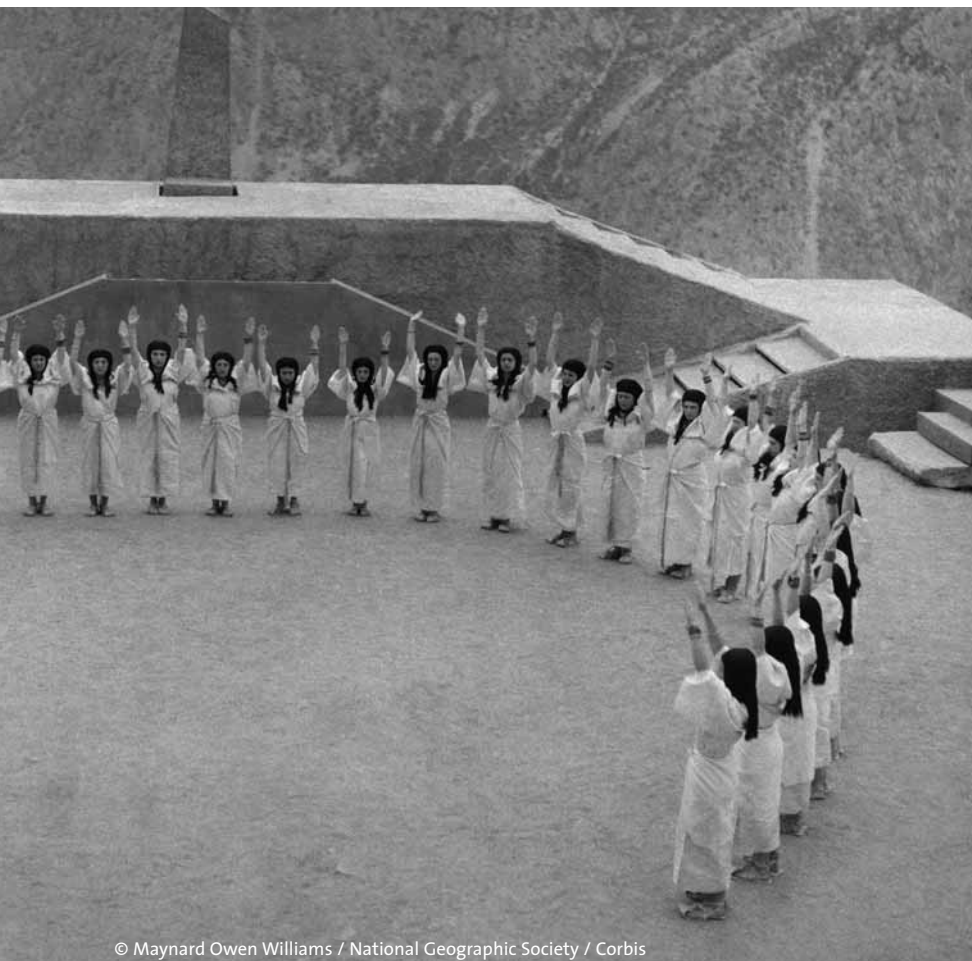
Esta posición ya me parece más adecuada...

**Y la tercera posición para explicar el origen del vacío, de la fuerza o del deseo que se opone al capitalismo, postularía**

**que disponemos de una idea comunista eterna, quizá todavía no totalmente construida en todos sus aspectos, pero disponible como exigencia transhistórica... La cuestión que permanece abierta es entonces: ¿de dónde sale materialmente esta idea eterna, de luchas antiguas? ¿Dónde se sitúa su pensamiento respecto a estas tres posiciones?**

La tercera posición es la más adecuada. Pero, antes de nada, maticemos. Cuando hablo de eternidad, hay que especificar lo que significa. En mi posición, la eternidad verdadera no está separada del desorden del mundo. En este punto casi he conseguido convencer a Alain Badiou: la eternidad verdadera es lo que Hegel tenía en mente cuando hablaba de la universalidad concreta. Es lo que, para mantenerse vivo, tiene que ser reinventado en cada situación histórica determinada. La eternidad no es, pues, algo que ya esté hecho. La cosa tiene lugar y, solo si se repite una y otra vez, se vuelve eterna.

Tomemos a Shakespeare de ejemplo. ¿Por qué es el poeta más grande, por así decir? La respuesta historicista dice que Shakespeare encajó muy bien en la época elisabetiana, pero, en cambio, en la época de la razón, con Racine y Corneille, quedó en segundo término. Todavía no estaba claro si era realmente uno de los grandes, si sería eterno, y casi cayó en el olvido. Sin embargo, a finales del siglo XVIII, con el inicio del Romanticismo, fue reinventado. En ese momento se reinventó un Shakespeare romántico, y más adelante se reinventaría un Shakespeare de la modernidad. Así pues, mi tesis paradójica es esta: como marxista estoy en contra de una vulgar reducción historicista, en el sentido de que todo tendría que reducirse al contexto. Marx mismo, en *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, ya afirmaba que esto era erróneo y decía que es muy fácil reducir a Homero a su contexto, pero que no es ese el problema<sup>2</sup>. La cuestión es, pues, la eternidad: ¿cómo es posible sobrevivir



© Maynard Owen Williams / National Geographic Society / Corbis

Cada época propone su idea de la eternidad, y el arte cambia el pasado y reestructura la eternidad.

En la imagen, una representación de "Las suplicantes", de Ésquilo, realizada en Delfos en 1930.

En la página anterior, el psicoanalista Ernest Jones con Freud y una de las hijas de este, Mathilda. Jones aceptó un pacto con los nazis para mantener la práctica del psicoanálisis.

a la propia descontextualización? La eternidad se engendra de alguna manera gracias a la repetición histórica.

**Podría entonces hablarse de una noción que ha conseguido cierta importancia en el ámbito de las neurociencias y que ha sido retomada por la filósofa francesa Catherine Malabou a partir, precisamente, de una reinterpretación de Hegel. Me refiero a la noción de plasticidad. ¿Podríamos decir que la eternidad es plástica, que depende de la capacidad de configurarse y de cambiar constantemente y que no es más que una identidad (no positiva) en ese proceso de cambio?**

No querría suscribir demasiado rápidamente el término "plasticidad", porque hay ciertas diferencias muy precisas entre el pensamiento de Catherine Malabou y el mío. Aunque ella no lo hace, mucha gente sí que se equivoca cuando habla de la plasticidad y olvida el punto esencial. La plasticidad no se entiende solo como la "cualidad de poder cambiar" de una cosa, sino que se trata de una "plasticidad reflexiva". Malabou lo dice con mucha claridad en su libro sobre Hegel<sup>3</sup>: el modo mismo en que las cosas cambian puede cambiar. La plasticidad se tiene que entender, pues, como una capacidad de cambiar a un segundo nivel. Eso es lo que llamo "cambiar la eternidad". Un día comí con ella en París y afirmó precisamente esto que digo ahora: que la plasticidad verdadera consiste en incluir en ella la eternidad.

**Volvamos a la necesidad del vacío, del deseo de oposición al sistema capitalista... ¿Cómo es que existe este vacío?**

Aquí hay que darle la vuelta a la pregunta: el análisis de un orden jerárquico demuestra que todo orden jerárquico es imposible en sí mismo. Siempre es inestable. La fuente última del comunismo sería, por tanto, esta autocontradicción, última e inconsistente, de toda jerarquía.

“Cuando me piden que vaya al grano respondo que es imposible alcanzar la verdad al primer intento, y que tampoco se puede esperar a tenerlo todo bien claro para escribirlo”.

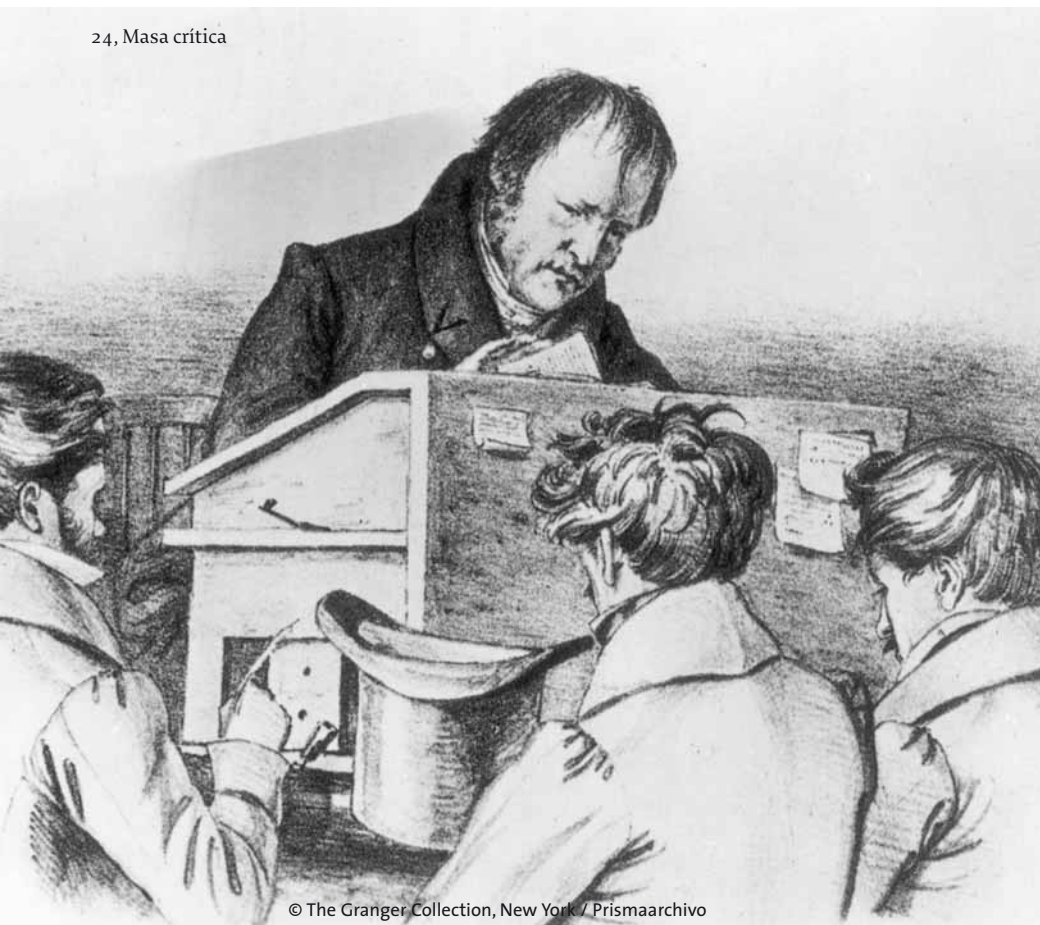
**Otros críticos y lectores han advertido la importancia de la repetición en sus textos, así como el uso de chistes y las referencias a la cultura popular. Habría que destacar también el papel de la asociación. Esto, por un lado, lo libera del academicismo de la escritura filosófica clásica y, por otro, sitúa sus textos entre diferentes disciplinas: no solo la filosofía o la filosofía política, sino también la sociología crítica o el psicoanálisis. Querríamos preguntarle si esta "economía de la asociación" establece, para usted, un vínculo entre la escritura filosófica y el psicoanálisis y, después, si el hecho de moverse entre diferentes disciplinas es la manera de captar adecuadamente la ideología, que es transdisciplinaria.**

Sí, en este aspecto tengo un modelo muy amplio. Ciertos estudiosos también le critican esto mismo a Hegel...

**Atención, ni el uso de la asociación, ni la adisciplinabilidad de la escritura filosófica son para nosotros criticables. Al contrario, solo estamos apuntando este aspecto para un análisis lingüístico de sus textos.**

Sí, ya lo sé... de acuerdo. Pero, de todas maneras, muchos estudiosos critican esto mismo en la escritura de Hegel: esta mezcla interdisciplinaria o estos saltos de un tema a otro. Estoy de acuerdo con vuestro análisis, pero me gustaría enfatizar lo contrario, es decir, que el estilo asociativo de mis textos sirve para contrarrestar cierta monotonía de mi trabajo, porque siempre estoy, de hecho, luchando contra los mismos problemas. Digo esto, digo aquello, salto y a menudo vuelvo atrás... Además, mi a priori trascendental sería: no se puede alcanzar la verdad al primer intento, ni tampoco se puede esperar a tenerlo todo bien claro y ordenado en la cabeza para ponerlo después por escrito. O como muy bien dijo Hegel: el camino de la verdad forma parte de la verdad





© The Granger Collection, New York / Prismaarchivo



© Leemage / Prismaarchivo

misma. Solo a través de la repetición surge la verdad. Esto es fundamental. Cuando me dicen que haga menos asociaciones y que vaya directo a la cuestión, respondo que, precisamente, no se puede ir de manera “directa”.

Insisto en que no es interdisciplinario lo que hago, sino más bien adisciplinario, aunque debe afirmarse que mis análisis acaban, a fin de cuentas, sirviendo a la filosofía. Y habría que ver si la filosofía no es, como tal, adisciplinaria.

**Nos gustaría preguntarle sobre uno de sus últimos libros: *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales* (Paidós, 2009), donde aborda un tema fundamental en nuestras sociedades y distingue entre la violencia objetiva (o sistémica) y la violencia subjetiva por un lado; y entre la violencia mítica y la violencia divina por otro lado. Son distinciones que también aparecen en su texto “De la democracia a la violencia divina”, publicado en el libro colectivo *Democracia en suspenso* (Casus Belli, 2010).**

Ahora interpretaré el papel de estalinista: “Será interrogado por el KGB porque ha mencionado la violencia subjetiva y la objetiva, y no la violencia simbólica. Es una desviación grave que debe examinarse...” [risas]. Pero, bien, intentaré responder. Parece que el libro *Sobre la violencia* se ha leído como si yo celebrara, de forma secreta, la violencia. Y sí, en cierto sentido, este libro intenta rehabilitar la violencia, porque nuestra cultura posmoderna *soft* es, de una manera falsa, extremadamente sensible ante ella. Y es más, de igual modo que es tan sensible frente a la violencia, hay que afirmar que también es violenta en ella misma, excluyente. ¿Qué quiero decir con esto? ¡Pues id a los EEUU y lo veréis! Europa también se está volviendo cada vez más sensible en este aspecto. Por ejemplo: si miro a alguien directamente a los ojos, y yo soy un hombre y el otro es una mujer –o viceversa–, seré perseguido de inmediato por acoso visual o violación verbal (esto me

ha pasado de verdad). El hecho es que percibimos toda proximidad excesiva del otro como violencia.

Ahora bien, para evitar cualquier malentendido: soy de las pocas personas que incluso están a favor de la pena de muerte. No tengo ningún problema en castigar el verdadero racismo, el sexismo o el acoso. Solo digo que tenemos que estar muy atentos para saber a qué somos sensibles, de qué tenemos miedo realmente cuando tememos la violencia.

Otro caso, relacionado con la experiencia de lo políticamente correcto, es que todo lo que el otro haga sea considerado como violencia. Eso corresponde al viejo tópico judeo-cristiano, al hecho de que tenemos miedo de la excesiva proximidad del otro. La cuestión del prójimo es muy importante para entender, por ejemplo, la categoría de “racismo”. Freud lo explicó muy bien, y Lacan, más tarde, aún mejor: el prójimo no es el semejante, el que es como nosotros y con el cual te puedes identificar o sentir empatía. El prójimo se hace presente cuando es radicalmente otro y ajeno. Por ejemplo, ¿cómo podría convertirme yo en tu prójimo? Imagina que nosotros somos amigos: sabes cómo soy, conoces mi personalidad, pero, ¿qué sucedería si, de repente, un buen día me ves haciendo algo malo que tú no harías nunca? Te crees que soy una buena persona, amable, y de repente ves que intento ponerle la zancadilla a un hombre ciego por la calle y hacerle caer. Entonces tú te preguntarías: ¿Conozco realmente a esta persona? Pues bien, en ese preciso momento yo me convertiría en tu prójimo: la proximidad excesiva de la alteridad radical.

**Profundicemos más en esta cuestión y pongámosla en relación con ciertas polémicas actuales. ¿Cómo podríamos aplicar este análisis del prójimo a nuestras sociedades?**

Tomemos el caso de Francia, y también de otros países, donde se quiere prohibir el uso del burka. Este tema hace



© Bettman / Corbis

Las sociedades modernas son muy sensibles a la violencia, pero esconden también una gran brutalidad.

A la derecha, Richard Carpenter, convicto por asesinato, es conducido a un tribunal de Chicago para escuchar su sentencia de muerte, el 22 de noviembre de 1955. En la página anterior, Hegel en su cátedra de Berlín, según una litografía del siglo XIX, y una acuarela del pintor y poeta romántico William Blake inspirada en "Sueño de una noche de verano", de Shakespeare.


referencia, precisamente, al problema del prójimo, del otro. Aquí encontramos dos elementos importantes. Por una parte, está la afirmación, que yo comparto, de los liberales occidentales, que dicen: "Me preocupo por la mujer que está oprimida". Pero estos mismos liberales occidentales añaden algo más: "Cuando veo a una mujer tapada, me siento amenazado, atacado". Por lo tanto, no solo estamos delante de la voluntad de proteger a la mujer, sino que esta situación también nos confronta con el propio miedo.

Todo esto es mitificador: dicen que taparse con un velo es una agresión del espacio público, de la comunidad, porque el ideal occidental es el de una sociedad cuyos miembros sean transparentes los unos para con los otros; por tanto, se considera que una persona tapada realiza un gesto de extrema agresividad. Pero hay algo más: un amigo me hizo descubrir un relato de Alphonse Allais, maravilloso escritor satírico francés que, a principios del siglo pasado, hizo una versión de la historia de Salomé y la danza de los siete velos. En este relato Herodes exige a Salomé que se quite un velo tras otro, hasta que se queda completamente desnuda. Pero Herodes le sigue pidiendo que se quite más velos, y entonces Salomé empieza a arrancarse la piel. Esto es lo que nos da miedo verdaderamente: cuando te encuentras a una mujer tapada con el burka, a quien solo puedes verle los ojos, te estás enfrentando al prójimo en su estado más puro.

**¿Qué relación existe entonces entre la cuestión del prójimo y la tolerancia, noción muy de moda en cierto discurso occidental desde hace ya unos años y que usted ha analizado críticamente en su libro *En defensa de la intolerancia* (Sequitur, 2007)?**

Lo que pasa es que tenemos problemas con la alteridad radical del otro, del prójimo. Y en el discurso políticamente correcto se esconde una extrema violencia... Este hecho se

relaciona con la tolerancia, que actualmente significa su contrario. En los países occidentales desarrollados la tolerancia quiere decir no acoso, no agresión. Lo cual significa: "No tolero tu excesiva proximidad, quiero que mantengas la distancia adecuada".

Esto me recuerda una explicación cómica que utilizo a menudo. Ya sabéis qué tipo de productos tenemos actualmente en el mercado: la cosa sin su cualidad perjudicial –la cerveza sin alcohol, el café sin cafeína, incluso el sexo sin sexo, el sexo que llamamos "sexo seguro". Yo propongo una manera completamente segura de practicar el "sexo seguro" (me parece que en California ya lo han patentado): se trata de un condón total, como un impermeable en el que metes todo el cuerpo y estás completamente cubierto, protegido y bien seguro... [risas]. 

#### Notas

- 1 Gracias a internet y a la biblioteca: "Sobre la elaboración progresiva del pensamiento a medida que se habla", publicado en H. von Kleist, *Sobre el teatro de marionetas y otros ensayos de arte y filosofía*, Hiperión, Madrid, 1988, p. 37-45.
- 2 Véase la traducción castellana en Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (Borrador) 1857-1858, vol. I, ed. Siglo XXI, Madrid, 1971, sección "El arte griego y la sociedad moderna", p. 31-33, donde leemos: "Por otra parte, ¿sería posible Aquiles con la pólvora y las balas? ¿O, en general, la *Iliada* con la prensa o directamente con la impresora? (...) Pero la dificultad no consiste en comprender que el arte griego y la epopeya estén ligados a ciertas formas del desarrollo social. La dificultad consiste en comprender que puedan aún proporcionarnos goces artísticos y valgan, en ciertos aspectos, como una norma y un modelo inalcanzables".
- 3 Žižek se refiere a Catherine Malabou, *L'avenir de Hegel*, ed. Vrin, París, 1996.



De dónde venimos / A dónde vamos

## Adopciones, abusos o respeto hacia la infancia

© Josep Maria Sagarra / AFB

La adopción ha estado presente en todas las épocas y en todas las culturas. Históricamente servía para responder a las necesidades adultas y no solía ejercerse sobre niños desprotegidos, sino sobre personas de más edad.

# De la conveniencia adulta a la protección infantil

Texto **Jesús Palacios** Catedrático de Psicología Evolutiva. Universidad de Sevilla

A través de la adopción se producen vínculos de filiación que no proceden del nexo de la biología, sino de la voluntad de unos adultos de hacerse cargo, como padres, de quienes todavía no pueden valerse por sí mismos y están necesitados de protección y cuidados. La adopción une trayectorias vitales previamente separadas y crea vínculos permanentes donde antes no había ninguna relación.

La adopción no es un fenómeno exclusivamente humano. Se encuentra también en cientos de especies animales, tanto mamíferos como no mamíferos. Algunas aves, por ejemplo, distribuyen sus huevos en nidos de otras aves, de

manera que las crías reciben los primeros cuidados de parte de seres que nada habían tenido que ver con su procreación.

Entre los humanos, la adopción ha estado presente en todas las épocas históricas y en todas las culturas. Así, diversas mitologías recogen casos de adopción: Sargón en Mesopotamia, Moisés en Egipto, Edipo en Grecia o Rómulo y Remo en Roma. Típicamente, un hijo ilegítimo era abandonado a su suerte en un bosque o un río, donde alguien lo rescataba y se ocupaba de criarlo. Algunos clásicos europeos recogen casos de adopción tan notables como el de Oliver Twist, de Dickens, o el de Quasimodo, de Víctor Hugo.

“La institucionalización no ha sido la única manera de responder al abandono infantil. A finales del siglo XIX, unos 200.000 niños estadounidenses fueron desplazados en ‘orphan trains’ de ciudades del este a áreas despobladas del oeste para explotarlos como mano de obra barata”.

Una buena prueba de la existencia de la adopción en épocas remotas es su primera regulación jurídica en el código de Hammurabi, unos 1.750 años antes de nuestra era. En él aparece ya una de las diferencias fundamentales entre pasado y presente de la adopción. El código preveía la adopción para dos finalidades diferentes: por una parte, para que las parejas que no podían tener hijos adoptaran a uno en condiciones de serlo, ya fuera porque le habían abandonado, por medio de un contrato con los padres biológicos, o porque se trataba de hijos de personas sin derechos; por otra, para que padres que tenían a los hijos lejos pudieran adoptar a uno que se hiciera cargo de su cuidado en la vejez. El código de Hammurabi establecía el derecho del adoptado a recibir parte de la herencia de los adoptantes, habitualmente con el consentimiento de los hijos no adoptados.

Históricamente, la adopción servía para responder a las necesidades adultas y solía ejercerse no sobre niños desprotegidos, que eran tomados como esclavos, sino sobre personas de más edad. Si una pareja carecía de hijos que aseguraran el cumplimiento de las obligaciones de culto religioso, se adoptaba a alguien que pudiera garantizar esa continuidad y hacerse cargo, entre otras cosas, de los ceremoniales funerarios. En otras ocasiones, la adopción se utilizaba para establecer alianzas entre familias o se adoptaba a aprendices para asegurar la continuidad del negocio familiar. Los emperadores romanos, por ejemplo, seleccionaban a un buen sucesor y lo adoptaban, como fue el caso de Tiberio, Calígula, Nerón, Trajano y Adriano. La adopción estaba, pues, al servicio de los intereses de los adoptantes. Si el aprendiz adoptado era incapaz de cumplir con las obligaciones, el contrato se rompía y la adopción se deshacía.

Tras la caída del Imperio romano y a lo largo de la edad media, surgió en Europa otro fenómeno importante para la historia social de la adopción. Algunos niños eran abandonados en las puertas de iglesias o conventos por ser hijos ilegítimos o por haber nacido en hogares con pocos recursos. Así fue como se empezó a desarrollar la práctica de la institucionalización de la infancia desamparada en espacios conventuales y como apareció la figura del oblat, que vivía dentro del monasterio en calidad de trabajador. Algunos de los oblatos podían trabajar fuera del convento o ser entregados como trabajadores a familias que los necesitaban, y se enterraban, a su muerte, en el monasterio.

La organización de los orfanatos fue extendiéndose a partir del siglo XIII, como señala John Boswell en *The Kindness of Strangers*, el estudio más completo de cómo la sociedad fue

dando respuesta al problema de los niños abandonados hasta el Renacimiento. La gran mayoría de quienes ingresaban a esas instituciones moría en ellas por el contagio fatal de enfermedades, la malnutrición y la falta de cuidados. Solo una minoría salía y se integraba con más o menos éxito en la sociedad, frecuentemente llevando en el apellido Expósito la marca de su procedencia institucional. Algunas familias recogían a niños de los orfanatos y se hacían cargo de ellos piadosamente, tal y como indica el título de la obra de Boswell (“La piedad de los extraños”). De todas formas, no se establecían vínculos de filiación, sino que se trataba de un sistema más parecido al del acogimiento familiar. Solo el destino de una minoría de esos niños era claramente más parecido al concepto actual de adopción, aunque todavía con notables diferencias. Si una pareja no podía procrear, tomaba del orfanato un bebé abandonado, a menudo de forma clandestina y simulando que se trataba de un hijo biológico.

La institucionalización no ha sido la única manera de responder al problema del abandono infantil. A finales del siglo XIX, unos 200.000 niños estadounidenses fueron desplazados por ferrocarril (en los llamados *orphan trains*) de las grandes ciudades del este a las áreas despobladas del oeste, donde pasaban a formar parte de otras familias, generalmente para explotarlos como mano de obra barata. También a mediados del siglo XIX se encuentran antecedentes de la adopción internacional en los miles de niños irlandeses que huyeron de la gran hambruna de la patata. Algunos se integraron en familias y empezaron una nueva vida lejos de la tierra de origen.

#### La adopción como filiación

En 1900, la escritora y activista sueca Ellen Key publicó un libro titulado *El siglo de los niños*. Su profecía fue que el siglo XX se convertiría en el siglo de la infancia, una nueva época en la que los derechos infantiles se reconocerían y se convertirían en uno de los argumentos centrales de la vida social y sus leyes. Al menos nominalmente y por lo que a los países occidentales se refiere, los hechos vinieron a darle la razón: tanto la Declaración de Ginebra, adoptada por la Sociedad de Naciones en 1924, como la Declaración de Derechos Humanos de la ONU de 1954, contenían claras referencias a los derechos infantiles. Posteriormente, la Convención sobre los Derechos del Niño, aprobada por la ONU en 1989, recogió ya de forma más explícita y desarrollada el derecho infantil a la protección y a la seguridad.

Por lo que a la adopción se refiere, el gran avance del siglo XX fue hacer de ella una institución jurídica al servicio de las

En la página de la izquierda, las niñas de la Casa de la Caritat reciben dulces en el Hotel Ritz de Barcelona con motivo del día de Reyes, el 6 de enero de 1932.



© Davis / Topical Press Agency / Hulton Archive / Getty Images

**Niños huérfanos en el jardín de la casa del doctor Barnardo en Woodford Bridge, Essex (Inglaterra, mayo de 1928).**

**A la derecha, una asistente pakistani vigila el sueño de los internados en el orfanato Edhi de Karachi (febrero de 2010). El centro pertenece a una red de instituciones benéficas que dirige Bilquis Edhi, conocida como "la madre del Pakistán".**

necesidades infantiles. La adopción se define como la vía por la que se asegura el derecho a vivir en familia de menores que no pueden o no deben seguir con la familia de origen. El punto de partida ya no son las necesidades o los deseos adultos. La adopción deja de ser, fundamentalmente, una forma de dar hijos a parejas que no los tienen, y se torna una vía para asegurar una familia a quienes no pueden seguir creciendo bajo el cuidado de la suya. En la mayoría de casos, los adoptantes se convierten en tales como consecuencia de las dificultades biológicas para tener hijos, por lo que la necesidad de los unos coincide con el deseo de los otros. No obstante, el hecho de que la infertilidad haya dejado de ser una condición necesaria para la adopción sirve como argumento central de la misma para resaltar el derecho de todo niño y toda niña a una familia.

En Occidente, la evolución del concepto actual de adopción ha diferido de unos países a otros. Así, algunos países centroeuropeos y escandinavos desarrollaron políticas de protección de la infancia poco después de la Segunda Guerra Mundial. En España, los cambios tuvieron que esperar a la llegada de la democracia, con modificaciones del código civil que dieron entrada al concepto actual de adopción en 1987 y que sirvieron, entre otras cosas, para acabar con casos de compraventa de niños y otras prácticas irregulares.

El desarrollo legislativo se amplió en 1996, en parte para dar carta de naturaleza a la adopción internacional; en 2005, con la adopción por parte de parejas del mismo sexo; y en 2007, al completarse la legislación de la adopción internacional. El

aspecto esencial de todas estas modificaciones legislativas se puede resumir muy fácilmente: la filiación a través de la adopción se equipara del todo a la filiación biológica, con plenitud de derechos por parte de los adoptados y con todo el reconocimiento de derechos y obligaciones parentales por parte de quienes adoptan.

Las diferencias entre países no se limitan al momento en que se produjo la transición hacia el concepto actual de adopción como filiación. Así, por ejemplo, mientras que en algunos países se contempla la posibilidad de adopción abierta, en que el adoptado se convierte en hijo de pleno derecho de los adoptantes y toma sus apellidos pero mantiene alguna forma de contacto con miembros de la familia biológica, en otros países –la mayoría de los europeos– la adopción es siempre confidencial, es decir, ninguna de las dos familias implicadas dispone de información para identificar a la otra, y la adopción supone la interrupción de cualquier lazo. Algunos países tienen una larga tradición de adopción internacional, mientras que otros se orientan sobre todo a la nacional.

De todas formas, la idea común que une a todos los países occidentales es que la adopción no es una vía para responder a las conveniencias de los adultos, sino un procedimiento para asegurar la filiación a quienes necesitan una protección adecuada en el seno de una familia permanente. Las legislaciones y prácticas profesionales actuales sobre la adopción no hacen sino desarrollar esa idea y garantizar su cumplimiento en las mejores condiciones y con las mayores garantías posibles. **M**



© Behrouz Mehri / AFP / Getty Images

La adopción internacional se presenta como una institución compleja en tanto que involucra dos ordenamientos jurídicos distintos, el del país de origen del niño y el del país de destino, a menudo distantes y con posiciones diferentes respecto a cuestiones básicas.

# La adopción internacional

Texto **Cristina González Beilfuss** Catedrática de Derecho Internacional Privado.  
Universitat de Barcelona

La adopción internacional forma parte del paisaje de las grandes metrópolis occidentales como Barcelona. Su presencia se advierte en los parques infantiles, las escuelas y los centros de salud. Desde que España inició la adopción, ha experimentado un progreso extraordinario en los últimos quince años. Junto a Estados Unidos, Canadá e Italia es actualmente uno de los principales estados receptores de niños adoptados internacionalmente. Recibió a 3.156 niños originarios del extranjero en 2008, de los que 826 se establecieron en Cataluña.

Desde un punto de vista jurídico, la adopción internacio-

nal se presenta como una institución compleja en tanto que, por definición, involucra dos ordenamientos jurídicos distintos, a menudo distantes y con valoraciones diferentes respecto a cuestiones básicas que resulta necesario conjugar. En los sistemas jurídicos occidentales, la adopción se concibe como una institución de protección de los menores, y, en consecuencia, es preceptiva la intervención de la administración pública, a la que le corresponde garantizar que responde al interés superior del adoptado. En otros modelos, en cambio, se sigue considerando un asunto enteramen-

“Un aspecto polémico de la adopción es el examen de idoneidad de los futuros adoptantes. Su objetivo es pronosticar las posibilidades de éxito de la adopción a fin de evitar que el niño sufra un segundo abandono”.

te privado, que puede resolverse mediante un contrato formalizado ante notario. En ciertas partes del mundo es incluso una institución desconocida. El islam, por ejemplo, prohíbe la creación de vínculos de filiación artificiales y exige arbitrar otro tipo de instituciones con funciones similares pero efectos distintos, que no impliquen la creación de un vínculo de filiación, como sería el caso de la *kafala*.

Incluso en sistemas que conocen la adopción, un análisis detallado pone de relieve diferencias importantes. Mientras que en España, como en la mayoría de los países occidentales, prevalece la adopción plena, que implica tanto la extinción de vínculos jurídicos entre el niño y su familia de origen como la plena equiparación del hijo biológico y el hijo adoptivo, en otros ordenamientos existe la adopción simple, conforme a la cual permanecen los vínculos con la familia de origen. Otras diferencias importantes se refieren a las personas que jurídicamente tienen capacidad de adoptar. En algunos ordenamientos solo los matrimonios de sexo diferente pueden prohiar, mientras que en otros tal derecho se reconoce también, de manera individual, a personas no casadas o, conjuntamente, a parejas de hecho. Posiblemente uno de los aspectos más polémicos es el reconocimiento del derecho de las parejas del mismo sexo a adoptar de modo conjunto, que sigue siendo un tabú en muchos de los estados de los que son originarios los adoptados y minoritario incluso entre los estados occidentales de recepción.

La dificultad asociada a las adopciones internacionales deriva de la necesidad de conjugar los requisitos establecidos en los dos ordenamientos jurídicos involucrados. Concretamente esto puede impedir que se constituya una adopción que sería posible, por ejemplo, en aplicación del derecho del estado de destino del niño, pero que está proscrita conforme a la legislación vigente en su estado de origen. En el peor de los casos, pueden producirse situaciones claudicantes, es decir, de adopciones válidas en un país y no en otro.

Especialmente en ausencia de acuerdos entre el estado de origen y de destino es fácil que proliferen prácticas ilícitas, pues las personas que desean adoptar, no sabiendo cuáles son los cauces a través de los que pueden conseguir su objetivo, son una presa fácil para redes que buscan sacar beneficio, por un lado, de las posibilidades económicas de los ciudadanos del primer mundo y, por otro, de la situación de desamparo y vulnerabilidad en la que se hallan los niños en muchos estados del tercer mundo. Por consiguiente y a fin de evitar el tráfico de niños, resulta necesario desarrollar mecanismos de cooperación entre los estados que garanticen la regulación de la adopción y que respondan al interés superior del niño. No se trata, pues, de buscar un niño para

una familia, sino una familia para un niño. Conforme a la normativa internacional en materia de derechos humanos, nadie tiene derecho a adoptar un niño, sino que es el niño quien tiene derecho a crecer en una situación idónea, preferentemente con los padres biológicos y, en su defecto, con una familia en el propio estado de origen, mientras que la adopción internacional es una solución subsidiaria.

Los acuerdos entre los estados de origen y de recepción involucrados en la adopción son muy importantes para salvaguardar los derechos del niño. Sin embargo, no son, en absoluto, ninguna panacea; por eso es necesario que la comunidad internacional vigile que la aplicación se realice correctamente. En ocasiones se ha llegado incluso a suspender la aplicación de determinados tratados al constatarse una situación de corrupción generalizada, como la que condujo a Rumania a decretar una moratoria en la tramitación de las adopciones internacionales en 2001.

En esta materia existe un importante tratado internacional, el Convenio de La Haya de 1993, que establece un sistema de cooperación entre las autoridades del estado de origen y las del estado de recepción. Se trata de un instrumento que ha tenido un éxito destacado, ya que cuenta con 82 estados contratantes. Sin embargo, solo alrededor del 40% de las adopciones se rigen por él, pues para que sea aplicable es necesario que tanto el estado de origen como el de recepción sean estados contratantes.

Además, conviene destacar de forma especial la importante labor de seguimiento de la aplicación del convenio que realiza la organización internacional que lo auspició, la Conferencia de La Haya de Derecho Internacional Privado, que está poniendo de relieve las luces y las sombras de las adopciones internacionales. La realidad que queda al descubierto desmiente de manera creciente la visión edulcorada y hasta cierto punto naif de la adopción que prevalece en el imaginario colectivo.

El Convenio de La Haya parte, de manera relativamente simple, de un reparto de responsabilidades y funciones entre las autoridades del estado de recepción y las del estado de origen. Corresponde a las autoridades competentes del primero garantizar que los futuros adoptantes reúnan los requisitos de capacidad jurídica e idoneidad psicosocial para adoptar; asegurar que la futura familia adoptiva reciba el asesoramiento conveniente, y garantizar que el niño pueda entrar y residir permanentemente en el estado de recepción. Las autoridades del estado de origen han de constatar a su vez que el niño es adoptable, y que todos los consentimientos necesarios se han obtenido libremente y sin contraprestación alguna. A partir de este reparto de responsabilidades se articula un procedimiento en el que las autoridades de los estados de origen y recep-



© Mattia Insolera

**El reconocimiento del derecho de las parejas del mismo sexo a adoptar sigue siendo un tabú en muchos de los estados de procedencia de los adoptados y es minoritario incluso entre los países occidentales de recepción. En la imagen, Ub y Will con su hija Stassa, adoptada en California, uno de los estados que permite la adopción a las parejas homosexuales.**

ción deciden conjuntamente la asignación de un niño a unos determinados solicitantes de adopción internacional. A continuación se procede a la constitución de la adopción. Las adopciones instituidas conforme al convenio se reconocen en todos los estados contratantes.

Uno de los aspectos más polémicos del proceso de adopción es el examen de idoneidad de los futuros adoptantes. A menudo dicho examen se considera una injerencia desproporcionada del Estado, e incluso carente de justificación. Sin embargo, ha de tenerse en cuenta el objetivo que persigue, consistente en hacer un pronóstico acerca de las posibilidades de éxito de la adopción a fin de evitar que el niño reviva el trauma del primer abandono y sufra una segunda situación de desamparo. No se debe perder de vista que las adopciones pueden fracasar. En países con mayor experiencia en esta materia, como por ejemplo Suecia, los fracasos constituyen entre un 5% y un 6% de las adopciones. En el caso extremo hay padres que devuelven a los hijos que adoptaron, que acaban siendo atendidos por el sistema público de protección de la infancia. En otros casos, las relaciones entre padres e hijos son enormemente difíciles y acaban rompiéndose definitivamente cuando el menor llega a la mayoría de edad. El examen de idoneidad, los cursos de formación y el seguimiento posterior a la adopción tienen como objetivo evitar estas situaciones.

Las obligaciones de las autoridades del estado de recepción se refieren al niño. A estas les corresponde, en primer lugar, determinar que sea adoptable conforme a la legislación y a los procedimientos que prescriba. En este punto se han detectado en los últimos tiempos casos estremecedores de falsificación de documentación, de una verdadera fabricación de “huérfanos de papel”, que no lo son en realidad, sino

niños sustraídos a sus familias por intermediarios carentes de escrúpulos, que explotan la miseria e ignorancia de las familias biológicas. Se han detectado casos en que los niños, en cuanto aprenden la lengua de los adoptantes, cuentan que tenían padres y hermanos. Incluso hay casos de supuestas “granjas de niños”, organizaciones en las que se favorecen embarazos con vistas a la entrega de los niños para su posterior adopción.

Otra cuestión difícil en muchas ocasiones es la prohibición de pagos indebidos, pues resulta necesario diferenciar dichos pagos de los honorarios debidos a los profesionales que intervienen en el proceso. Si, por ejemplo, ha de tramitarse judicialmente la constitución de la adopción en el estado de origen y ello requiere la intervención de profesionales como abogados e intérpretes, debe ser posible remunerar los servicios prestados, ya que el estado de origen no los asume. Sin embargo, los pagos deben ser proporcionales a dichos servicios y acordes con el nivel de vida del estado en el que se prestan dichos servicios. Un aspecto también delicado es que los donativos que solicitan los orfanatos o instituciones de protección de la infancia en algunos de los estados de origen pueden suscitar sospechas, como por ejemplo que sirvan para facilitar la constitución de determinadas adopciones.

En definitiva, los estudios más recientes constatan que, aunque la adopción internacional puede ser una solución idónea para un niño, no deja de ser un ámbito en el que la ausencia de regulación puede conllevar efectos devastadores. Todos deberíamos ser conscientes de que la adopción internacional puede generar situaciones de explotación, ya que este es el primer paso para evitarlas. **M**



# El individuo arrinconado en el mercado

Texto **Daniel Gamper**

Ilustración **Guillem Cifré**

**Richard Sennett parte en sus ensayos de las formas de vida que el capitalismo va lanzando por la borda. Se enfrenta a los mecanismos alienantes del mercado con la mirada puesta en formas de producción más humanas, capaces de restituir a los trabajadores su dignidad.**





Con motivo de la inauguración de la edición Espai Públic, del Arxiu CCCB (archivo del Centre de Cultura Contemporània de Barcelona), Richard Sennett (Chicago, 1943) impartió una conferencia sobre *El artesano* (Anagrama, 2009), título de su último libro y primero de una trilogía sobre la cultura material. Más allá de sus indudables méritos académicos, la vasta producción intelectual de este profesor de la London School of Economics destaca por su repercusión pública. Sus ensayos, desde el seminal *The Hidden Injuries of Class* (1966, en colaboración con Jonathan Cobb), hasta el ya mencionado *El artesano*, pasando por *La corrosión del carácter* (Anagrama, 2000) y varios otros, han traspasado los límites de la universidad para dirigirse a una nueva franja de lectores que no se conforma con el creciente adelgazamiento de la opinión pública. En este respecto, su obra es comparable a la de Zygmunt Bauman en la medida en que ambos ponen al servicio del lector medianamente informado una mirada a la realidad contemporánea que trasciende los clisés sin renunciar a la claridad.

Hace tiempo que han quedado atrás las formas de la sociología basadas exclusivamente en las estadísticas, las encuestas y los estudios de campo. Es cierto que, sin un mínimo apoyo empírico, la sociología carecería no solo de todo prestigio, sino también de toda credibilidad. Como ciencia humana, la sociología no puede aspirar a la exactitud de las ciencias de la naturaleza o de las ciencias exactas, sino que debe encontrar su propia concepción del rigor, de la competencia, su propio método que haga justicia al hecho de que el observador y el observado, el sujeto y el objeto de esta ciencia coinciden en una misma entidad, a saber, el ser humano. Con esta complejidad en el punto de mira, la sociología no se puede conformar con describir cómo son las sociedades, cómo se configuran los comportamientos humanos y de qué manera estos han cambiado con el paso de las generaciones. Una sociología exclusivamente descriptiva corre el riesgo de empobrecer las ciencias humanas académicas que, bajo las exigencias de la eficiencia institucional, han abandonado toda aspiración normativa o prescriptiva, quedando reclusas en el limbo de las disciplinas inútiles bajo permanente amenaza de desaparición.

En sus ensayos, Sennett bebe continuamente de su propia experiencia. Así, su educación musical le permite una mirada atenta a la complejidad de los trabajos artesanales, de la cual extrae sus conclusiones sobre la devoción que se

requiere para lograr la excelencia productiva. Otro autor traducido y editado por Anagrama, representante asimismo de la tradición divulgativa estadounidense, Oliver Sacks, suele aproximarse a los asuntos que estudia desde el mismo prisma subjetivo, lo cual no debe ser considerado únicamente una estrategia retórica para ganarse al lector, sino más bien un modo de apropiarse del asunto de estudio y de transmitirlo con la mayor autenticidad posible. Esto corrobora que las ciencias humanas, como se ha dicho más arriba, suponen la fusión de la perspectiva subjetiva con la objetiva, que el sujeto que mira estudia su propia mirada, que la ciencia sociológica debe incluir necesariamente al experimentador, pues en caso contrario se convierte en una disciplina vacía y gris que difícilmente contribuirá a hacer legible una realidad que se ha vuelto incomprensible para la gente.

#### **De anécdota vital a categoría sociológica**

La sociología de Sennett (o etnografía, como él mismo describe en ocasiones su tarea) no se limita a describir lo existente, ni menos aún a justificarlo. El sociólogo que no se compromete con un horizonte normativo o que toma prestadas de la realidad las pautas políticas e ideológicas es funcional a las presiones de la actualidad y llega a confundirse con las exigencias de las instituciones vigentes. En cambio, cuando el afán descriptivo se insiere en un horizonte normativo, la empresa sociológica adquiere sentido y se eleva a la máxima expresión de sí misma. La sociología puede, pues, establecer alianzas, peligrosas, pero necesarias, con la cuestión del bien, de aquello que es bueno para nosotros, la fuente donde se alimentan nuestros esfuerzos. La reivindicación de la figura del artesano como modelo de actividad humana prosigue sus reflexiones en torno a uno de los hilos rojos de su obra, a saber, que los cambios propiciados por el nuevo capitalismo “no han liberado a la gente” (*La cultura del nuevo capitalismo*, Anagrama, 2006).

Con Sennett el lector se adentra en las experiencias de individuos retratados en detalladas estampas vitales. La anécdota vital se eleva a categoría sociológica: el punto de partida son las formas de vida que el capitalismo va lanzando por la borda. Las reflexiones de Sennett orbitan, pues, en torno, al capitalismo: esa es su elección normativa, la que presta verdad a su mirada. Sin perder pie en los estudios de campo, Sennett se enfrenta a los mecanismos alienantes del mercado, con la mirada puesta en formas de producción

“La creatividad halla mayor incentivo en la cooperación que en la competencia; es un proceso orgánico que no se ha de acometer de manera sectorial ni individual. El saber artesanal se vincula con el pragmatismo y con la democracia, pues no restringe el acceso a las capacidades básicas”.

más humana, que restituyan a los trabajadores su dignidad perdida (*El respeto*, Anagrama, 2003).

#### **El trabajo bien hecho, un valor en extinción**

Las formas de producción capitalista han arrinconado a la artesanía, olvidando así los procesos que caracterizan la creación humana y que implican una concepción compleja de nuestra naturaleza. La calidad del trabajo en las sociedades ordenadas según la flexible lógica del capital desvincula al trabajador del compromiso, en la medida en que le requiere únicamente que se adecue a las expectativas de eficiencia. El capitalismo ha erosionado el valor de las cosas que producimos, pues estas son intercambiables, indiferentes a la mano que las ha pensado. Las máquinas y la manufacturación masiva han convertido al artesano en una figura del pasado, una especie en extinción cuya presencia es meramente simbólica.

Lo que se ha perdido con el desprestigio de la artesanía es el valor del trabajo bien hecho. La artesanía es, para Sennett, “hacer algo bien por el simple hecho de hacerlo bien”, para lo cual se requiere un alto grado de autodisciplina y autocrítica. La labor artesanal persigue la calidad como un fin en sí misma. ¿Por qué un director de orquesta alarga los ensayos a pesar de que suponga un coste económico para el empresario? Porque, a pesar de los sufrimientos que los largos ensayos comportan, mejorar la prestación es un valor en sí mismo que no puede ser cuantificado en términos exclusivamente económicos.

Efectivamente, el hecho de que la calidad del producto artesanal sea más importante que los costes económicos de la producción contribuye a su desprestigio, pero no es su única causa. La actividad práctica tiende de manera creciente a ser vista como parte subsidiaria de la actividad intelectual. Esto se debe a que la artesanía es vista como una mera repetición mecánica que en modo alguno se puede parangonar a la complejidad del pensamiento abstracto.

En *El artesano* Sennett sostiene que, por así decir, pensamos con las manos. Para ilustrar la conexión entre la mano y el cerebro, Sennett se vale de múltiples casos extraídos de tradiciones dispares, bien sea los problemas de adaptación de un pianista de formación clásica para aprender a tocar jazz moderno, hasta la historia de los cuchillos de cocina en la gastronomía china, pasando, por ejemplo, por el proceso

de deshuese de un pollo o por la influencia de los programas de diseño por ordenador en la arquitectura contemporánea. Contando las historias concretas de artesanos, Sennett esboza una historia de la habilidad: la combinación de factores corporales e intelectuales es necesaria para lograr la acción precisa de los dedos así como la posterior coordinación de la mano con la muñeca y el antebrazo, la cual solo tendrá éxito si va acompañada de una fina calibración del ojo. Así pues, la destreza necesaria para ejecutar manualidades complejas, las del ebanista, el mecánico o el albañil, y las del violinista, el cocinero o el ingeniero, no son reducibles a procesos intelectuales, ni tampoco al talento, sino que la repetición y el tesón son imprescindibles e, incluso, suficientes para que el individuo manifieste en toda su plenitud su naturaleza de *animal laborans*.

Se trata de habilidades que nunca siguen un proceso lineal, que no siempre –en realidad casi nunca– se utilizan o practican de manera consciente, y que, por tanto, no pueden ser simplificadas o racionalizadas, pues, como escribe el sociólogo, somos organismos complejos. Sennett hace hincapié en la importancia de la repetición y la disciplina. La adquisición de una destreza puede medirse. Así, para lograr el grado de excelencia artesanal, son necesarias unas diez mil horas de práctica. Al cabo de este tiempo, la habilidad se convierte en conocimiento tácito, en una manera de ver el mundo, o mejor, en una manera de transformar el mundo, de humanizarlo, de hacerlo “para la mano”, en términos de Heidegger. Y solo así podemos también habitar el mundo: transformado, solucionado, embellecido.

La humanidad sobrevive y progresa encontrando y solucionando simultáneamente los problemas que le plantea el entorno. Enfermedades, transporte, comida, etc., son un reto para la humanidad desde sus orígenes. Los artesanos, desde sus formas más rudimentarias hasta las más sofisticadas en el mundo globalizado digital, no son meros solucionadores de problemas, sino que su trato con los objetos conlleva siempre el descubrimiento de nuevos problemas que, en última instancia, redundan en el perfeccionamiento de los modos en que habitamos el mundo.

#### **La eficiencia requiere libertad creativa**

El mundo burocratizado y mercantilizado asedia la libertad para trabajar bien. La verdadera eficiencia no pasa siempre

por una buena planificación centralizada, sino que requiere libertad creativa. El trabajo creativo no se justifica por el mayor rendimiento de operarios que se sienten satisfechos de su actividad, sino porque solo así pueden los humanos efectivamente desempeñar de manera más eficaz sus tareas, solo así reciben una recompensa emocional, tanto o más valiosa que la pecuniaria.

Las comunidades de artesanos se basan en principios como el servicio y la lealtad, sin los cuales no es posible acumular bastante experiencia para lograr la excelencia productiva. En la nueva economía, caracterizada por la flexibilidad del mercado, los individuos se desarraigan, y la experiencia necesaria para hacer un buen trabajo reduce el valor de quien la acumula. Lo que da sentido a la artesanía se invierte. La estructura del capitalismo del siglo XXI expulsa a los márgenes al artesano, pues no recompensa el esfuerzo sostenido a lo largo de toda una existencia, no respeta la narración de sí, centrada en la devoción a una actividad.


Uno de los elementos del capitalismo que ha contribuido en mayor medida a la corrosión de la artesanía son las máquinas. El trabajo con ordenadores, por ejemplo, impide que la gente aprenda repitiendo gestos, reduciendo la actividad a algo intelectual. Sennett ilustra este mal uso de la informática al hilo del diseño asistido por ordenador, el conocido programa CAD. Ciertamente, en el campo de la ingeniería este programa ha mejorado la producción de productos, desde los tornillos a los automóviles. Pero en la arquitectura se ha abusado de él, de modo que el profesional pierde la visión de totalidad. Al trazar con la mano un edificio o un terreno, el arquitecto se apropia de su objeto, lo conoce. Igual que un tenista que debe repetir sus golpes infinidad de veces para perfeccionarlos, la repetición del gesto manual con el lápiz conlleva un mejor conocimiento de aquello que se está produciendo, una maduración del pensamiento. El paso del dibujo a mano al trabajo de pantalla elimina lo táctil, lo relacional y lo incompleto, las experiencias físicas que ocurren en el acto de dibujar.

No se trata, sin embargo, de que sea necesario abandonar la tecnología para recuperar formas primitivas de producción. Nos hallamos, antes bien, ante un desafío, “el de pensar como artesanos que hacen un buen uso de la tecnología”. Con este fin, el arquitecto debe aunar la simulación informática con el trabajo sobre el terreno, reconociendo

que, sin el aparentemente nimio gesto del albañil, no hay un verdadero conocimiento del producto.

Uno de los ejemplos de esta actividad cooperativa en la que se reproducen las habilidades de los artesanos es el sistema Linux, a cuya comunidad abierta Sennett pertenece. El proceso de mejora constante de Linux se asemeja al de un bazar, en el que todo el mundo puede participar, descubriéndose y solucionándose los problemas simultánea y colectivamente. Es la propia comunidad la que establece los estándares del trabajo bien hecho, y la que los va modificando a medida que se acelera la evolución de las habilidades. El sistema de conocimiento abierto produce mejores resultados que el cerrado, el cual puede tener un éxito momentáneo, pero su dificultad de adaptación no resiste los embates del tiempo.

La creatividad encuentra mayor incentivo en la cooperación que en la competencia; es un proceso orgánico que no debe ser acometido de manera sectorial ni individual. A partir de esta afirmación, Sennett desarrolla su propio taller filosófico, en el que predomina la visión pragmática de la realidad humana. “Las capacidades de nuestro cuerpo para dar forma a cosas físicas son las mismas en que se inspiran nuestras relaciones sociales”. Las formas de producción basadas en sistemas verticales, maquinizados e individualizados, redundan en el debilitamiento del tejido social, en *El declive del hombre público*, como anunciaba el sociólogo en un título de 1974 (Península, 2002).

El saber artesanal se vincula con el pragmatismo y con la democracia, pues no restringe de manera elitista el acceso a las capacidades básicas para habérselas con la complejidad del mundo. Si el requisito básico de la democracia es que existan ciudadanos demócratas, entonces los modos de producción artesanal, la democratización de las habilidades y la superación de la simple imitación, son recetas, antiguas y revolucionarias, para insuflar algo de dignidad en la agonizante ciudadanía. 

#### Bibliografía

- Sennett, R. (2009). *El artesano*. Barcelona: Anagrama - Colección Argumentos.  
 Sennett, R. (2006). *La cultura del nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama - Colección Argumentos.  
 Sennett, R. (2000). *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama - Colección Argumentos.





# La extinción de las luces

## Una aproximación literaria a Condorcet

Texto **Jordi Vidal** Director de HEART, Haute École d'Art de Perpignan

Las siguientes páginas son un extracto del libro de Jordi Vidal *L'extinction des lumières* (Editions Allia, París, 2011), un trabajo con el que el autor se acerca a la figura del marqués de Condorcet, filósofo y político francés (1743-1794). Recogemos, en este orden, los capítulos “La educación contra la instrucción”, “La transmisión contra la sumisión” y “Genealogía del despertar”. En todos ellos, el hilo conductor es la aportación de Condorcet a la historia de la educación a partir de su *Informe* (1792), que sentó las bases del primer sistema educativo público democrático en Francia. Vidal decide acercarse al personaje y a su pensamiento desde un estilo literario que él mismo define como confuso, de montaje cinematográfico, mezclando la primera y la tercera persona para referirse tanto a Condorcet como a sí mismo. Cuando aparece “él”, se refiere a Condorcet visto y analizado por Vidal; cuando aparece el “yo”, unas veces habla el espectro de Condorcet y otras es el propio autor relatando su experiencia personal. La reproducción de los capítulos del libro en este artículo respeta las licencias literarias fijadas por el autor.



© Bettmann / Corbis

En *Les sciences de l'éducation face aux interrogations du public* (Las ciencias de la educación frente a las interrogaciones del público), Ginebra, 1995, Philippe Perrenoud nos enseña que el saber, de emancipador, se ha convertido en una violencia; que la escuela que instruye no solo no educa sino que oprime al alumno, le impide expresarse y desarrollarse. En lugar del alumno obligado a adquirir conocimientos fosilizados, imagina un “aprendiz” construyendo sus saberes. Se observa a diario el tipo de ciudadano que promete ese tipo de aprendiz.

Entre las numerosas reacciones suscitadas por mi *Informe*<sup>1</sup>, la campaña de denigración conducida por el futuro barón del Imperio Jeanbon Saint-André no ha perdido nada de su violencia ni de su actualidad. “La instrucción no debe ser la prioridad de la revolución: es una educación lo que nos hace falta. Quiero luchas, juegos, ejercicios, carreras, movimiento, antes que libros y lecciones. Le hacen falta pocos libros a quien solo quiere saber lo que es útil y verdadero. Todos los días, desde que vosotros os ocupáis de educación, oigo repetir que hay que acostumbrar a los niños a leer en el gran libro de la naturaleza, y cuando pido que se me muestre al fin ese libro de la naturaleza, se me conduce a una biblioteca. No creo que la instrucción que proponen los sabios sea un medio de instruir a los jóvenes, sino de ponerles ante los ojos todos esos esqueletos o en cierto modo encerrarlos en tumbas, para no darles más que ideas falsas e incompletas. Rechazo esta instrucción

científica y verbosa que después de haber fatigado nuestra infancia y haberla hecho desgraciada solo nos ha dejado errores, prejuicios y vicios”.

Philippe Perrenoud estableció la lista de los “derechos imprescriptibles del alumno”. Se trata de los derechos de no estar constantemente atento, de no aprender más que aquello que tenga sentido, de no obedecer de seis a ocho horas por día, de moverse, de no cumplir todas las promesas, de no amar la escuela y decirlo, de elegir con quién se quiere trabajar, de no cooperar en su propio proceso, de existir como persona. Philippe Perrenoud reivindica para el alumno los “derechos a su fuero interior”. En suma, todas las cualidades requeridas para participar en nuestros días en una telerrealidad o para ser seleccionado como auditor o telespectador de uno de esos extraños debates que nos ofrece el sistema mediático. El alumno y el libre telespectador están considerados como las víctimas de un nuevo totalitarismo: el de la cultura. Están forzados; no pueden; deben obedecer; simulan. Serían los esclavos de un saber absurdo del cual querrían –se nos afirma– juzgar la pertinencia y el sentido.

Acerca de las relaciones entre el maestro y el alumno, Jeanbon Saint-André declara: “A la inversa de Condorcet, el gran Jean-Jacques Rousseau no es un pedagogo: lanzado en el mundo, Emilio sabrá todo lo que hace falta saber, sin haber sido torturado por estudios repulsivos. Nos hacen falta

**La muerte de Condorcet en su celda de la prisión de Bourg-la-Reine, el 28 de marzo de 1794, en un grabado de la época. En la página de apertura del artículo, la estatua de Condorcet, como otras estatuas parisienses, fue condenada al reciclaje para la obtención de metal durante la ocupación nazi de Francia.**

“La producción del hombre occidental como sujeto servil, educado apenas para el elogio del mercado, remite a los discursos más reaccionarios de diciembre de 1792, en los que la obediencia a la ley no se diferenciaba de la sumisión a la divinidad”.

entonces maestros más sensibles que instruidos, más razonables que sabios. Para conseguirlo existen medios sencillos. Deseo que se desarrollen esas fiestas nacionales consagradas a la educación, que reúnen todas las edades, donde, como en Lacedemonia, los ancianos, los hombres adultos y los niños entonen himnos de alabanza a la patria, y recuerden con placer que la han servido, o juren con éxtasis servirla”.

Se atribuye a Mussolini la siguiente declaración: “La transformación de la instrucción pública en educación nacional es la más fascista de mis reformas”.

*Él ha observado que, entre 1792 y 1793, numerosos discursos sobre la educación se hicieron defensores de una obediencia servil a la ley, asimilada a la divinidad. Para sus autores, en tanto que atributo divino, la ley está siempre al servicio de Dios. En nuestros días está al servicio del Mercado, cuyo carácter trascendente parece estar añadido e incluso haber sustituido al de Dios. Encuentra la huella de esos comportamientos supersticiosos en extraños pedagogos para quienes el niño, naturalmente predispuesto a un conocimiento inmediato, solo tendría que desarrollar aquello que ya llevaría dentro de sí. Esta manera de admitir una presencia que espera ser revelada falsifica, según él, el acto pedagógico, por esencia materialista, subordinándolo a una muy virtual trascendencia. Para estos pedagogos de un nuevo género, como para los adeptos al mercado, ser libre es mantenerse ignorante para siempre.*

Philippe Meirieu, especialista en ciencias de la educación y pedagogo inspirado, declaró, en un momento que no era de extravío, que más valía conocer la diferencia entre lo civil y lo penal que saber resolver el teorema de Tales, y que un mínimo de cultura económica sería más útil que el dominio de una tercera lengua viva. Para el ideólogo Gabriel Cohn-Bendit, autoproclamado “militante de la educación”, siendo los saberes opiniones, es por la educación que “el aprendiz” debe “construir su saber”. Los dos –liberal y libertario o libertario y liberal– están de acuerdo en un punto: les parece preferible formar por medio de la educación que liberar a través de la instrucción.

Para los adeptos del Mercado, como para los pedagogos libertarios, la dicha de los hombres no depende de su acción en el mundo sino de una causa que les sería exterior y cuyo carácter trascendente establecido por la ley les prohibiría el acceso. ¿Qué descubrirá el niño en él sino lo que las leyes del Mercado le habrán dejado? Cuanto más se jacten de su nueva libertad esos extraños pedagogos, más será formado el niño para obedecer a un sistema educativo que lo mantendrá en la ignorancia de los pormenores de su condición. Esta producción del “hombre occidental” como sujeto

servil, apenas educado para participar en el elogio mercantil, también se encuentra, idéntica, en los adeptos al mercado, y remite explícitamente a los discursos más reaccionarios de diciembre de 1792, aquellos en que la obediencia incondicional a la ley no se diferenciaba en nada de la sumisión plena y completa a las órdenes de la divinidad.

*Estos últimos años ha podido comprobar los estragos de una organización social que identifica la vida de los hombres solo con el mercado. Observa, espantado y realmente impotente, la velocidad y la eficacia del ataque que padecen la universidad y las escuelas superiores de arte; es una ofensiva de gran amplitud contra los valores humanistas de los que son portadores el arte, la cultura, la instrucción pública, la investigación y la teoría crítica. Ya no oye hablar más de contenidos, de saberes, de experiencias, sino de resultados y de rentabilidad; estos últimos aparecen en la actualidad como la propia forma del vínculo social. Ante un sistema cuya ambición pedagógica se limita a la reproducción en serie de generaciones sucesivas de seres atomizados, pero que se comportan como predadores, ¿cómo hacer comprender que los servicios públicos, como el suplemento de arte, no tienen precio; que no son cuantificables según las leyes de la economía de mercado; que expresan un valor humano y no producen valor mercantil? ¿Cómo pueden olvidar los estrategas del hipercapitalismo que la innovación y la investigación no son reductibles a datos micro o macro económicos; que descuidando la libertad de creación condenan su propio sistema a la esclerosis? Lo que juzga más condenable en las agencias de peritos es su ataque formal contra las facultades humanas de innovación y la amenaza que hacen pesar sobre la propia organización de las sociedades democráticas. Cuando una investigación llega a su fin, en la mayoría de los casos es consecuencia de una libertad experimental y de haber tenido en cuenta el carácter aleatorio e impredecible de todo acto creativo. El objetivo de la investigación reside en la propia investigación: esta descubre e innova solo con esa condición. Toda sumisión le resulta fatal. No se puede pensar libremente ni a la sombra de una capilla ni a la del CAC 40<sup>2</sup>.*

A la concepción muy contemporánea según la cual el progreso resultaría suficiente en tanto no dejara de acrecentarse la educación de una pequeña elite, mientras la incultura de las mayorías seguiría siendo la misma de siempre, Lotze plantea una objeción en forma de pregunta: “¿En esas condiciones cómo se podría hablar de una historia de la humanidad?”

Hay que saber distinguir entre la dedicación que la razón debe a las leyes que aprueba y esa sumisión a ellas, ese apoyo exterior que el ciudadano también les debe, incluso cuando la inteligencia le muestra su peligro o su imperfección. Es necesario que, amando las leyes, se las sepa juzgar.





Nello Baroni / Altinari Archives / Corbis

En el oscuro pasado, Chuang Tzu<sup>3</sup> o Tse (Maestro Chuang) ya observaba: “La aparición del santo comporta la del bandido. Derroca a los santos y liberad a los bandidos, el mundo entero recuperará el orden. Si el río se agota, el valle se seca; si la colina se desmorona, rellena los barrancos. Muertos los santos, los bandidos ya no surgen más; acabada toda domesticación, la paz reina en el mundo”.

### La transmisión contra la sumisión

El compromiso en la conservación de una escuela de arte me enfrentó con los inevitables dilemas de la transmisión. “El no se demoró nunca en las alegrías de la memoria, las impresiones se deslizaban sobre él, instantáneas y vivaces”.

Transmitir puede parecer vano: en ello con demasiada frecuencia se descubren los efectos de la resignación mucho más que los del compromiso. En lo que a mí respecta, fue a causa de profundos cambios en mi vida personal que me enfrentaron a temas hasta entonces descuidados, que me apareció la necesidad de transmitir, como necesidad, y hasta como una urgencia. Al principio de todo se desea de un manera un poco egotista no ser falsificado ni recuperado. “¿Qué es lo que morirá conmigo cuando yo muera? ¿Qué forma patética o insignificante perderá el mundo?” Luego, a los amores, a las amistades y a los combates de una historia personal se superpone de manera sensible una época de contracultura y

de agitación revolucionaria que se inscribe en una historia cultural mucho más vasta. Lo que nos fue legado, aquello que hemos consumado, debe ser transmitido a quienes nos rodean o nos sucederán y no puede desaparecer de la “memoria de los hombres”. Poco a poco acabamos por reivindicar una comunidad mucho más vasta y consecuente: una consciencia de lo humano que siempre reclama más humanidad. Es la propia apuesta del combate en torno a la transmisión. “Entonces descendió en su memoria, que le pareció interminable, y consiguió extraer de ese vértigo los recuerdos perdidos, que brillaban como una moneda bajo la lluvia, sin duda porque nunca los había mirado salvo tal vez en sueños”.

El romanticismo alemán habría evocado la situación trágica del filósofo, del artista o del poeta –no confundir con la figura contemporánea del intelectual– mediante una fórmula que sería calificada en la actualidad de exagerada, para desacreditar mejor la grandeza y la profundidad. ¿Quién osaría escribir todavía para evocar la congoja que es su fortaleza? No obstante aún se yergue como un nido de águila en la cumbre de los montes, entre las nubes: nadie puede asaltarla. ¿Y yo, ante la realidad que se me impone? Me sumerjo volando en la realidad y atrapo mi presa; pero no permanezco en esos fondos: transporto mi botín hacia ese castillo que hago mío y que no corresponde sino muy imperfectamente a la ciudadela del yo y todavía menos a la memoria virtual de un ordena-



© Philip Gendreau / Bettmann / Corbis

Unos atiborrados grandes almacenes de Nueva York, por los alrededores de 1930. En la página anterior, alumnos de las colonias de verano fascistas posan en 1935 ante la escuela Villa Rosa Maltoni Mussolini, nombrada así en recuerdo de la madre del dictador, maestra de profesión.

dor. Mi botín son imágenes con las que están tejidos tiempo e historia: todo lo que se ha vivido, todo lo que está terminado y se borra, lo hundo en las aguas antiguas del olvido y lo consagro a la eternidad del recuerdo. Librado a mis pensamientos, explico las imágenes en voz baja, casi como un murmullo; a mi lado un niño escucha mis palabras, aunque recuerde desde hace mucho tiempo cuanto he de contarle.

Siempre me he negado a que mi pensamiento se hunda en el consenso estéril o el radicalismo de pura forma. Me parece que, cualquiera sea la institución que se dé a un pueblo, se forma necesariamente una división entre quienes quieren más sumisión y aquellos que quieren más libertad. Entre los que se atan a las cosas establecidas y no ven el orden y la paz más que en la conservación de lo que existe, y aquellos otros que, atacados por los defectos inherentes a todas las instituciones, creen, acaso con demasiada facilidad, que cambiarlas es siempre corregirlas. Entre los que siguen los progresos de la inteligencia y aquellos que se les adelantan. La primera opinión es la de los hombres que tienen los cargos o que esperan obtenerlos; la segunda reúne a quienes prefieren la gloria o el crédito en lugar de los cargos. Esta división no es un mal; los defensores de lo establecido impiden que los cambios se repitan demasiado y sean demasiado rápidos; los amigos de la novedad se oponen a la corrupción –pronta en exceso– de las antiguas instituciones. Unos man-

tienen la paz, los otros sostienen el espíritu público en una útil y perpetua actividad: si los primeros quieren atribuirse exclusivamente los honores de la virtud y los demás la gloria del patriotismo o de los talentos, son igualmente injustos. Pero de estas observaciones resulta que el gobierno, cualquiera que sea, en todas sus divisiones como en todos sus niveles, buscará siempre conservar y, en consecuencia, favorecer la perpetuidad de las opiniones, de manera que su influencia sobre la enseñanza tenderá naturalmente a suspender los progresos de la razón, a favorecer todo lo que pueda alejar de los espíritus las ideas de perfeccionamiento.

El 15 de octubre de 1795, Daunou leyó el último texto de un debate que había durado seis años. En nombre del Comité de Instrucción Pública de Francia y de la comisión encargada de redactar una nueva constitución, declara: “Ahora se puede regresar a Talleyrand, a Condorcet y al honorable sistema de la perfectibilidad humana”. A pesar de ello, suprimiendo la obligación y la gratuidad, en adelante las responsabilidades que yo<sup>4</sup> atribuía al estado en la formación de una “nación ilustrada” están reservadas a la iniciativa privada. El 25 de octubre de 1795, los diputados de la Convención adoptan el texto de Daunou, última ley sobre la organización de la instrucción pública bajo la Convención.

Esta última legislación, a la que mi nombre servía deshonestamente de garantía, atestigua la decadencia intelectual



© Pérez de Rozas / AFB

**Milicianos de la columna Francisco Ascaso en el cuartel del Bruc, el 13 de agosto de 1936, poco antes de partir hacia el frente. Ascaso murió el 20 de julio, durante los enfrentamientos con los militares sublevados del cuartel de las Drassanes. En la siguiente página, una imagen emblemática del romanticismo alemán, el "Caminante sobre un mar de niebla", de Caspar David Friedrich.**

y moral de la Convención después de la detención del impulso revolucionario. La enseñanza primaria y la enseñanza superior –esos dos pilares de la instrucción pública– se han sacrificado. En la enseñanza primaria se ha renunciado a la gratuidad y a la obligación, y el maestro vuelve a ser el miserable *magister* del antiguo régimen, reducido a vivir de los pagos de sus alumnos. Para la enseñanza superior, una brillante enumeración de escuelas superiores especiales se reduce al efecto de un anuncio, con la excepción de las escuelas de sanidad.

En cambio, el estado organizará o reorganizará las escuelas de servicios públicos, para proveer los funcionarios que necesita. Esas escuelas, que no tienen relación alguna con las escuelas primarias, desatendidas y envilecidas, permanecerán como una creación artificial, impotente para hacer penetrar en la masa del pueblo el espíritu científico que se consideraba que representan.

Algunos años más tarde el Consulado podrá consumir fácilmente el retorno al antiguo régimen: le bastará, por ejemplo, con transformar la Escuela Politécnica en cuartel para suprimir todo aquello que subsistía aún de las aspiraciones de 1789 y de 1793.

Los vivos se descubren cada vez en el mediodía de la historia. Están obligados a aportar una comida al pasado. En

estas circunstancias yo seré aquel que convida a los muertos al banquete.

### Genealogía del despertar

Después del intangible cielo azul catalán que, a pesar de los sobresaltos de la tramontana, ya no consigue hacer olvidar la grisalla de la vida social y política, recupero, no sin un ambiguo placer, el gris sobre gris del cielo parisino que no intenta engañar a nadie ni disimular la capa de plomo que recubre la capital. Si los parisinos creen todavía en las estrellas, hace mucho tiempo que han desaparecido de su cielo, y con ellas, me parece<sup>5</sup>, un cierto gusto por el arte y la cultura: aquello que ya no es posible observar no existe más. Así ocurre con las estrellas como con los movimientos sociales, o con el resto, ese resto que me condujo a París; así es con las estrellas como con la cultura. Se cree cada vez menos en la cultura, pero siempre se cree en las predicciones de las estrellas. La primera, demasiado ausente, es evocada en círculos cada vez más cerrados, a la manera en que se hablaba de una enfermedad vergonzosa hace cien años; las segundas, a fuerza de estar ausentes del cielo nocturno, se han desplazado hacia un espacio quimérico que compensa la ausencia de sueños. ¿Se controla mejor lo que se domina, o se domina mejor lo que se controla? Para responder a la

“Ya no se habla de saberes y experiencias, sino de resultados y de rentabilidad. Descuidando la libertad de creación, los estrategas del hipercapitalismo condenan su propio sistema a la esclerosis”.

paradoja o a la exhortación de Oberón, el mercado ha reemplazado la contemplación por la comunicación, ha duplicado la oscuridad de la noche y ha cubierto de momento la bóveda estrellada con una espesa niebla.

*Esa mañana de diciembre se encuentra ante las puertas del Ministerio de Cultura y Comunicación. Para él, la institución se ha diluido en una serie de nombres propios y sustantivos.*

*Reminiscencias: la víspera, un debate ocupaba el espacio radiofónico dedicado a la cultura. Él parecía anticipar su presencia en París.*

*–Escribió usted que nuestra concepción del pasado ya no puede ser neutra.*

*–Sí, nuestra concepción del pasado no debe estar fijada sino en movimiento. En cierto modo incluso llegaría a decir que el pasado debe rendirnos cuentas.*

*–Según usted, el pasado no tiene vocación para informarnos sobre el presente. Incluso llega a escribir que es a la inversa, que es el presente –en el sentido en que lo entiende, como un espacio democrático– el que debe determinar nuestra lectura del pasado.*

*–Vayamos más lejos. Para mí no hay nada chocante en esto de que el presente pueda juzgar al pasado.*

¿Por qué estoy en París? ¿Qué ha sucedido para que me encuentre ante las puertas de un ministerio cuya situación no ignoro, pero cuyo destino al fin me deja extrañamente indiferente? ¿Cómo he llegado hasta allí? Siempre he detestado los conflictos y la violencia y no he conocido más que tiempos conflictivos y violentos. Ya no se guillotina, es cierto, pero en la actualidad hay medios más sutiles para hacer perder la vida, incluso cuando se cree seguir viviendo. He conocido diversas formas de censura, y la de nuestra época no es de las menos eficaces. Ha conseguido incluso justificar el ataque contra las ideas y la libertad artística poniendo en escena una falsa permisividad sexual, política y mediática a hora fija. Cuando en 2008, después de muchos años difíciles, se me propuso dirigir la Escuela de Bellas Artes de Perpiñán (ciudad donde el destino me había conducido después del nacimiento de mi hija Thaïs), dudé; no por razones de falsa conciencia (que es posible resumir mediante algunas fórmulas: *se ha comprometido, ha pactado con el enemigo, ha vendido su alma al mercado*), sino a causa de la complejidad de la tarea y de la variedad de las dificultades que presentaría. Una presencia ligada a mi historia personal me resultó decisiva, la de mi abuelo materno, Valerio Mas. Una presencia que me acompaña desde mi primera infancia, una presencia con la cual me sucede todavía dialogar con mucha frecuencia en los laberintos del sueño. No sé si su rostro múltiple persiste en mí por el



recuerdo o por la fotografía. Por momentos se borra, pero no el sonido de la voz, ni los gestos, ni tan siquiera la mirada de un azul barrido por las nubes.

Valerio Mas fue en 1936 uno de los consejeros, uno de los ministros anarquistas, en tiempos de la Guerra Civil española, en los tiempos de la revolución. Las fórmulas asesinas y definitivas no lo resumen: no, él “no renunció a la revolución para perder mejor la guerra”. En el centro mismo de la batalla ninguno de los finos estrategas de hoy estaba allí para informarle sobre el desenlace del conflicto. Ese hijo de la burguesía protestante catalana, que renunció a su medio y a la fortuna, se reconoció por entero en el ideal libertario y participó activamente en el desarrollo de la CNT.

Prolongó la obra de Francesc Ferrer i Guàrdia y de los hermanos Reclus; amigo de Francisco Ascaso, conoció a Néstor Makhno en París y negoció envíos de armas en nombre de la República Española. Desde la Dictadura de Primo de Rivera hasta la República, escapó a varios atentados; numerosas balas lo buscaron, pero ninguna consiguió hacerle callar. Se ocultó con frecuencia, le prohibieron trabajar, conoció la cárcel, pero no cedió nunca. Algunos de sus amigos francmasones le permitieron, sin duda, escapar a la prisión y a la muerte más de una vez.

Pero fue tantas otras cosas para mí, todas determinantes también, y hasta el estilo de vida que he reivindicado siem-

pre. Me enseñó a no mirar ya, sino a ver la aurora y el crepúsculo nocturno; a no sobrevolar, sino a comprender el paso de los siglos que transforma los mitos en utopías; a no temer el tiempo que separa y que une. Al observar a aquel cuya vida y cuya memoria atestiguan en favor de la obra de la Primera Internacional, he podido entrever que un destino extraño nos conduce hacia la rebelión, de la misma manera que hacia el arte.

Escuchaba con paciencia mis dieciséis años pretensiosos pero inciertos; a veces pescaba una ignorancia; juzgaba rara vez y me dejaba cometer todos los errores de un adolescente para el que se acaba la adolescencia y no lo acepta. Acogió con benevolencia mis primeros artículos, que recortó y reunió en pequeñas encuadernaciones; a consecuencia de mis primeros éxitos como orador, se divirtió con mis estados de ánimo. Tratándole comprendí por sus silencios, como por su ironía mordaz, que no perdonaba a los “jefes anarquistas”, que la gloria del malabarista político o mediático no estaba hecha para él ni para mí; que se trataba de placeres de los que yo no obtendría más que insatisfacción.

No era sectario, y algunos años antes de su muerte le hice descubrir a ciertos surrealistas, el expresionismo abstracto y la ciencia ficción. Cuando hablábamos de literatura y filosofía prefería a la afirmación magistral el tono interrogativo, el tono de la consulta modesta. Era siempre de una

**La badalonesa Angelina Colubret, maestra y activista de Esquerra Republicana, durante una conferencia en el Ateneu Popular del distrito 4º de Barcelona, el 28 de octubre de 1931.**



“La forma de censura de nuestra época no es de las menos eficaces. Incluso ha conseguido justificar su ataque contra las ideas y la libertad artística poniendo en escena una falsa permisividad sexual, política y mediática”.

precavida perplejidad. Ante mi entusiasmo por el surrealismo y la teoría situacionista, me hizo observar que los destructores de sistemas podían ser ellos también arrogantes, manipuladores y de mala fe. Desconfiaba de los pensamientos doctrinarios y de las vanguardias “autoproclamadas”, y llegaba incluso a reprochar a Bakunin su gusto por la intriga y la clandestinidad conspirativa.

No quería a los ideólogos y regresaba sin cesar a las luces y a los moralistas y filósofos franceses del siglo XVIII. Amigo de La Libre Pensée y de L’Union Rationaliste, fue el primero que me hizo conocer los escritos de Condorcet, en ocasión de una discusión sobre la instrucción pública y la pedagogía libertaria en que participaba la historiadora Renée Lamberet. Para él la educación y la cultura eran prioridades. Consideraba, como Condorcet, que sin acceso al saber, a la literatura y al arte, las mujeres y los hombres nunca serían libres. Estaba convencido de que la consciencia de clase denotaba instrucción.

Mi abuelo detestaba a aquellas personas a quienes un radicalismo sin empleo aísla en sus torres de marfil, desde las que, sin comprometerse jamás, se ponen a dar lecciones. Me animó en consecuencia a todo lo contrario, a actuar con lo mejor de mis facultades para mi interés, que debía confundirse, decía, con el de los otros, los excluidos, pero sin crearme nunca superior al pueblo, al que era necesario instruir pero no educar. Me ha gustado la tranquila seguridad con que me explicaba que intervenir en nuestro nivel de competencia y sin fingimientos no era una afrenta narcisista, sino un deber hacia la colectividad. Consideraba que cualquiera con talento está obligado a usarlo, incluso si hay grandes riesgos para quien se expone a cara descubierta allí donde lo ha hecho nacer el destino.

He aprendido, escuchándolo, que era posible combatir al poder trabajando en el seno de sus instituciones. Él mismo había conseguido cambiar las cosas en condiciones hostiles. Aceptó la presidencia de la Unió Liberal de Granollers que, bajo su mandato, se radicalizó. Se multiplicaron publicaciones, conferencias, exposiciones, espectáculos musicales y teatrales. Con la condena de los colegios religiosos, consiguió imponer una enseñanza mixta, resueltamente laica, que se acompañaba de una valorización de la “palabra libre”. Al final de su mandato rechazó la carrera política que se le ofrecía.

Ocurría a veces que sus orígenes protestantes volvían por sus fueros; entonces su rigorismo moral se volvía insostenible. Un mundo nos separaba en relación con la sexualidad o con la crítica de la vida cotidiana. Todos los libros de su

biblioteca ignoraban la censura y sus hijos pudieron acceder a ellos libremente, sin que esto significara que tuvieran derecho a poner en práctica lo que descubrían en ellos. Era un hijo de su tiempo, de un siglo XIX todavía encorsetado por los convencionalismos y la moral burguesa. No obstante, en lo que me concierne, no se rebeló jamás contra mis comportamientos, a pesar de ser escandalosos para él. Me dejaba hacer, inquieto sin duda, a veces interrogante, como si se le hubiera podido escapar algo esencial. Cuando le mencionaba la necesaria crítica del militante, en su dimensión sacrificial, abundaba con frecuencia en mi sentido haciendo referencia a “sus queridos moralistas”; pero era para, de inmediato, ponerme en guardia contra los peligros indirectos de semejante cuestionamiento. Debíamos aprender “a no arrojar al bebé con el agua del baño”. En el transcurso de un encuentro final hablamos de la televisión y, a la manera de Orwell, evocó sus previsibles daños en la consciencia del pueblo. Fue uno de los primeros, creo, en criticar el mundo mediático en términos religiosos.

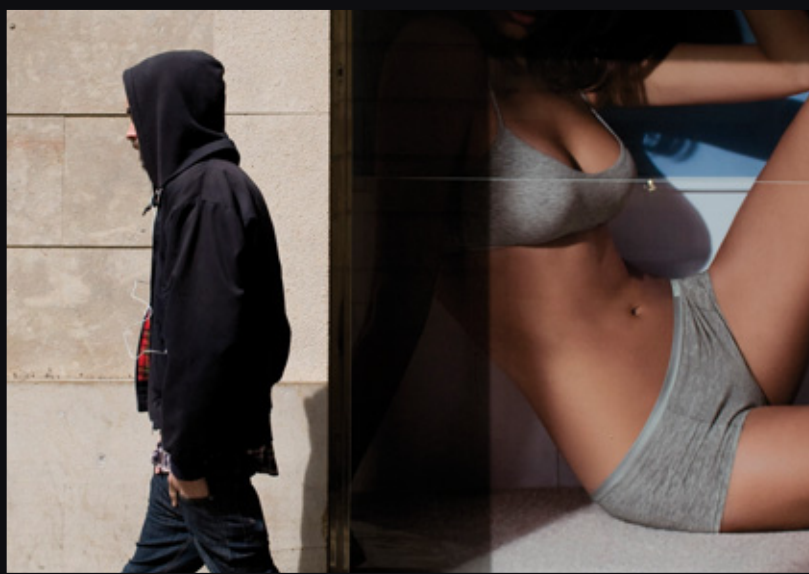
Que me baste saber que entre 1965 y 1973 un hombre me hizo entrever respuestas posibles a las preguntas sobre el sentido y el compromiso. En Condorcet encuentro la misma lucidez; también el mismo rigor moral que a veces vira al ascetismo. Son hombres que parecen superados por su propio destino; no se limitan a las palabras, no se pelean por nada, no fingen jamás, rechazan toda idea de sacrificio, pero prefieren –sin heroísmo alguno– perder la vida en el combate que sobrevivir bajo la tiranía.

Como conclusión provisional del persistente diálogo que sostengo con mi abuelo, y que es la prefiguración del que he entablado con Condorcet, he aceptado hacerme cargo del destino de una escuela de arte. La decisión es el eco de la creación, hace dos años, junto con dos cómplices (universitarios singulares) de una universidad popular libertaria. Lo acepté en cuanto me lo propusieron: sombra proyectada de los ateneos o de la Unió Liberal que alentó y desarrolló en su tiempo Valerio Mas. **M**

#### Notas del traductor

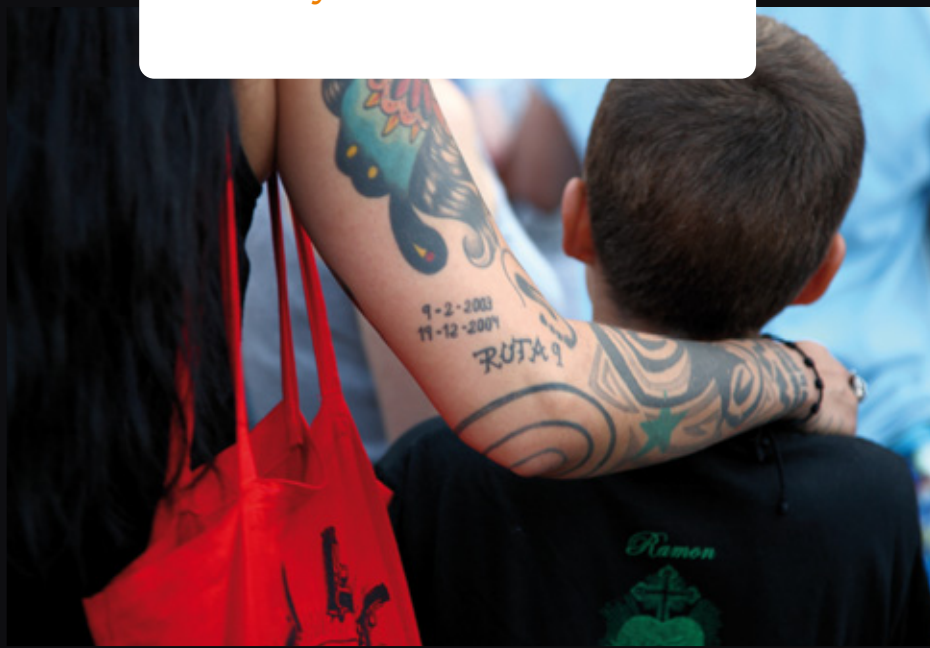
- 1 Este “yo” corresponde al espectro de Condorcet.
- 2 Índice de referencia de la bolsa francesa. Se trata de una tabla con los cuarenta valores más importantes de entre los cien primeros.
- 3 Filósofo chino del siglo IV a.C., de quien poco se sabe, y a quien se atribuye el *Verdadero clásico de la eclosión del sur*, que mil años después fue incorporado al canon taoísta por el emperador Xuanzong.
- 4 Este “yo” corresponde al espectro de Condorcet.
- 5 Este “yo” corresponde a la voz del autor.





# El cuerpo, en público

Formas y normas





El cuerpo ha ocupado las ciudades y se ha organizado en ellas de modo muy diferente a como lo hace en los ambientes rurales o en las pequeñas poblaciones. La relación entre el cuerpo humano y la urbe centra las reflexiones de los autores invitados a este Cuaderno central.

# Cuerpos en público

Texto **Estrella de Diego** Grupo de Investigación del Departamento de Arte Contemporáneo. Universidad Complutense de Madrid

Foto **Miguel Trillo**

Que hay un cuerpo urbano frente a un cuerpo rural y que lo ha habido a lo largo de la historia de la modernidad, e incluso antes, parece innegable. Desde el hacinamiento de las ciudades, proclives a las epidemias en épocas pretéritas y también en las actuales, con alarmas como la gripe aviar o la gripe A –que han enmascarado los rostros en aeropuertos y avenidas–, hasta las modas que se imponen desde las grandes urbes, el cuerpo ha ocupado las ciudades y se ha organizado en ellas de un modo muy diferente del que han propiciado el campo o las pequeñas poblaciones. Cuerpos en público que las ciudades han ido dibujando a su imagen y semejanza, o todo lo contrario, ya que la ciudad tiene a su vez algo de organismo viviente que late y se expande y se quiebra, como propone Magli en las páginas que siguen. Y se mutila y se agrega en un malabarismo que trasciende la ciudad misma y el deseo de sus habitantes. En los imaginarios urbanos el cuerpo viste a la ciudad tanto como la ciudad viste al cuerpo, así que desde siempre se ha puesto en marcha el ritual: prepararse para ir a la ciudad, vestirse para ir a la ciudad hasta de forma metafórica. De eso sabe mucho la antropología, como desvela en su artículo Gutiérrez Estévez.

O desvestirse, eventualmente, en una paradoja que cubre y descubre los cuerpos como cierta práctica habitual de nuestra cultura. Desde la aparición de las ciudades modernas el cuerpo ha ido tomando un protagonismo cada vez mayor y se ha modificado en aspecto y conducta hasta llegar a los cuerpos que hoy en día paseamos, escondemos y exhibimos. Se trata incluso de disociaciones curiosas para el ojo del visitante, que en una época de globalizaciones, en la cual las marcas unifican las urbes, encuentra como único factor diferenciador las anatomías y su modo de representarse. Sirvan de ejemplo las empleadas de Ikea en los países del Golfo, que trabajan con la cara y el cuerpo cubiertos con la ropa tradicional, organizando una especie de *detournement* entre la familiaridad del entorno y la corporeidad inesperada, un regusto poco acorde con la modernidad de las construcciones.

La ciudad, hasta cierto punto, domestica al cuerpo y, desde luego, lo viste y lo cubre, lo encubre. En los veranos, en ciudades como Barcelona o Nueva York, y pese al calor, el cuerpo urbano se transforma frente al cuerpo de la playa o la montaña. Solo los turistas van “a medio vestir” en medio del calor desolador. El resto de los cuerpos se adecuan a la norma: las anatomías urbanas deben mantener el decoro. En lugares como San Sebastián –por citar otra localidad cuyo paseo principal coincide con una de las playas más concurridas–, el cuerpo desvestido, en traje de baño, se limita a la arena: en el paseo, una frontera invisible divide el centro del mar, los vestidos de los desvestidos, la civilización de la libertad. La playa en las ciudades parece, así, una especie de anécdota, el lugar de lo separado, lo otro, lo del otro; un sutilísimo territorio del camuflaje, romper la norma y salir de ella; la ciudad, en su mar, ha dejado un poco de serlo en lo que a los cuerpos se refiere.

Pese a todo, y siguiendo el juego de paradojas propuesto, la ciudad es al tiempo el lugar donde los cuerpos se exhiben de un modo radical, a menudo extremo, como esos personajes que se muestran descarados para la venta y a los cuales alude Pauls en su texto –igual que ocurre en los “distritos rojos” donde la piel se desviste como muestrario–, uniéndose al catálogo de corporeidades que la ciudad actual ofrece en sus “cuerpos a la carta”, y que inundan las vallas publicitarias en las que el anuncio de un perfume expone anatomías femeninas y, en los últimos años, masculinas, que tratan de captar las miradas del paseante urbano del que habla Antich. Es una maniobra que alimenta las imaginaciones y va creando el deseo de quienes miran, descrito en su artículo por Peñamarín; es un modo de homogenizar ese cuerpo ideal que termina por ser el citado “cuerpo a la carta”.

De hecho, nunca como en nuestras ciudades actuales se ha construido un tan perfecto “cuerpo a la carta”, desde la obsesión por el gimnasio puesta de moda en Nueva York en los años ochenta, imagen de una nueva clase en ascenso



**Dos asistentes a la edición de 2010 del Saló del Còmic, que se celebró en el recinto de la Fira de Barcelona, en la escalinata de la avenida de Maria Cristina.**

esencialmente urbana (los *yuppies*) que desde allí se expande al resto de las urbes, hasta los cambios más drásticos tras las operaciones de estética tan habituales en las áreas urbanas en estos momentos. Hay algo contradictorio en las prácticas culturistas, entre otras cosas porque se establece una falsa idea de “vivir sano”, idéntica a la que se vende en los anuncios de cereales o de yogures, equiparando belleza con salud. Al final, la vida sana se establece en un sótano donde una cinta mecánica o una bicicleta estática hacen las veces de paseo por el campo, que la gran ciudad y sus obligaciones hacen imposible. La moda de la bicicleta es prometedora, pues trenza la conservación del medio ambiente con una dudosa vida sana, llenos los pulmones de humos.

Sea como fuere, esos cuerpos culturizados de los ochenta son solo el principio de la era de las grandes transformaciones en las corporeidades. Tras la moda de los tatuajes y los *piercings*, que pasan de la subcultura –territorio esencial para la puesta en escena del cuerpo, como muestran Mary Cuesta y Amanda Cuesta en su artículo– a la cultura de masas, el cuerpo urbano está asistiendo a una de sus metamorfosis más radicales. En ese juego metafórico que equipara cuerpo y ciudad, las anatomías modernas se agregan y se rompen a través de fórmulas hasta hace poco impensadas: las operaciones de cirugía estética han ido creando y perfeccionando esos “cuerpos a la carta” que epitomizan la sociedad medicalizada; un cuerpo que, sano de partida, se enferma para renovarse, típico de las grandes aglomeraciones urbanas y del cual nos habla Mayol. Se va creando, de este modo, un escenario de cuerpos para el consumo y no solo para el deseo, los que se incluyen

en los imaginarios urbanos porque, como comenta Silva, las ciudades son lo que percibimos que son, igual que los cuerpos son aquello que construimos como noción de cuerpo.

Hay, no obstante, otro tipo de corporeidad que surge en los espacios urbanos y que, en el juego incesante de paradojas, los desborda. Me refiero al cuerpo de la pobreza y de la violencia que encontramos en los suburbios de las grandes capitales y que con frecuencia se camufla, se expulsa del centro, si bien cada vez es más frecuente verle colonizando las calles, gentes sin techo durmiendo en las aceras, antítesis de los citados “cuerpos a la carta”, y que, cubierto por cartones, se acurruca bajo una marquesina o en la entrada de una tienda, en apariencia amorfo. Se trata de una especie de “cuerpo de la excedencia”, lo que sobra en las grandes urbes, lo que no pueden asimilar ni esconder: otra posibilidad menos halagüeña de esos cuerpos modernos y urbanos.

Y quedan luego, claro, los cuerpos de la violencia extrema, de la guerra abierta o encubierta, que en lugares como Ciudad Juárez se funden con el entorno y se transforman con el mismo. Son los cuerpos de quienes, de una manera más extrema –si cabe– que en las situaciones de pobreza, se quedan sin corporeidad; cuerpos de los desplazados en Colombia, que en su pérdida radical de la vida como la conocen se quedan incluso sin fisicidad, o cuerpos violados en Sarajevo sobre los que escribe Altares; ciudades amenazadas y rotas que van remedando las anatomías quebradas; contrastes entre unos cuerpos y otros que a cada paso, en cada esquina, hablan de las diferentes morfologías del entramado urbanístico. **M**

El cuerpo, en público

# Faz y fachada



De manera análoga a como el tiempo vulnera el rostro humano permitiendo a la decadencia insinuarse mediante arrugas, cortes, orificios o desgarraduras, los edificios manifiestan en su irregularidad la actividad de una transformación.

# Agujeros, poros, heridas: la piel de las cosas

Texto **Patrizia Magli** Facultad de Arte y Diseño. Universidad de Venecia

Fotos **Eva Guillamet**

A veces nos asombramos ante la fachada de una casa, de un palacio o de una iglesia, al encontrar en ella una fisonomía vagamente familiar. Fisonomía que se vuelve expresiva para nosotros solo porque está muy impregnada de ambigüedad antropomorfa. *Facce* (caras, rostros) y *facciate* (fachadas)<sup>1</sup> son para psicólogos y arquitectos los lugares en los que se manifiestan con mayor claridad las relaciones simbólicas entre lo interno y lo externo; donde se interrogan las superficies para recuperar en lo visible lo invisible<sup>2</sup>. Siempre hay un cuerpo, dice Gilles Deleuze refiriéndose a la arquitectura<sup>3</sup>, y este cuerpo expresa lo que el alma expresa en su ámbito. Hay ejemplo de ello en la fachada barroca, que al estar dividida por la mitad, en un plano bajo y un plano alto, reproduce la axiología fisiognómica y su correlación entre las oposiciones alto/bajo, espiritual/material. El plano bajo, dice Deleuze<sup>4</sup>, se alarga ahuecándose, se curva siguiendo los repliegues producidos por una materia pesada, mientras el plano alto se presenta como una interioridad cerrada, aparentemente privada de peso, tapizada de pliegues que son los de una alma. Razón por la cual, concluye Deleuze citando a Wölfflin, el mundo barroco se estructura según dos vectores, la profundización hacia abajo y el impulso hacia lo alto. El hecho de que lo uno sea metafísico y concierna a las almas mientras que lo otro sea físico y pertenezca a los cuerpos no impide que entre ambos vectores compongan un mismo mundo, edificio, rostro.

Pero la oposición material/espiritual, en la proyección de las fachadas, a menudo comporta otra oposición más profunda: aquella entre materia y forma. En la arquitectura renacentista, por ejemplo, el diseño arquitectónico de las fachadas tiende a destacar las figuras del fondo: puertas, portones, ventanas, hornacinas, galerías, zaguanes o frontones emergen con nitidez de una superficie monocroma que vale lo mismo que la ausencia del fondo. La noción elemental de superficie es, de hecho, la noción de algo más bien homogéneo y continuo. Pero la materia con la cual está hecho ese fondo, análogamente a la piel de nuestra cara observada

desde muy corta distancia, se presenta como una textura infinitamente porosa, a veces agujereada. Como una piel orgánica cualquiera, también la superficie de las casas respira y transpira, segrega y elimina, protege lo que envuelve de las perturbaciones exteriores y al mismo tiempo, como dice Didier Anzieu<sup>5</sup>, conserva memoria de estas perturbaciones en su propia trama. Como nuestra piel, las superficies de las fachadas son fronteras relacionales, que permiten la separación, pero también el intercambio entre lo interno y privado y lo que reconocemos como externo y público. Y como tales, expresan la presión tanto de fuerzas internas como externas.

Sometida a estas presiones, ninguna obra arquitectónica es para siempre. Ninguna *forma* proyectada es capaz de resistir las deformaciones permanentes de *fuerzas* extrañas, vinculadas con la casualidad e irreversibilidad del tiempo. Así como el tiempo vulnera el rostro humano permitiendo a la decadencia insinuarse mediante arrugas, cortes, orificios, desgarraduras, análogamente los edificios poco a poco cambian la forma originaria, y manifiestan en su irregularidad la actividad de una transformación. Es una modificación inevitable que pertenece a la totalidad de lo que vive.

## El fondo así revelado

Los cuerpos, dice Lessing<sup>6</sup>, no existen solo en el espacio sino también en el tiempo. En tanto que cuerpos, las fachadas están revestidas pero no son constantes ni estables. Su deformación se declina en una serie de variaciones. Son manchas, ligeras grietas sobre el revoque, inevitables presencias dejadas sobre los muros por la constante erosión del agua, por el contacto con los cuerpos que transitan, por la acción del viento, de la luz o del polvo y de todo lo que interpretamos como el pasaje de fuerzas naturales sobre la superficie de la materia. De estas modificaciones casi imperceptibles se pasa a ver auténticas alteraciones traumáticas capaces de destruir la fisonomía de conjunto de un edificio.

En la tensión entre estos dos polos se inscribe, discreta, la presencia de los agujeros. Los agujeros son un accidente, un



evento, una fractura que se define en relación con una continuidad que interrumpe pero no disgrega. De hecho, una superficie puede estar cubierta de heridas sin perder nunca su individualidad. Cada una de ellas es huella singular y acabada de un drama o trauma que ha sufrido el edificio. A diferencia de otros perjuicios más graves como añadidos, demoliciones, aperturas de auténticas puertas y ventanas abusivas, el agujero es una perturbación local del sistema, perturbación que todavía no lo descompone. Es un evento fortuito, no previsto en el proyecto, y no obstante muy temido por razones que van más allá de su estatuto de ordinaria ilegalidad.

La presencia de los agujeros sobre una fachada, por ejemplo, tiende instantáneamente a poner en primer plano el fondo. Los agujeros señalan una interrupción sobre la superficie de una pared. Son una discontinuidad sobre la continuidad, como un tic nervioso que elude el control. Un tic que se revela cebando una “distorsión rítmica” en un rostro, pero que no destruye la armonía del conjunto. ¿Qué es un tic en verdad?, se pregunta Ewa Kuryluk<sup>7</sup>. El tic es la lucha entre una parte de la configuración facial que intenta escapar al orden soberano del rostro, pero sobre la cual el propio rostro se cierra, borrándole la línea de fuga y reimplantándola en el interior de su organización.

¿Pero qué son los agujeros? Roberto Casati y Achille Varzi dicen que forman parte de nuestra experiencia cotidiana y también son objeto de estudio científico. Los agujeros tienen un buen número de propiedades: forma, dimensiones, registro causal. No obstante, el hecho de que estén así de presentes y a mano, sostienen en su libro *Agujeros y otras superficialidades*, no impide que sean tan metafísicamente evanescentes.

Si consultamos el diccionario, se trata de una “abertura más o menos redonda, o, por lo menos no estrecha y larga, que atraviesa alguna cosa”. El agujero es una fractura que desgarrar un *continuum* espacial. En tanto rotura, puede ser también la huella violenta de un golpe de un margen que rompe una forma. A veces el agujero es de obra, y en este caso deja sobre la pared una especie de cicatriz silenciosa. Si seguimos con el diccionario, el vocablo “agujero” se declina en algunas acepciones orgánicas como *orificios del cuerpo*, *poro*. En el lenguaje corriente a veces es sinónimo de herida: “Me agujerearon la cabeza”. De hecho, y justamente según una acepción negativa, esta palabra vive en el interior de una constelación semántica que lo asimila no solo a las heridas y a las escoriaciones, sino también a los lunares, a las manchas de la piel, a las cicatrices, todas metavocablos que individualizan la figuración profunda de la imperfección somática. No es casual que también en sentido figurado se diga “agujero” para indicar algo negativo: para señalar una laguna en el saber, una insuficiencia en el espacio, un intervalo en el tiempo en cuanto lugar de la insignificancia (“quizá entre un compromiso y otro pueda encontrar un hueco para verte”).



**Imágenes de las heridas con que el tiempo, las guerras y la acción humana han marcado la ciudad. Sobre estas líneas, fachada de la Catedral en la calle de Santa Llúcia; en la página anterior, el número 1 de Bisbe Caçador, el Palau Fiveller en el 4 de la calle de Lledó y esquina de las vías Montcada y Cremat Gran. Abriendo el artículo, la fachada de Sant Felip Neri con las huellas del brutal bombardeo fascista del 30 de enero de 1938, que mató a más de 40 personas, la mayoría niños que jugaban en la plaza.**

Según Varzi y Casati, los agujeros no son propiedades pero sí individuos. Son individuos dependientes, parasitarios: no pueden existir por sí solos, necesitan de un objeto que los aloje en cuya superficie encontrar un sitio donde asentarse. Son individuos y no abstracciones, dicen, aunque estén hechos de nada, de puro espacio vacío. Son *cuerpos inmateriales* que crecen como hongos malignos sobre cuerpos materiales.

En realidad los agujeros forman parte de la amplia familia de la discontinuidad que, sobre las superficies continuas de los edificios, comprende concavidades, orificios, fracturas, lesiones, grietas. Se pueden presentar como puros accidentes o como intencionalmente producidos. Las fuerzas que actúan sobre las superficies, de hecho, nunca son de la misma naturaleza: algunas son *exógenas* y, como dice René Thom<sup>8</sup>, representan al enemigo. Son infligidas con violencia, como las producidas por los actos vandálicos o en situaciones de conflicto<sup>9</sup>. Otras en cambio son *endógenas*; son las que garantizan “la regulación intrínseca de sí”, dice René Thom.

Por lo tanto, en el primer caso, los agujeros son auténticas heridas. Otra vez el diccionario: “Herir: golpear produciendo una herida”. Se caracterizan sobre todo por los bordes irregulares debidos al aspecto casual del golpe que los ha producido, que enfatizan las acciones, las tracciones, las percusiones y las presiones que provocaron el *vulnus scissum*<sup>10</sup>. A veces están tapados, pero la cicatriz que recompone el tejido conserva la memoria del golpe asestado con brutalidad, golpe del que es huella igual que lo son las escoriaciones en el mármol del David de Miguel Ángel, señales todavía hoy visibles de los tumultos en que el David –espectador ignorante– se vio envuelto en la Piazza della Signoria, en donde también, más a menudo, fue víctima del choque accidental de toda suerte de objetos contundentes, no el último

de ellos una banqueta lanzada desde lo alto del palacio que le costó la mutilación instantánea de un brazo.

En este caso los agujeros son rasguños sobre la superficie de la materia. Pero su complejidad morfológica se declina en una articulada tipología, sobre todo en relación con los producidos intencionalmente. De hecho no siempre son el producto de una “ley del azar”. Ejemplo de ello son los agujeros dejados en el proceso de construcción de los edificios que jamás se terminan. Las fachadas de San Samuele en Venecia o de San Petronio en Bolonia, o el aspecto rugoso de la basílica de San Lorenzo en Florencia, muestran signos visibles de su realización en el transcurso de las obras. Estos agujeros atestiguan una práctica constructiva aún inconclusa, documentan la transición de un estado a otro. Son signos que obligan a reconocer en la obra el resultado de un proceso, de un acto que progresivamente le ha dado forma.

La elocuencia de las improntas dejadas sobre estos monumentos pone en escena el *backstage*, los procesos de formación, las prácticas en el transcurso de la obra tan caras a la sensibilidad estética contemporánea. De modo que no se trata de accidentes aislados que golpean de manera aleatoria esta o aquella fachada para comprometer su integridad formal, la cohesión sintáctica querida y diseñada por un proyectista. Son agujeros organizados según una lógica constructiva precisa, de acuerdo con un diagrama que alterna llenos con vacíos, claros con oscuros, produciendo a veces extraordinarios efectos rítmicos sobre las texturas de las fachadas<sup>11</sup>.

Raras excepciones al margen, como las huellas de lo inacabado, los agujeros son siempre el resultado de un conflicto. Son “catástrofes generalizadas”, para usar de nuevo una expresión de René Thom. También lo son los producidos por las fuerzas endógenas, como los excavados inten-



cionalmente por los propios moradores en los muros de sus casas, atendiendo a diversas necesidades. En este caso no son simples cavidades sino auténticos agujeros que perforan un muro<sup>12</sup> de lado a lado. Con frecuencia son el resultado de un contencioso no solo entre propietarios y administraciones locales, sino de subdivisiones interiores en el propio edificio. En consecuencia, resultado de fragmentaciones debidas a particiones hereditarias, a parcelaciones del espacio a causa de litigios entre los habitantes de estos edificios.

Toda esta conflictividad entre los múltiples actores que están en guerra unos con otros o con sus necesidades vitales, se traduce de manera inevitable como una especie de grafía sobre las fachadas y los muros exteriores de los edificios. En general, las fachadas suelen estar perforadas con aberturas, como puertas y ventanas, proyectadas generalmente por la voluntad de un solo arquitecto o el maestro de obras que sea; elementos que están abiertos o cerrados con intención, para dejar afuera o hacer entrar. O sea que los agujeros de las ventanas actualizan una dialéctica entre el interior y el exterior. Pero con una diferencia sustancial. Mientras las ventanas son huecos previstos en la fase de proyección y, por tanto, huecos en torno a los cuales se construye lo macizo<sup>13</sup>, los agujeros, por cuanto no han sido previamente concebidos, son huecos excavados en el interior de un cuerpo macizo ya existente. Podríamos interpretar esto como una divergencia de normas constructivas, pero el problema va más allá de una mera diversidad de técnicas.

Puertas y ventanas son formas creadas que legitiman el intercambio entre interior y exterior. Son figuras arquitectónicas que se distinguen por su capacidad de delimitar un campo visual. Son, al mismo tiempo, negaciones de las paredes y afirmaciones de un espacio interior consentido: la puerta de entrada introduce en el espacio común de la casa; las ventanas hacen entrever el interior de las habitaciones desde afuera. Abren a una profundidad en perspectiva. En cambio la de los agujeros es una profundidad producida por una sintaxis de la excavación en la materia: es un hueco cavado en el interior de su espesor. La profundidad vislumbrada a través de los agujeros es una profundidad excavada en las tinieblas, en la sombra. Indica lo oculto, lo escondido. Los agujeros introducen en un espacio diferente, a veces “no legítimo”. Son aperturas que sobre todo permiten una

mayor ventilación en sótanos, cocinas, escaleras, armarios, de retretes a menudo abusivos. Para retomar la metáfora antropomorfa, podríamos decir que los agujeros son orificios que introducen en un interior protegido, generalmente invisible en el sentido de “no ofrecido a la vista”, donde se niega el acceso a la mirada extraña, al interior de un lugar con frecuencia destinado a funciones vitales cuya exhibición es indecente, inconveniente, inoportuna. Lejos de ser el umbral entre dos espacios accesibles, como sucede con las puertas o ventanas, son acceso a un espacio interno y oculto, pasaje abusivo a menudo, y por lo tanto ilegal, que se abre a una zona prohibida. De ello se deduce que el agujero señala a la mirada una nueva forma de espacialidad. El régimen visual abierto por este pasaje pertenece a un “régimen de la intravisión”<sup>14</sup>. En esta dialéctica del visto/no visto, la presencia de los agujeros sobre las fachadas inicia un diálogo entre otros tipos de fracturas: una existencial y una estética.

### El muro de nuestra piel

Si hablamos de fachada como *faccia* (cara, rostro), inmediatamente evocamos un modelo de la profundidad y de la superficie. Una superficie que se configura como piel orgánica y cuyas grietas, recortes y agujeros son especies de transmisiones entre el interior y el exterior. Esta fue sin duda parte importante de las tendencias del arte contemporáneo. No es casual que en las acciones del *body art*, especialmente las de Bob Flanagan, Gina Pane, Matthew Barney, Sterlac u Orlan, con frecuencia se pongan en escena las alteraciones del cuerpo, para dar cabida, como escribiera Arthur Adamov<sup>15</sup>, al doloroso deseo de destruir, perforándola, la opacidad de la propia piel que separa del mundo. Gordon Matta-Clark lleva a cabo una operación análoga sobre las paredes de los edificios en el interior de los contextos urbanos<sup>16</sup>.

La piel, dice David Le Breton, envuelve a la persona y la diferencia de los otros: su consistencia, su color, sus cicatrices y sus particularidades diseñan un paisaje único. “Semejante a un archivo, la piel conserva las huellas de la historia individual”<sup>17</sup>. Es como un palimpsesto hecho de huellas, quemaduras, operaciones, vacunas, fracturas, pero también de heridas voluntariamente inferidas, como tatuajes, *piercings*, implantes, incisiones, *bumings* (chichones). La superficie de nuestros edificios, de manera análoga a la piel



De izquierda a derecha en estas dos páginas: muro de la calle Comerç 24, la esquina de Sabateret y Flassaders, restos de la muralla romana en la plaza Emili Vilanova y sillar con la característica coloración de la piedra de Montjuïc, en la confluencia de Hércules con Arlet.

de nuestro rostro, aparece como una trama –nunca completa– que evoluciona incesantemente con el tiempo. Es un campo de batalla de configuraciones cromáticas constantemente renegociadas entre grafitos pintados velozmente, extendidos por encima y aún después de las heridas infligidas. Memoria viva, entonces, de nuestra voluntad de registro, impronta de acontecimientos dolorosos vividos, huella de la violencia o de la desatención de los otros. Entre estas grietas, entre estas arrugas de la materia, respira, como dice Deleuze, “la huella de los extraños de los cuales descubro en mí las sombras, en mi oscuro fondo”<sup>18</sup>.

De ahí la tentativa del interminable descifrado por parte de una estética inquieta que trabaja en los márgenes, una estética que parece informar gran parte del trabajo de estratigrafía de la restauración contemporánea. Así, por esta estética inquieta y curiosa, algunas formas imprevistas de discontinuidad sobre las fachadas, como los agujeros, lejos de debilitar su configuración sintáctica, pertenecen a las dimensiones de la pátina que el tiempo, pacientemente, les ha extendido encima. De hecho, solo una mirada atenta y motivada es capaz de encontrarlas y registrarlas. Forman parte del tejido trabajado por el tiempo, un tejido que es propio de una piel viva, puesta en reacción con aquello que la rodea. Se trata de la variación formal de la piel de las cosas, abierta a todas las metamorfosis posibles; donde, con el paso del tiempo, se evapora la jerarquía, la desconexión entre las figuras formadas y el fondo informe; donde la piel de las cosas que nos rodean en nuestros centros históricos es parte de un mismo *continuum*. ¿Por qué esta pasión por lo inacabado, por lo informe, por la descomposición? ¿No será tal vez porque con frecuencia las ruinas muestran que en la destrucción de la obra han crecido otras fuerzas y otras formas? Para continuar la metáfora antropomorfa, podríamos descubrir sobre la superficie de nuestras fachadas una belleza del todo humana, propia de un cuerpo de carne, asediado por todas las pasiones, por la rabia gritona de los grafitos descoloridos, por los incidentes, por los accidentes y sobre todo por el tiempo que ilumina lo múltiple y lo contradictorio. Frente a estas *facce/facciate* (caras/fachadas), procede entonces una “criptografía”, como dice Deleuze<sup>19</sup>, “capaz de penetrar en los repliegues de la materia y al mismo tiempo leer los pliegues del alma”. **M**

#### Notas

- 1 El vocablo *facciata* (fachada) deriva de *faccia* (cara, rostro). La lengua francesa tiene, como derivado de *face* (cara, rostro), *surface* (superficie). Por tanto, una estrecha relación parece vincular *faccia*, en tanto que “superficie”, “parte exterior de un cuerpo”, con *faccia* en tanto que puente hacia lo invisible.
- 2 David Pierre Giottino Humbert de Superville (1770-1849), en *Essai sur les signes inconditionnelles dans l'art* (1832) (*Los signos incondicionales en el arte*, Pere Hereu, ed. Barcelona: Edicions UPC, 2009) confronta la forma del rostro humano con la de las fachadas arquitectónicas. Cfr. También *l'Encyclopédie méthodique* (1788-1825), el *Dictionnaire historique d'architecture* (1832) de Quatremère de Quincy con su definición de “tipo” y de “caracteres” en arquitectura. Cfr. Heinrich Wölfflin, *Prolegomena zu einer Psychologie der architectur* (1886) relaciona las estructuras arquitectónicas con el impulso psicológico determinado de un demiurgo corpóreo.
- 3 y 4 Gilles Deleuze (1988), *El pliegue. Leibniz y el barroco*, Barcelona, Paidós, 1989.
- 5 Didier Anzieu (1985), *El yo-piel*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.
- 6 Gotthold Ephraim Lessing (1766), *Laoconte o los límites en la pintura y la poesía*, Barcelona, Ediciones Folio, 2003.
- 7 Ewa Kuryluk, *Veronica and Her Cloth*, Cambridge (Ma)-Oxford, Blackell, 1991.
- 8 René Thom, “L'arte: luogo di conflitto tra forme e forze?”, en *Morfologia del semiotico*, Roma, Meltemi, 2006.
- 9 Por ejemplo, los producidos durante la última batalla de 1945, por los morteros rusos y norteamericanos contra las fachadas de los palacios guillerminos que circundan la Museumsinsel de Berlín. La obra de restauración de dichos palacios ha conservado escrupulosamente estas huellas como improntas de memoria. Agradezco a Renate Range Eco por habérmelo recordado.
- 10 Cf. Angela Mengoni, “Il volto aperto de Cindy Sherman. Per una semiotica della ferita”, en *Carte Semiotiche*, 6, 2004.
- 11 Algunas prácticas constructivas como las de la arquitectura hipogea son interesantes en este caso. Por ejemplo, las casas y los pueblos enteros excavados en la toba en Capadocia, Turquía, clara demostración de la vitalidad de los agujeros y de la manera en que se comportan como parásitos en relación con sus huéspedes, puesto que crecen y cambian de forma y de tamaño, autónomamente. A consecuencia de la acción de agentes externos, se multiplican sin criterio, se conectan unos con otros, hasta que con el tiempo eliminan todo el volumen que les acoge. Demostración de una auténtica paradoja ontológica. El agujero es un hueco que necesita un lleno total en donde asentarse y crecer, pero que puede convertirse en un hueco que se termina con la disolución.
- 12 Son interesantes los *Pestloch*, agujeros practicados en la parte inferior de las fachadas, en las viejas casas de la Suiza alemana, entre los siglos XIV y XV, que servían como pasa víveres para los miembros de la familia que enfermaban durante las grandes epidemias de peste. Los apestados estaban encerrados en habitaciones interiores de la casa cuyas puertas se muraban y la comida se les pasaba desde el exterior a través de los *Pestloch*. Perfectas y crueles, las disposiciones preveían que, en caso de muerte del enfermo, también se cerrase con un muro el *Pestloch*.
- 13 Excepto en Egipto, donde lo primero es levantar aprisa las paredes exteriores de ladrillo para luego abrir brutalmente las ventanas. Misterios de las prácticas constructivas.
- 14 Cfr. Angela Mengoni, op. cit.
- 15 Arthur Adamov (1966), *Yo, ellos*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1972.
- 16 Cfr. *The Ethics of Dust* de Jorge Otero-Pailos, solo por citar algunos ejemplos. Cfr. Valeria Bugio, *The Vera Icon of Venice*, Catalogo Biennale, 2009.
- 17 David Le Breton, *La pelle e la traccia*, Roma, Meltemi, 2005.
- 18 y 19 Deleuze, op. cit.





El cuerpo, en público

# Dimensión fantasma

Sobre los cuerpos reales de los ciudadanos se proyectan otros cuerpos imaginados que están hechos de sentimientos colectivos. Se trata de comprender los pensamientos sociales desde la emoción que los produce.

# Cuerpos imaginados en los espacios urbanos

Texto **Armando Silva** Semiólogo. Bogotá

Sobre los cuerpos reales de los ciudadanos se proyectan otros cuerpos imaginados que pueden definir acciones y modos de ser dentro de una urbe. Estos cuerpos están hechos de sentimientos colectivos, cobran forma alrededor de un mismo objeto de deseo que comparten y crean ficciones grupales que afectan a su percepción hasta poder llegar a dominar modos de ver en sus mundos comunitarios.

La producción de estos imaginarios se da dentro de un modelo generativo que marca el apareamiento del fantasma urbano en ciertas condiciones de dominio de alta subjetividad social, en las cuales ceden las evidencias realistas y ganan las manifestaciones de contagio emotivo. Los orígenes de tales acontecimientos sociales son múltiples, ya que representan la vida misma en todas sus maneras de ser, aun cuando puede explicitarse que los imaginarios aumentan o reducen su poder de expresión como creadores de visiones del mundo grupal, dependiendo de consecuencias históricas, pero también del impacto de otras fuentes como la literatura y el arte, los medios, la publicidad o incluso la divulgación de hallazgos de la ciencia y por efectos de la tecnología en sí misma, que marca de modo extraordinario, en distintos períodos, una producción imaginaria *sui generis*. Por eso, los imaginarios nacidos de la ficción, sea literatura o cine, temores o ansiedades, por enunciar algunos sentimientos desesperantes que pueden exaltarse –como por ejemplo los que desencadenaron filmes como *Tiburón* (Spielberg, 1975), que hizo desocupar playas en la vida real por temor a que aparecieran estos monstruos marinos–, serán muy distintos, como procedimiento social, a las visiones que desatan otros artefactos impulsores de imaginarios sociales con otras tecnologías, como la de un telenoticiario en directo cuando nos muestra un acto de terror verdadero –como el derrumbe de las Torres Gemelas en Nueva York– con que los ciudadanos creen más bien informarse, pese a que esa información también ocasione en el espectador el hecho de ver vestigios de esos actos criminales repetidos en muchas situaciones de su propia experiencia urbana, sin que en realidad ello sea cierto. Esta alta sensibilidad social a todo lo que pueda significar pérdida o

cambios radicales en la cotidianidad hace de estas situaciones imaginarias un objeto exquisito para todo tipo de intervenciones e incluso manipulaciones, tanto para el *marketing* de consumo, turismo o planeamiento urbano, como, por supuesto, para satisfacer intereses políticos, instancia superior del manejo de ciertos imaginarios para buscar el control de la vida social invocando imágenes de bienestar del futuro.

De este modo, y bajo el impacto de las distintas fuentes para formar los imaginarios, se crean redes de imágenes y de símbolos que no recaen solamente sobre el objeto material, sino que abarcan las reacciones de los sujetos sobre ellos. Sin embargo, además del hecho de que los imaginarios instituyen distinciones y valores y de que moldean conductas colectivas hasta formar un campo en el que se articulan las imágenes, las ideas y las acciones, creando “un esquema colectivo de interpe-lación de experiencias” como señalan varios autores (Berger y Luckman en: Bronislaw Baczko, p. 29), también hay que destacar que esa apreciación del dispositivo imaginario descrita que lo define como una epistemología de conductas ciudadanas debe ampliarse para incluir una concepción más dinámica en la cual no solo se instituyan los saberes, su anclaje en las tradiciones y la historia, sino los posibles modos de que se generen en el presente conductas comunitarias, movidas por afectos y sentimientos, por impulsos de gusto que dan forma a conductas hechas en la base de una estética social.

Si buscamos comprender el *modus operandi* entre mente, imaginarios y realidades sociales, se trataría mejor de evidenciar una ruta del *desenganche* anteponiendo otras lógicas cognitivas o emotivas a los juicios meramente deductivos y racionales. En rigor, los imaginarios, más que ser la consecuencia de una *episteme*, son realidades en las que lo emotivo y sensorial marca una ruta entre psiquis y representación de una particular dimensión. Más que *episteme*, serían su fusión con lo *aisthetiko*. Al estar, o entrar, un grupo social en *estado imaginario*, las certezas se desvanecen, el sujeto no se reduce al conocer, se amplía la incertidumbre y se reorganiza, diría que estéticamente, la mirada ciudadana. Esto mismo ocasione una fusión y se produce la identificación del sujeto con su

“El miedo como imaginario adquiere representación visual cuando sale de las personas como individuos, se desplaza y toma cuerpo público en un objeto, por ejemplo en un edificio cubierto de rejas”.



Gianluca Battista

objeto. El sujeto en estado imaginario está en su deseo, incluyendo lo más abyecto que le constituye con su propia maldad, su relación de goce.

Pero los deseos no se expresan de modo causal y consecuencial, sino que son parte de su misma lógica arrebatada, pues el deseo se nutre ampliamente de sí mismo como deseo y paradójicamente significa la falta de objeto concreto; tiene sus propios ritmos, que suelen ser independientes de los del placer obtenido. De hecho, los deseos no tienen ningún objeto; en todo caso, ningún objeto real. A través de los objetos reales, que siempre son sustitutos y por ello desplazados e intercambiables socialmente, se persigue más bien un objeto imaginado y por eso el impulso del deseo “quiere colmar la carencia y al mismo tiempo debe cuidar de mantenerse siempre en vilo para sobrevivir como deseo” (Metz, 1979: p. 59). Lo que queda claro –debe entenderse en especial después de la obra de Kant, de donde proviene la reflexión analítica– es que el objeto es solidario en su existencia con el sujeto. O sea que no hay objeto sin sujeto. Esta visión kantiana llevó a una disolución del objeto como sustancia, problematizando la epistemología, como quiero poner de relieve. De este modo, digámoslo, el deseo implica demanda de lo social, lo que puede estar en el orden simbólico, pero el deseo como lugar psíquico se mantiene activando el orden imaginario. Significa el devenir de los sujetos como pasión.

Debo aclarar, sin embargo, que no estoy aduciendo, como podría parecer, la existencia de un inconsciente colectivo en la

formación de los imaginarios, cosa que ni siquiera argumento en mi perspectiva. Hablo de la relación entre lo privado del deseo y la ficción social en la formación de los cuerpos imaginados. No se aduce que haya inconsciente colectivo que los genere, pero sí que se hacen ficciones colectivas, como lo expresa G. Pommier: “Es cierto que el lazo psicoanalítico es privado, de una persona, pero este deseo va a corresponder a ficciones colectivas que conciernen a todo un conjunto que se reconoce en una cierta cultura” (1997: p. 130). Coincidencia de deseos individuales sobre un mismo objeto común que se comparte y sobre el cual se incorpora, toma cuerpo o encarna un sentimiento social. Quizá el proceder de la misma figura del síntoma freudiano sea aquello que me interesa relevar en la relación mente y cuerpo encarnado: encarnación (de un trauma) mental en una parte ahora desplazada en el cuerpo, *in-corporado* de este modo.

Toda producción imaginaria significa entonces un desplazamiento (sintomático) y una revaloración como imagen en la percepción, lo que aumenta su potencia visual, y por tanto representa algo que no es el objeto mismo, sino sus encarnaciones. En una ocasión alguien me preguntó: “Si los imaginarios son sentimientos encarnados en objetos, ¿cómo mostrarlos?, ¿cómo visualizar la angustia frente al miedo, más allá de ser una circunstancia psíquica que se comparte con otros?”. Pues acá está la respuesta: el miedo como imaginario adquiere representación visual cuando sale de las personas como individuos, se desplaza y se *in-corpora* socialmente, o

sea, toma cuerpo público en un objeto, por ejemplo en un edificio cubierto de rejas. En el caso de la imagen reproducida en la portada del artículo no fotografiamos el edificio, sino el miedo que lo encarna. Hay un desplazamiento de un objeto real, el edificio, hacia un objeto de pasión, un sentimiento colectivo que movió a sus moradores a construir barrotes para defenderse de los posibles ataques a su propiedad que prevén en su visión comunal. Pero la ficción continúa, y de este mismo edificio (Tamayo, nombre de sus constructores) nació una leyenda caraqueña que se esparció por toda la ciudad: el hombre araña. Con ello los ciudadanos dan nombre e imagen a una acción que les fue asombrando: no bastaba con poner rejas en el primer piso para resguardarse, ya que el ladrón las utilizaba como escalera para entrar en el segundo y bajar por allí su botín y así sucesivamente, hasta que tuvieron que enmallar los treinta y dos pisos. El hombre araña, personaje del cine y los cómics que representa el bien común, se incorpora en un cuerpo imaginado en una ciudad real para cumplir una misión opuesta: la de ser el nombre del mal y del malestar social. Distintos desplazamientos que conducen a un estado anímico de unos ciudadanos que se inventan respuestas urbanas. A estos cuerpos imaginados que rondan las urbes y orientan acciones que los caracterizan como mentalidad social los llamo urbanismos ciudadanos (Silva, 2007).

Entonces los imaginarios que urbanizan pueden preverse como el desencadenamiento de afectos y sus desplazamientos en objetos. Esto ocurre no sobre las cosas reales, sino en sus fantasmagorías adheridas y, por eso, los fantasmas urbanos significan los imaginarios sociales. Si bien los imaginarios son invisibles, se ven, no obstante, en la *in-corporación* de sentimientos. Al tratar de comprender sus modos de actuación he concluido que pueden preverse en un modelo que generaría tres situaciones distintas en las que deberían caber todas las posibles manifestaciones que sostienen el paradigma de la “ciudad imaginada”: esa en la que habitan los fantasmas urbanos y desde la cual los ciudadanos viven sus ciudades reales. Lo presento en las siguientes fórmulas con casos concretos de nuestros estudios de campo adelantados en varias urbes internacionales<sup>1</sup>. Este modelo *trial* nos conduce a entender mejor que los estados imaginarios de encarnación y su consiguiente asombro social que permite deducir un “estado imaginario de una comunidad” admiten una graduación, y que la colectividad puede ser habitada por este estado en la medida en que una dimensión estética domine la percepción.

### Situación 1

Represento la primera situación en la fórmula Imaginada-Real: I<R. Cuando un hecho, un objeto o un relato no existen en la realidad empírica comprobable, pero una colectividad lo imagina y lo vive como realmente existente, lo que ocasiona una gestualidad ciudadana. Caben aquí las situaciones más evocativas y menos llamadas a realización empírica.

La avenida Hidalgo, en el centro de la Ciudad de México, en el año 1999 solía identificarse con un olor fétido por ser el lugar de paso de ciertas aguas negras sin canalizar. El gobierno local solucionó el problema y los malos olores desaparecieron en la realidad objetiva, mas no en la percepción ciudadana, a la que siguió por un tiempo oliéndole mal. Ante tal hecho, las autoridades mandaron hacer una gran escultura amarilla de



Bruno Giovanetti

un caballito (del escultor Sebastián) –muy vistosa por lo demás–, que se instaló (y aún hoy sigue allí) en el lugar de donde provenían los pésimos olores. Solo así se cambió una desagradable percepción olfativa imaginaria por una imagen visual ecuestre moderna. Esto quiere decir que la percepción en esta forma 1 del modelo *trial* que propongo se hace según los imaginarios que tenemos sin base empírica de la realidad, y que una nueva realidad (el paso del mal olor a la imagen de una escultura) tarda en aceptarse para percibirse como nueva imagen y nueva realidad.

En Valparaíso, Chile, se construyó un puente sobre el lecho y las playas aledañas del océano Pacífico para acercar un trayecto terrestre, pero nunca se terminó la obra real de conexión y ha quedado como testimonio visual de un puente imaginado –tal como se muestra en la primera imagen de la página anterior–, que no une un punto con otro y apenas sobrevive como cuerpo fantasmal que la gente visita y al que toman fotos para imaginar cómo pudo haber sido si de verdad se hubiese terminado.

En São Paulo vienen apareciendo grafitos que hacen ver escenarios imaginados de posibles eventos urbanos y estos

A la derecha, una imagen de perversidad urbana captada en las calles de São Paulo. En la página anterior, el puente que pudo haber sido y no fue en Valparaíso, y una característica representación de la soledad en una sociedad europea. En la fotografía que abre el artículo, el edificio Tamayo de Caracas, enrejado de arriba a abajo para evitar las incursiones de un imaginado “hombre araña”.



Gerardo Rojas

Sobre estas líneas, el Barrio 23 de Enero de Caracas, donde se agolpan multitud de familias pobres. A la derecha, baile callejero en La Paz. En la página siguiente, el edificio Colpatria, emblema nocturno de Bogotá, y una incrustación publicitaria en la avenida 9 de Julio de Buenos Aires.

han encontrado un fotógrafo, Bruno Giovannetti, que les sigue las pista y los encarna en situaciones reales, como en la fotografía de la página anterior. En ella la figura sobre el muro –una especie de caperucita asesina– parece a punto de cometer un crimen sobre un habitante de la calle, que en otras circunstancias sencillamente estaría durmiendo. El grafito y la foto oportuna revelan una perversidad urbana en la que muerte e indiferencia rondan una mentalidad dominante.

Como puede deducirse, esta primera situación de producción de imaginarios urbanos se ubica fuera de los límites del empirismo, y reclama más bien una extrema subjetividad social que no admite comprobación según los filtros tradicionales de las ciencias sociales, a no ser por el hecho de que un grupo ve el mundo por sus emociones, creencias o anhelos, y desde allí vive un episodio o, incluso, puede llegar a proclamar un modo de ser, como cuando una colectividad niega que un hecho real haya existido.

### Situación 2

Represento esta situación con la fórmula Real-Imaginada:  $R > I$ . Se trata de un objeto, un hecho, un relato o un texto que existe empírica y referencialmente, pero no se usa ni es evocado socialmente por una urbe, por toda la colectividad o por algún grupo de ella. Caben acá las situaciones más empiristas. Ayudan a distinguir los estados de olvido de sitios, objetos borrados de la memoria, hechos históricos apenas recordados, lugares no visitados o negación de los sentidos de sucesos evidentes.

Es el caso del centro de la ciudad de Montevideo, donde autores de *Montevideo imaginado* comprueban que “solo existe en la realidad” (L. Álvarez y Ch. Hubert: 2005) y no en el imaginario para la mayoría de la población que ni lo visita ni lo nombra siquiera. A medida que el centro fue perdiendo el valor de reconocimiento ciudadano a efectos de usarlo o visitarlo, o caminar por él, ese protagonismo pasó al paseo de las Ramblas, que viene a ser como su extensión moderna, el lugar y paseo que concentra la mayor densidad de cualidades positivas del imaginario urbano montevideano.

Una imagen que capta a una persona anciana en Barcelona sentada en un banco junto a su mascota (página

58) puede reflejar la soledad como sentimiento encarnado en este suceso europeo de hacerse acompañar por un perro en paseos por la ciudad. Esta persona contextualiza y visibiliza lo que muchos refieren en sus discursos de sociedades de pocos hijos, aumento de edad de supervivencia hasta el punto de que los ancianos superan el número de bebés que nacen por año, y surgimiento de nuevos cuerpos urbanizados, los perros, compañeros fieles en sociedades individualistas con quienes se comparten espacios públicos.

Al contrario sucede en la imagen de Caracas reproducida sobre estas líneas, a la izquierda: multitud de pobres en el Barrio 23 de Enero, abandonados a su suerte, viviendo en silencio su soledad social, en una intrigante imagen escueta que capta las superconstrucciones de hormigón en un enclaustramiento agresivo en el que la repetición de bloques estrellándose uno con otro transmite la impresión de una situación sin salida de sus moradores. Puede ser el caso de un sentimiento logrado por el fotógrafo, Gerardo Rojas, que agiganta, con su hallazgo visual, efectos claustrofóbicos<sup>2</sup>.

Como puede apreciarse, esta situación 2 ubica un hecho que no amerita recreación para una colectividad, y se genera un abandono por parte de algún grupo significativo de ciudadanos, según distintos puntos de vista ciudadanos. Se produce una especie de negación sobre un objeto de una parte de la ciudad o de un hecho social, y lo negado sigue existiendo “tan solo en la realidad”.

### Situación 3

Represento la tercera situación con la fórmula Imaginada-Real-Imaginada:  $I < R > I$ . En este caso la percepción colectiva imaginada coincide con la realidad empírica. Caben acá la mayoría de situaciones urbanas, como aquellas en las que los ciudadanos se imaginan hechos, ubican de modo coherente y comprobable datos, recuerdos o imágenes, y se destaca un saber que acompaña un apropiado imaginar de los ciudadanos sobre su urbe y su cultura urbana.

La Paz en Bolivia es una de las ciudades con más uso de la calle como expresión estética y política. En la imagen superior derecha podrá verse esa profunda relación entre lo real y lo imaginado, entre el accionar del arte y de la protesta, entre la



M. Adelaida López Restrepo



evocación y la realidad festiva, con cuerpos vestidos de sus ancestros que escenifican sobre iconos religiosos occidentales, arrancando nuevas visiones todos los días. En esta ciudad, dice Carlos Villanueva (2007: p. 62-76), no se han acallado los ritmos y los bailes ancestrales que se recrean año tras año en las variadas entradas folclóricas o pasacalles que toman por asalto la ciudad. Con una necesidad de renovación constante, las protestas pacañas han inventado las formas más creativas y trágicas para conmover al transeúnte y, por ende, a las autoridades.

Desde Bogotá se puede escenificar otro ejemplo visual de esta situación I>R<I a partir del cual he podido explicitar las relaciones entre el movimiento moderno de los impresionistas y lo que hoy entendemos como condición de asombro estético en la percepción imaginaria de la urbe. La percepción ciudadana del “tiempo que pasa” es fotografiada en el emblema nocturno de Bogotá –el edificio de Colpatria, sobre estas líneas– al lograr la fotógrafa M. Adelaida López Restrepo esta toma justo en el momento en que la luna se posa sobre el vértice superior de este inmueble, y luego hacerla ver, comparándola con otras de la misma serie, cuando la luna se ha ido y al amanecer aparece el edificio como mero escombros. En este caso los ciudadanos perciben impresiones, de donde elaboran el objeto representado de modo colectivo. No es el objeto, en este caso el edificio de Colpatria, sino su condición de emblema nocturno lo que lo ha hecho ver en todos los tonos, las degradaciones de color y forma y la percepción apropiada de todas las horas. Sirve este caso para sostener la dimensión temporal de los imaginarios sobre su misma espacialidad. Mientras la antropología del lugar se basa en el espacio de una ciudad, al que se teoriza, esta dimensión de los imaginarios se fundamenta en el tiempo y su movimiento y circulación, y entonces toman cuerpo no en el lugar, sino en el sitio: los ciudadanos no están pegados a un lugar, sino que se sitúan.

En la última imagen aparece una incrustación en la avenida 9 de Julio de Buenos Aires en la que una modelo desplaza la arquitectura para hacerla portadora de connotaciones sexuales. Aquí no son sombras, sino cuerpos vistosos y seductores los que se ofrecen, y ocasionan, además, nuevos desplazamientos, de la ciudad real hacia los medios, pues la despampanante protagonista es ella misma presentadora de televisión.

La condición del asombro social que adjudico a la producción imaginaria admite entonces una última consideración a partir de esta pregunta: ¿Hay producción imaginaria sin asombro social? En este caso se viven los imaginarios como hecho de cognición, como visión del mundo articulada en su historicidad, como saberes asimilados en las claves del comportamiento social y del accionar ciudadano. La función estética aparece y se despliega con su evocación fantasmal para encantar a la colectividad. Una vez “realizado el espasmo colectivo” de la irrupción imaginaria, la función estética decrecerá e ingresa bajo modo de saber a la colectividad. Así que lo asombroso no es más que una manera de expresar la condición estética –y, por tanto, variable– de la cotidianidad ciudadana. Con los imaginarios urbanos como encarnación afectiva se procura describir una articulación del lenguaje y de los objetos con los sentimientos. Mas no decimos que en estos cuerpos imaginados se perciban de modo separado el conocer y los afectos, sino que se trata de comprender los pensamientos sociales desde la emoción que los produce. De esta manera no se presentan por separado dos mundos de los sujetos, lo racional y lo afectivo, sino que el mundo social es el pensamiento representado desde los sentimientos. Y de ahí su naturaleza estética. **M**

#### Notas

- 1 Según el proyecto *Imaginarios urbanos en veintidós ciudades de América Latina, Estados Unidos y España, entre 1998 y el presente*. Véase [http://www.4shared.com/file/140354665/a47fff9b/urbanimaginaries\\_NEW.htm](http://www.4shared.com/file/140354665/a47fff9b/urbanimaginaries_NEW.htm)
- 2 Aclaro que todas las fotos del proyecto son reproducidas y archivadas por su valor documental, más que artístico o mediático.

#### Bibliografía

- Álvarez, L. y Crista, H. *Montevideo imaginado*. Bogotá: Taurus, 2004.
- Baczko, B. *Los imaginarios sociales, memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1991.
- Metz, Ch. *Le signifiant imaginaire*. París: Union Générale d'Éditions, 1977.
- Pommier, G. *En qué sentidos el psicoanálisis es revolucionario*. Bogotá: Aldabón, 1997.
- Romero, P.G. *Sevilla imaginada*, BNV Producciones y UNIA. Sevilla: Almuzara, 2011.
- Silva, A. (coord.). *Imaginarios urbanos en América latina: archivos ciudadanos*. Barcelona: Fundación Antoni Tàpies y Actar Editores, 2007.
- Villagómez, C. *La Paz Imaginada*. Bogotá: Taurus, 2005.



El cuerpo, en público

# Antiguos ritos

© Victor Englebert / Time & Life Pictures / Getty Images



© Christopher Pillitz / Getty Images

Los temores a la ofensa urbana no son iguales para todos los indígenas americanos. En Guatemala, los campesinos preparaban su cuerpo antes de partir a la ciudad. En Yucatán, la “limpieza” ritual era posterior.

# Ciudades secretas para cuerpos amerindios

Texto **Manuel Gutiérrez Estévez** Catedrático de Antropología Americana. Universidad Complutense de Madrid

No sé si continúa practicándose, pero hace casi treinta años, cuando estaba haciendo trabajo de campo en el altiplano occidental de Guatemala, todavía era algo tradicional. Si un campesino indígena tenía que salir de su aldea o paraje para ir a una ciudad a cumplir ciertos encargos delicados (como alquilar el traje y la máscara para una danza ritual, por ejemplo), tenía que preparar ritualmente su cuerpo. Debía abstenerse de sal, de chile y de “abrazar” mujer durante, al menos, siete días antes de emprender el viaje. De lo contrario corría el riesgo de ser engañado, o robado, o emborrachado hasta la pérdida del sentido. Solamente un cuerpo “limpio” podía permitirle salir indemne de ese espacio de peligros y contaminación simbólica que es la ciudad; cualquier ciudad, aunque fuera pequeña, está llena de mestizos, de “ladinos”, de gentes heterogéneas con cuerpos muy distintos del suyo.

En otros lugares, como en Yucatán, donde empecé a trabajar después, la “limpieza” ritual era posterior y no anterior al viaje urbano. El *h-men*, el curandero que sabe ver la causa de las aflicciones y de las enfermedades, ha de atender a gentes que vuelven de la ciudad “cargando” algún mal y que manifiestan en su cuerpo una debilidad, una inapetencia, que resulta de la exposición a un espacio en el que se cruzan tantas voces, tantas palabras poco comprensibles, tantos deseos insatisfechos. Y todo esto puede afectar al cuerpo como “aire”, como “ojo”, como “daño”. Para curar se hace precisa la salmodia de un ensalmo y el barrido corporal de la albahaca o de la ruda. En las palabras del *h-men* se repite una y otra vez: “¡Oh, invisibles!, ¡oh, invisibles!, ¡oh, invisibles!”. Como si la ciudad, tan ostensible, tan pública, fuera paradójicamente el recipiente de agentes ocultos que dañan los cuerpos incautos de quienes no le pertenecen.

Aunque lo verdaderamente oculto son las ciudades de los antiguos mayas, las que hoy están en ruinas o sepultadas bajo la tierra de los montículos. Para los mayas yucatecos contemporáneos, esas ciudades arruinadas no han muerto del todo; están en una especie de letargo del que salen durante la noche del Viernes Santo, cuando Cristo está muerto, y puede manifestarse de nuevo el poder de los antepasados. Son ciudades de las que se habla con frecuencia y en ellas los más audaces o los predestinados encuentran un

sinfin de riquezas y de objetos mágicos que se usan en la curación de las enfermedades. Son también lugares arriesgados en los que, como en las ciudades de hoy, puede agarrarse algún “aire” malo que necesite un tratamiento análogo al que el *h-men* da ante el “aire” que se haya “cargado” en una ciudad moderna.

Pero estos temores a la ofensa urbana no son iguales para todos los indígenas americanos. Gemma Orobitg ha trabajado con los pumé, conocidos también dentro de la literatura etnográfica e histórica con el nombre de yaruro. Son tradicionalmente grupos de pescadores y cazadores-recolectores que practican un nomadismo estacional en la zona en la que están asentados, los Llanos de Apure, en el suroeste de Venezuela. Durante la ceremonia diaria del *tôhé* sueñan y cantan sobre un mundo diferente. El *tôhé* es una ceremonia nocturna que empieza en el momento de la puesta del sol y que termina al alba, cuando los primeros rayos de luz aparecen en el horizonte. Hombres y mujeres, jóvenes y adultos participan en la ceremonia. Durante toda la noche, cuatro o cinco veces por semana, repiten las melodías improvisadas por el hombre adulto que dirige la ceremonia. Durante el *tôhé* cantan lo que “ven”, cantan lo que han soñado, lo que están soñando. Por mediación del canto se comunican con los seres míticos, se visitan otros territorios lejanos, se curan los cuerpos enfermos y se discuten los conflictos de la vida cotidiana. Como dicen los propios pumé, el *tôhé* sirve para sobrevivir. Uno de los territorios visitados en el sueño es como una ciudad, donde los pumé poseen todas las riquezas imaginables: la comida nunca falta, sino que en realidad aparece sola sin que tenga que fabricarse y los platos y los vasos nunca se vacían por mucho que uno coma; los pumé van muy bien vestidos; allá tienen los dientes de oro y la piel blanca; la enfermedad y el dolor no existen; las casas son preciosas y grandes, como en las ciudades de los *nivé* (los *no-pumé*); hay letreros luminosos por todas partes, los automóviles funcionan solos sin gasolina; hay avionetas, aviones y todo lo que pueda imaginarse. Es la expresión mítica de la abundancia ilimitada; quizá como Caracas. Para ellos, la ciudad onírica es un espacio de salud corporal y de abundancia



## “Los espacios urbanos ensoñados son secretos del cuerpo doliente por la aflicción, o del cuerpo temeroso ante el poder que reside en la ciudad”.

ilimitada, como un paraíso mítico en el que sus cuerpos se mantienen sin esfuerzo y sin enfermedades.

Los yaminawa que ha estudiado Óscar Calavia viven en las selvas fronterizas de Brasil, Bolivia y Perú, pero con frecuencia viajan a la ciudad con cualquier pretexto. Según dice Calavia, “los yaminawa siguen encontrando en la ciudad esa vida difícil en la que todo debe pagarse con dinero. Es difícil que alguien invite a comer, aunque bastante fácil que alguien invite a beber; el alcohol abunda en la ciudad. Se mendiga en las calles, las mujeres merodean entre las basuras infectas que rodean el mercado municipal, o se prostituyen. Antes o después, los viajeros se cansan y deciden volver, o la autoridad competente se irrita con el espectáculo de los indios mendigos y los repatría hacia su reserva. Se les sermonea, se les recrimina que salgan de su aldea, donde tienen tierra, huertos, caza y pesca, y vayan a la ciudad a exponerse a infecciones, hambre, frío y agresiones. Ellos asienten de buen grado, pero a quien les ofrece una cierta confianza, le confiesan las ganas de ver mundo. Hablan de la soledad de la aldea, y de la belleza de esas calles de la ciudad repletas de gente, ese maremágnum de rostros y objetos”.

En realidad, esta fascinación por la belleza urbana tiene su raíz –casi su premonición podría decirse– en las visiones inducidas por la ayahuasca. En su aldea, los yaminawa, como otros muchos pueblos amazónicos, cuando toman la bebida alucinatoria ven luces que giran rápidamente, multitudes desconocidas que parecen espíritus o monstruos salidos del bosque; o salidos de una ciudad solo entrevista desde los márgenes (¿será esta la nunca encontrada ciudad de El Dorado?). Por efecto de la ayahuasca, el *yagé*, pueden verse muchas cosas diferentes que son necesarias para recuperar la salud o la fuerza del cuerpo y del espíritu. Puede verse quién ha sido el que ha hecho un hechizo, o cuál es la causa de la muerte de un pariente, o cuándo es el momento adecuado para una expedición de caza o de represalia, pero también pueden verse muchas imágenes salidas del fondo de una memoria ignorada o diseños abstractos, geométricos, que pueden recordar la cerámica o la cestería propias, pero que también se asemejan a las líneas de las construcciones urbanas, las reales, las posibles o las imposibles. Con todo ello, sometido a la interpretación chamánica, los cuerpos se defienden o se fortifican. Y las imágenes urbanas cumplen en ello su papel. Así son las ciudades que imagina el pintor-chamán Pablo Amaringo: altos edificios, cúpulas, agujas, torres, aeropuertos visitados por aviones o por naves espaciales...

Mucho más al norte que los yaminawa, en los límites entre Colombia y Panamá, viven los kuna. Algunos de ellos pueden dibujar unos espacios míticos que conocen también a través de visiones: son los *kalu*, una especie de viviendas

fortificadas en las que tienen su residencia ciertos espíritus llamados *nia* o *poni*, invisibles para cualquier kuna a excepción de los *nele* (los chamanes). Los sitios en los que están localizados los *kalu*, estas metonimias de la ciudad, son peligrosos y se evita pasar cerca de ellos; los *nele*, cuando han hecho amistad con los dueños de los *kalu*, pueden visitarlos y los describen como casas muy grandes, con mesas, sillas y todo tipo de cosas. “Los *nele* dicen que se van al *kalu* porque tienen ocho espíritus, cuatro espíritus salen y se van [al *kalu*] y cuatro quedan vivos. Al llegar los espíritus al *kalu*, allí encuentran catedrales, campanas, banderas, instrumentos musicales de todo [tipo]. Los *nele* son alojados [en el *kalu*].” Así lo explica Alfonso Díaz Granados, un indígena kuna que habló con Leonor Herrera y Marianne Cardale<sup>1</sup> sobre estas cuestiones. No era *nele*, pero hizo numerosos dibujos de *kalu* y se los comentó a las dos antropólogas. Uno de estos dibujos es del *kalu* llamado Ibesaila. Se trata de una construcción de diez pisos con tendencia piramidal y de cuyos vértices principales salen astas con banderolas. El edificio está coronado, a modo de antenas, por postes semejantes a los utilizados para la conducción de los cables eléctricos. Cada tramo de pisos está decorado con líneas como de cestería y toda la singular edificación se encuentra al fondo de una gran avenida.

“El *kalu* está rodeado de flores, banderas de todas clases, cascabeles de todas clases, de oro y de plata, de relojes y de muchos teléfonos. Dios bajó ocho capas debajo de la tierra y encontró cosas como fósforos, cometas. Hay muchas oficinas, como ciento diez, donde trabajan para Dios, para cuidar el mundo, para guardar la criatura que va bajando por aquí.”

“Aquí viven todos los reyes de los árboles, los reyes de picantes, etc., tienen formas de hombres y mujeres. Aquí también viven reyes de zainos, pavos, dantas, loros, etc., los reyes de todo viven aquí [...] Los muertos siguen el camino, entran en el *kalu* por la puerta arqueada y suben hasta el último piso. Desde aquí pueden ver el mundo por medio de un anteojo. Aquí no quedan sino un día hasta que les han explicado sobre el origen del mundo y que Dios creó la tierra y el cielo. Desde aquí siguen a otros *kalu* por los caminos que salen del último piso”.

El segundo *kalu* que vamos a observar es el llamado Puksu: “Es un gran *kalu*. Arriba de las avenidas hay alambres o hilos telefónicos, como cabellos trenzados. Dios los ha puesto para llamar a gran distancia. Por los edificios hay variedad de banderas que flamean con la brisa. Por el suelo hay sombras parecidas a las de la gente que anda por las calles. Los balcones de todas las casas están tejidos de oro que brilla por todos los lados haciendo sombra en el suelo. Tiene ocho pisos debajo de la tierra y otros ocho por encima”. Pero, ¿estos *kalu* son representaciones urbanas? Y si lo son,



© Thomas Hoekper / Magnum Photos

Sobre estas líneas, una mujer guatemalteca, con su hijo y una gran carga de leña, conduce su rebaño por la carretera a Nebaj. En la portada del artículo, arriba, un chamán yanomami trata de curar a un niño afectado de malaria, y en la foto inferior, un chamán de la localidad peruana de Chiclayo con un paciente.

¿qué clase de ciudad es esta con la que sueñan los chamanes kuna? Tienen, sin duda, algunos aspectos comunes con las ciudades que se vislumbran en la selva bajo la influencia alucinatoria de la ayahuasca, pero tienen también elementos singulares. Quizá lo más importante, algo que comparten con lo que sueñan los pumé, es que se trata de espacios brillantes, fastuosos y en los cuales los cuerpos de los vivos, de los muertos o de los durmientes, están disfrutando de abundancia y de estímulos sensoriales que no tienen en su vida ordinaria. Son espacios colmados de sacralidad; esto es, espacios que se encuentran en una dimensión distinta a la del transcurrir de la vida social ordinaria a la que iluminan mediante imágenes y conocimientos esotéricos. Podría decirse que, para estos indígenas americanos, las ensoñaciones urbanas de esta clase representan la antítesis de lo que se ha dado en llamar “no lugares”. Por el contrario, estos son los verdaderos lugares, los que están densamente cargados de mitología y, por tanto, aquellos cuya contemplación proporciona a los cuerpos algo que les es necesario para sobrevivir.

Pero hay otra característica relevante. Se trata de lugares reservados, cuyo acceso no es libre, como el de las ciudades corrientes a las que se puede viajar en canoa o en avioneta. Las ciudades que ensueñan los pumé, los yaminawa, los kuna y tantos otros, no son solamente distintas a las ciudades accesibles, sino que son también privadas, algo que parece contradecir la propia caracterización de las metrópolis. Estos espacios urbanos, en cambio, son secretos. Secretos del cuerpo; del cuerpo doliente por la aflicción y que busca remedio en la consulta chamánica, del cuerpo temeroso ante

el poder que reside en una ciudad que, soñándola de otra manera, se vuelve amigable.

En cambio, los pueblos mayas con los que trabajé en la juventud, aunque también posean ciudades míticas, necesitan protecciones rituales para desenvolverse en las ciudades vecinas a las que se llega en camión. Como si una vez depurado su cuerpo por la dieta y por la abstinencia de mujer, la ciudad no pudiera ya nada contra ellos. Protegidos como si la ciudad no pudiera reconocer, y ni ver siquiera, a unos cuerpos tan disímiles de aquellos que habitualmente la pueblan y que viven en un festín continuo de lo metafóricamente picante, de aquello de lo que el cuerpo antiguo, el de la aldea o el paraje, ha de abstenerse en silencio para acumular las fuerzas necesarias con que poder ir a una oficina a pedir un certificado, a una tienda a comprar un ventilador nuevo o a un hospital para que le miren a uno por dentro. Pero probablemente, estas ideas y estas costumbres ya pertenezcan al pasado y ahora solo las recuerden algunos ancianos. La ciudad ha pasado a ser el Gran Almacén donde se puede comprar cualquier artilugio mecánico o electrónico que uno necesite o desee. Son compras que no están exentas de algunas sutiles repercusiones en el bienestar corporal, que ahora, casi siempre, son de efecto beneficioso y salvífico. Como si pudieran realizar el sueño de esos otros pueblos de bosques y sabanas, de los que viven más lejos de las ciudades de verdad. **M**

#### Nota

1 *Revista Colombiana de Antropología*. 17:206. Bogotá, 1974.



El cuerpo, en público

# Juego de miradas

Entre los habitantes de la ciudad se dan dos disposiciones contrarias: de un lado, la insensibilidad, no mirar, no querer ver ni sentir a los demás; del otro, la receptividad a la atracción de los cuerpos, la voluntad de participar en el juego de la seducción.

# Seducción en la ciudad del consumo

Texto **Cristina Peñarín** Semióloga. Universidad Complutense de Madrid

Fotos **Gianluca Battista**

*El espectáculo no es un conjunto de imágenes, sino una relación social entre personas mediatizada por imágenes.*

*Bajo todas sus formas particulares, información o propaganda, publicidad o consumo directo de diversiones, el espectáculo constituye el modelo presente de la vida socialmente dominante.*

(Guy Debord)

La ciudad es el gran escenario donde son posibles las múltiples escenas del juego de la seducción. Se diría que entre los cuerpos que habitan la ciudad se dan dos disposiciones básicas. La primera es la búsqueda de la insensibilidad. Los urbanitas que se apresuran en sus recorridos obligados, los trayectos de ida y vuelta de casa al trabajo y a las gestiones ineludibles, solo quieren resolver eficazmente ese tránsito. No miran, no quieren ver, oír, oler, sentir a los otros, con quienes comparten un vehículo atestado, se cruzan en la calle o en el atasco en que su propio vehículo ha quedado atrapado con muchos otros; tampoco observan a las bellas modelos de las vallas publicitarias o las prendas y maniqués de los escaparates, si caminan por las aceras. Están aplicados a su función con una resolución que evidencia que solo buscan liberarse de ella cuanto antes. Aunque esta vida obligada, productiva, funcional y burocratizada se apodere de casi todo nuestro tiempo de vida, es también fundamental en la ciudad del consumo otra disposición más orientada a los placeres del mundo-espectáculo: es la de los cuerpos sensibles a la atracción de los otros cuerpos y objetos del mundo, dispuestos a participar en el juego de la seducción.

Apenas la aglomeración deja algo de espacio entre los cuerpos, se abren paso entre las no-miradas hacia los otros ciertas miradas discretas, o más bien furtivas, atentas a discriminar los sujetos interesantes de entre la masa de cuerpos indeseables que se trata siempre de evitar. No mirar a los otros es un aprendizaje fundamental para las personas que ocupan el vagón del metro, el autobús, las aceras frecuentadas; pero este “no mirar” requiere también la habilidad de ver claramente, de discernir de una ojeada las apariencias “normales” de las sospechosas o

potencialmente incomodadoras. En este hábito de control visual y de elusión del tránsito humano, en el que los cuerpos deben estorbarse lo menos posible, hacer imperceptibles sus olores y ruidos, disculparse por el menor roce, se cuegan miradas que observan otra cosa: quién entre la multitud destaca, “tiene algo”, me gusta, me gustaría gustarle. Recibir la mirada de alguien de este reducido elenco de quienes le pueden interesar es uno de los mayores placeres para el o la urbanita. Esa mirada le demuestra que es alguien, un ser potencialmente atractivo, capaz de participar en un conato de juego de seducción que inmediatamente le sacará de la vulgaridad de la masa.

Donde la insensibilidad es de rigor, sentir se ha convertido en un valor fundamental. El síndrome del Narciso constituye nuestra normalidad, como mostrara hace tiempo Sennett<sup>1</sup>. El mundo nos interesa en cuanto nos haga sentir, vivir una experiencia, “conectar con los propios sentimientos”, como se dice en las películas americanas. El narcisista se busca siempre a sí mismo y busca en el mundo su reflejo, la confirmación de que existe y siente, de que hay algo auténtico, un yo que experimenta sus propias sensaciones o sentimientos. Contribuye a esta inquietud por la propia autenticidad –que el orden del consumo y la publicidad elaboran a fondo– nuestra concepción de lo humano, de la dualidad de cuerpo y espíritu. El cuerpo físico, en nuestra cultura bien conocido desde los estudios de anatomía –que del siglo XVI en adelante descubren y hacen visibles sus músculos, nervios y venas–, es eso, físico. Como el cuerpo hoy medicalizado, analizado, elaborado con prácticas y tecnologías de muy diversos tipos, tiene una fisicidad común con los otros entes del mundo, igualmente observables empírica y científicamente. Pero estamos convencidos de que el humano es diferente a todos por su mente y su espíritu, su conocimiento y su voluntad. Claro que en nuestro complejo mundo sobreviven o renacen formas animistas de comprensión, discursos sobre la unidad de las fuerzas o energías que compartimos con los otros seres del cosmos, sobre el cuerpo como microcosmos<sup>2</sup>, etc. Pero la dominante visión escindida de cuerpo y espíritu no deja de producirnos cierta

perplejidad respecto a cómo comprender aquello no solo físico que da aliento al cuerpo. La movilidad moderna también nos ha traído el desarraigo y la incertidumbre sobre quiénes somos o cómo hemos de conducir nuestra vida, la inquietud por la identidad, que ha de ser construida y constantemente reelaborada por cada uno.

Construimos hoy el sentido de quiénes somos y cómo creemos que debemos vivir, en buena parte por medio de las opciones de consumo, que nos permiten componer nuestros respectivos estilos. En la llamada “civilización del *look*” no se alienta a los consumidores a convertirse en replicantes de ningún modelo, sino a ser “ellos mismos”, a construir su propio estilo. Por la vía de hacer su personalísima combinación de los códigos promovidos por el sistema de consumo, cada uno ha de elaborar la apariencia que revelará su ser. Los estilos, los modos de ser y de comportarse son criterios clave en la circulación entre conocidos y desconocidos que conforma la vida de la ciudad, pues reconocemos el lugar sociocultural de los otros y nos aproximamos a su comprensión como individuos tratando de averiguar qué hábitos y gustos pautan su vida. Por ello, los estilos de vida y de consumo se convierten también en categorías centrales del análisis social<sup>3</sup>, ahora que clases y estatus, dicen, se confunden o difuminan.

¿Cómo puede la publicidad llamar la atención de un sector de la audiencia seguramente ahíto, como lo estamos todos,

por un exceso de solicitudes? Se trata, en primer lugar, de establecer un contacto, lograr alguna forma de seducción: el juego que se está dispuesto a seguir precisamente porque es banal, intrascendente, placentero, porque gusta, porque no requiere una justificación racional. El orden de la razón no tiene por qué ser excluido de la comunicación publicitaria, que en múltiples casos argumenta sobre la conveniencia, el interés económico del consumidor, etc. Pero la publicidad que, más que el argumento racional, busca conformar una “imagen de marca”, crear o consolidar asociaciones positivas y perdurables con un producto y una firma, pretende proporcionarnos una experiencia de participación. No como una audiencia inerte, pasiva, en una actitud de contemplación entretenida. Juega con todas las armas del espectáculo para captar la atención del destinatario e inmediatamente hacerle experimentar una emoción o un placer estético que puedan dejar una huella en su memoria. Esta forma de intervenir en el cuerpo (o el espíritu), en la sensibilidad de los consumidores, es lo que busca fundamentalmente.

Que el destinatario se reconozca en una imagen, en el estilo propio de una marca, y se diga “ese yo soy”, es el cambio significativo que persigue esta forma de comunicación. Un anuncio me gusta o me hace gracia debido a una afinidad estética o del sentido del humor supuestamente espontánea, aunque en realidad basada en una tradición, una cultura



## “El cuerpo humano es un espacio privilegiado en la comunicación publicitaria, como espacio de la representación social y como lugar de la sensación y del sentimiento”.

Bajo estas líneas, muchachas aprovisionándose en una tienda de moda que se promociona regalando “looks” completos durante el primer día de rebajas. Abriendo el artículo, confrontación de dos culturas opuestas de la mirada en el paseo de Gràcia.



y unos hábitos prácticos. Cuando esto se da, los objetos o modelos que admiro se pueden convertir en referentes de mi identidad, elementos de un estilo con el que creo tener algo *espontáneamente* en común, una sensibilidad que entonces descubro como mía. Resulta revelador observar que en la publicidad todas las metáforas son variaciones de una básica: tú eres (o puedes ser) otro –tu potencialidad está por descubrir–. Contiene una promesa de felicidad, entendida como adaptación del mundo, que a menudo presenta como insatisfactorio, a los deseos o las potencialidades del sujeto. Se dice que la publicidad no hace sino recoger los valores y modelos sociales e introducirlos en sus representaciones.

Pero, si es cierto que busca el reconocimiento de su destinatario, no lo hace para servirnos de espejo, sino para impulsarnos hacia algo, para cambiar no solo nuestro comportamiento de consumo, sino sobre todo nuestra capacidad de percepción, nuestra sensibilidad y memoria.

Quizá, como sostiene M. Douglas, las opciones de consumo no revelan solo un gusto, una estética, sino también una ética de la existencia. Cuando una consumidora elige una mercancía está alzando una bandera y sabe contra quién la quiere alzar; cuando compra alimentos, sillas o cosméticos, esas mercancías son signos de adhesión. Para Douglas la protesta es el aspecto del consumo que revela al consumidor como una persona coherente y racional, y la elección básica que tiene que hacer un ser racional es sobre el tipo de sociedad en la que quiere vivir. Lo demás se ajusta a esa elección. Los objetos se eligen porque no son neutrales, porque son elementos que no serían tolerados en las formas de sociedad que esa persona rechaza e indican por cuáles opta<sup>4</sup>. Como vemos, identificarse socialmente, alzar banderas simbólicas, es parte del comportamiento racional, para esta autora. Si incorporamos esta visión, como complementaria de la estética antes mencionada, podemos entender que utilizamos el consumo como un medio para hacer circular mensajes, darnos y dar sentido, sentimos parte del mundo material y social, identificamos con, diferenciamos de, oponernos a, manifestarnos pro, etc. Y la publicidad construye esta relación con la mercancía.

El cuerpo humano es un espacio privilegiado en la comunicación publicitaria en dos sentidos básicos: a) como espacio de la representación social y de la comunicación de la persona con su entorno. En este sentido son relevantes los aspectos que componen la apariencia: el atuendo, el peinado, la gestualidad, etc., que definen al sujeto según su ubicación entre los diferentes sectores sociales de sexo, edad y estilo de vida y como individuo singular. Y b) como lugar de la sensación –pla-

cer y dolor, bienestar e insatisfacción, etc.– y del sentimiento: como susceptible de ser afectado por enfermedades o agresiones del medio; como capaz de proporcionar al sujeto satisfacción por su efecto de admiración ante la mirada de los otros, o insatisfacción ante su rechazo por sus olores, torpezas o fealdades. Además, el cuerpo aparece como depositario de la memoria del sujeto a la que la publicidad puede aludir como soporte de los rasgos de carácter, tendencias o gustos más permanentes del sujeto, como sede de algo *auténtico*, en cuanto grabado en la memoria corporal del gusto o el hábito que perviven en él de forma duradera.

### La belleza: cuerpo y representación

La gran mayoría de los hombres y las mujeres que ejercen de modelos publicitarios son bellos según los estándares de nuestro tiempo, aunque no podemos olvidar a los feos y a las personas *normales* que aparecen en los anuncios de estética realista o *cutre*, además de en los humorísticos. La experiencia exaltante de la aparición de la belleza es relatada por numerosos autores como un instante de unión de la existencia personal con la del cosmos, capaz por sí solo de conferir sentido a la, de otro modo, desabrida presencia humana en el mundo. La mujer como encarnación de la belleza posee el poder, no ya solo de atraer la mirada, sino también de procurar la transfiguración del mundo en el que aparece, de banal y carente de sentido, en otro en el que mágicamente lo material y lo ideal se funden en una unidad. Y por ello es central en la estética publicitaria y espectacular en general. Aun cuando la percepción de uno mismo como atractiva o atractivo para otros es un factor relevante en el autorreconocimiento para las personas de cualquier sexo, en la mujer esta cualidad tiene un carácter central, a pesar de que su lugar social haya dejado hace tiempo de depender exclusivamente de su vínculo con un hombre.

Las prendas de vestir, junto con la casa, los muebles o los coches, se encuentran entre las mercancías que exhiben claramente la dualidad de sus valores. El hábito hace al monje, como sabemos, sobre todo en la civilización del *look*. Esos objetos con los que componemos nuestra apariencia y nuestro entorno nos marcan, casi tanto como lo hace el propio cuerpo. El cuerpo bello, omnipresente en las pantallas –publicitarias y otras–, no es nunca el nuestro. Sin embargo, en los diversos escenarios de nuestra cultura aparece como la más positiva de las experiencias la del rapto por la belleza, el momento inaugural de la seducción, de la relación erótica o del enamoramiento. En otra interpretación del mito de Narciso, Nancy afirma que el muchacho que se mira en el



agua no se contempla a sí mismo. La suya es la mirada que “se descubre capaz de la belleza, de percibirla y de llegar incluso a perderse en ella”<sup>5</sup>. Ese momento de la fascinación admirada (o de la admiración fascinada) sustituye y desplaza el tiempo largo de la construcción de una relación, carente de interés para casi todos los relatos a los que accedemos. Es también el momento que tratan de recrear las publicidades de cosméticos, de objetos de lujo o de perfumes. En este sentido el ámbito de lo femenino se ha ampliado. Lo que era atribuido solo a la mujer, lo femenino, hoy deja de ser privativo de un género para hacerse propio de una edad y una forma, la del cuerpo joven, esbelto, saludable, turgente. Ciertamente, la vida no es así; nos seducimos con cuerpos imperfectos, pero éstos tratan cada vez más de dejar de serlo, con el auxilio de todas las tecnologías adquiribles. La simulación precede a la realidad, como sostiene Baudrillard. Es en el cuerpo hiperadelgazado, intervenido quirúrgicamente, ejercitado, dietético, maquillado, etc., de los modelos, diosas y dioses de la belleza, en el que se miran quienes se ponen a dieta, van al gimnasio, se operan y se maquillan con la esperanza de tener algún éxito en el juego de la seducción.

¿Qué significa sentirse bien con el propio cuerpo? La publicidad trata, en primer lugar, de construir un imaginario de inseguridad respecto al cuerpo propio, que se presenta como vulnerable y capaz de avergonzarnos. Todos los mortales resultan amenazados por sus olores, que según explicitan los anuncios producirán el rechazo en los demás, como es el caso del constante peligro del mal aliento que proyectan los anuncios de dentífricos, de la caspa que deja nieve sobre los hombros, del olor corporal en el que insisten los desodorantes o compresas, de la sequedad que afea el cabello femenino, de las deladoras canas, etc. Las miserias del cuerpo, cuando se conciben como potenciales causas de vergüenza para el destinatario, son metafóricas o tratadas elusiva o indirectamente. Solo un niño pequeño menciona el mal olor en un inodoro, por ejemplo, y la publicidad de productos o artilugios para la depilación femenina no muestra nunca su vello, ni en la de adelgazantes se ven siluetas gruesas o en la de cosméticos dedicados a combatir los signos de

la edad se muestra la vejez de ellas. La destinataria debe reconocerse, ver ciertos detalles como indicios perceptibles de su vida o sus potenciales sensaciones y afectos. Pero nunca debe rechazar la imagen propuesta, como la publicidad supone que haría ante la visión de esos signos de fealdad.

¿Es esto algo nuevo? Siempre ha habido modelos de belleza que los humanos han tratado de imitar. Podemos reparar también en que la norma de belleza no ha cambiado gran cosa para las mujeres, al menos desde Audrey Hepburn. Pero sí se ha hecho más imperativa, más constrictiva, a juzgar por el aumento de los desórdenes alimenticios, la sumisión a las dietas, la práctica regular del ejercicio que vemos en las calles y gimnasios, y el incremento en el consumo de cosméticos y cirugía plástica. ¿Quién de las mujeres de mediana edad que conocemos no hace dieta siempre o al menos durante periodos recurrentes? Estas son sumisiones nuevas, desconocidas o muy minoritarias hace solo una o dos generaciones.

Cabe pensar que en una forma de vida en la que los más deliciosos manjares están al alcance del consumidor medio en la cantidad que pueda desear –por lo que más fácilmente morirá de obesidad que de hambre–, es lógico y hasta saludable que el ideal sea el del cuerpo delgado. Y que donde la forma de vida tiende al sedentarismo, como en las grandes ciudades, se valore el ejercicio físico. O también que la cultura masiva trate de unir los mitos de la salud y la belleza, de crear la ilusión de recuperar un saber clásico de la moderación en los placeres, así como los valores del *corpore sano* como base de una vida y mente sana, etc. Diría que lo relevante no son los valores en sí, sino cómo los asumimos, el grado de obediencia que exigen y el modo en que los incorporamos. Nuestra muy regulada vida y nuestra concepción del cuerpo hacen que cualesquiera valores de este ámbito sean realizables solo mediante saberes médicos y expertos que habrán de conformar nuestro envoltorio físico en forma de disciplinas, intervenciones quirúrgicas y dietas.

#### **Memoria y sensación: territorio de la identidad**

Para la publicidad resulta fundamental intervenir en el terreno de la memoria del destinatario. Querría instalarse entre sus



En la página anterior: la publicidad invade el espacio público en que se mueven los cuerpos, que a su vez constituyen el espacio privilegiado de la comunicación publicitaria. Sobre estas líneas: el objetivo de la publicidad de cosméticos ha dejado de ser exclusivamente el género femenino y se ha desplazado al cuerpo joven y turgente.

recuerdos, asociar la marca con sensaciones placenteras que perduraran de forma inconsciente, o bien apropiarse de un rasgo, un gesto, algo que forma parte de una memoria a la vez común y personal. La publicidad recurre a la fuerza de la experiencia vivida, a la viveza de la memoria inconsciente, en cuanto puede constituir la en signo reconocible para una cantidad de potenciales consumidores: el signo capaz de conformar ese segmento en el que cada uno reconocerá su estilo (de vida, de consumo). Naturalmente, opera también una falsificación de esa memoria. El “ese soy yo” del reconocimiento expresa más bien el descubrimiento del “yo que quiero ser”, el momento de identificación con aquellos entre los que quiero estar. Insistir en la fugacidad y la fragmentación del tiempo del consumo nos puede llevar a olvidar la “nostalgia del origen”, el juego perenne de la publicidad con la ilusión del enraizamiento y de la identidad que se quiere sentida, si no “auténtica”. Somos potencialmente ubicuos. Podemos reconocernos en multitud de estilos, valores, gestos, marcas y lugares. Pero cada marca nos trata como si hubiera un lugar privilegiado de nuestra nostalgia, como si hubiera dado con el ombligo de nuestro mundo, con algo que nos fuera esencial.

Ciertos anuncios rememoran una experiencia corporal placentera por medio únicamente de un gesto, como hace BMW en un spot muy premiado, que trata de retratar la sensación del roce y la resistencia del aire en el brazo que el conductor saca por la ventanilla del coche en marcha. Apenas un gesto –sacar el brazo y dejar que sea mecido por el aire– que quizá no haya sido representado antes, pero que quien haya viajado alguna vez en coche sin duda reconoce. Es el único motivo visual del anuncio, repetido en diferentes planos, con varios paisajes de fondo y acompañado solo de música hasta el plano final en que se oye en *off* y se ve inscrita la frase “¿Te gusta conducir?”. La apelación a la memoria corporal es clara en los detalles del vello ondeado por el aire y en la reiteración de la imagen del brazo que se deja llevar por el movimiento que convierte al aire en una suave masa palpable. Estos son relatos del descubrimiento de uno mismo por medio de la publicidad, que hace aparecer la propia memoria como un territorio interior por explorar. Confía en que el

hallazgo tenga el poder de convertir la memoria retrospectiva en prospectiva y el sentimiento de encuentro consigo en fidelidad a un rasgo que ese relato nos revela como propio y, por consiguiente, a la marca que lo representa.

El propio objeto de consumo pretende poseer el poder de destacar como hito en el mundo de nuestra percepción. Aferrarse a un objeto permite tener un asidero en uno mismo, pues algo de nosotros lo ha elegido, o ha respondido a su poder de llamada. Esta parecería la clave del espíritu del consumismo. Las mercancías se independizan de su función y hasta de su valor social cuando todas sus facetas se funden en su carácter de objeto que instituye nuestra relación primordial con el mundo y con nosotros mismos. Se suele decir hoy que la lógica de la mercancía invade todos los terrenos, entendiéndolo como la pérdida de algo esencial para los intercambios humanos, lo que hace únicos y singulares ciertos vínculos. La publicidad es el lugar donde las mercancías tratan de cambiar su naturaleza, de adquirir un aura, un valor singular, un poder de otorgar algo que no se puede comprar, como sentido, elegancia o estilo.

Los buscadores de placer y seducción que somos todos podemos ver en la publicidad un maestro del perfeccionamiento constante de nuestra sensibilidad, con esas imágenes que sumergen la visión en las cosas para cargarlas de densidad –como ocurre con las varias capas que forman olas de diferente consistencia, tonalidad y textura en el magma de chocolate fundido de un bombón–, o las que se aproximan a los detalles de superficies delicadas –para mostrar, por ejemplo, los matices del brillo de una luminosa piel joven (¿es la admiración ante estas maravillas la que nos impulsa al opresivo ideal de perfección corporal?)–. Pero el urbanita ajetreado que también somos cada uno percibe en la omnipresente publicidad el continuo movimiento de los diversos estilos sociales de comportamiento y de consumo, lo que enriquece el conocimiento necesario para distinguir, sin necesidad de mirar fijamente, las personas indeseables o potencialmente peligrosas de las inofensivas, las ininteresantes de las atractivas, pues esta capacidad de distinguir de forma tan rápida y precisa requiere una cultura muy elaborada de las formas, los movimientos y expresiones, los detalles que sirven como indicios característicos de los diferentes estilos que forman nuestro abigarrado entorno urbano. ④

#### Notas

- 1 Sennett, R. *Narcisismo y cultura moderna*. Barcelona: Kairós, 1980.
- 2 Sobre las ontologías naturalista, animista, totemista y analogista, véase Philippe Descola, “Un monde animé”, en *La fabrique des images*. París: Musée du Quai Branly, 2010.
- 3 Soldevila, C. “Estilo de vida como bisagra entre lo íntimo y lo público”, en Marinas, J.M. (coord.) *Lo íntimo y lo público*. Madrid: Biblioteca nueva, 2005.
- 4 Douglas, M. *Estilos de pensar*. Barcelona: Gedisa, 1998, pág. 94.
- 5 Nancy, J.-L. *La beauté*. París: Bayard Éditions, 2009, pág. 23.





El cuerpo, en público

# Grupo y símbolo

Hoy la corporeidad humana es un fenómeno social y cultural. Bajo un esquema simbólico, el cuerpo humano es la representación abstracta de los ideales cosmovisionales de una sociedad, así como de sus lugares comunes.

# El impacto de las subculturas urbanas

Texto **Mery Cuesta** y **Amanda Cuesta** Comisarias de exposición. Barcelona  
Fotos **Miguel Trillo**

A finales de los años setenta, el nuestro era un país en tránsito. De entre las muchas caras oficiales y oficiosas que componen ese relato en transición, existe un capítulo localizado en las periferias urbanas especialmente relevante, vinculado a la irrupción de la cultura juvenil de consumo en España y a la aparición de las actitudes subculturales y contestatarias.

Con la relajación de la represión ideológica y moral del nacionalcatolicismo, el régimen fue abriéndose a determinadas manifestaciones de modernidad. Dejando atrás las amonestaciones a las chicas *yeyés* por vestir demasiado provocativas, la juventud de clase media fue normalizando las nuevas formas de ocio, como ir a la discoteca, asistir a conciertos, leer cómics, matar el tiempo en los recreativos, consumir drogas, magrarse en los portales y vestir a la moda: por primera vez existía un gran mercado de productos exclusivamente diseñados para los jóvenes y una ristra de comportamientos y actitudes asociados a ellos. Pero de este nuevo consumismo se dio una versión *trash* y sumergida, especialmente localizada en los suburbios, fruto en parte del desarraigo migratorio, del paro y de la falta de horizonte vital de muchos jóvenes frente a la recesión económica. A inicios de los ochenta, el 60% de parados eran jóvenes menores de veinticinco años buscando su primer empleo.

En estos territorios se popularizaron determinados protocolos de ultraviolencia vinculados a un estilo de vida al límite asociado a la delincuencia, y que fueron estilizados y mitificados en tiempo real por el llamado cine quinquí, la prensa de sucesos, las leyendas urbanas y la subcultura. Era la época de las bandas y las pandillas. La transgresión de la convención social se convirtió en estandarte de determinadas actitudes antisistema, una respuesta a las ansias de libertad y una vía de escape a corto plazo, algo que tuvo eco en todas las manifestaciones culturales de la época, y que incluso llegó a caer en formas claramente impostadas. La sexualidad se destapó en torno a estos nuevos mitos en un país que aún estaba muy inmerso en el puritanismo, en una auténtica revolución de los cuerpos que se entregaban a los placeres

más extáticos y abyectos. El cine representó todas estas nuevas prácticas sin tapujos, en primerísimo primer plano: desvirgamientos, sexo en grupo, primer chute, palizas, tirones, tiroteos, violaciones carcelarias...

En esa encrucijada, a medio camino entre la fascinación y la repulsa, se redibujó el imaginario de la juventud, incorporándose las pautas de conducta de esos nuevos antihéroes como rituales de acceso a las emergentes tribus urbanas. Un sistema de organización, el de la tribu, que pautaba el uso colectivo del espacio público en el territorio –el barrio–, así como la codificación identitaria de sus miembros en relación con los otros: en la forma de vestir, de hablar y de consumir. Sobre esta genealogía castiza, hoy legendaria y mítica, se ha venido edificando todo un sistema de organización informal de las identidades de la subcultura, que viene retroalimentándose de otros fenómenos y coordinadas, globales y deslocalizadas. Superada la ingenuidad inicial, a la luz del descalabro de esa generación quinquí y yonqui, subyace cierta fascinación estética impulsada por la rebeldía y la curiosidad que caracterizan el sentir adolescente de todos los tiempos y que encuentran en aquel referente ochentero elementos en los que reconocerse.

## El impacto de las subculturas en el cuerpo

En cuanto al impacto de las subculturas en el cuerpo, hay que traer a colación un rasgo epocal básico. La perfección corporal se convierte en el mundo contemporáneo en un objeto de contemplación que suscita admiración y/o deseo, al tiempo que refleja una visión de la realidad en la que el cuerpo se convierte en el símbolo o la metáfora mediante la cual entender o expresar la propia identidad, es decir, cómo somos o cómo queremos ser vistos.

La interacción simbólica es fundamental para la identificación subcultural. También son importantes los aspectos cualitativos, es decir, las formas de reconocimiento y de apariencia, pues permiten expresar, a aquellos que participan de ella, una rebeldía estética que exhiben para su grupo y hacia

Las manifestaciones corpóreas generan un lenguaje simbólico que puede ser decodificado con facilidad por los integrantes de una subcultura. Las imágenes se tomaron en la plaza de Sant Jaume (portada del artículo), en el Parc del Fòrum de Barcelona y en un mercado callejero de Pekín (página siguiente, de izquierda a derecha).

los otros, divergente de los estándares o cánones que operan en la sociedad tradicional.

Hoy la corporeidad humana es un fenómeno social y cultural, objeto de representaciones y de imaginarios. Las acciones que tejen la trama cotidiana, incluso las más comunes, implican la interacción del cuerpo, que es el vector semántico por medio del cual las tribus construyen su relación con el mundo: actividades perceptivas, expresión de los sentimientos, ritos de iniciación e interacción, gestos y puesta en escena de las actitudes, uniformes. Como emisores y receptores, las tribus producen sentido continuamente, insertándose así en un espacio social y cultural.

Las manifestaciones corpóreas generan un lenguaje simbólico que puede ser decodificado por los integrantes de una subcultura y, en consecuencia, puede ser diseccionado a partir de un ejercicio interpretativo. Lo cultural puede considerarse como un sistema de lenguaje articulado y, en relación con ello, las significaciones corporales responden a una construcción social, por lo que su edificación varía de acuerdo con los cambios históricos, con la aparición de nuevos conocimientos. Bajo un esquema simbólico, el cuerpo humano es la representación abstracta de los ideales cosmovisionales de una sociedad, así como de sus lugares comunes. Estas representaciones se encuentran en constante mutación y es posible el trasvase de elementos simbólicos subculturales a un imaginario social más amplio, desactivándose y pidiendo recambio. Los jóvenes construyen socialmente su cuerpo en una realidad que les toca vivir cada vez más compleja y cambiante, y diseñan su identidad en un ir y venir constante en sus relaciones con un mundo globalizado y cada vez más desterritorializado.

### Las subculturas en el paradigma del cambio continuo

En un magma cultural en perpetua transformación como el que vivimos actualmente, el concepto de subcultura también se ve afectado. Y es que el estado avanzado de capitalismo de la sociedad actual, su irremediable tecnofilia y –más específicamente en lo que se refiere a la cultura– la implantación de nuevos hábitos y conceptos que implica la cultura digital, nos lleva a afirmar que vivimos bajo el paradigma del cambio continuo. Pongamos un ejemplo para explicar cuál es el mecanismo de este paradigma. Es obvio que Internet ha supuesto una revolución en la manera en que los ciudadanos acceden a la cultura y disfrutan de ella: el acceso a contenidos culturales por parte de los consumidores es más inmediato, y el horizonte de contenidos entre los cuales es posible elegir ha aumentado exponencialmente.

Al mismo tiempo, también se ha hecho patente que los creadores pueden producir y distribuir sus obras de una manera más rápida y barata, esto es, con necesidad de menos infraestructura. Pero estos tres aspectos de la nueva cultura que se genera dentro del entorno digital –rapidez de acceso, amplitud de horizonte y baratura– tienen sus pros y contras: la rapidez también implica una absorción superficial de los contenidos, la amplitud de horizonte provoca bulimia y desorientación, y la baratura –no nos engañe-

mos– es muchas veces la máscara amistosa de la precariedad profesional.

Este ejercicio de deconstrucción de conceptos gozosos al que acabamos de proceder (lo que parecía bueno resulta que no lo es tanto) simboliza la característica fundamental del paradigma del cambio continuo: los conceptos positivos (rapidez de acceso) se toman, bien mirados, negativos (absorción superficial), pero no osaremos nunca entonar este reverso en clave de denuncia o nostalgia, porque somos demasiado pos-posmodernos. Simplemente las cosas cambian, se transforman, continúan: todo es pura transición. El confortabilísimo paradigma del cambio continuo es el nuevo pasotismo, porque tiene algo de conformista, de *verlas venir*. En cualquier caso, pensamos que las transformaciones –los nuevos hábitos y los nuevos usos– que se gestan en el entorno digital están modificando el concepto clásico y jerárquico de la cultura, y lógicamente, los perfiles de sus propios agentes. Ni para bien ni para mal. Veamos ahora en qué punto están las subculturas.

Tradicionalmente, las subculturas se organizan en pequeños grupúsculos, que podemos visualizar como *quistes* dentro de la argamasa que forma la cultura popular. Las preferencias populares, a base de construirse una identidad viable dentro de sus condiciones específicas, constituyen una contestación contra el gusto. Pero su discordancia, sin embargo, era prácticamente invisible para la masa social. Hasta hace bien poco. Y es que la cultura digital ha dispensado dos sustancias energizantes a todo aquello que hasta el momento era marginal: la posibilidad de reclutamiento, y la liberación de la presión castrante de las otras esferas para dar visibilidad a sus manifestaciones. Lo marginal y lo *bajo tierra* dejan de serlo. En este revolucionario cambio de tornas, las subculturas, lo que era entendido como contracultural, viven un renacimiento estructural importantísimo, tomando el protagonismo del hecho cultural. Y en su revolucionaria toma de la palabra y de visibilidad, las subculturas –esos *quistes*– arrastran consigo todo un cúmulo de referentes de su entorno inmediato: los de la cultura popular.

A los ojos de todo el tendido social, el efecto primero de este cambio de estatus de lo subcultural es la nutrición de los espacios institucionales del arte de contenidos provenientes de la cultura popular, así como de lo entendido tradicionalmente como marginal o subcultural. Pero a este ascenso hay otra enorme razón de peso que confluye: el agotamiento de los contenidos de la alta cultura y sus protocolos, ritualmente sofisticados, plagados de creencias, excesivamente mediatizados, artificializados mediante un indescifrable aparato teórico.

El mundo del arte contemporáneo es un ámbito paradigmático en este sentido: falseado, manipulado, frivolidado y tocado por todos los defectos propios de una subcultura crepuscular. La cultura popular y lo subcultural vienen a evitar el colapso de la propia cultura y sus accesos. Por otro lado, también como decíamos, las dinámicas voraces de consumo cultural necesitan continuo alimento, más y más carne para la picadora, y es lógico que se haya tenido que



echar mano de la ingente bolsa de compuestos que dan cuerpo a la cultura popular.

El cambio de estatus de las subculturas sería una nueva versión de las tradicionales inversiones carnavalescas que se producen periódicamente en el pensamiento humano, caracterizadas por la lógica original de las cosas al revés y contradictorias, de permutaciones de lo alto y lo bajo, como la rueda de la fortuna del tarot, que gira.

Así pues, asistimos a una emergencia de las subculturas y su imagen. Internet hace que lo marginal pase a tener hipervisibilidad con la rapidez del rayo y le proporciona una escala enorme. Esto tiene dos impactos básicos sobre el concepto clásico de subcultura que mencionábamos al principio del párrafo anterior. Primero –y en relación al cuerpo e identidad de las subculturas–, que el *mainstream* lo adopta como estética de oferta. Y segundo, que la subcultura deja de ser tribu para volverse simple y llanamente comunidad. El concepto “tribu urbana” está quedando desfasado. Grupúsculos tremendamente definidos y codificados como los *rockers*, los *mods*, los *heavies* (un ejemplo de persistencia en sus señas de identidad, dicho sea de paso) viven su auge en un momento social en el que lo minoritario se desenvolvía en una dimensión local. La palabra “tribu” se hacía adecuada para grupos aislados en contextos urbanos, muy identificables, y con limitada capacidad de comunicación con sus afines en otras poblaciones. Lo “minoritario” era en realidad solo una cuestión de alcance geográfico. Pero al hilo de lo que acabamos de mencionar, de la misma manera que sentenciamos la muerte de la tribu, hemos de reseñar el nacimiento de otras morfologías

en el seno de la cultura digital, entre ellas una muy conocida y rampante: el *friki*.

El término *friki* procede del inglés *freak*, (que significa raro o extravagante o fanático), y el tinte que ha tomado en la actualidad lo refiere a un individuo interesado u obsesionado por una afición minoritaria o rebuscada. Así escrito, *frikis* podríamos ser prácticamente todos. El término, sin embargo, tiene un cariz despectivo, ya que se le presupone una cierta asocialidad que lleva al *friki* a relacionarse de manera sectaria. Es más, se le considera un sujeto susceptible de llevar su afición al extremo de convertirla en una forma de vida. Hay una sustantivación del *friki*, que sería “lo friki” y que ya alude directamente a la combinación de lo chocante, lo absurdo y a menudo, chusco. El desafío al gusto dominante que ejerce la cultura *friki* consiste en hacer crecer comunidades en torno a lo minoritario, lo rebuscado y lo que se considera como “de mal gusto”, lo insólito e incluso lo vergonzante. Las comunidades se reúnen en torno a objetivaciones que han abandonado su cualidad de minoritarias gracias al cambio de escala que ha posibilitado la tecnología.

Así pues, hoy el concepto “tribu urbana” está en proceso de descomposición, dando paso a un conglomerado de subculturas, o mejor, de agrupaciones en función del gusto, de carácter muy mixturado: el gótico-vegetariano y fan del manga, el aficionado a la estética *steampunk* (relectura de la ciencia ficción victoriana) y militante de la escena metal... En fin, perfiles nuevos y mixtos que conjugan referentes muy dispares, que encuentran espejos en otros lugares del mundo y que adquieren una pronta visibilidad a nivel global. A este paso ¿acabarán perdiendo las subculturas el prefijo “sub”? M



El cuerpo, en público

# Ficción de eternidad

Las urbes actuales, que extienden su influencia cultural a través de los medios de comunicación de masas hasta llegar a la aniquilación completa de lo rural, han convertido el cuerpo humano en una quimera.

# La medicalización masiva, o el retorno de Frankenstein

Texto **Julio Mayol** Cirujano oncológico y especialista en cirugía no invasiva. Madrid

Fotos **Gianluca Battista**

La medicalización del cuerpo humano en los países occidentales se inició en el siglo XVIII con la medicina urbana, tal como lo describió Michel Foucault en su *Historia de la medicalización*, para culminar en la última mitad del siglo XX, impulsada desde el corazón de las urbes globales.

Los ciudadanos se han entregado a la promoción y el desarrollo del conocimiento biomédico y de la cultura centrada en la potenciación biológica del individuo. Todos andamos a la búsqueda de un Shangri-La del perfecto bienestar, garantizado por la medicina moderna. El concepto de “salud total”, que se puso por escrito en la declaración de Alma Ata de 1978 (primera Conferencia Internacional sobre Atención Primaria de Salud), ha sido una de las características culturales definitorias del moderno proceso global de urbanización, que hace tiempo que dejó de ser una mera acumulación demográfica y de recursos para pasar a ser un conglomerado de difusión de estilos culturales y redes sociales.

“[...] la salud es un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solo la ausencia de enfermedad; es un derecho humano fundamental y la consecución del nivel de salud más alto posible [...] es un objetivo social prioritario en todo el mundo, cuya realización requiere la acción de muchos otros sectores sociales y económicos, además del sector sanitario”.

Solo hay que observar el corazón de las urbes desde las que se dictan las tendencias culturales. En todas encontramos masivas ciudades sanitarias y tupidas redes de atención primaria en las que se acumulan *cerbros de obra* y biotecnología. Todo ello ofrece al ciudadano posibilidades nunca imaginadas previamente para atender sus necesidades, que se pretenden extender a todo el planeta bajo el lema de “salud para todos”.

El paradigma occidental de salud se construye en esas grandes ciudades que marcan tendencia. Allí, las necesidades humanas han ido evolucionando en divergencia con las del medio rural. No solo se busca la prolongación de la vida productiva luchando contra la enfermedad. Existe el deseo

de adquirir un físico vibrante y en continua remodelación. Se persigue obtener un cuerpo urbano cuyas funciones y pulsiones internas se sincronicen con la apariencia exterior; un cuerpo que se mimetice con el asfalto cuando nos convenga. O sobresalga en él, cuando se persiga la notoriedad.

Ahora, cuando vas andando por una calle en cualquier ciudad, te cruzas con otras personas aparentemente iguales. Van con prisa, hablando por sus teléfonos, con unos pequeños artilugios metidos en las orejas o discutiendo con sus acompañantes. Se miran entre ellas. Como se han mirado siempre. Se reconocen como miembros de una misma especie. Una persona, un cuerpo. Una persona, un sexo. Una persona es una identidad corporal singular, en constante deterioro hasta el final. O eso era antes. Ya no lo será nunca más. Las urbes actuales, que extienden su influencia cultural a través de los medios de comunicación de masas, hasta la aniquilación de lo rural, han convertido el cuerpo humano en una quimera, como el animal mitológico, hijo de Tifón y Equidna, formado por partes de otros tres seres: un león, un macho cabrío y un dragón.

Aunque las bases se sentaron antes, el primer gran hito en la carrera hacia la medicalización masiva del cuerpo tomó forma en una de esas ciudades globales, definidas como aquellas que tienen capacidad para influir no solo socioeconómica, sino también cultural y políticamente. En los años cincuenta del pasado siglo, en Boston, también conocida como The Hub of the Universe, los cirujanos del hospital Peter Bent Brigham, de la Facultad de Medicina de Harvard, crearon la primera quimera viable. El complejo biosanitario conocido como Longwood Medical Area ha sido la fuente del saber médico occidental durante todo el siglo XX.

En aquella empresa de síntesis corporal se embarcaron dos mujeres, dos hermanas gemelas. Eran dos cuerpos de lo más idéntico que se podía conseguir. Una donó una víscera a la otra para que supliera su falta de función en los riñones. Fue el sueño del doctor Frankenstein hecho realidad y convertido en premio Nobel de Medicina para el doctor Murray.

Desde entonces, no ha habido fin. Para los urbanitas, la muerte aparenta no existir. Ya no siempre es el final de un organismo. Puede ser el comienzo de un nuevo cuerpo multiorgánico.

Desde esas ciudades globales distribuidas por todo el planeta, Nueva York, Londres, París, Barcelona o Madrid, y desde las grandes industrias biosanitarias que las vertebran hasta constituir uno de sus motores socioeconómicos más poderosos, los médicos nos hemos puesto a producir un nuevo orden. Hebra a hebra de hilo sintético, a base de polímeros de hidrocarburos, cosemos dos cuerpos diferentes con la intención de conseguir la funcionalidad de uno solo. Nos aplicamos por la fuerza a unir singularidades que habitualmente, después de reconocerse como distintas, tienden a rechazarse. Pero a pesar de la tensión aplicada para unirlos, nuestra fuerza no es suficiente para mantener varios individuos en uno. Y crece la insurrección. La batalla entre organismos distintos ocurre sin trincheras a escala celular. Sin prisioneros. Hasta el exterminio final. Si les dejáramos,

los cuerpos se eliminarían entre ellos. No solo lucha el cuerpo receptor contra el cuerpo injertado, sino que también este rechaza a su huésped (*graft-vs-host disease*). Así que ha habido que desarrollar drogas capaces de engañarles. El sistema inmune del cuerpo receptor es el objetivo de los fármacos inmunosupresores, que lo adormecen hasta suprimir su capacidad de reconocer el origen ajeno de las células del nuevo cuerpo injertado. Pero no todo son ventajas, porque aunque la reacción de rechazo ha sido domada, los medicamentos no la han podido eliminar. Es necesario establecer tratamientos crónicos que conllevan riesgos, tanto para el huésped como para el injerto, debido a la toxicidad de los fármacos utilizados.

Aun con ese alto precio a pagar, después de los riñones siguieron otras partes corporales trasplantadas. Algunas de ellas tienen un significado casi espiritual. Al contrario que Woody Allen, estamos reconstruyendo a un “multiHarry” con otros trozos de corazón, hígado, pulmones, córneas, páncreas o el intestino. Los trasplantes multiorgánicos son hoy

En la página de inicio del artículo, Amanda Lepore durante su actuación en el Loveball 2007, en L'Hospitalet. Al pie, fiesta en la discoteca Ambassadeur de Estocolmo, uno de los espacios más habituales de los juegos de seducción en Suecia.



“Existe el deseo de adquirir un físico vibrante y en continua remodelación. Se persigue obtener un cuerpo urbano cuyas funciones y pulsiones internas se sincronicen con la apariencia exterior”.

en día una realidad y se asocian los trasplantes hepáticos e intestinales, de corazón y pulmón, o de riñón y páncreas.

Y tenía que ser en Los Angeles, la fábrica de los sueños, desde donde se iniciara la búsqueda de una solución creativa para esta lucha contra el deterioro anatómico y funcional del cuerpo, dirigiendo nuestra imaginación hacia los xenoinjertos. Como en *King Kong*, los ciudadanos de la megápolis intentan dominar al gran mono. Con todo el poder de cualquier otra superproducción salida de los estudios cinematográficos, *baby Fae*, una recién nacida con un defecto cardíaco incompatible con la vida, fue el primer ser humano que sobrevivió unos días con el corazón de un babuino en Loma Linda, en los años ochenta.

Treinta años después del primer fracaso, los avances en la biotecnología permiten la manipulación genética celular, lo que ha llevado a los científicos a proponer la modificación de otros animales que hagan que su cuerpo sea compatible con la especie humana. Anhelamos tener una granja permanente para el gran consumo de órganos dedicados a la reparación de nuestros cuerpos: las quimeras transgénicas.

Otro ejemplo de un área en la que la influencia urbana ha forzado la medicalización del cuerpo es en la de la apariencia externa y el vigor sexual. Desde dos de las grandes ciudades en las que reside el imperio de los sentidos, Río de Janeiro y São Paulo, se ha cultivado la reparación del cuerpo para potenciar la apariencia física y el atractivo. Ahora esa necesidad se extiende por todo el planeta.


“*Tell me what you don't like about yourself*” (Dime qué es lo que no te gusta de ti mismo) era la pregunta que dos cirujanos plásticos de una serie televisiva de ficción urbana dirigían a sus clientes cuando acudían a su consulta, primero en Miami y luego en Los Angeles. El culto al cuerpo. Porque en nuestras ciudades, la apariencia contiene elementos de validación propia y externa. Sin necesidad de superar la incomunicación galopante que nos amenaza, la medicina y la cirugía estética pueden *divinizar* el cuerpo hasta convertirlo no solo en la mejor, sino en la única tarjeta de presentación. Nos libramos a una suerte de *exteriorismo quirúrgico*.

Es parte de la cultura popular el uso de los implantes de biomateriales para aumentar el tamaño de las mamas, de los glúteos o de los labios. Los cuerpos siliconados abundan en los gimnasios de nuestras ciudades, en los que el individuo luce sus atributos, pagados a golpe de préstamo si es necesario, ante los ojos ajenos. Se potencia la percepción del yo exterior, tanto por parte de mujeres como de

hombres. La voluptuosidad de las curvas se crea mediante prótesis colocadas quirúrgicamente en lugares estratégicos de la anatomía.

La medicalización del cuerpo llega incluso a la genitalidad. En este caso es el *interiorismo quirúrgico*. Hasta el rejuvenecimiento vaginal va ganando adeptas que narran sus experiencias en Youtube. Y proliferan los centros dedicados a ofrecer soluciones al problema en todas las grandes ciudades occidentales. Si no te gustan tus labios menores, si necesitas revitalizar tu vagina, un cirujano estético se ocupará de esculpir una nueva intimidad. Si tu pene es pequeño, un mínimo corte allí, una prótesis puesta allá, aumentarán tu autoestima. Incluso la disfunción eréctil, simbólico ejemplo del declive y ocaso del macho dentro del grupo, puede ser compensada o eliminada mediante el uso de biomateriales cuando la farmacología no ofrece una solución.

Finalmente, la modificación de la identidad sexual es el último paso en el cuerpo medicalizado. Cuando uno no se siente adecuadamente representado por el fenotipo, es decir, por la apariencia externa de sus genitales, la cirugía y la medicina pueden reasignarle un género. La combinación de hormonas exógenas y de reconstrucción corporal posibilitan una adecuada sincronización psíquica y fenotípica. Es decir, lo que uno siente y lo que uno parece externamente pasan a coincidir gracias a la ciencia médica.

Los trasplantes, los cuerpos reparados con biomateriales o la reasignación de sexo son tres ejemplos del avance imparable del cuerpo medicalizado en el siglo XXI. Forman parte de una historia de éxito en la investigación biomédica, en la medicina organicista, que se ha cultivado en las ciudades durante los últimos tres siglos y que desde ellas se ha sembrado por el planeta mediante la difusión a través de los medios de comunicación de masas. Ahora, cuando nos cruzamos con otros individuos por esta “aldea global”, su cuerpo ya raramente es un solo cuerpo. Incluso cuando un individuo no contenga ninguna *parte ajena*, los medicamentos llevarán tiempo circulando y ocupando sus dianas terapéuticas para tratar un complejo sistema expuesto a un proceso continuo y natural de deterioro. Los avances científicotécnicos están convirtiendo los sueños en realidad y al cuerpo humano del ciudadano actual en una quimera. Luchamos por retrasar el envejecimiento y la muerte casi a cualquier precio. Aun así, uno no puede dejar de hacerse preguntas que raramente encuentran respuesta: ¿Hasta dónde queremos llegar? ¿Para qué? 





# Propuestas / respuestas

Guillermo Altares habla de los códigos ocultos en los cuerpos marcados por la guerra, sobre todo los de las mujeres, códigos que tienen que ver con los elementos que dominan los conflictos: la vida y la muerte, pero también la supervivencia y el derecho al olvido. Por su parte, Xavier Antich opina que la vida colectiva ha usurpado el lugar del cuerpo en la ciudad. Y ante esto, las redes sociales en Internet parecen un intento de recuperar el cuerpo y reconstruirlo en un espacio sin aparentes limitaciones. Por último, Alan Pauls empieza repasando los cuerpos que han perdido visibilidad en público y los que la han ganado, por ejemplo, los travestis en detrimento de las prostitutas, para continuar descubriendo la tendencia hacia el exhibicionismo de todo tipo de prótesis corporales que antes se escondían.

## Mujeres que caminan

Texto **Guillermo Altares** Periodista.  
Redactor jefe de elpais.com

Después de una guerra, una ciudad es como un cuerpo lleno de cicatrices. Pero las más importantes no son solo las huellas físicas que la destrucción ha dejado a su paso. Esas cicatrices son demasiado perceptibles. Al igual que ocurre con los seres humanos, con todas las víctimas de los conflictos, las urbes guardan sus códigos en secreto o, mejor dicho, los esconden muy bien para que solo los observadores más atentos o mejor informados sean capaces de descifrarlos. Cuando uno visitaba Sarajevo después de la guerra, los edificios machacados, como el Parlamento de Bosnia, la Biblioteca o el diario *Oslobodjenje*, por no hablar de las viviendas situadas en la línea del frente, mostraban la crudeza del combate, pero no nos decían lo que había ocurrido allí realmente. Las heridas más profundas eran muchas veces imperceptibles de un simple vistazo. Al cruzar a la parte serbia, se sentía algo raro en el ambiente y no solo porque los carteles estaban en cirílico en vez de en latín. Solo entonces el traductor (esencial para un reportero) desvelaba lo que no cuadraba: los árboles. En el Sarajevo musulmán, sitiado entre abril de 1992 y febrero de 1996, no hay árboles porque fueron cortados para hacer leña. En cuanto se entra en una zona externa al cerco vuelven a aparecer. Con la dureza del invierno bosnio, en tiempos de guerra unos troncos podían representar la diferencia entre la vida y la muerte.

Y hay códigos más secretos que tienen que ver con los elementos que dominan las guerras –la vida, la muerte, el horror, la violencia, pero también la supervivencia, el derecho al olvido–, que esconden los cuerpos de las personas que han pasado por ellos. Siempre me han impresionado las mujeres: recuerdo las afganas que caminaban como fantasmas, con los burkas sucios y raídos, mendigando en Kabul, una ciudad arrasada por años de combates, que solo unos días antes habían abandonado los talibanes; recuerdo las mujeres chiíes vestidas de negro bajo el calor insostenible de Bagdad y Basora en la posguerra de Iraq; y recuerdo una inmensa fosa común no muy lejos de Babilonia en la que mujeres tapadas de arriba abajo con la abaya buscaban entre los cadáveres que excavadoras del Ejército de EE.UU. sacaban a paletadas, a la caza de cualquier signo por el que pudiesen identificarlos. Recuerdo el olor a muerte y el espanto que encarnaban aquellas mujeres que buscaban a sus familiares de una fosa a otra.

“Hay puntos en común en todos los casos de desaparecidos que he tratado en mi vida. Uno de ellos es que siempre hay mujeres que caminan; mujeres porque las víctimas de estos crímenes suelen ser hombres, y que caminan porque van de un sitio a otro

buscando a sus desaparecidos”, me dijo el antropólogo forense peruano Juan Pablo Baraybar, director de un equipo de la ONU que buscaba a desaparecidos en la guerra de Kosovo. Me acuerdo de cómo llegó un grupo de mujeres serbias: eran familiares de un grupo de víctimas cuyos cadáveres habían sido hallados en una fosa del valle de Drenica. Habían sido asesinados por la guerrilla kosovar, algunos todavía tenían las manos atadas con alambre y sus calaveras mostraban claramente los impactos de bala. Las identificaciones eran en todos los casos positivas: el equipo de la ONU sabía quiénes eran los desaparecidos con seguridad porque se trataba de un grupo de personas sacadas de sus casas de noche en el verano de 1998 y disponían de muchísimos datos. Recuerdo cómo una de aquellas mujeres se negaba entre lágrimas, en medio de un hedor que lo impregnaba todo, a admitir que aquel cuerpo era el de su hijo, se agarraba contra toda evidencia a una última esperanza que acababa de desaparecer delante de ella.

Aquellas mujeres llevaban la tristeza marcada en el cuerpo, los movimientos, las miradas que transmitían con sus gestos en el caso de las afganas e iraquíes chiíes, que no tenían ojos, solo ropajes que las cubrían totalmente sin lograr esconder toda la guerra que llevaban encima. Pero nunca me he enfrentado a los efectos de la guerra en las personas de una forma tan dura como durante la visita a una familia de refugiados del este de Bosnia, en una humilde casa de las colinas de Sarajevo. Era una gélida tarde de noviembre y la guerra había acabado hacía diez años; no para ellas. En el este de Bosnia se dieron las peores atrocidades de un conflicto genocida: ciudades como Srebrenica, pero también Foca, Goradže o Visegrad (donde se encuentra *El puente sobre el Drina*, de Ivo Andri) han quedado asociadas a los crímenes más salvajes de Europa desde el final de la Segunda Guerra Mundial.

Estaba en Sarajevo con un fotógrafo haciendo un reportaje sobre los diez años del final del conflicto y llevábamos una semana buscando a personas que estuvieron allí: un sefardí que no quiso irse durante el cerco (“cuando tu edad es más alta que tu número de zapatos es muy difícil cambiar de vida y por eso decidí quedarme”, explicó); un joven que perdió las piernas por un bombardeo; un superviviente de Srebrenica, Emir Suljagic, que se hizo periodista (su libro *Postales desde la tumba* es una obra insoslayable sobre la guerra) para convertirse en uno de los mejores expertos en la caza de los verdugos Ratko Mladic y Radovan Karadzic; un cineasta que estuvo en las trincheras; un general serbio del ejército federal que decidió permanecer leal al gobierno que considera-

ba legítimo (el bosnio) con independencia de su etnia. Nos faltaba una familia musulmana que no hubiese podido o querido regresar porque ahora sus antiguas casas estaban en la República Serbia de Bosnia. Gracias a una asociación de ayuda a los refugiados, la encontramos. Eran cuatro mujeres, una madre y sus hijas, de entre veinticinco y treinta y cinco años, porque su padre y su hermano fueron asesinados en los primeros días de combates.

El traductor nos pidió que comprásemos alimentos porque, dijo, era gente que vivía con muy poco y nos plantamos, con una caja llena de aceite, arroz, harina, azúcar y leche. Al cruzar la puerta, a pesar de que eran muy acogedoras, una profunda tristeza lo envolvió todo; había algo sobrecogedor en sus miradas, algo más allá de lo que se puede expresar con palabras. Sobre todo en la madre, que no dijo nada durante el par de horas en las que estuvimos allí. Y sin decir nada lo dijeron todo: venían de Foca, uno de los primeros lugares en los que los serbios utilizaron las violaciones masivas como arma de guerra. Habíamos visitado esa ciudad hacía unos días y era un lugar vacío, cansado, paupérrimo moralmente, marcado por una ausencia y por el crimen, porque todas las mezquitas habían sido destruidas y todos los musulmanes asesinados o expulsados, y no habían vuelto a pesar de que antes de la guerra constituían una parte importante de la población. Durante la conversación no hablamos de ello. No hacía falta. El dolor estaba allí, enquistado, mudo y presente.

Meses después me encargaron una historia sobre las violaciones en la guerra de Bosnia después de que una película sobre el tema ganase en 2006 el Óscar al mejor filme de habla no inglesa, *Grbavica*. Tras hablar con una psicóloga de la ONU, vi que no podría hacerlo nunca porque esas mujeres no hablarían jamás con un varón de un horror que seguía allí. El reportaje lo hizo una compañera. Una asociación localizó a una familia cuyas mujeres habían estado en un campo de concentración y sufrieron lo indescible. Estaban dispuestas a hablar porque querían que el mundo supiese qué pasó (aunque el tribunal de La Haya lo considera un crimen contra la humanidad y las víctimas se cuentan por miles, es un tema tabú en la sociedad bosnia). Cuando llegaron a una casa en las colinas de Sarajevo, el traductor les dijo que había estado allí antes: eran las mismas mujeres. Sus cuerpos encerraban y transmitían un horror más fuerte que sus palabras. Habían sobrevivido a la guerra. Pero el daño las marcó para siempre. Hay algo que los verdugos saben: una parte del dolor que han provocado estará allí para siempre, como una cicatriz invisible y poderosa. **M**



## Propuestas / respuestas

# Volver con el cuerpo a la ciudad, después de haberlo perdido

Texto **Xavier Antich** Profesor de Estética en la Universitat de Girona

Ya no podemos pasearnos por la ciudad como esos caminantes que andaban por ella como si fuera un paisaje por descifrar, al estilo del *wanderer* romántico, ese que cantaba, en tantos de sus *lieder*, Schubert, y que algunos paisajistas se atrevieron a pintar, aunque fuera siguiéndolo a distancia. Ese caminante que tenía que irse fuera de la ciudad para volver a ella transformado y, entonces, ser capaz también de transformar, en cierto modo, el espacio urbano. Ese caminante, como antes el paseante solitario de Rousseau, capaz de ensoñarse, entreteniéndose con todo lo que encontraba dentro de sí mismo al contemplar aquellos lugares liminares y periféricos de lo urbano. Ese caminante que aprendía a pasear fuera de la ciudad, excursionando fuera de ella, y que solo en la salida hacia el exterior de lo urbano encontraba –o al menos lo pretendía– la paz que dentro le era inaccesible. Ese que sacaba el cuerpo fuera, como quien se asoma a un abismo, para luego poder volver a la ciudad sin saber muy bien qué hacer en ella con el cuerpo. Volver a la ciudad desde su afuera: allí donde el cuerpo se reencontraba para, luego, volver a perderse.

Ya no es posible, tampoco, callejear con el cuerpo, todo ojo, por la ciudad como el *flâneur* baudelaireano. Ese que transforma la ciudad en un interior, haciendo, de la calle, casa. O, como dijo Walter Benjamin: “Una vivienda cuyos cuartos son los barrios, que no están claramente separados por umbrales como verdaderas habitaciones; del mismo modo la ciudad puede abrirse también alrededor del paseante como un paisaje sin umbrales”. Ya no es posible callejear por la ciudad como quien lee un libro, haciendo del desplazamiento una forma de interpretación. Pues la ciudad ya no deja poseerse, inventarse en cada apropiación. Ya no es posible ese deambular que, más que la ensoñación filosófica, asemeja al paseante a un “hombre lobo que merodea inquieto entre la selva social” (así ve Benjamin al *flâneur*, refiriéndose a Poe). Y, sin embargo, es cierto que algo de eso, todavía hoy, es imprescindible para resistirse a la funcionalidad de los lugares, incluso a su amnesia. Algo así era lo que Robert Louis Stevenson reclamaba en su *Walking Tours*: “Se debe estar abierto a todas las impresiones y permitir que nuestros pensamientos adopten el color de lo que vemos; se debe ser una flauta para cualquier viento”.

Esa ciudad ya no es, del todo, la nuestra. Tenemos su crónica, y podemos acercarnos a ella como quien estudia estratos arqueológicos. Lo supo ver bien David Harvey: “El rápido y aparentemente caótico crecimiento de la ciudad a principios del siglo XIX hizo

que resultara difícil descifrar, descodificar y representar la vida de la ciudad. Distintos novelistas de la época lucharon para poner palabras a lo que la ciudad era [...] Registraron muchos datos sobre su mundo material y los procesos sociales que fluían a su alrededor. Exploraron diferentes maneras de representar ese mundo y contribuyeron a modelar la imaginación popular, en cuanto a lo que la ciudad era o podía llegar a ser". Dos siglos después puede decirse que ha acabado llegando a ser algo que apenas al principio podía adivinarse.

El espacio urbano, así, ha ido convirtiéndose en un escenario teatral organizado y administrado para determinadas dramaturgias urbanas, previsibles y anticipadas. El azar, que debiera regir el latido de la vida urbana, ha sido limitado por la ciudad postal, anónima y genérica, vaciada de todo sujeto político, ya convertido en figurante de un relato que otros escriben por él. La vida colectiva, articulada como un sucedáneo prefigurado de socialidad, donde quedan desactivadas, si no sublimadas, todas las contradicciones y antagonismos, ha acabado por usurpar el lugar del cuerpo en la ciudad. Las pesadillas de la sociedad de control, anticipadas por Michel Foucault en la figura del panóptico, que debía constituir la célula carcelaria, han desbordado los peores pronósticos: aquel ojo panóptico, capaz de incluir cualquier rincón en el que apareciera el cuerpo en una visión panorámica con pretensiones de totalidad, parece, cada vez más, el mecanismo descarnado sin el que es difícil pensar los espacios urbanos de nuestras ciudades. La primacía espectacular de lo visual ha acabado por convertirse en ley: todo es reducible a ese continuo de imágenes que registra, como un notario hiperbólico y superactivo, el aparecer y desplazarse de los cuerpos por la ciudad. El espacio urbano se asemeja, ya, a un inmenso espacio de supermercado o de cajero automático, donde cada presencia aparece como una amenaza que debe ser vigilada. El cuerpo, cada cuerpo, queda reducido a su presencia espectral registrada visualmente y codificada en los códigos antropométricos de la nueva policialidad y en los trayectos personalizados del GPS vigilante. El sujeto urbano, espectralizado como rastro, fijado en su sombra, ha sido desprovisto de su cuerpo.

Casi pareciera que lo anticipó Derrida, al afirmar que "la huella no es una presencia, sino el simulacro de una presencia que se disloca, se desplaza, se difiere; propiamente carece de lugar" (*Márgenes de la filosofía*). Con ello, la fetichización de la ciudad

adquiere el punto crítico del paroxismo. No extraña el desplazamiento hacia fuera de lo urbano físico para reconquistar el ámbito del espacio público. Así –y es algo más que un ejemplo, independientemente ahora de otras valoraciones– el universo de las redes sociales en Internet. Como un intento, y no del todo vano, de recuperar paradójicamente el cuerpo y reconstruirlo donde pueda sentirse, tal vez de forma vana, un latido compartido junto a otros en un espacio sin aparentes limitaciones. La cuestión es si podrá reubicarse el cuerpo en el espacio de la ciudad desarmada desde ahí. Pues tal vez sea necesario reescribir una fenomenología del cuerpo, ya diferente, de forma irremisible, a la que articuló Merleau-Ponty hace más de medio siglo. Pero una fenomenología del cuerpo que asuma su extrañamiento como sombra espectral en la ciudad de la vigilancia y que no renuncie a esa reconquista de un lugar propio en la red, con voz singular para aportar particularidad a la redefinición de lo colectivo y público.

Es, por otra parte, algo ya adivinado en los espacios otros de los que habló Foucault, como queriendo adivinarlos: "Hay de igual modo, y probablemente en toda cultura, en toda civilización, espacios reales, espacios efectivos, espacios delineados por la sociedad misma, y que son una especie de contraespacios, una especie de utopías efectivamente verificadas en las que los espacios reales, todos los demás espacios reales que pueden hallarse en el seno de una cultura, están a un tiempo representados, impugnados o invertidos; una suerte de espacios que están fuera de todos los espacios, aunque, no obstante, sea posible su localización. A tales espacios, puesto que son completamente distintos de todos los espacios de los que son reflejo y alusión, los denominaré, por oposición a las utopías, heterotopías". Tal vez era hacia esos espacios otros, que debían contradecir, a su modo, los espacios existentes, también en lo urbano, hacia donde apuntaban tantos otros antes que nosotros –también, por supuesto, Foucault–. Y tal vez haya sido necesario desposeer al cuerpo de lo urbano hasta convertirlo en rastro, simular la socialidad desde la propaganda administrativa y anestesiar cualquier insinuación de conflicto para volver, con el cuerpo, desde esos otros espacios de lo social para reinventar la carne misma de lo urbano. Tal vez sí, tal vez se trate de esto, ahora, de nuevo: de (des)construir lo urbano como heterotopía. **M**



## Propuestas / respuestas

# Álbum de cuerpos a la intemperie

Texto **Alan Pauls** Escritor

Ya no hay prostitutas en Buenos Aires. Ya no hay o ya no se ven. De la vasta legión que hace veinticinco años patrullaba parques, calles oscuras y alrededores de hoteles solo persiste un puñado de sobrevivientes que languidecen en dos o tres bares del centro, abrumadas por la certeza de vender una mercancía -la mujer pública- que tiene cada vez menos mercado. La extinción, de todos modos, no ha sido natural. Mientras las putas tradicionales desertaban del espacio público del que siempre fueron, a la vez, un emblema de escarnio y un objeto de fruición, otra comunidad de cuerpos tomaba su lugar, si en rigor no las expulsaba: la comunidad travesti. Las putas, cuerpo público por excelencia, se autoconfinaron en departamentos particulares, se privatizaron y buscaron asilo en una forma de institucionalidad -el burdel- que, adaptada a la flexibilidad contemporánea, les prometía la seguridad y el amparo que la calle les negaba.

Ganaron respetabilidad y hasta belleza (como esos autos que se mantienen jóvenes porque no duermen en la calle, sino en parkings techados), pero perdieron la visibilidad que durante una larga temporada les dio su prestigio acanallado y bohemio. Para visibles, los cuerpos de los travestis: espectaculares, archifemeninos, estereotipados hasta decir basta. Donde antes estaban los cuerpos traumatizados de las putas -atractivos o no, pero siempre atravesados por el imaginario del sufrimiento-, ahora gobierna el aura lumpen, desafiante, de una comunidad que se presenta con orgullo como el brazo armado de la teoría *queer*. A diferencia de los de las putas, siempre vacilantes entre la zona de sombra donde se disimulaban y el súbito resplandor nocturno que las revelaba para el deseo, son cuerpos hechos para la visibilidad, concebidos y fabricados para ser vistos, notados, recortados. De ahí todas las plusvalías que los marcan, *anomalías* que, lejos de disimular, exhiben con jactancia, como si lo que ofrecieran fuera eso -un plus, un suplemento aberrante- y no el Todo al que se integrarían, que embellecerían y casi seguro encarecerían. Plus: no solo el genital, sino también, y sobre todo, los cargamentos de colágeno, las siliconas, los implantes, todos los extras que los convierten en cuerpos superlativos imposibles de evitar para la mirada.

¿Se trata de una excepción? ¿La vieja ley del deseo podría explicarla? No estoy seguro. Puede que la presencia ostensible y cada vez más masiva de esos suplementos sea la norma contemporánea del modo de aparecer del cuerpo en la arena pública. Aunque lejos del mundo tenebroso del sexo callejero, los

adictos a la telefonía celular, al iPod, al MP3, a los auriculares –es decir: prácticamente todos nosotros–, no lucen mucho más naturales o autónomos –autosuficientes– que los travestis que se agregan carne en los talones para incrementar sus estaturas y tarifas (o, si me apuran, que los adalides de la salud que sacan a pasear todos los días sus cócteles de anabólicos). Ya no hay cuerpos *unplugged*: todo cuerpo que camina por la ciudad es un cuerpo cableado, enchufado, conectado con algún dispositivo técnico. Como los travestis, el ciudadano *à la page* en asuntos de tecnología ya no exhibe su cuerpo, sino la aleación que funde su cuerpo con alguna clase de prótesis.

Curioso: el momento de auge del cuerpo solo (“hablar solo”: un cable y un micrófono casi invisibles bastaron para normalizar y hasta conferir cierto *glamour* a esos soliloquios callejeros que un par de décadas atrás eran considerados síntoma inequívoco de trastorno psiquiátrico) coincide con el momento de máxima intervención de prótesis en el organismo humano. Antes –señal de déficit– las prótesis tendían a disimularse: la ortopedia diseñaba sus piezas siguiendo lo más fielmente posible el diseño del miembro natural, y los anteojos eran reemplazados por lentes de contacto invisibles. El cuerpo público contemporáneo lo invierte: los anteojos son más bellos que los ojos a los que sirven, la ortodoncia incrusta sus aparatos correctivos con piedras preciosas y la ortopedia se desenfrena en modelos que le deben poco a la anatomía y todo a la herrería artística, el *bauhaus* o la ciencia ficción. (Manco de nacimiento por la talidomida, el escritor mexicano Mario Bellatin viene llevando adelante una obra singular: arroja periódicamente sus distintas prótesis –diseñadas todas por artistas plásticos– en distintos ríos del mundo.)

Y hay también otra tribu de cuerpos públicos nuevos, mutantes, a su modo espectaculares, que la crisis argentina de 2001-2002 parió de manera brutal e incorporó de manera fulminante al espacio público: la comunidad cartonera. Difícil hablar de los *cuerpos cartoneros* en sí, que no existen separados de la unidad que forman con los carros (a veces robados de supermercados) en los que todos los días, con la caída del sol, transportan los cartones que recogen de la calle y que venderán en los centros de reciclaje para sobrevivir. La imagen –monumento o ruina del capitalismo periférico– es impresionante: cuerpos literalmente fundidos con los desechos que con suerte les darán de comer y con el vehículo que los acarrea, cuerpos que interfieren el ritmo del tráfico urbano con un biorritmo propio –lentitud, pies arrastrados, espalda

encorvada– que es también el de sus medios de transporte. Tracción a sangre... humana.

El cuerpo de los cartoneros –la unidad cuerpo-carro-desechos– hace escandalosamente visible otra marca fuerte de los cuerpos públicos del presente: la animalidad. El cuerpo es cuerpo de carga, cuerpo-carga anacrónico que entorpece el *buen* flujo de circulación y a la vez despunta en las calles como una criatura espectral, suerte de mensajero-fantasma vuelto a la ciudad para evocar la catástrofe que todos se esfuerzan en olvidar. (A diferencia de los excluidos criminalizados, los cartoneros, *integrados* en el mundo del trabajo vía el reciclado de cartón, encarnan de algún modo la forma *decente* y pacífica de la exclusión y, acaso, de la protesta. Como los mendigos, más numerosos que nunca y a veces más inspirados. Desde hace meses veo a uno en mi cuadra. Vive en la vereda, duerme en un colchón de plaza y media que despliega contra la pared de una casa deshabitada y que a la mañana siguiente enrolla y guarda entre las ramas de un árbol, junto con su ropa. Usa el bajoventana de la casa para acomodar sus efectos personales –toalla, vasos, botellas, jabón, periódicos–. Todos los días se aposta en la esquina y baila y vocifera de manera intermitente la música que escucha de un pequeño reproductor MP3 –¡ciberdependiente también él, que no tiene nada!–, que lo hace bailar como un *dandy* poseído. Como Diógenes, no tiene pudor pero tampoco agresividad: su obscenidad es su arte y su política de soberanía.)

Y hay por fin otra cara de la prótesis animal que el espacio público vuelve cada vez más visible: es la mutación que viene sufriendo en los últimos tiempos la relación entre los humanos y los así llamados “animales domésticos”. Se ha dicho siempre que la domesticación del animal es correlativa de su *humanización*. Lo que no era tan evidente es hasta qué punto los humanos, para humanizar a los animales, deben *simpatizar* y reconocerse en ellos, animalizarse, ellos, a su vez. Un episodio de *Seinfeld* imaginaba a una delegación extraterrestre pisando la Tierra por primera vez y topándose con la escena –hoy cada vez más común– de un amo agachándose a recoger la humeante deposición de la mascota que (lo) sujeta de una correa. ¿Cuál es la especie superior y cuál la inferior?, se preguntaban los diplomáticos marcianos de *Seinfeld*. La pregunta, en términos más locales, sería: ¿cuál es la prótesis y cuál el organismo original? ¿Quién es el animal y quién el humano? **M**





## Rambla abajo

Ciudad de marfil, oye, un peregrino soy  
de tus calles y plazas. Del Pi el carillón  
en tu aire mañanero toca el séptimo son.

Sale de Betlem, para so barroco portal  
como afrontando el choque del ruido mundanal,  
una devota. Y anda con languidez cabal.

Al caminar lo hace con gran encantamiento,  
deja que la mantilla se entretenga en el viento.  
Entre encajes se embruja y vuela el pensamiento.

Oh, te pones la mano, mujer desconocida,  
sobre el pecho y la bajas más o menos torcida,  
como una cabrita a una teta prendida.

¿Son los párpados bajos el inocente velo  
de tu mirada, como la niebla oculta el cielo,  
y el pudor te sonroja con el piropo al vuelo?

¿Eres una lasciva de fácil sinrazón  
que conduce a esmirriado cortejante lebrón  
cual dirige una santa con su virtud al dragón?

¿Eres viuda joven con un hijo ya criado,  
con hija casadera que tu beldad ha copiado,  
y a quien un galán tuyo ha cortejado?

¿Eres la fiel esposa de un marino lejano  
que volverá de Cuba cuando empiece el verano  
y es tan fuerte que casca las nueces con la mano?

Rehago tu camino a Betlem para volver.  
Tomo el paseo de Gracia buscando distraer  
este amor que ha nacido con el amanecer.

GUERAU DE LIOST (1878-1933)

© TRADUCCIÓN: DANIEL ALCOBA



## OBSERVATORIO



# Los teatros de los ateneos, renovación y sociabilidad

Texto **Antoni Ramon Graells** Profesor de la ETSAB

Foto **Albert Fortuny**

Como abrigo o como edificio se podrían entender los espacios teatrales. En 1978, en un número de la revista *L'Architecture d'Aujourd'hui* dedicado a los lugares del espectáculo, así lo expresaba Antoine Vitez, director, actor, pedagogo de teatro francés, en aquel entonces instalado en un antiguo granero de la población de Ivry. Repasando la experiencia de la intervención arquitectónica en ese espacio, Vitez confesaba: "Si yo hubiera sido más lúcido, más atento, más inteligente, habría encargado un arreglo mínimo de la granja. En lugar de transformarla en un bonito teatro habría llevado a cabo una obra sucia". Vitez se lamentaba: "Hemos normalizado un lugar que tenía un interés en sí mismo. Teníamos un abrigo, hemos levantado un edificio. La distinción tiene su importancia. Finalmente no hay más que dos tipos de teatro, el abrigo y el edificio. En el abrigo se pueden inventar espacios abiertos, mientras que el edificio impone de entrada una puesta en escena".<sup>1</sup>

El sentido que daremos en este escrito a la categorización de Vitez no es exactamente el mismo que él proponía, pero ha inspirado nuestra mirada a los teatros de los ateneos de Cataluña.

A lo largo de la segunda mitad del siglo XIX y durante los primeros decenios del siglo XX se fue construyendo en el territorio catalán una red amplia y plural de asociaciones con unos rasgos identitarios donde se mezclaban connotaciones de clase con otras ideológicas, que tenían que ver con el carácter católico, librepensador, catalanista, federal o libertario de la entidad. Más culturales unas, más políticas otras, estas agrupaciones se convirtieron en instrumentos de autoafirmación. Educaban a sus miembros, aglutinaban, daban una presencia pública y, como decíamos, acabaron constituyendo un denso entramado cívico, tan diverso como lo era la sociedad.

Fueran del tipo que fueran, aquellos ateneos, casales, centros, círculos, fomentos... aspiraban a disponer de un teatro. El teatro era tanto un medio de entretenimiento como de transmisión de ideas. En el teatro de aficionados, además, la cohesión social se reafirmaba por los lazos existentes entre los socios-espectadores y los consocios-actores. "Salas polivalentes" *avant la lettre*, en aquellos teatros se celebraban representaciones escénicas, pero también reuniones, banquetes, bailes de carnaval... El teatro y el casino-bar constituí-

an los núcleos de la tipología arquitectónica compleja de aquellos centros sociales.

En la segunda mitad del siglo XIX, por ejemplo, en Gràcia, uno de los pueblos del llano de Barcelona, habríamos encontrado un difuso tejido asociativo, reflejo de la intensa vida social y cultural de aquel territorio en transformación, de rural a urbano. Un tejido hecho de piezas muy diversas: entidades católicas, como la Pía Unión de Jóvenes devotos de San Luis Gonzaga, el Centro Moral Instructivo y el Círculo Católico, junto a sociedades de artesanos y menestrales, más o menos progresistas, que creaban sus espacios de encuentro a la vez que se organizaban en defensa de los intereses gremiales: L'Artesà, La Banya Gracienca, Can Pioc, La Esmeralda, la Cooperativa la Lleialtat, la Cooperativa de Teixidors a Mà o la Sociedad de Fomento Voluntario de la Villa de Gracia. Y en sus sedes, teatros, algunos de un valor arquitectónico indudable. Como el del Centre Moral, obra de Francesc Berenguer –socio de la entidad, de la que fue vicepresidente, y mano derecha de Antoni Gaudí, según palabras del propio maestro. Inaugurado en 1913, el teatro del Centre Moral presenta una inusual solución arquitectónica que resuelve su estructura mediante dos arcos parabólicos.

Por aquellos años un proceso similar, aunque menos intenso, se estaba produciendo en otros pueblos del llano de Barcelona: Sants, Sarrià, Horta, Sant Martí, Sant Andreu o Poble Nou, y en buena parte de las poblaciones de Cataluña. En Igualada, el Ateneu Igualadí de la Classe Obrera competía con el Círculo Mercantil. En Palafrugell, el Fraternal con el Mercantil.

Las salas de espectáculos que entonces se construyeron solían ser de dimensiones medianas, con capacidades cercanas a las 400 localidades. Algunas despuntaban hacia arriba, como el Casino l'Aliança del Poble Nou, donde podían haber cerca de mil espectadores, y otras hacia abajo, como La Violeta de Gràcia, donde solo cabían 200 personas sentadas. Del empuje de estas entidades da testimonio el hecho de que eran capaces de contratar a arquitectos como Andreu Audet i Puig, jefe de bomberos del Ayuntamiento de Barcelona y autor de buena parte de las salas de espectáculos de la avenida del Paral·lel, como el Apolo, el Onofri, el Pavelló

En la página anterior, imagen de la representación en 1975 de *La setmana tràgica* en L'Aliança del Poblenou, a cargo del Grup de l'Escola de Teatre de l'Orfeo de Sants bajo la dirección de un joven Lluís Pasqual.

Soriano y el Arnau, y autor también del proyecto del teatro de la sociedad La Principal de Vilafranca del Penedès. Los escenarios solían tener poca profundidad, no ser demasiado altos y no disponer de suficiente anchura de hombros. No obstante, en aquellas salas se hizo teatro y, sin que en la mayoría de los casos su arquitectura fuera monumental y lujosa, solía tener una notable dignidad.

De mediados de los sesenta a finales de los setenta del siglo XX, esta difusa infraestructura de teatros de ateneos demostró ser capaz de acoger la renovación de la escena en Cataluña. Así, una vez disuelta “por disposición gubernativa” la Agrupació Dramàtica de Barcelona, el Casino de l'Aliança del Poblenou abrigó el *off Barcelona*. Pero si según Xavier Fàbregas no hubo una relación especial del Grup de Teatre Independent del Centre d'Influència Catòlica Femenina (GTI) con el Poblenou, sino el habitual “ir y venir de la congregación numerosa y fiel que ya en 1967 seguía el teatro independiente”, una intención diferente se descubriría en los planteamientos del Grup d'Estudis Teatral d'Horta (GETH), con más voluntad de arraigarse en su entorno urbano. El *Crist Misteri*, de Josep Urdeix y Josep Montanyès, su primera obra, partía de la intención de poner al día una representación tradicional de teatro religioso en el teatro del Centre Parroquial d'Horta. Del mismo modo, salas de entidades como la Peña Cultural Barcelonesa, los Lluïsos de Gràcia, el Centre Parroquial de Sarrà o l'Orfeo de Sants se convirtieron en abrigos de compañías de teatro independiente.<sup>2</sup>


En 1975, por ejemplo, bajo la dirección de un joven Lluís Pasqual, se puso en escena *La setmana tràgica* en L'Aliança del Poblenou, por el Grup de l'Escola de Teatre de l'Orfeo de Sants. Y por el mismo tiempo, el Odèon de Canet, donde estaban instalados *Comediants*, acogía grupos de renombre internacional como Bread & Puppet y el Odín Teatret. Quedaba demostrada la capacidad de aquellos humildes teatros para dar cobijo a propuestas de renovación escénica. El caso más conocido es el del Teatre Lliure en la Cooperativa la Lleialtat, también en la villa de Gràcia. La transformación de la sala, en 1976, con el fin de adaptarla a las necesidades escénicas de la compañía es ejemplar por la relación entre medios y resultados. La puesta en cuestión del teatro a la italiana se materializaba en la desaparición de la boca de escena. La construcción de un peine que atravesaba longitudinalmente la sala daba el apoyo escenotécnico a los cambios constantes de espacio escénico de los montajes de Fabià Puigserver en la trayectoria inicial del grupo. La instalación de una rudimentaria pero útil grada, que se reciclaba para cada espectáculo, completaba una intervención simple y eficaz.

Al margen de las desapariciones y las inauguraciones de una u otra sala, la red de teatros de entidades se mantiene bastante estable como estructura perceptible en el mapa teatral de la Cataluña contemporánea. Un entramado en

muchos casos bien arraigado en las comunidades cercanas más allá de los propios asociados; pero, en otros, con un potencial de uso superior al conseguido realmente.

En el tiempo presente los teatros de los ateneos deben afrontar varios retos, entre ellos el de llevar a cabo costosas obras de rehabilitación, de adecuación a las normativas vigentes y de modernización técnica. La tipología de situaciones en esta red de espacios escénicos es diversa. En algunos casos, entidades venidas a menos han tenido una apertura de miras y han llegado a acuerdos con propuestas de grupos de teatro emergente, como ya había sucedido en los años setenta y ochenta. L'Antic Teatre en el local del decimonónico Círculo Obrero de San José y el Almería Teatre en la Casa de Almería son ejemplos de cómo propuestas escénicas contemporáneas devuelven a la vida espacios mortecinos. En otros casos –no muchos, por suerte– la entidad, cuando muere, vende su patrimonio al mejor postor. Un ejemplo es la venta de La Violeta de Gràcia a una inmobiliaria por la Mútua d'Industrials i Comerciants de Gràcia. Aunque en este caso, y tras una movilización vecinal, se alcanzó un acuerdo entre los nuevos propietarios y el Ayuntamiento de Barcelona, y ahora el edificio es de propiedad municipal y no se perderá ese espacio de encuentro del barrio.

El abanico de formas de gestión de estos teatros es amplio.<sup>3</sup> Una buena parte los gestiona la entidad, que les da una vida bastante activa vinculada al grupo de teatro propio y a concursos teatrales. Otros, después de que la entidad propietaria firmara un convenio con el Ayuntamiento de la población donde se encuentran, se han convertido, de hecho, en teatros municipales.

En cualquier caso debería ser posible una gestión de la entidad que alternara el uso del espacio por los grupos del propio ateneo, la programación de teatro profesional y la apertura a grupos de teatro emergente. Las compañías de teatro y las administraciones públicas, en lo que les corresponde respectivamente, deberían conocer y tener presente la red difusa de los teatros de los ateneos, una red ya existente, viva, latente, de nodos culturales.<sup>4</sup> 

#### Notas

- 1 Antoine Vitez, “L'abri ou l'édifice”, *L'architecture d'aujourd'hui*, n.º 199, monográfico *Les lieux du spectacle*, Christian Dupavillon (ed.), octubre 1978, pág. 24 y 25.
- 2 En torno a estos años, una fuente de información imprescindible es: Xavier Fàbregas, *De l'off Barcelona a l'acció comarcal. Dos anys de teatre català. 1967-1968*, Barcelona, Institut del Teatre, 1976. Y del mismo autor: *Teatre en viu (1969-1972)*, a cargo de Maryse Badiou, Monografies de Teatre, Barcelona, Institut del Teatre, 1987; *Teatre en viu (1973-1976)*, a cargo de Maryse Badiou, Barcelona, Institut del Teatre, 1990.
- 3 La Federació d'Ateneus de Catalunya aglutina 150 entidades socioculturales aproximadamente. En el número 3 de su revista *Ateneus*, de diciembre de 2010, se publica una entrevista con Jordi Millán, director y creador de La Cubana, con el encabezamiento siguiente: “Los ateneos han sido la base de muchas cosas y tienen futuro, ahora la cuestión es mantenerlos”.
- 4 Actualmente, y en el marco de los trabajos del Observatori Internacional de Teatres en Risc, de la Universidad Politécnica de Cataluña, Ivan Alcázar está desarrollando una investigación sobre los teatros de los ateneos de Cataluña. [www.theatresatrisk.org](http://www.theatresatrisk.org)

## OBS ZONA DE OBRAS



### Liberales.

**Compromiso cívico con la virtud**  
José María Lassalle

**Debate**  
Barcelona, 2010  
414 páginas

No resulta fácil saber de qué hablamos cuando hablamos de liberalismo. A diferencia de otras ideologías que tienen a su disposición una *summa* teórica y práctica donde se encuentra el cuerpo fundamental de su doctrina, los rasgos del liberalismo se han de buscar –o mejor, hurgar– en los textos de sus clásicos. No estoy diciendo que no existan manuales que nos sumerjan en la doctrina liberal. Lo que digo es que las introducciones al liberalismo (filosofía, economía o política) no han dado lugar a un canon mayoritariamente aceptado por la comunidad liberal legalmente establecida. Al ser esta la realidad, solo es a través de lo que se llama una lectura sintomática de la obra de los fundadores que se puede llegar a saber de qué hablamos cuando hablamos de liberalismo. Es lo que hace José María Lassalle (Santander, 1966, doctor en Derecho, profesor de Filosofía del Derecho, secretario nacional de cultura del Partido Popular y diputado de dicho partido en

el Congreso) en *Liberales. Compromiso cívico con la virtud*. La novedad del libro: si es verdad que el autor va en busca de los orígenes y características del liberalismo –en este sentido, *Liberales* sigue la tradición en un ensayo encabalgado en la historia y la filosofía política–, no es menos cierto –en ello radica su valor añadido– que este trabajo plantea el malentendido al que hoy debe hacer frente el pensamiento liberal.

Para José María Lassalle el liberalismo surge en la Inglaterra de la segunda mitad del siglo XVII, cuando los *whigs* (precedente del partido liberal) desafían el absolutismo de la monarquía de los Estuardo y consiguen la supremacía –la Gloriosa Revolución de 1688– del parlamento sobre la corona. El miedo a que los Estuardo convirtieran Inglaterra en una monarquía absoluta que anulara la tolerancia religiosa y los derechos parlamentarios de las clases medias puritanas de la época explica la aparición del liberalismo. La libertad política y religiosa, así como la defensa de la propiedad –manifestación de la dignidad del hombre común–, son los ejes en torno a los cuales gira una ideología liberal que tiene la virtud de expresar el orgullo de ser libre ante el poder. Una ideología liberal que, señala José María Lassalle, recupera la revolución de los *levellers* que durante la guerra civil inglesa fueron partidarios del sufragio, los derechos individuales, la división de poderes y la república.

En este contexto surge John Locke quien, para dar respuesta a las necesidades de la época, instituye el liberalismo republicano. El liberalismo tiene que ver con la libertad de la persona –dotada de entendimiento para comportarse de forma racional– y la autonomía del individuo a la hora de decidir qué quiere hacer con su vida. Y el liberalismo también tiene que ver con la tolerancia, el parlamentarismo, el pluralismo, la separación entre religión y política, el comercio y el método del ensayo-error en la búsqueda de la *verdad*

que se relaciona con la ciencia moderna. El legado de John Locke –que se extenderá para dar lugar a la primera república liberal de los Franklin, Adams, Jefferson, Madison y Hamilton– será desarrollado por Adam Smith –otro eslabón del pensamiento liberal–, que escribe *La riqueza de las naciones* después de haber publicado *La teoría de los sentimientos morales*, de raíz lockeana. Un Adam Smith que defiende al individuo –un hombre virtuoso dotado de conciencia moral, prudencia e independencia de juicio– y demanda un estado no abstencionista que garantice un ámbito de libertad que permita el desarrollo personal y económico. Un Adam Smith que reivindica la instrucción pública, el mercado libre y la prosperidad comercial como prácticas liberadoras. El tercer eslabón del pensamiento liberal en que se detiene José María Lassalle es Edmund Burke (*whig* que se convertirá en *tory* para retomar al mundo *whig* calificándose a sí mismo como *old whig*), quien afirma que la opresión se hace presente cuando alguien decide sobre la felicidad del otro. Un Edmund Burke que se indigna porque la Revolución Francesa –pura ingeniería social de consecuencias perversas: el Terror o la tiranía de la multitud– se propone como modelo a unos británicos que desde hace un siglo viven en libertad. Un Edmund Burke que exige la práctica virtuosa de la economía contra los “negociantes en metálico y valores” que solo buscan el enriquecimiento. Ante eso, Edmund Burke apuesta por la ejemplaridad de la política y reclama la obligación y el deber para hacer frente a la degradación de las instituciones.

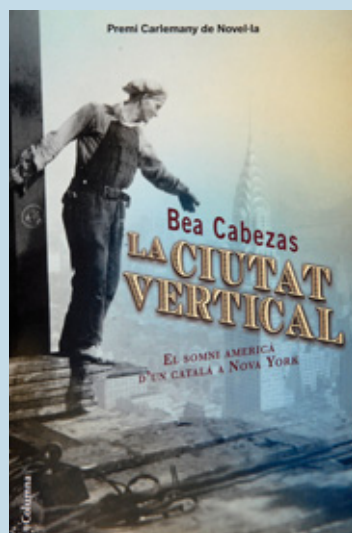
José María Lassalle caracteriza la ideología liberal en términos morales y epistemológicos. Si los términos no estuvieran tan desgastados como lo están, podríamos afirmar que el autor concibe el liberalismo como una disposición de ánimo y un carácter. José María Lassalle entiende el liberalismo

“Surgido en las últimas décadas del siglo XX, el neoliberalismo no tiene nada que ver con la tradición liberal republicana iniciada por los ‘whig’. Es algo totalmente diferente. Y es también un lastre que la ideología liberal debe abandonar o proscribir”.

–libertad y autonomía del individuo, reivindicación de la política, pluralismo político y de credo, tolerancia, sentido del límite, ejemplaridad, responsabilidad, comercio, prosperidad económica, concepción relativa de la verdad– como un pensamiento antiabsolutista que rechaza cualquier determinismo y todo intento de redimir al género humano a través de la instauración por decreto de una sociedad reconciliada y no escindida. Y es este liberalismo –esta virtud liberal que coliga derechos y deberes como los mencionados– lo que nos propone practicar José María Lassalle para organizar la convivencia en el mundo en que vivimos. Consciente de que hoy el término “liberal” no goza de muy buena prensa –en parte por culpa de la leyenda negra tejida por una izquierda que lo culpa de todos los males posibles–, José María Lassalle plantea –como señalábamos antes– el malentendido al que hoy debe hacer frente el pensamiento liberal para confirmarse como alternativa. El autor concreta: al contrario de lo que suele decirse, el neoliberalismo, surgido en las últimas décadas del siglo XX, no tiene nada que ver con la tradición liberal republicana iniciada por los *whig*. Es algo totalmente diferente. Y es también un lastre que la ideología liberal debe abandonar o proscribir. En defensa del proyecto liberal republicano, José María Lassalle señala que la absolutización del mercado y el individualismo posesivo de los neoliberales –aventureros por naturaleza y dotados, para usar la terminología de Friedrich Hayek, de una “fatal arrogancia” particular–, así como su relativismo moral, no se adecuan al liberalismo de John Locke, Adam Smith o Edmund Burke, que nuestro autor reclama aquí y ahora. Un liberalismo releído a la luz de nuestra realidad que, como el autor ha escrito en algún otro lugar, podría hacer frente a los totalitarismos de alta o baja intensidad –el fundamentalismo religioso, el integrista político, el conservadurismo

antiliberal, el esencialismo identitario o el populismo– que hoy nos amenazan. ¿Cuál es la alternativa? La defensa desacomplejada de la libertad. La práctica desacomplejada de la libertad. El compromiso cívico con una virtud liberal susceptible de parar todo despotismo. En una conferencia titulada *El liberalismo ante el siglo XXI*, pronunciada el año 2008, José María Lassalle trajo a colación la siguiente frase de John Stuart Mill: “La humanidad sale ganando cuando consiente que cada uno viva a su manera y no obligándolo a vivir a la manera de los otros”. Tan sencillo –¡tan difícil!– como eso.

**Miquel Porta Perales**



### **La ciutat vertical** Bea Cabezas

**Columna**  
**Barcelona, 2011**  
**333 páginas**

Acabada de leer *La ciutat vertical*, novela con la que la escritora barcelonesa (afincada en Nueva York) Bea Cabezas (1977) obtuvo el premio Carlemany 2010 de narrativa, me vino a la memoria otra novela de parecido propósito temático: me refiero a *La felicitat*, de

Lluís-Anton Baulenas. ¿Qué tienen en común ambas novelas? En principio, una parecida atmósfera de época (sin que ello implique una voluntad de relato histórico); luego, la impronta fundacional, es decir, el sello de esas novelas que giran alrededor de un principio y final de etapa (el fin de una era histórica es el comienzo de otra). De alguna manera, *La ciutat vertical* comparte con la novela de Baulenas la radiografía de una ciudad, la cadena de hitos que configuran la historia de cualquier ciudad del mundo. Claro que Bea Cabezas apenas incursiona en la historia de Barcelona, que se perfila poco y de manera siempre indirecta. Pero realiza un trueque. Cambia Barcelona por Nueva York. El lugar de la demolición del barrio de la Ribera y la construcción de la Via Laietana en la historia de Baulenas, en la novela de la Cabezas lo ocupa la construcción del metro a principios del siglo xx y la construcción del Empire State en Nueva York. De no ser por este cambio de perspectiva, la novela de Bea Cabezas hubiera entrado en la tradición de novelas como *La febre d'or* de Narcís Oller, *La vida privada* de Josep Maria de Sagarra, *Mariona Rebull* de Ignacio Agustí y *La ciudad de los prodigios* de Eduardo Mendoza. Esta cuestión no es baladí. De alguna manera parece como si Bea Cabezas cambiara una tradición por otra. Desaparecen en su novela los títulos mencionados y su lugar lo ocupan otros: a mí me recuerda a Dickens, esa mezcla de realismo y naturalismo, esa suerte de entrañables tramas al filo de lo inverosímil del autor inglés. Y me recuerda a una novela: *Ragtime*, del escritor norteamericano E. L. Doctorow.

Veamos ahora qué nos relata *La ciutat vertical*. El tiempo histórico de la novela abarca los últimos veinticinco años del siglo xix y los treinta primeros del siglo siguiente. Daniel, arquitecto e hijo de una acaudalada familia neoyorquina, acude al apartamento

“La novela de Bea Cabezas recuerda a Dickens, esa mezcla de realismo y naturalismo, esa suerte de entrañables tramas al filo de lo inverosímil del autor inglés”.

donde se halló el cuerpo de su padre asesinado. Es el cuerpo de Joan Casas, el hombre que siendo un adolescente sale del barrio de Gràcia para escapar a Francia y de allí embarca a Nueva York. Daniel se encuentra con un manuscrito de su padre: es como una especie de memorias. A través de esas páginas penetra en la azarosa vida de su progenitor. La novela alterna dos tiempos: el tiempo del relato de Joan Casas y el tiempo del presente de Daniel: años treinta, acabado de inaugurar el Empire State, donde él mismo trabajó como arquitecto. El lector, por tanto, tiene dos historias que se iluminan mutuamente. El relato de Joan tiene una identidad narrativa propia, autónoma. Es el relato de chiquillos pobres, que viven a salto de mata incrustados en un barrio de inmigrantes. Conviven con la desesperanza, con el delito como arma de supervivencia y con las enfermedades. Aquí tenemos a Dickens, tal vez también a O'Henry en sus *Cuentos de Nueva York* (a los que esta novela hace una especial mención). Esta sección también podría considerarse una novela (dentro de otra novela) de iniciación: la de Joan Casas, el héroe, en el universo del amor y las verdades humanas más hirientes.

Joan Casas comienza su itinerario vital como carterista, luego entra a trabajar (su vocación secreta) como reportero en un diario fundado por inmigrantes catalanes, *La Lluanera* (diario que realmente existió y duró muy poco). Más tarde trabaja en la construcción del metro. Conoce por azar al célebre arquitecto valenciano Rafael Guastavino. Se casa con Maria por poderes: es decir, mediante cartas y fotos. A todo ello, ya conoció (y perdió) a la pequeña Audrey, la niña que se vestía como un chico. Tiene con Maria a Daniel, se reencuentra años después con Audrey, con la que se va a vivir, abandonando a Maria y a Daniel. El azar de nuevo le pone en su camino la oportunidad de trabajar como

reportero en un importante diario de Nueva York. Dicho empleo le permite investigar a la mafia, la misma que acabará con su vida. Esto es sucintamente el contenido del manuscrito de Joan Casas. No cabe duda de que Bea Cabezas lo trabajó con un propósito abiertamente melodramático, casi al filo del folletín.

El otro texto –la historia narrada en tercera persona que alude al presente de Daniel y de la obra que leemos– es de otro timbre estilístico: la novela burguesa, el lujo. Pero también es la novela introspectiva, de conocimiento y revelación; la novela familiar, como se le llama a este género. Aquí Bea Cabezas subraya la naturaleza posmoderna de su obra: en un momento de la misma, Daniel reflexiona sobre su vida y le parece que tiene mucho que ver con las historias melodramáticas que consume su mujer Beth. Pero esta sección es también la novela de la renuncia y el reencuentro con el padre: el perdón póstumo y el comienzo de otra vida. Y una historia que termina donde comienza otra (la proclamación de la Segunda República), que conocemos por los manuales de historia.

Me ha gustado *La ciutat vertical*, incluso con los pocos defectos que tiene. Veamos cuáles son. No afectan al dibujo de su trama ni a su estructura, que siempre dan la sensación de solidez. El fallo que detecto afecta a sus costuras: a una cierta velocidad de algunos acontecimientos, por ejemplo, a la velocidad con que Joan Casas se reincorpora a su siempre soñado oficio de periodista. Incluso este oficio no parece siempre estar lo suficientemente justificado y fundamentado, excepto por las ganas que pone Joan en ser reportero y expresarlo siempre que puede. Y luego se produce otro fallo, tal vez más incómodo. La historia de Daniel transcurre en plena crisis bursátil: el legendario *crack* del 29. Excepto por un trabajador del Empire State (que se queda sin empleo y lleva

tiempo sin conseguir otro), no hay ninguna otra mención a la Gran Depresión. Esa hecatombe financiera afectó no solo a los pobres sino también a familias muy adineradas: el entorno de Daniel parece no enterarse de que el mundo del capitalismo se cae a pedazos y está propiciando el advenimiento de la Segunda Guerra Mundial. Aquí tal vez hubo un exceso de elipsis, o un premeditado ensimismamiento social un poco difícil de digerir; pero la novela mantiene su valor literario. En el trabajo de la lengua literaria, es rica y versátil. Lo es también en la construcción de los personajes y en los matices psicológicos. Un artefacto narrativo que no decae nunca y que hace de la inmigración una metáfora ineludible para los tiempos que corren. Una propuesta de literatura posmoderna en su mejor versión. **J. Ernesto Ayala-Dip**

“Dos personalidades de un mismo ámbito construyen el guión y participan de esas áreas que conocen bien y cuyos tramos ordena con acierto el transcriptor. La participación elimina el subterfugio defensivo ante un entrevistador que a veces puede parecer inquisidor”.



**Diàlegs a Barcelona**  
Converses transcrits per  
Xavier Febrés

**La Magrana-Ayuntamiento de Barcelona**  
**Barcelona, 2010**  
**136 páginas**

Existe una categoría de libros nacidos de la conversación que aquilatan, con el paso de los años, su valor documental. Un entrevistador enhebra sutilmente los hilos de la trama argumental como sucedió con Boswell y el doctor Johnson; otras veces, la cadencia dialógica permite que el interlocutor dicte las memorias que nunca pensó escribir –el Francesc Pujols “por sí mismo” de Bladé Desumvila; los “sesenta años de ir por el mundo” de Xammar; o, de ser transcritas, las entrevistas *A fondo* de Soler Serrano constituirían un adecuado compendio biográfico.

La fórmula que Xavier Febrés inauguró en 1983 con *Diàlegs a Barcelona* va mucho más allá: dos personalidades de un mismo ámbito *construyen* el guión y participan de esos ámbitos que conocen bien y cuyos tramos ordena con acierto el transcriptor. Una *participación* que elimina el subterfugio defensivo ante un entrevistador que a veces pudiera parecer inquisidor.

Tras el primer ciclo, de 1983 a 1998, Febrés ha dado a la imprenta cuatro volúmenes dedicados, respectivamente, al cine, a la ciencia, a la gastronomía y los barrios, y a la literatura. Dos cineastas –Isabel Coixet y Cesc Gay– ponen el ojo en el visor de la cámara y pasean su mirada por la ciudad que los vio nacer. Películas favoritas y experiencia urbana. Opiniones sobre un oficio cinematográfico atiborrado de *efectos especiales* y una moderna y complicada Barcelona sitiada por el turismo, el incivismo y la contaminación acústica: “Algo tan esencial y sencillo como un rato de silencio al día se ha convertido en un sueño”, objeto Gay. Tampoco convence la expansión del *bicing* en una ciudad que tiene poco que ver con Ámsterdam o Berlín.

Por la memoria de esas calles discurren dos escritores: Francisco González Ledesma y Javier Pérez Andújar. Si el primero conoció los años republicanos y la acerba posguerra, el segundo asistió a la decadencia del régimen. Pese a la diferencia de edad, les une un compromiso ligado al antifranquismo, una “crónica sentimental en rojo”, como en la novela del Planeta, encadenada por ideales, recuerdos, emociones y sueños sin afán utilitario: “Probablemente no sería así con personas que tuvieran otras profesiones. Lo miramos todo desde el punto de vista sentimental, que a nosotros nos sirve”, acota González Ledesma.

La emocionalidad no cabe en el pensamiento tecnocientífico que encarnan el biólogo Ramon Folch y el farmacólogo Jordi Camí. Tras repasar la precaria tradición investigadora de Cataluña, abominan de las políticas a corto plazo y las apuestas tecnológicas de futuro condicionadas por una sobrevalorada opinión pública: “Los retos importantes del país solo avanzan si las instituciones están lideradas por personas con visión del pasado mañana”, objeta Camí. El pavor de los políticos a perder votos les lleva a cultivar la emocionalidad más primaria: “Cuando una sociedad se vertebra mayoritariamente alre-

dedor del pensamiento tecnocientífico, rechaza de manera espontánea las formas emocionales de analizar la realidad”, sostiene Folch, y pone un ejemplo candente. Cuando se debate sobre los mal llamados cementerios nucleares se presta más atención a los alcaldes y ecologistas que al rigor científico: “Hemos llegado a un extremo en que la sociedad actúa en estas cuestiones como si no existieran los técnicos profesionales que saben de ello”, concluye el biólogo. La ciencia tiene también lengua y patria. A Camí le molesta el populismo y el independentismo “radical de feria” que no contempla necesidades reales. Folch nos vacuna contra la tentación totalitaria: “Todos los nacionalismos han sido siempre de carácter fascistoide, por definición, hasta cuando han nacido como reacción de defensa delante de otro nacionalismo que todavía lo era más. La posible conveniencia de una situación independiente no es para instaurar otro estilo de tiranía...”

“Salvar las palabras” y “salvar los sabores”. Ramon Parellada –séptima generación de la saga de la Fonda Europa y del Set Portes– y Fermí Puig –cerebro del distinguido Drolma del Majestic– comparten esa “responsabilidad cultural y cívica”. Con sus *cases de menjar* y el vanguardismo de El Bulli, Cataluña ha merecido titulares del *New York Times*. Dos cocineros unidos a una ciudad que ven acaparada por el turismo *low cost*. Barcelona puede morir de éxito si no recupera el entusiasmo de una ciudadanía hastiada del incivismo. Y es precisamente el orden en las calles, puntualiza Parellada, lo que “garantiza las libertades de todos, es mucho más democrático que la tolerancia mal entendida... La democracia no consiste solo en ganar elecciones, sino en gobernar de una manera más eficiente para la mayoría. No significa autoritarismo, sino capacidad de gobierno”.

Estos *Diàlegs* de Febrés aúnan testimonios vitales y saludable autocrítica. Una polifonía civil. **Sergi Doria**



## Sin fines de lucro Por qué la democracia necesita de las humanidades

Martha C. Nussbaum

**Katz**  
Traducción de María Victoria Rodil  
Madrid, 2010  
199 páginas

Hace poco más de cuatro años el gobierno de nuestro país estableció una nueva asignatura para el último ciclo de la educación primaria y para todos los cursos de la educación secundaria, bautizada como Educación para la Ciudadanía y los Derechos Humanos. Según se exponía en el decreto por el que fue aprobada, el objetivo de la asignatura era “favorecer el desarrollo de las personas libres e íntegras a través de la consolidación de la autoestima, la dignidad personal, la libertad y la responsabilidad, y la formación de futuros ciudadanos con criterio propio, respetuosos, participativos y solidarios, que conozcan sus derechos, asuman sus deberes y desarrollen hábitos cívicos para que puedan ejercer la ciudadanía de forma eficaz y responsable”.

Leyendo el decreto, parece asombroso que el Partido Popular se opusiera a

la asignatura por considerarla “manipuladora”... Por una parte, porque toda educación es inevitablemente una forma de domesticación y, en alguna medida, de manipulación de los individuos. Y, por otra parte, porque parece indiscutible que los objetivos que plantea este decreto se identifican con el anhelo universal de cualquier defensor de la democracia. No hay nada en el texto que haga pensar que la educación que se propone dará lugar a individuos más inclinados a una ideología política que a otra, y en cambio todo parece indicar que lo que se persigue es, precisamente, educar a individuos con independencia de criterio suficiente como para cambiar su voto tantas veces como consideren oportuno, algo que efectivamente caracteriza a las democracias, y por añadidura a la de nuestro país, como ya han tenido ocasión de comprobar y padecer los distintos partidos que han gobernado hasta ahora. Es indudable, pues, que el propósito de la asignatura es encomiable. Pero no es menos evidente que se trata de un objetivo muy ambicioso, que ninguna democracia ha conseguido satisfacer enteramente y que la mayoría de ellas están bastante lejos de conseguir.

Lo que Martha C. Nussbaum examina en su libro es precisamente la historia de ese horizonte común a todas las democracias que es la educación de ciudadanos libres. Examinando la labor de algunas de las figuras más influyentes en la educación (desde Sócrates y Rousseau, pasando por Froebel, Pestalozzi, Alcott, hasta Dewey y Tagore), la autora describe las distintas propuestas que se han planteado a lo largo de la historia y establece lo que tienen en común todas ellas: la voluntad de formar a individuos autónomos, capaces de juzgar el mundo que les rodea por su cuenta y de valorar su autonomía tanto como la de los demás. Pero también nos descubre que nuestras sociedades *desarrolla-*

*das* parecen haber renunciado a algunos de los elementos decisivos que hacían de ellas el entorno favorable para el surgimiento de esos individuos libres de los que precisa la democracia para subsistir. En las últimas décadas, la enseñanza ha ido renunciando a los saberes humanísticos a favor de los saberes científicos y técnicos, productivos, que supuestamente permiten a sus detentores encontrar trabajo, ganarse la vida en el futuro, y a la sociedad en su conjunto crecer económicamente. Y no es que no sea cierto que los saberes técnicos aseguren el futuro material de los individuos y de las comunidades, pero no es menos cierto que la desaparición de los saberes humanísticos parece explicar el empobrecimiento de la vida de nuestras democracias.

Para Nussbaum, “con la urgencia de la rentabilidad en el mercado global, corremos el riesgo de perder ciertos valores de una importancia enorme para el futuro de la democracia”. La formación técnica que nuestras sociedades favorecen parece desdeñar algunas facultades humanas, como la imaginación o el pensamiento, *improductivas* pero que, no obstante, hacen de nuestras relaciones algo complejo y que trasciende los vínculos meramente instrumentales entre los individuos. Estas facultades, y la sensibilidad asociada a ellas, son las que cultivan desde hace siglos los saberes humanísticos que hoy vemos desaparecer en buena parte de los programas de educación secundaria, así como de las universidades en toda Europa. Así que resulta extraño que se confíe en conseguir con una sola asignatura lo que todos esos siglos de tradición integrada por diversos saberes (la literatura, el estudio de otras lenguas, la filosofía, la historia...) apenas nos han permitido esbozar: la convivencia. **Elisenda Julibert**



Rincones vivos



# La calle de los nostálgicos

Texto **Gregorio Luri** Fotos **Pere Virgili**

Frente al número 22 de la calle Joaquín Costa me detengo junto a una pintada. “*We’re special in other ways your mother appreciate*”, dice. Está frente al Cor del Raval, que es una tienda de productos paquistaníes, filipinos e indios. Un poco más adelante, en la misma calle, hay otro Cor del Raval, que vende frutas y verduras, pero es del mismo propietario.

Atardece. La luz del sol declinante ilumina mientras se hunde en el ocaso un cielo limpio, de un azul aristocrático, pero algunas nubes bajas, oscuras e inestables confirman que ningún azul es para siempre. A los cielos de Barcelona no les gustan las estridencias y suelen ser bastante discretos. Pero en invierno hay puestas de sol hermosísimas. Yo las he visto entre sus calles, más allá de las luces de los escaparates. Durante unos pocos minutos que a la mayoría de los barceloneses les pasan desapercibidos, el cielo se va tiñendo de un azul casi añil que se va aterciopelando mientras se oscurece. Me cruzo con transeúntes protegidos por bufandas, guantes y gorros de lana. Ha llegado el invierno. Hoy es uno de esos días en que la belleza se refugia en la intemperie.

La calle Riera Baixa se encuentra entre las calles Hospital y Carne. Es corta, de no más de cien metros, pero ello no evita que sea una de las más singulares del Raval. Al entrar en ella uno cree encontrarse en el Soho londinense. Una valla en la

entrada lo dice en inglés: “*Riera Baixa Market. Saturdays vintage, records, des’gn*”. La ciudad está llena de sorpresas, porque a veces el hado parece empeñado en programar meticulosamente las cosas. Aquí, lo que empezó hace más de veinte años con un par de tiendas de discos de segunda mano se ha convertido en el lugar de culto de los amantes barceloneses del *vintage*.

Deby, una argentina que trabaja en el Slang, me explica que los sábados las tiendas sacan sus productos a la calle, extienden alfombras y ponen sillas y se ofrecen a los visitantes actuaciones diversas (*shows, performances, desfiles...*). A la entrada del Lullaby hay un cartel que dice: “Abrigos para combatir el frío, 10 euros”. Lo regentan Joan y África. Hablando con ellos se nota que lo que hacen les encanta. “El *vintage* no consiste en vaciar el baúl de la abuela. Si no se tiene un sentido del gusto definido, estás perdido”. En el centro de la calle se encuentra el Bar Resolís. Entro a por una cerveza. “¿Es esta la calle de los melancólicos?”, le pregunto a la camarera. “Mejor de los nostálgicos. ¡Nostalgia pura es lo que aquí se respira!”, me contesta mientras me enseña los discos que pincha. El primero de la fila es de Eydie Gorme y Los Panchos. El Resolís tiene ventanas que dan a la calle Picalquers, que desemboca en Riera Baixa por un pasadizo abovedado al que los vecinos, por razones que en absoluto carecen de actualidad, llamaban la Volta dels Pixats.



“Nostálgicos, sí; melancólicos, no”, me asegura con firmeza Alfonso, el cubano que lleva Carrousel Vintage. Me explica que aunque todos son entusiastas del *vintage* cada tienda tiene su propio estilo. Unas son un poco más *hippies*, otras tienden más hacia los setenta, otras se extienden hasta los veinte. “Yo soy más ecléctico”.

Veo clientes de todas las edades. Los que buscan prendas de vestir curiosean por los rincones de las tiendas de ropa y los cazadores de discos huronean por el Wah Wah o el Edison’s. Esta última tienda tiene un catálogo amplísimo, fruto de treinta y un años de trabajo, en el que se pueden hallar desde sardanas hasta Mötley Crüe, pasando por Los Chiripitifláuticos, Lou Reed o Irma Vila y sus Mariachis. A Matías, su propietario, lo que le gustan son los discos, el puro disco material, y no desprecia ningún estilo. Cuando se estableció aquí, no había muchos negocios: “El Resolís, una cuchillería, una alpargatería, una granja y un señor, que ya se ha muerto, el pobre, y que suministraba a la Boquería las legumbres cocidas.” Rememorando los años pasados, añade: “Lo que nos iba muy bien era el turista americano. Ahora ya no es el turismo de antes”. Wah Wah se ha especializado más en la psicodelia y el *underground* y tiene su propio sello discográfico con el que está reeditando joyas del rock catalán de los ochenta, pero en la puerta de entrada hay un disco sorprendente, de Conchita Velasco, Tony Leblanc, Alfredo Landa y Manolo Gómez Bur, que contiene canciones que no quiero saber cómo suenan, vistos sus títulos: *Love, love, love* y *Los negros con las suecas*.


Lourdes, de Polly Magoo, no quiere oír hablar ni de melancolía ni de nostalgia. “Aquí nadie quiere vivir en el pasado. Vendemos cosas antiguas, pero para vestir nuestro presente. El presente está muy bien. Piensa, por ejemplo, en la música. La del presente es la mejor, porque aquí está toda”. Visto así, no le falta razón.

Subo y bajo varias veces por la calle, hablando con unos y otros y haciendo fotos. Hay una ironía muy sana en el ambiente que resulta especialmente llamativa si recordamos en qué barrio nos encontramos, lo cual es inevitable al llegar a la calle

Hospital. En el número 3 hay una tienda que anuncia tejidos orientales y “vestimenta para la danza del vientre”. En el 4, una tienda de móviles, Outlet Technology, se anuncia, regentada por un paquistaní. En el número 2, la peluquería Mediterráneo, frecuentada por norteafricanos. Está junto a una carnicería que anuncia “*productes del Marroc*”. La ironía parece asociada a la calle desde antiguo. Joaquim Montero estrenó una obra de teatro titulada *Riera Baixa* parodiando la *Terra Baixa* de Àngel Guimerà. En la actualidad no está falto de ironía el hecho de que al llegar a la calle Carme me encuentre, a la derecha, con el Bazar Malik, propiedad de los Malik Brothers, y, a la izquierda, con un edificio del Institut d’Estudis Catalans, mientras intento captar de dónde proviene un fondo de música de charanga. Finalmente, doy con su origen. Procede del interior de la S.C.R. Els Amics, del número 84 de la calle Carme.

Subo por la calle Lluna dejando atrás el Forn de Teatre Pa’tothom o el Medina Azahara, que es ni más ni menos que un “espacio *chill out* bereber”. Ya entrada la noche me acerco hasta el Llettraferit. Pido una botella de agua y me siento en un taburete, junto al ventanal. Y entonces le veo. Al terminar de beber me planto ante él.

- Monsieur Gary, supongo...

Y así, cuando no lo buscaba, he encontrado a Alexandre Diego Gary. 

#### Algunas direcciones:

Conservas: <http://conservas.tk/>

El Pájaro: <http://www.franciscocodepajaro.net/>

Wah Wah: <http://www.wah-wahsupersonic.com/>

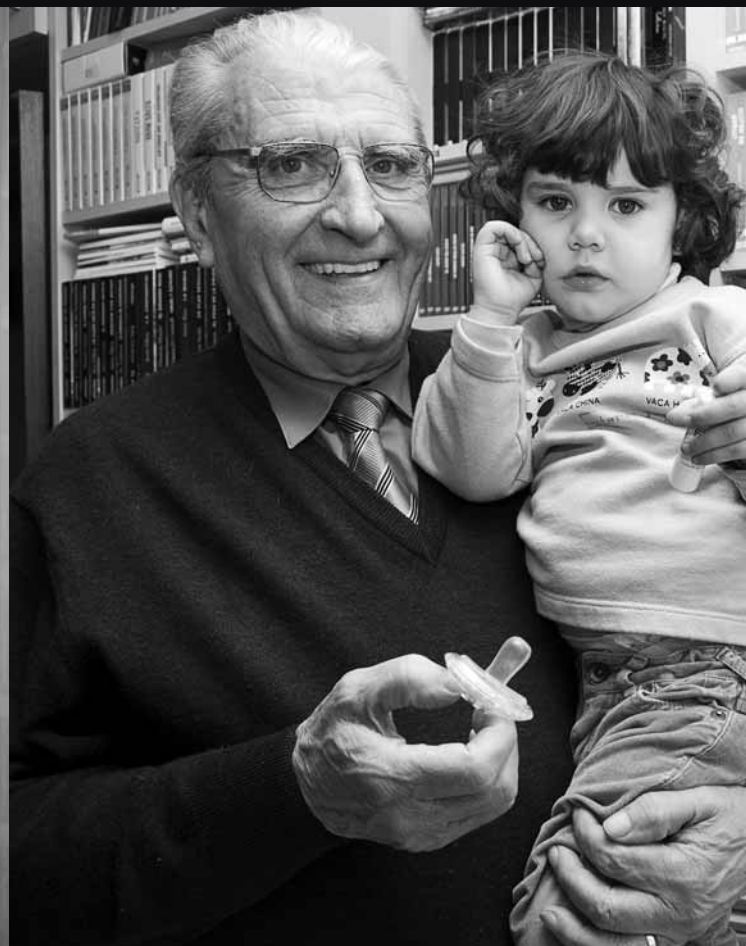
Forn de Teatre pa’tothom: <http://www.patothom.org/>

Medina Azahara: [www.medina-azahara.org/](http://www.medina-azahara.org/)

Sobre Alexandre Diego Gary:

<http://www.barcelonametropolis.cat/es/page.asp?id=22&ui=447>

Historias de vida



# “Es vida”

Texto **Lilian Neuman**

Fotos **Laura Cuch**

Sus vidas cambiaron por completo desde el día en que supieron que tenían que recibir un trasplante: fue el inicio de un camino que les llevó al límite de sus fuerzas. Y que pidió de ellos una exacta mezcla de inteligencia, disciplina, fortaleza y decisión.

A veces, a Mar, una chica de poco más de veinte años, de rostro de cuadro renacentista, modales suaves (y que no aguanta ni un dolor en un dedo), le parece que los latidos de su corazón son tan fuertes, suenan tan alto, que hasta le da vergüenza que puedan oírlos los demás.

Josep, corpulento, fuerte y enérgico, padre de cuatro hijos, en cambio, no nota nada, pero el día de la revisión que le indica la empresa –trabaja desde hace muchos años en una multinacional del automóvil–, algo en la analítica no acaba de salir bien. En cuanto a Antoni, ingeniero en comunicaciones de 46 años, acaba de regresar de un viaje a Australia y nota que algo empieza a ir mal. Su cuerpo rechaza su riñón trasplantado. Era el segundo que había recibido; el primero fue a los diecisiete años. Y Ana, casada y madre de un niño, con un muy buen puesto en una importante empresa, no entiende por qué se cansa tanto, por qué a veces le falta el aire.

De aquí en adelante, haría justicia a sus historias, quizás, el tratamiento de *thriller* médico, con su amenaza inicial, con su fase crítica y (algo que no tienen las intrigas médicas) con un relato distinto, de largo alcance, que se va abriendo paso con serenidad, con energía –intensidad, vitalidad, por qué no decirlo– desvelando cualidades que ellos mismos ignoraban que escondían en su interior.

## El inicio

María del Mar fue, en parte, “engañada”. Ni sus padres, ni su hermano menor, ni el resto de su familia le dijeron de golpe que el problema de su corazón –a causa de un virus– solamente se resolvería con un trasplante. En tanto, siguió yendo a más y más revisiones. Sus padres se mantuvieron firmes, enteros y optimistas (“geniales”). Su hermano menor, de veinte años, aceptó el reto familiar: no iban a hacerle caso durante un tiempo. Mar iba a ser bioquímica, trabajaba en seguros y siempre había querido un perro.

En cuanto a Ana, hay una palabra rara, muy rara, que marcó esa época de su vida. El nombre de una enfermedad

genética, que solo padecen las mujeres, y tan extraña que aparece en los exámenes de MIR como dificultad (“linfangiomiomatosis”; ella la pronuncia de corrido y con una sonrisa algo chulesca). Ese tiempo de su vida lo vivió en compañía de los suyos, y en inseparable compañía de una bombona de oxígeno. Mientras tanto, día tras día, iba perdiendo fuerzas y todo se le hacía cada vez más agotador. Pero se resistía a pensar que era la única persona en este mundo que padecía tan extraña y destructiva enfermedad: leyó y estudió en Internet, y dio con una chica en Madrid, una alma gemela. De modo que había alguien más en su misma situación.

Esa soledad, en cambio, no pudo paliarla Josep. Había pasado el tiempo desde aquella primera analítica sospechosa. Y un día, en una nueva revisión, un grupo de profesionales se acercó a mirarlo con curiosidad cercana al estupor: “¿Usted ha venido solo hasta aquí? ¡Usted tiene una hepatitis como un caballo!” Pero Josep, como bien dijo una enfermera, es “una buena pieza”. De modo que el día que recibió la noticia de que su única salida era un trasplante, reaccionó con su estilo contundente: dejó el hospital, y cuando llegó a su coche le encajó tal patada que abolló la carrocería. Furioso todavía, se fue a buscar el tren, y cuando empezó a bajar las escaleras empezó a calmarse y a tomar conciencia de lo que le pasaba. En efecto, todo se debía, al parecer, a una hepatitis en la infancia. Desde entonces, buscó alguna otra persona que padeciera esa enfermedad hepática en su pueblo –Sant Sadurní– pero no la encontró. (Años después, en cambio, encontraría a muchas y presidiría una fundación.)

El caso de Antoni es anterior, porque él tuvo que educarse en su enfermedad desde muy joven. Su madre, desde el primer trasplante, se ofreció a ser su donante. Pero Antoni no quiso. En tanto, su vida siguió adelante. Estudió ingeniería en comunicaciones y se dispuso a llegar lejos, aun cuando no pudiera alejarse demasiado de las máquinas de diálisis. Hoy la medicina ha conseguido avances respecto a este tratamiento –por el que el paciente acude regularmente a tumbarse junto a una máquina que hace el trabajo que el riñón debería hacer–, pero cuando Antoni era joven la diálisis aún era más aparatosa, y más fatigosa también. Volviendo a Mar, llegó el día en que se le dijo toda la verdad. Iría al quirófano para recibir un trasplante. “Y entonces me derrumbé”.



“ La lista de espera es doblemente inquietante. Esto es parte de la casuística que puede iniciarse en el otro extremo de España, donde alguien pierde a un familiar”.

La lista de espera es doblemente inquietante, cuando se trata de esperar un órgano. Ana, que entre tanto iba sufriendo un neumotórax tras otro, y que llegó a no tener fuerzas ni para vestirse, sabía que no dependía de la disponibilidad de un hospital, sino de la aparición de dos pulmones. Y eso es parte de una casuística que podría iniciarse en el otro extremo de España, cuando unos familiares reciben la dolorosa noticia de una pérdida, cuando esos mismos familiares escuchan y asienten y se manifiestan de acuerdo en donar los órganos (en teoría, en España todos somos donantes de órganos, pero aunque se tenga el carné de donante es fundamental que lo sepan los familiares), y cuando razones de grupo sanguíneo, peso y otros factores juegan a favor. Ahora bien, un día, su amiga de Madrid le escribió para decirle que sí, que acababan de anunciarle que había dos pulmones para ella. Y algo le dijo que en poco tiempo llegaría su turno también.

En cuanto a Josep, había tenido la calma que le había faltado aquel día, y se había reunido con sus cuatro hijos para decirles lo que pasaba. También para ser cauto con su esposa y comunicarle “poco a poco” la verdad. Antoni tuvo que tomar una decisión. Era la última oportunidad que tenía para aceptar el riñón de su madre, que hoy tiene setenta y cinco años –y es una dama rubia que sonríe triunfal desde una foto de familia. “Y no fue fácil tomar esa decisión”.

El día que Mar llegó al hospital, mientras esperaba para entrar en el quirófano –de eso hace doce años–, no podía parar de llorar. No creía que fuera a salir bien. Pero su madre, a su lado, le decía una y otra vez: “Es vida, es vida”. Josep, como ya había tenido que ir una vez en la que al fin le hicieron volver a casa –a veces se llama a dos receptores, por si el primero no puede recibir el órgano que acaba de llegar–, esta segunda dejó muy claro que no quería alborotos familiares. Solo fue acompañado por uno de sus hijos. Al llegar a la entrada del hospital de Bellvitge –hace nueve años; él tenía entonces 59–, le dijo a su hijo, con aire entre chulo y campechano (Josep tiene en su casa una importante colección de wésterns): “¿Ves esta puerta que atravesamos en este momento? Ahora estoy seguro de verla, pero no te puedo asegurar que la veré del lado de la salida”.

Lo de Ana fue, en efecto, tres meses después del trasplante de su amiga de Madrid. Fue hace once años, exactamente el día de su cumpleaños –el 27 de diciembre–, y después de

un año y medio en lista de espera. “Esos pulmones fueron el mejor regalo que me habían hecho en la vida”. Antoni, aunque ya había vivido dos operaciones de trasplante, esta vez se enfrentaba a un trance que describe como “muy duro”: ver a su madre entrar sana en un quirófano para someterse a una intervención. Habían vivido un largo proceso de evaluación, su madre había respondido a exhaustivos cuestionarios –incluso llegó a enfadarse, porque para ella llegaba a ser ofensivo contestar a si lo hacía bajo algún tipo de coacción, por ejemplo– y, por supuesto, había sido sometida a pruebas de compatibilidad. Puede que el tiempo le haga olvidar algunas cosas –Antoni es pragmático, veloz y optimista–, pero no aquel momento, ahora hace un año y medio: él desde su camilla viendo a su madre que se iba en otra, saludándolo brazo en alto y haciéndole la señal de la V de victoria. Iban a quirófanos contiguos. (Y luego también se intercambiarían un par de frases, cada uno en un box y desde sus respectivas camillas.)

Cuando Mar despertó, se encontró rodeada de máquinas y separada del resto del mundo por una cortina transparente. No obstante, al ver que el médico estaba allí cerca, atendiendo a alguien, sacó un brazo y le tocó: “Estoy aquí, eso es lo que yo intentaba decirle”. “Y recuerdo mucho lo del respirador, el momento en que me di cuenta de que era yo la que empezaba a mandar a la máquina, y no al revés”. Cuando Josep despertó, vio unos fluorescentes, quiso

moverse y se dio cuenta de que estaba atado. No le gustó nada. Pero la enfermera se encargó de aclarárselo: se había movido tanto y había dado tanta guerra... Hombre tenaz, estaba empeñado en saber algo absolutamente prohibido: la identidad de su donante. Y la enfermera, al fin, le dijo algo que tampoco olvidará: “¿Ve a ese señor que está allí? –le señalaba a un paciente del otro lado–. Lleva el corazón de la misma persona que le donó el hígado a usted”. Antoni se recuperó, y sabe que su madre está bien, pero sigue impresionándole el hecho de que ella haya tenido que sobrellevar un postoperatorio y que le haya llevado un tiempo recuperarse del todo. Cuando Ana despertó en la UCI, se encontró con la mirada de un médico a quienes muchos temían por su talante duro. El hombre, con su particular humor, apoyado en el marco de la puerta, le dijo: “¿Qué, me querías joder la Navidad?”. Y Ana, desde su sitio –envuelta en cables, agotada y a punto de iniciar un doloroso postoperatorio–, le contestó: “No, en realidad me he equivocado por unos pocos días. Yo lo que quería era joderte las uvas”.

Durante un rato, unos minutos, o un tiempo que no sabría precisar, cada uno de ellos se dijo a sí mismo que llevaba dentro de sí algo que no le pertenecía, y que tal vez se podría romper o funcionar mal. Mar sufrió muchos rechazos a su nuevo corazón. Pasaba la mitad de la semana en el hospital y la otra en casa. Y cada vez que volvía al hospital, en su familia ya había una apuesta secreta: tiraban una

**En la página anterior, Josep, trasplantado de hígado. Vinculado al mundo del motor, estaba obsesionado por las veces en que había visto fallos mecánicos y creía que su hígado sufriría uno. Para Ana (abajo), el mejor regalo de aniversario fueron los pulmones que necesitaba para superar una rara enfermedad que solo sufren las mujeres. Abriendo el artículo, de izquierda a derecha y de arriba a abajo, Mar, Josep, Ana y Antoni.**





**Antoni –arriba– ya había vivido dos operaciones, pero ahora se enfrentaba a un trance “muy duro”: ver a su madre entrar sana en un quirófano para darle un riñón. Mar, por su parte, sufrió muchos rechazos a su nuevo corazón. A la derecha, en la cocina de su casa, con un delantal de repostería, confiesa que alguna vez se ha saltado la clase de taichi.**

moneda, a ver si esta vez iba a rechazar o no. Y, según supo después, la moneda acertó también cuando al fin parecía que su nuevo corazón funcionaba. No obstante, durante algún tiempo no pudo parar de pensar en su nuevo corazón con miedo y respeto hacia algo muy frágil que era su responsabilidad: “Me lo voy a cargar”. En cuanto a Josep, como venía del mundo de los coches, estaba sugestionado por todas las veces en que había visto fallos mecánicos, piezas que no habían colocado o que faltaban. De modo que también su hígado podría sufrir un fallo mecánico. “O que se hubiesen dejado un cable sin empalmar”.

El “empalme” al que se refiere Josep forma parte de ese laborioso trabajo en el que el órgano es conectado a venas y arterias; el término exacto es “anastomosis”. El corazón nuevo se conecta a la aorta, por ejemplo, y el hígado requiere más anastomosis y es más trabajoso, y para ello muchas veces los cirujanos se dividen en grupos, y uno hace una conexión, y otro, otra. Una sala de cirugía, a la hora de un trasplante, convoca por lo menos a cuatro cirujanos, una enfermera de mesa, tres enfermeras ayudantes y dos anes-

tesistas. Y todos ellos trabajan allí dentro hasta seis horas o más, aunque también hay trasplantes que exigen menos tiempo. En esta aclaración cabe reproducir la frase de Ana: “No, yo no hablo de la fe en Dios, yo solo creo en la fe en que ese día el cirujano esté muy fino y lo haga todo bien”.

Pero cada uno tuvo su decisión: “Basta”, se dijo Ana en la cama del hospital, “estos pulmones son míos, a partir de ahora son míos”. Mar lo dice de esta forma: “Este corazón es el mío, porque el otro me hacía daño”. “Tengo un compañero aquí dentro”, Josep se señala el hígado, “y lo tengo que cuidar”.

### **Cuestión de formas**

Existe una importante cuestión de formas. Aquel médico que miraba a Ana con cara de pocos amigos es de agradecer: Ana –ni ninguno de estos pacientes– no habría soportado un médico compasivo o condescendiente. A Josep, un médico “zorro viejo” le obligaba, con excusas médico-administrativas, a salir cada día de su casa y caminar pueblo arriba (y con la lengua fuera) hasta el ambulatorio. A Mar, una tarde, una doctora le dio un rapapolvo inolvidable, porque ella afirmaba que no tenía fuerzas para salir de su casa. “La odié, pero luego me di cuenta de que me había tocado el amor propio y eso había funcionado”. La doctora que convenció a Josep de que tenía que firmar la autorización para el trasplante lo hizo recitándole la alarmante lista de problemas que le aguardarían en el futuro si no se operaba, y añadió al final: “Ah, y me olvidaba, usted va a sufrir mucho”. Antoni, con más rodaje, lo dice una y otra vez: “No hay que ir de enfermo”. Y también tiene otra expresión: “Aprender a gestionar el *coco*”.

Todos han vivido una lenta recuperación. Y hay algo que todos ellos hacen y harán cada día de su vida: tomar medicación inmunodepresora, porque sin ella el cuerpo rechazaría el órgano trasplantado. Esto, en otras palabras, les deja sin defensas. Pero ellos han desarrollado otras, y muy poderosas. Como si al saber que hay cosas que no pueden hacer hubiesen descubierto todas las infinitas “otras” cosas que les aguardan. Es cierto –Mar se ríe– que si va en el metro y alguien se pone a estornudar a su lado, se levanta y se cam-



“ Hay algo que hacen y harán cada día: tomar inmunodepresores, porque sin ellos el cuerpo rechazaría el órgano trasplantado. Esto les deja sin defensas. Pero ellos han desarrollado otras”.

bia de asiento. Y Antoni acaba de salir de una gripe que lo tuvo una semana en el hospital. Pero en el hospital ha estado con su ordenador portátil –es empresario– y ya está planeando otro viaje: “De todos los países, hay muchos lugares que no conoceré. No iré a Kenia, por ejemplo, en donde no está garantizado que haya un buen nivel médico. Pero te aseguro que hay otros muchos que puedo visitar”. Ana tiene que cuidarse de tocar tierra, plantas, cualquier cosa que tenga bacterias. A Mar, después de la operación, sus padres quisieron regalarle aquel soñado perro. Pero el médico lo prohibió terminantemente. Tampoco podrá ejercer como bióloga –más bacterias–, pero sigue en la empresa de seguros y, además, como Antoni, ella y su novio organizan el tiempo y la economía de tal forma que cuando pueden se lanzan a un nuevo viaje.

La novela de intriga médica va quedando atrás. En cambio, otros detalles revelan lo importante: Josep, gesticulando enérgico y llevando mil cosas a la vez. Verlo brazo en alto, diciéndole algo a su secretaria, y añadiendo: “El médico me obligó a dejar el trabajo, porque según él yo no podía estresarme. Pero, ¿y esto no es estrés?” Ana corriendo por los pasillos del hospital, agitada, para refregarle a su médico un diagnóstico –un nuevo efecto secundario del trasplante–: “¿Así, doctor, que usted dijo que ya tenía yo agotada mi cuota de mala suerte? ¡Mire! ¡Mire!” Y Ana misma, poniendo firme a una muchacha que no quiere que le den un beso, por miedo a los microbios. “¿Todavía estás en ese plan?” Antoni dando largas porque tiene trabajo, porque hace de todo y se organiza muy bien: “Bueno, ya te he dicho, gestionar el coco”. Y señalando, al pasar la foto de su pareja, pero volviendo enseguida a cuestiones prácticas, y al tema de la importancia de potenciar la búsqueda de donantes vivos. Y Mar, en la cocina de su casa, con un delantal de repostería, confesando que alguna vez se ha saltado la clase de taichi en la modalidad Chen. Una modalidad, por cierto, que de suave no tiene nada. M





# Un juego posmoderno entre música y arte

Texto **Karles Torra**  
Fotos **Enrique Marco**

La exposición “Genius loci” presentó en la Fundación Joan Miró el imaginario creativo de diez grupos de música pop de la escena actual de Barcelona. El título de la muestra alude a los espíritus protectores que los antiguos romanos asociaban con cada ciudad, aunque ahora se relacionan más con los aspectos que le son característicos y distintivos. Hace referencia a la idiosincrasia de cada contexto creativo, en este caso, de Barcelona.

Los caminos de la música pop y el arte contemporáneo se cruzaron en “Genius loci”, una exposición de la Fundación Joan Miró que desde el 11 de marzo hasta el 5 de junio presentó el imaginario creativo de diez grupos de la escena pop actual de Barcelona. Planteada como un itinerario con una audioguía que recogía consecutivamente una canción de cada grupo, los visitantes tenían la posibilidad de ampliar la percepción musical hasta las cuatro dimensiones a medida que paseaban por los espacios dedicados a cada una de las formaciones.

Según la comisaria Martina Millà, “en ‘Genius loci’ las intervenciones de los músicos seleccionados se han presentado como piezas de arte contemporáneo porque todos ellos son artistas conscientes del contenido y de la estrategia conceptual de sus temas, de la manera de presentarlos y de presentarse a sí mismos como creadores”. Sin embargo no se

trataba de una selección estilística ni estética. Para la comisaria, el quid del evento fue “descubrir músicos que podían ser tratados como artistas conceptuales, hijos y nietos de Marcel Duchamp y Andy Warhol, de Yoko Ono y Martha Rosler, de Roland Barthes y Jean Baudrillard, de Jean-Luc Godard y John Waters, y que por esta afinidad posmoderna con estos grandes nombres tenían todos el derecho a probar suerte artística en las salas de un museo”.

## Una revelación fulgurante

El planteamiento de la exposición, que se puede entender como un juego, fue muy original, tal como lo pone de manifiesto el texto *Crónica de la extraña génesis de un proyecto expositivo*, firmado por Martina Millà en el catálogo de la muestra. Usuaría habitual del metro, un espacio donde proliferan las personas encerradas en una burbuja acústica que escuchan música a través de auriculares, un buen día Millà tuvo una revelación fulgurante al llegar a su trabajo en el museo: “Me llamó la atención la continuidad que había entre ciertos aspectos del espacio del metro y del museo. El vínculo común: los auriculares. En el metro, los auriculares están cada vez más personalizados, como si fueran accesorios de moda, conectados a un iPod, un MP3 o similar. En el museo los auriculares se conectan a las audioguías”. Pero no acaban aquí las

Encabezando esta página y la siguiente, de izquierda a derecha, las instalaciones de Mürfila, Manos de Topo e Internetz. A la derecha, detalle de la obra de Manos de Topo.



“‘Genius loci’ permitía al público investigar el elemento inconsciente que se oculta en las canciones de los grupos”.

coincidencias: “Los vagones del metro y las salas de los museos comparten un espíritu propenso al silencio. En ninguno de los dos espacios se oyen muchos sonidos ni muchas conversaciones. La mayoría de sonidos pasan por el cableado de los auriculares”.

Poco después Millà ató cabos: “Hice la conexión entre los auriculares del metro y los del museo y comencé a pensar. ¿Cómo sería una exposición donde la experiencia auditiva (mayoritariamente musical) de los aparatos de reproducción que circulan por el espacio público se introdujera como un virus invisible en el sistema de audioguías de un museo? ¿Cómo sería mezclar la música del iPod con una visita a una exposición? Con estas preguntas nació la idea de ‘Genius loci’”.

Conviene aclarar que el título se refiere a los espíritus protectores que los antiguos romanos asociaban con cada ciudad, aunque ahora se relacionan más con los aspectos que le son característicos y distintivos. Hacen referencia a la idiosincrasia de cada contexto creativo, en este caso, de Barcelona. En cuanto a la imagen gráfica, la comisaria explica que “mientras pensaba en el proyecto me fijaba en los carteles de música pegados a las columnas de publicidad en las calles y en las tiendas de discos de la zona de Tallers. Muy cerca, en la plaza de Cataluña, descubrí la imagen del genio



en una estatua neoclásica de un hombre desnudo, barbudo y con cara de angustiado que sostenía una Moreneta. Después pensé que podía servir de base para la imagen externa de la exposición, que confiamos a Sergio Ibáñez, del estudio Setanta, con el acuerdo de que se emularía a sí mismo como reputado diseñador de la sala Razzmatazz”.

Ordenadas como un circuito, las salas de exposiciones se organizaban en diez espacios con instalaciones, proyecciones de vídeo o ambientaciones escenográficas dedicadas a cada uno de los grupos, todas reflejando de algún modo su actual proceso creativo. A la hora de hacer la selección de los grupos, Millà no partió de ninguna idea preestablecida, “pese a que tenía claro que el pop se presta más a este tipo de juegos posmodernos que otros géneros”.

De hecho, antes de “Genius loci” sus gustos musicales pasaban en primer lugar por la música africana, y prácticamente desconocía en absoluto el panorama de la música pop barcelonesa. “Todo ha sido fruto de una labor de búsqueda –explica Martina Millà–, y una cosa me ha llevado a la otra. Con el sentido del humor como punto de partida y nexos, y cuidando el equilibrio de los idiomas, lo que me ha sorprendido más es que todos son músicos muy curiosos y que tienen una cultura brutal. Yo viví muchos años afuera y no regresé hasta el 2005, y eso hizo que me diera cuenta de que Barcelona es una ciudad inquieta que consume mucha cultura. Por ejemplo, me sorprendió mucho que David Caraben de los Mishima quisiera reproducir los *Étant donnés* de Marcel Duchamp, o que los Pinker Tones tuvieran grabados de John Lennon, de Xavier Cugat o de los expresionistas alemanes”.

La construcción de los espacios se hizo a medias entre la comisaria y cada grupo, al igual que la selección de las canciones que se podían escuchar en la audioguía, entre las cuales había hasta tres temas inéditos: *Moix*, de Hidrogenesse,

*No serveix de res fer-se el llit*, de Illa Carolina y *Música, el musical*, de Internetz.

#### Una experiencia en 4D

Hidrogenesse iniciaba el recorrido con una canción inédita, *Moix*, que parodiaba el *Libro de los muertos* y que se basaba en un fragmento de *Terenci del Nil*, del escritor Terenci Moix, a quien los músicos consideran un verdadero “genio local”. En lo que respecta al espacio, estaba inspirado en una sala egipcia –el país preferido del escritor desaparecido– de un museo arqueológico.

A continuación saltaban a un universo completamente diferente y marcado por la estética kitsch. Era el ámbito de Mürfila, que presentaba un espacio dividido en dos: por un lado, el mundo de Mürfila, la heroína de la miniserie realizada por la cantante, y por el otro el mundo de Chari, su rival de éxito envidiable y amante de la gresca. Es este espacio bipolar los visitantes podían ver los cinco episodios de la miniserie.

Por su lado, Mishima aportaba una de sus canciones más conocidas (*Qui n’ha begut*) en un espacio que reproducía el Heliogàbal, el local de Gràcia donde comenzaron su carrera musical, y asimismo sala de culto para muchos de los grupos participantes en la muestra. Completaba la instalación una referencia a los *Étant donnés*, de Marcel Duchamp, una obra mítica del arte conceptual.

Al salir del espacio de Mishima nos plantábamos ante el estudio de los Standstill, concebido como una jaula de zoo. Allí, ante la mirada del público, los componentes del grupo trabajaban, ensayaban. Con *Adelante Bonaparte* como banda sonora, el espacio invertía la prohibición habitual en los jardines zoológicos de no dar de comer a los animales y animaba al público a alimentar a los músicos.

A su vez, Internetz se inclinaba por la ciencia ficción presentando *Música, el musical*, el anuncio de un espectáculo



En la página anterior, el espacio de The Pinker Tones. Sobre estas líneas, detalles de las intervenciones de Illa Carolina y Hidrogenesse.

musical sobre la batalla celestial entre la música aburrida e Internetz, que quiere establecer un nuevo orden para guiar la música de la Tierra.

A continuación se presentaba el espacio de Manos de Topo, cinematográficos reinventores de la rima en lengua castellana. El grupo nos proponía una instalación fragmentada en forma de hogar, seguida de una secuencia tragicómica de escenas que ilustraban el tránsito del amor al odio en el mundo de la pareja. Cada espacio iba acompañado de un fragmento de alguna de sus canciones, que hacían referencia al mundo de las relaciones, el principal *leitmotiv* de su producción.

Nos adentrábamos entonces en el universo de Els Amics de les Arts, que desplegaban su mapa conceptual a través de una instalación audiovisual donde se hacía evidente el entramado de influencias, referentes e ídolos que veneran. Como banda sonora eligieron *Jean-Luc*, una irónica canción dedicada al cineasta francés Jean-Luc Godard, precursor de la *nouvelle vague*.

El recorrido pasaba a continuación por el espacio de The Pinker Tones, sin duda el grupo de mayor proyección internacional. Proponían al público la creación de nuevas mezclas tomando como base su tema *Sampléame*, de su último CD *Modular*, a partir de las diversas pistas de la grabación original de la canción. Una impactante exposición de cubiertas de discos de diferentes géneros y épocas completaba la visión del ecléctico universo pinkertoniano.

*Memegagafloflow* era el título de la propuesta participativa de Za!, artistas descendientes de los dadaístas y de la música tribal. Con un equipo de sonido y unos cuantos micrófonos, los visitantes, rodeados de una estética visual de cariz cósmico, tenían la oportunidad de hacer de compositores sin saberlo, creando temas a la manera de los cadáveres exquisitos dadaístas. Cerraba la muestra *Carolina D.F.*, la instalación de Illa Carolina, articulada en torno al espacio diseñado por

el estudio de arquitectos Saeta. Según la comisaria Millà, eran los teloneros de la muestra, pero en lugar de abrirla, como hacen habitualmente los teloneros, presentaban un *flashforward* musical que quería invitar a la reflexión sobre lo que nos espera.

### Puertas abiertas a un nuevo público

Aunque todavía resulta muy infrecuente en nuestro país, no es la primera vez que la música pop entra en los museos. Pero, contrariamente a lo que acostumbra a suceder, aquí no había una voluntad política o historicista, ni se pretendía explicar un movimiento musical determinado, ni mucho menos glosar o hacer un estudio de la obra de unos artistas. La verdadera originalidad de “Genius loci” radica en que se planteó como un juego, donde los asistentes tenían la oportunidad de aproximarse al imaginario y al proceso creativo de los grupos, penetrando en su dimensión plasticoc conceptual y descubriendo buena parte del elemento inconsciente que se oculta detrás de sus canciones. La exposición se convertía así en una experiencia reveladora, que situaba a los músicos y al público en un mismo plano interactivo.

En sintonía con el propósito esencial de la música pop, y como subraya la comisaria y suele suceder casi siempre en los juegos, a fin de cuentas el objetivo final es pasárselo bien. Y no hay duda de que este ingenioso proyecto expositivo, que reunió en su jornada inaugural una auténtica multitud como posiblemente no se había visto nunca en la Fundación Joan Miró, lo ha conseguido con creces. Más allá del hecho de que siempre resulta estimulante y saludable abrir las puertas de los museos a la música pop y a las nuevas generaciones, con una propuesta tan valiente, fresca y lograda como esta “Genius loci”, la institución dirigida de forma modélica por Rosa Maria Malet ha vuelto a hacer diana. **M**

En tránsito



# Boaventura de Sousa Santos

## “El Sur está aquí al lado”

Entrevista **Enrique Díaz Álvarez**  
Fotos **Pere Virgili**

Boaventura de Sousa Santos (Coímbra, Portugal, 1940) es un referente de la sociología jurídica contemporánea. Además de ser profesor en las universidades de Coímbra y Wisconsin-Madison, De Sousa es ampliamente reconocido por su activismo dentro del Foro Social Mundial y por su compromiso con diversos movimientos campesinos e indígenas a lo largo del planeta. Entre su obra traducida al español destacan *Crítica de la razón indolente* (2003), *Reinventar la democracia, reinventar el Estado* (2008) y *Una epistemología del Sur* (2009), en los que explora y reivindica las prácticas cognitivas de grupos subalternos que han sido históricamente silenciados y oprimidos por el colonialismo y el capitalismo globales.

Como parte de su proyecto de visibilizar alternativas a la globalización neoliberal hegemónica, De Sousa propone adoptar una razón cosmopolita, articulada en tres procedimientos: una sociología de las ausencias que identifique y recupere experiencias y formas de conocimiento actualmente desperdiciadas; una sociología de las emergencias, que expanda el campo de experiencias sociales posibles a través de una investigación de las alternativas; y un trabajo de traducción, que permita crear inteligibilidad entre entidades separadas por sus diferencias recíprocas.

La presente entrevista tuvo lugar a principios de este año en Barcelona, con motivo de la conferencia “Sur global, Norte global”, que Boaventura de Sousa Santos pronunció en la Fundación CIDOB, en el marco del IV Training Seminar en Dinámicas Interculturales.

**Una premisa recurrente en su obra es que “no habrá justicia global sin justicia cognitiva global”, y la relaciona con el hecho de que la modernidad occidental se ha edificado eclipsando y destruyendo otros saberes. En este sentido, ¿cómo democratizar el conocimiento sin caer en el relativismo?**

El problema es pensar cuál es la alternativa a no reconocer otros saberes. La alternativa es que si nosotros nos quedamos no solamente con la superioridad, sino también con la exclusividad del rigor y la validez del conocimiento científico –que es manejado sobre todo con criterios que sirven bien al Norte global–, dejaremos a una gran parte de la población mundial en una situación de desposesión, en el sentido de que gran parte de ella no se desenvuelve con facilidad, como nosotros,

con el conocimiento científico, el filosófico o el teológico –es decir, los tres grandes conocimientos que salen de la modernidad–, y muchas veces sufre las consecuencias de la aplicación de este conocimiento, ya sea por iniciativas, acciones, políticas o agencias del Norte global o, en el caso del Sur, de élites locales que están al servicio de los intereses del Norte global.

Si miras al mundo y observas cuánta gente no utiliza la filosofía, la ciencia y la teología como tú las entiendes, te preguntas: ¿qué pasa con ellos?, ¿son ignorantes?, ¿no saben nada de nada? Esta fue la idea que siempre hemos tenido: “eran primitivos”, “eran indígenas”, “eran bárbaros”. Esta es la situación que durante siglos ha prevalecido, y por eso lo que nos preocupa son las consecuencias que ha tenido el pensar que esta gente es ignorante y que debe esperar nuestras soluciones: el desarrollo, el colonialismo (el colonialismo tiene una misión civilizadora según este marco), etc.

En primer lugar, tenemos que ver cuál es la situación del mundo en términos de conocimiento. Si nosotros reclamamos tener el monopolio del conocimiento válido, es porque realmente es el conocimiento que nosotros manejamos mejor que nadie en el mundo, de ahí que resulte normalmente en favor de nuestras posiciones. Esta es la situación. Cuando entiendes que todo esto es por vía de un proceso que es político, que es epistemológico, empiezas a ver a los “otros” no solamente como seres vivientes, sino como seres pensantes, y observas que todas las personas en el mundo tienen conocimientos, que producen sentidos de vida, comprensiones del mundo, etc.

Yo aprendí esto cuando viví en una favela en Río de Janeiro. Ahí realmente vi que esa gente tan marginada, en comunidades ilegales, tenía mucha sabiduría de vida. Hablábamos tan bien sobre tantas cosas, en conversaciones en las que además resonaban ideas filosóficas de Occidente... Cuando ves esto, empiezas a entender que hay “otro” saber.

**Pero, ¿cómo evitar el riesgo de caer en el “todo vale” posmoderno o culturalista?**

Aquí entra la cuestión del relativismo, o sea, la idea de que como hay otros conocimientos, todos valen lo mismo. ¿Ese es el problema? No, de ninguna manera. Porque realmente para toda la gente del mundo,

## “Solamente una cultura incompleta, que piensa que puede aprender con otras, está dispuesta a una traducción intercultural”.

excepto aparentemente para nosotros y para el positivismo, el conocimiento está al servicio de transformaciones, de ideas, de prácticas. Las personas piensan, saben, conocen y actúan. El criterio es político; no hay relativismo porque tenemos que saber para qué queremos nuestro saber, con qué objetivos vamos a integrar los diferentes saberes. Te pongo un ejemplo sencillo: si quiero ir a la luna, no puedo ir con el conocimiento indígena o campesino, necesito el conocimiento científico-tecnológico de Occidente; pero si quiero preservar la biodiversidad del planeta, necesito del conocimiento indígena, porque con el conocimiento científico quizás voy a destruir la biodiversidad. Todo depende de los objetivos pragmáticos de tu actividad científica, de conocimiento y de política. Por eso no podemos separar la epistemología de la política o de la ética, y por eso no hay relativismo, porque hay una discusión política sobre objetivos.

**Aquí entraría la traducción, una categoría importante en su imaginario sociológico, porque más allá de que se reconozcan diversos tipos de conocimiento, habría que dar un paso, digamos, más hermenéutico, para interpretarlos.**

Sí, la traducción es importante porque es el principio de una inteligibilidad más amplia. No hablamos de traducción lingüística solamente, sino de traducción intercultural, porque realmente cada cultura tiene su manera de expresar las realidades. Tomemos, por ejemplo, los derechos humanos, un concepto que hoy en día es central en la cultura y filosofía occidentales. Esta noción tiene concepciones muy distintas para otras culturas no occidentales. No quiero decir que no la usen, pero no la interpretan de la misma manera, y a veces se resisten a hablar de ella. Pero si nos detenemos un poco en saber para qué queremos los derechos humanos, veremos que otras comunidades y culturas tienen ideas paralelas a estos. No se formulan como derechos humanos, pero sí como ideas de respeto y dignidad. Este, por ejemplo, es un caso de traducción intercultural; se puede tener la misma idea de emancipación o liberación formulada como derechos humanos, como dignidad, como respeto, como diversas concepciones de *drama*, etc.

Hay diferentes fórmulas que no son idénticas, pero son conmensurables. Eso implica que se puede evitar el gueto identitario y el gueto de los saberes, porque el gran problema para las epistemologías del Sur que estoy desarrollando no es el relativismo, sino la incommensurabilidad, es decir, cuando de otro conocimiento se dice: “no entiendo”, “está fuera”, “es otra cosa”. Esa idea de incommensurabilidad está en Occidente y está en otras culturas. Por esta razón la traducción intercultural exige, en todas ellas, una apertura. Y esa apertura parte de la idea de lo que llamo la “incomplitud” de las culturas; solamente una cultura incompleta, que piensa que puede aprender con otras, está dispuesta a una traducción intercultural.

**Este énfasis en la apertura o el diálogo también está relacionado con otra cuestión presente en su obra, la de revalorar o rehabilitar el sentido común.**

Yo no parto de la idea de glorificar o entronizar el sentido común,

sino que busco un nuevo sentido común. El sentido común expresa muchas veces todas las desigualdades, todas las ideologías, todas las falsas conciencias que existen en la sociedad como leyes dominantes. Por eso el sentido común no es bueno en sí mismo. El problema es que deberíamos buscar formas de conocimiento que la gente entienda, ideas con las que sientan, digamos, que se les concede poder. Eso es un nuevo sentido común. Pienso que después de siglos de especialización y de expertos necesitamos –lo que voy a decir es un poco escandaloso, pero así lo creo– el regreso del “amador”, del “pensamiento amador”. El sentido etimológico de la palabra “amador” es el que ama lo que hace. Los expertos no aman lo que hacen, sino que parten de su conocimiento –estrecho, pero profundo y riguroso como lo entienden– y lo aplican con gran distancia. Necesitamos más amadores, gente que ama lo que hace.

**Esto, de alguna manera, está relacionado con la idea de compromiso del intelectual. Usted no es exactamente el paradigma del científico social que se queda en su torre de marfil. ¿Qué papel desempeña o cree que debe desempeñar el intelectual en la sociedad actual?**

El intelectual es alguien que fue entrenado para aprender, no para enseñar. Y al saber aprender puede ayudar a los movimientos, a los ciudadanos, a las organizaciones a ver las dificultades, las contradicciones o las tensiones dentro de su vida cotidiana, de su actividad transformadora o de su acción política. El intelectual es un facilitador; facilita la comunicación porque aporta y conoce, por su profesión, otros espacios y experiencias que pueden ayudar a contextualizar una lucha, a encontrar una conversación mejor informada. Por eso el intelectual tiene que trabajar en su oficina, pero también con los movimientos, con las organizaciones. Tiene que explicar, hablar y entender otros lenguajes. Y, además, tiene que saber explicarse sin notas a pie de página, sin palabras que la gente no entiende. Sabemos que nuestras especializaciones, sobre todo en las ciencias sociales y humanas, son especializaciones de palabras, pero yo no puedo ir al campo basándome en la *différence* de Derrida o Deleuze, porque la gente no lo entiende; tenemos que hacer quizás otras distinciones –y tengo en alta estima a Deleuze como gran intelectual y filósofo de nuestro tiempo–. Y eso es algo que nosotros podemos hacer y yo mismo hago también en mi trabajo; sé que cuando estoy trabajando tengo que traducir para mí mismo. La traducción intercultural empieza conmigo.

**Hoy en día ni siquiera hay que viajar hacia el Sur para acceder a otros conocimientos y es que el Sur es una especie de metáfora. En ciudades como esta...**

El Sur está aquí, aquí al lado.

**En guetos intransitables, en diversas formas y espacios de exclusión.**

Claro, el Sur es esto. Son otras culturas que conviven con nosotros y en relación a las cuales tenemos muchas veces una situación que denominamos como “línea abismal”, o sea, un *apartheid* social en el que podemos convivir con gente de otras culturas pero con temor; queremos que

hagan su trabajo o que nos presten sus servicios, pero que no nos molesten, como sucede mucho en Europa. Es decir, esta es la terrible idea de tolerancia, un concepto extremadamente arrogante, porque no permite realmente enriquecerte con conocimientos del Sur, del Sur en ese sentido, como metáfora de las clases y grupos oprimidos y excluidos, de las minorías de nuestras ciudades que viven dentro de sus comunidades y que tienen enormes dificultades para pasar a la sociedad oficial, para estar en la universidad, para poder compartir conocimiento... Eso es el Sur, la metáfora de la exclusión.

**Ya que menciona la universidad, en tiempos recientes hemos sido testigos de una campaña de desprestigio de la universidad pública. No son pocos los intentos de tratar de adaptarla al mercado y a la demanda de las empresas. Como profesor de la Universidad de Coimbra, ¿cómo interpreta estos impulsos privatizadores?**

Para mí está claro que lo que está detrás de los procesos de reforma universitarios, sobre todo en el proceso de Bolonia, es un intento de transformar la educación universitaria –o terciaria, como le llama el Banco Mundial–, en una mercancía que se puede producir y distribuir mundialmente. Sabemos que la Ronda de Doha de la Organización Mundial del Comercio tiene como objetivo la liberalización de los servicios, y uno de los doce servicios es la educación. Y la educación superior se considera uno de los campos más rentables para inversión de capital en las próximas décadas. Por eso, pienso que hay, sobre todo, un intento de uniformizar el sistema europeo para crear un producto coherente que se pueda vender internacionalmente y pueda competir con las universidades globales de Estados Unidos. Este es el objetivo. Y llega en un momento en que es adecuado hacerlo para los grupos gobernantes. Adecuado en el sentido político, porque hay una crisis de financiación del Estado. Las crisis financieras, como se ve, siempre se traducen en recortes sociales: salud, educación, seguridad social.

También es un intento de privatización, de transformar al estudiante en consumidor y eliminar la idea de educación y universidad pública. Lo que nos preocupa es que, al transformarla en una mercancía, perdemos lo que ha sido la universidad desde el siglo XII: la capacidad de producir pensamiento crítico independiente. Eso es el peligro.

**En la conferencia de ayer hizo una especie de autocrítica muy sugerente acerca de que la teoría crítica lleva tiempo sustituyendo el uso de sustantivos por el uso de adjetivos. Y eso es peligroso, porque los sustantivos son los que determinan los términos del debate.**

Sí, este es uno de los contextos ideológicos y políticos en que estamos ahora, desde hace veinte o treinta años. No era así antes. Los horizontes sociales y políticos eran distintos, y como eran distintos, tenían diferentes nombres, y esos nombres o sustantivos eran muy importantes para determinar y definir de qué lado estabas: uno era socialista, comunista, capitalista o liberal. Esto creaba realmente la idea de una alternativa. Hubo un momento en que estos sustantivos críticos entraron en crisis –que no sé si es definitiva–; por ejemplo, en la coyuntura actual, “socialismo” está siendo usado por partidos que no tienen nada de socialistas.

Lo que ha prevalecido es utilizar conceptos que antes han sido empleados por las teorías convencionales y radicalizarlos a través de adjetivos. Así, en diversas áreas hemos añadido adjetivos y con ellos creemos que estamos hablando de una cosa totalmente distinta. Para desarrollo, “desarrollo sostenible”; para democracia, “democracia participativa”, etc.; y no es una cosa totalmente distinta, sino que proviene de una idea democrática liberal a la cual nosotros estamos añan-

diendo otra cosa. Yo soy un sociólogo de mis circunstancias, trabajo en este tiempo, y por eso trabajo mucho en los adjetivos. Pero, como crítico –que quiere ser autocrítico–, soy consciente de que me faltan los sustantivos. ¿Y qué me ha dado esa conciencia? No es una reflexión sin más de un intelectual en su oficina, sino que esa conciencia me la ha dado ver movimientos en donde surgen nuevos conceptos, nuevos sustantivos que, además, no son pronunciados en lenguas coloniales. Lo veo, por ejemplo, en la constitución de Ecuador con sustantivos como *suma causa* o *Pachamama*, cuyas traducciones aproximadas serían “buen vivir” y “madre tierra”, respectivamente.

**Con la reciente crisis financiera, que ha terminado por poner en evidencia el modelo neoliberal, ¿se ha fortalecido la convicción de que ha llegado el momento de un cambio de paradigma?**

Creo que los cambios de paradigma son semiciegos y semiinvisibles. O sea, nosotros no los vemos muy bien, y además los cambios tampoco saben bien hacia dónde van. Sabemos que estamos en un periodo de cambio de paradigma por los síntomas que desbordan todas las proporciones posibles de la sostenibilidad de la vida. La actual crisis financiera nos muestra que es realmente imposible que el mundo siga con la especulación financiera; no puede ser que muy pocos se estén enriqueciendo mientras millones de personas se empobrecen. Por otro lado, está la paz ambiental, quizá el síntoma más urgente. Existe consenso en que si no hacemos nada a corto plazo, la sostenibilidad de la vida está en peligro. Y lo notamos cada día, pero no nos damos realmente cuenta. Por eso digo que hay una semiceguera, una semiinvisibilidad. Cuando se agudiza la crisis financiera, por ejemplo aquí en Europa, la cuestión medioambiental desaparece. La gente ya no habla de ella, sino de que necesitamos “más producción”, “más empleo”, y así producir con el mismo tipo de consumo... ¿A dónde vamos?

**Pero hay un sentimiento de urgencia por cambiar las cosas. Prueba de ello es cierto altruismo y solidaridad de corte transnacional. Pienso en los grupos anónimos de hackers que, a través de Internet, han apoyado los movimientos sociales en Túnez, en Egipto, o bien en el afán de transparencia de Wikileaks. ¿Cómo ve la relación entre solidaridad y nuevas formas de comunicación en red?**

Es un hecho completamente nuevo. Por ejemplo, cuando comparo lo que pasó en Túnez con lo que pasó en la revolución democrática portuguesa de 1974, la diferencia es que en esa época en Portugal no había SMS. No existía la posibilidad de movilizar a la gente en todo el país, fue un proceso mucho más lento y difícil, se pudo hacer primero en Lisboa y después en otras partes. El cambio es brutal.

Claro que todo esto es de doble vía. Están las tecnologías de la información al servicio de una dominación más sofisticada; pero, por otro lado, están los medios de comunicación al servicio de la liberación, la organización emancipatoria, o la transparencia, como es el caso de Wikileaks. Es muy contradictorio todo esto, y es muy importante reconocer, primero, que sirve a dos objetivos diferentes, y, segundo, saber cómo va a reaccionar el poder. Estas armas están ahí, y pueden ser utilizadas para aumentar y profundizar la democracia, la libertad. Pero, ¿cómo el poder va a utilizar los *twitters*, los *facebooks* y todas las formas de comunicación para prevenir conflictos? Porque sabemos que ya lo hace hoy en día, y que no es simplemente en Argelia o en otros países: hay control de Internet. ¿Hasta qué punto? No lo sabemos, pero debemos luchar por la libertad, por la horizontalidad de estos mismos medios. Los medios tienen que ser transparentes para poder crear transparencia, tienen que ser libres para promover la libertad. **M**





Ilustración: Flavio Morais

# Más gente que nunca

Texto **Javier Pérez Andújar** Escritor

Se diría que en el río hay más gente que nunca. Los ciclistas vestidos de neopreno dominguero; los viejos a paso rápido porque lo manda el médico; el hombre con el perro como una sombra loca y la correa en la mano. Las camisetas serigrafiadas, arracimadas, de los vecinos con un cartel que pone “La Mina camina”. Por la otra orilla del río, la del lado de la incineradora, siempre va menos personal. En el otro margen del Besòs, lo que hay es un montón de conejos, y cuando no se ven, culpan a los chinos. Ahora se insinúa que los chinos se comen los conejos y los patos del río. A veces sale alguno –un gazapillo– saltando por el césped como un dado en un tablero, pero sobre todo se sabe de los conejos por sus excrementos, cagarrutas en forma de pelotitas negras. Dicen los filólogos que *conejo* es una palabra que viene del íbero y que luego pasó al latín. Es el mismo caso que el de muchas familias de por aquí, que vienen de la prehistoria del campo y que luego pasaron a algo más civilizado y más romano.

Este domingo he bajado con mi madre al río (aunque ahora tenga el nombre de Parque Fluvial del Besòs es imposible dejar de llamarle río). Pasado el puente del tren, un mecano traqueteante, ya cerca de la desembocadura, dos familias de lituanos se han instalado en unas tiendas de campaña. Están viviendo ahí, lavan la ropa en la corriente y la tienden sobre los arbustos. Mi madre ha llamado *tarales* a las plantas. Uno rubio, un chaval con cara de pocos

amigos, pesca con una miga de pan clavada en el anzuelo. Explica que hay unos peces muy gordos, y aunque parece más amable al hablar, no se le ve el gesto de desconfianza. Cuenta en un castellano vacío como un gruyer, hecho de unos pocos nombres y unos cuantos verbos sin conjugar, que busca trabajo. Cada vez que uno de ellos pronuncia la palabra *trabajo* le sale de los labios un mazazo de súplica con la potencia, con la fuerza del martillo de Thor. Luego el chaval del pelo rubio añade que no le queda nadie en Lituania, que se quemó su casa y que en el incendio perdió todo lo que tenía y también a sus padres. La vieja, la común cantinela de quien le ha pegado fuego a sus pasos. Las palabras que va diciendo se cruzan con el ruido de la depuradora. A ratos, llega un sonido de vapor a presión, como si chistase el pasado industrial, como si les ordenara una y otra vez silencio a la gente y a la naturaleza recuperada. Al lado del muchacho, otro hombre sonrío con los labios apretados y con las manos metidas en el anorak. El flequillo apelmazado en la frente como una soletilla de betún. Está haciéndoles compañía a los lituanos. Nos ha contado que es de Paquistán, de la región donde hace poco hubo tanta tragedia con el agua (pero no señala al río) y que es amigo de estas dos familias. Viene al río a visitarlas de vez en cuando, pues resulta que era su antiguo casero. Las tenía realquiladas, y después de cuatro meses sin cobrar tuvo que echarlas a la calle. El chaval

rubio asiente a sus palabras y sonrío por primera vez. Ahora les cobra por lavar la ropa en su casa, ha dicho (pero tampoco ha señalado la ropa de las matas). En los ojos del grupo hay un grito cristalizado, se atomilla a su mirar una petición desesperada de ayuda que me hace comprender que cada segundo más de conversación es un rato más de vanas esperanzas que damos mi madre, vestida de negro, y yo. “¿Os cobra por la ducha?”, preguntamos; pero el rubio contesta que se lavan gratis en las duchas de la playa. Continúa y señala que, si no fuera por los mosquitos, esta parte del río sería muy buena para quedarse más tiempo. Cuando nos vamos, mi madre me dice que ese fulano les estaba vigilando y no visitando. “Cuidado que es un pez de dos colas”.

Ya hace unos años que anidan en el río garzas, garcetas y cormoranes, y hay charcas con ranas donde antes había charcos con ratas. Con cambiar una vocal, una consonante, se puede transformar el mundo; eso lo saben los poetas.

Una vez, a principios de los años ochenta, cuando cantábamos lo del vidrio mojado de Los Secretos, el profesor Liborio, que nos daba química, nos mandó a tomar muestras del agua del río y las analizamos en el laboratorio (todo el mundo le llamaba *laboratorio*). Las probetas nos dijeron que en esa agua achocolatada no se manifestaba ninguna forma de vida. Pero hoy se diría que había en el río más gente que nunca, con los problemas de siempre. **M**