

5

ESTUDIS D'ANTROPOLOGIA
SOCIAL I CULTURAL



Coord.: DANIELLE PROVANSAL

ESPACIO Y TERRITORIO: MIRADAS ANTROPOLÓGICAS

Departament d'Antropologia Cultural
i Història d'Amèrica i Àfrica



UNIVERSITAT DE BARCELONA



**ESPACIO Y TERRITORIO:
MIRADAS ANTROPOLÓGICAS**

Equip de Recerca d'Antropologia dels Processos Identitaris (ERAPI)
Grup de Recerca Multiculturalisme i Gènere

Coordinación: Danielle Provansal

ESTUDIS D'ANTROPOLOGIA SOCIAL I CULTURAL, 5

**Departament d'Antropologia Cultural
i Història d'Amèrica i Àfrica**



UNIVERSITAT DE BARCELONA



2000

Disseny de la coberta: Laura Roig

Primera edició: desembre de 2000

© 2000 Equip de recerca d'Antropologia dels Processos Identitaris (ERAPI)

© 2000 Grup de Recerca Multiculturalisme i Gènere

© 2000 d'aquesta edició:

Departament d'Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrica

Universitat de Barcelona

Facultat de Geografia i Història

c/ Baldori Reixac s/n

08028 Barcelona

Producció: Publicacions de la UB

ISBN: 978-84-9168-228-8

Administració de la Publicació:

PUBLICACIONS DE LA UNIVERSITAT DE BARCELONA

Gran Via de les Corts Catalanes, 585

08007 Barcelona

Aquest document està subjecte a la llicència de Reconeixement-NoComercial-SenseObraDerivada de Creative Commons, el text de la qual està disponible a: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.



SUMARIO

I. Presentación

- El espacio desde la perspectiva de las ciencias sociales*
Danielle Provansal, Universitat de Barcelona. 5

II. El espacio construido: los mecanismos de inclusión/exclusión

- Planificación de la vivienda y determinaciones socio-culturales*
Rosa Telló, Universitat Barcelona. 13
- ¿Se están formando escuelas ghetto en Ciutat Vella?*
Jordi Pascual, Universitat Oberta de Catalunya. 23
- El espacio urbano como mediador de identidades*
Hugo Gaggiotti, Institut Català d'Antropologia. 35

III. Los procesos de apropiación del espacio público

- Etnografía de los espacios urbanos*
Manuel Delgado, Universitat de Barcelona. 45
- Cultura juvenil y territorio urbano*
Carles Freixa, Universitat de Lleida. 55
- Lecturas feministas de la Ciudad*
Teresa del Valle, Universidad del País Vasco. 65

IV. Movilidad e itinerarios transnacionales y transculturales

- Mobilités, migrations et cosmopolitisme: initiatives économiques souterraines des migrants*
Alain Tarrius, Université de Toulouse - Le Mirail. 73
- Itinerários Migratórios e trabalho de terreno*
Filomena Silvano, Universidade Nova de Lisboa. 87
- La representación intelectual de las trayectorias migratorias*
Enrique Santamaría. Universitat de Barcelona 95

V. La construcción cultural del espacio

<i>Espai i Gènere al Magrib</i>	
Yolanda Aixela, Museo Etnológico de Barcelona	109
<i>Todavía somos nómadas. Transformaciones del espacio urbano en Nuadhibú (Mauritania)</i>	
Alberto López, Universitat de Barcelona.	117
<i>El sistema de medida en una población agropecuaria o como los usos cambian el sentido de los términos</i>	
Marie-José Devillard, Universidad Complutense, Madrid.	127

I. PRESENTACIÓN

EL ESPACIO DESDE LA PERSPECTIVA DE LAS CIENCIAS SOCIALES

Danielle Provansal
Universitat de Barcelona

Noción esencialmente abstracta y relativa como la teoría física que le concierne, el espacio es un objeto nuevo de la antropología. Quizás esto se deba al hecho de haber sido uno de los primeros objetos científicos construidos por el pensamiento occidental y, a raíz de ello, uno de los que ha suscitado, y sigue suscitando, más teorías. Su larga historia, en tanto que tal, le ha hecho escapar, hasta recientemente, a la problematización a la que los análisis sociológico y antropológico suelen someter las conceptualizaciones humanas. Convertido en uno de los objetos privilegiados de las ciencias llamadas duras, se ha naturalizado como componente de la realidad material, sujeto entonces a cierta sacralización por parte de las “otras” ciencias. Dentro del campo de la psicología y a continuación de la psicología social, los estudios sobre la percepción humana son los primeros que rompen con esta naturalización (A. Moles, J. Piaget, R. Sommer, K. Lynch) y ponen de relieve la manera en que cada individuo va estructurando, en su proceso de aprendizaje, el espacio que le rodea, tomando como punto de partida su propio cuerpo; mediante que significados, va elaborando una representación de este “exterior” a su propia persona; y, en definitiva, que imagen mental acaba teniendo del espacio. Por otro lado, y desde una perspectiva netamente más inspirada de la biología, los estudios de etología animal subrayan como determinadas conductas tienden a restringir el acceso a determinadas porciones del entorno y como el aparato sensorial humano, junto a otras propiedades características de la evolución de nuestra especie constituyen “las condiciones infraestructurales de la territorialidad” (José Luis García :1976).

Sin embargo, más allá de supuestas explicaciones genéticas, pensar el espacio como un objeto abordable desde el ángulo de la antropología, es

decir, como un elemento entre otros de la producción intelectual humana, y en tanto que tal, analizable de modo crítico, tenía el peligro, por parte de la disciplina, de adentrarse en campos ajenos, en el de la filosofía de las ciencias o, más aún, en el de una epistemología del conocimiento, al recorrer su evolución, desde Euclídes hasta los más recientes detractores de la teoría de Einstein, tarea, por supuesto, que no le incumbe. Ahora bien, al dar cuenta de las múltiples concepciones que, en otras sociedades, rigen la representación del universo sensible -es decir, no solamente de todo lo que es exterior a un individuo y a su propia corporeidad, sino del interior de su propio cuerpo “concebido como una porción misma del espacio” (M. Augé, 1995, p. 66) y de la transitividad que, en muchas culturas, existen entre espacio corporal y entorno (ibid)- las etnologías regionales han contribuido a matizar la supuesta universalidad de las sucesivas definiciones científicas del espacio, oponiéndoles otras representaciones que, a pesar de no ser verificadas experimentalmente, resultaban ser operativas para determinados grupos en sus acciones sobre el medio, o para los individuos en su dimensión vivida. En su tendencia más radical, esta perspectiva relativista ha hecho del pensamiento científico sobre el espacio, una producción cognitiva entre otras -la forma occidental de concebir el espacio-; en su versión más moderada, ha separado el discurso que las recientes ciencias del espacio enuncian y las experimentaciones que le dan validez, de las concepciones “profanas”, aquellas que contribuyen a configurar universos sociales, culturales y simbólicos variados y que, en tanto que tales, tienen interés antropológico. Una vez constituido en objeto de estudio, a partir de la comparación entre numerosas teorías indígenas -incluidas las nuestras- el espacio ha servido de “operador” para entender y explicar, en diferentes contextos, las relaciones que los hombres tienen con su entorno, y que establecen entre sí, creando así espacios sociales convenidos, es decir, delimitados. En suma, se trata de analizar cómo las prácticas colectivas diferencian, a partir de un exterior originalmente indiferenciado, lugares, sitios, puestos, emplazamientos o áreas, los categorizan, con el objetivo de atribuirles funciones concretas, de ocuparlos y apropiárselos, marcando límites, linderos, fronteras y demarcaciones, asignando así una capacidad simbólica a lo que era abierto, indefinido y percibido como vacío.

Tal como lo hace notar en este mismo libro Manuel Delgado, una antropología del espacio no se limita a una antropología del territorio, sino que la desborda. En su cuarta dimensión, es decir unida a la

variable temporal, el espacio introduce toda una problemática del movimiento. En efecto, la distancia que separa entre sí cuerpos, objetos o áreas se supera mediante el movimiento. Esto nos remite a las modalidades sociales y culturales que todo acto de desplazamiento en el espacio reviste: los recorridos, las trayectorias, los itinerarios y las redes que enervan el espacio convierten a éste en un elemento de enorme plasticidad pero también en instrumentos de mediación entre grupos, individuos y topos diferentemente situados. Como lo afirma Françoise Paul-Levy: “ es la lenta elaboración de las prácticas que acaba dando al espacio un contenido.” (1983).

Este libro pretende modestamente reunir algunas de las contribuciones hechas por diferentes investigadores, en el marco de un seminario de tercer ciclo sobre Antropología del Espacio impartido en el primer semestre del curso 1999/2000 en el Departamento de Antropología Cultural y Social de la Universidad de Barcelona. Este seminario ha sido la culminación de la reflexión elaborado por el Equip de Recerca en Antropologia dels Processos Identitaris durante varios años. Si bien no todos son los que contribuyeron en este libro son los integrantes del Equip, indudablemente este no hubiera podido concebirse y concretarse sin el aporte de cada uno de sus miembros a los debates que tuvieron lugar en su seno. Estas contribuciones retoman, desde varios puntos de vista y a veces desde disciplinas distintas, las dos dimensiones que acaban de enunciarse: la primera que considera el espacio como un continente o un vacío que, progresivamente, se ha ido llenando de estructuras estables que definen funciones específicas -por ejemplo, los espacios construidos de la ciudad- y la segunda que parte de las prácticas humanas como elementos que estructuran espacios nuevos, a partir de un cambio de funciones, o transforman por completo la vocación de lugares cultural y socialmente definidos. Dada la variedad de los enfoques y de los campos abordados, ha parecido conveniente reunir estos textos en cuatro grandes bloques temáticos con la finalidad de crear cierta coherencia, más allá de la diversidad.

El primer bloque trata del espacio construido -el de la ciudad, de sus edificios y de sus instituciones- e insiste en su potencialidad para generar desigualdades o segregar determinados colectivos o, al contrario, para favorecer la construcción de identidades territoriales compartidas. Rosa Tello aborda la cuestión espinosa de la planificación de la vivienda, poniendo de relieve el papel instrumental e ideológico que

éste cumple en la reproducción de la exclusión social, en un sistema dominado por el mercado; asimismo, subraya la contradicción insuperable que se da entre los principios universales que afirman que el alojamiento es un bien necesario y el mecanismo de apropiación privada que le convierte en bien escaso.

Por su parte, Jordi Pascual estudia la segregación escolar en el barrio barcelonés de Ciutat Vella y confronta la opinión muy difundida de que la presencia de hijos de inmigrantes étnicamente reconocidos aleja de los centros a los hijos de autóctonos, provocando la segregación con una realidad mucho más matizada y compleja.

Finalmente, Hugo Gaggiotti toma el ejemplo de una ciudad mediana argentina -Campana- para describir el modo en que ésta se constituye como espacio cultural propio, en el contexto de la globalización. La presencia, localmente, de una empresa multinacional sirve de elemento central en la construcción de una identidad propia, que el autor no duda en llamar étnica. En efecto, la ciudad crece conforme aumentan las actividades de la empresa a escala internacional, hasta confundirse con ella en la mente de los residentes. La empresa no constituye solamente el motor económico de Campana y la fuente principal de los recursos de sus habitantes sino también su emblema: es a través de ella que la ciudad se convierte en espacio simbólico e identitario.

El segundo bloque comprende artículos que toman el espacio público como objeto principal de su reflexión. Manuel Delgado, desde una perspectiva metodológica, a nuestro juicio sumamente útil, por no decir imprescindible, recuerda que lo urbano, en tanto que objeto de análisis, no debe confundirse con la ciudad. Ésta remite a la materialidad de las formas en el seno de las cuales lo urbano, como fenómeno social puro, emerge.

“Lo urbano está constituido por todo lo que se opone o no importa que estructura solidificada, puesto que es fluctuante, aleatorio, fortuito, escenario de metamorfosis constantes”.

Impone por consiguiente una etnografía de lo fortuito y de lo efímero a partir de la técnica de observación flotante preconizada por Colette Pétonnet y enriquecida por el interaccionismo de E. Goffman, en que la antropología urbana se convierte en antropología de la urbanidad, caracterizados por vínculos cambiantes y precarios entre “personajes asignificativos”. Como se ha dicho ya, advierte también de la necesidad de distinguir la antropología del espacio de la antropología del territorio

como campo que engloba a ésta última y que requiere una aproximación mucho más dinámica.

Las dos otras contribuciones de este bloque son ilustraciones concretas de las formas de apropiación del espacio público. Por una parte, Carles Feixa nos habla de la apropiación física y simbólica de determinadas calles o barrios por parte de grupos de jóvenes, en diferentes épocas y lugares. Esta ocupación de lugares va cambiando según el contexto político y social, en la ciudad de Lleida, pasando de un recorrido circular, tipo noria, a un trayecto por determinados sitios del Casco Antiguo, revistiendo el carácter a la vez lineal y ritual de la clásica ruta nocturna. El autor confronta esta situación a la de las bandas de jóvenes que ocupan -y se reparten- esquinas en barrios de la ciudad de México, y se reúnen en un espacio común de intercambios y trueques, reforzando su poderío sobre estos lugares mediante un sistema de designación común y exclusivo, que crea a la vez delimitaciones espaciales e identidades grupales.

Por contraste, la forma de apropiación de la ciudad a la que se refiere Teresa del Valle tiene que ver con las categorías de género. Opone los espacios públicos concebidos y creados por usos masculinos con la mirada crítica con que las mujeres descodifican estos mismos espacios, mirada que constituye un paso previo necesario a su toma de posesión por las mujeres y su consiguiente incorporación en un orden femenino. Por ello, desde una perspectiva feminista, elabora una serie de recomendaciones para amenizar las responsabilidades casi exclusivas que las mujeres tienen en relación con el espacio doméstico y privado, con el objetivo de facilitar su acceso y protagonismo en el espacio público.

El tercer bloque tiene como marco el espacio global, aquel espacio que sirve de metáfora a un sistema económico que borra fronteras y desestructura territorios, pero que también es amplitud atravesada a escala mundial por múltiples movimientos humanos. Las migraciones son según Alain Tarris el pretexto para una reflexión de orden metodológico sobre las tres dimensiones -o escalas- de lo que él llama “el acto de circular” y que combinan espacio y tiempo. La relación entre estas dos variables permite aprehender las etapas constitutivas de la trayectoria migratoria, el soporte brindado por las redes, las referencias conferidas por las diásporas y desvela la naturaleza de los territorios circulatorios así creados, productores de valores económicos, éticos y culturales

específicos. El migrante adquiere en este enfoque una personalidad propia, original, que le diferencia del autóctono, o “indígena sedentario”, insertado en jerarquías territoriales y políticas estables. Sin querer distorsionar el pensamiento de Alain Tarrius, podemos incluso decir que la condición de nómada ostentada por el migrante le sitúa en un lugar privilegiado en cuanto a creación de nuevas expresiones culturales y de nuevas lógicas sociales, es decir en un protagonista clave del cambio.

Filomena Silvano se sitúa en una perspectiva muy próxima al estudiar los itinerarios migratorios portugueses y al insistir en la capacidad de creatividad cultural que éstos tienen. Así, opone el “nativo localizado”, según sus propios términos, aprisionado en su modo de pensar al itinerante -lo que Appadurai (1988) llama el “encarcelamiento discursivo”, como nos lo recuerda igualmente-. Recordando las críticas que algunos autores (M. Augé, Marcus, J. Clifford) han formulado contra el vínculo establecido por la antropología funcionalista entre cultura y lugar, aboga por una etnografía multisituada capaz de captar como se produce la cultura en espacios multilocales en la época de la mundialización.

Enrique Santamaría prolonga estos dos aportes sumamente sugestivos en una reflexión crítica, de orden general, de la manera en que problematizamos los movimientos migratorios, a partir de focalizaciones temáticas y de categorías conceptuales, las cuales no dejan de ser categorías sociales implícitas. Denuncia la endeblez teórica y la falta de rigor epistemológico con los que abordamos estos movimientos y menciona a éste respecto a G. Imbert (1990) que, en este sentido, habla “del discurso flotante sobre la inmigración”.

El último y cuarto bloque remite a una problemática más etnológica y aborda la construcción cultural del espacio, a partir de diversos ejemplos. Alberto López nos describe como antiguos pastores del Sajara occidental, actualmente instalados en Nuadhibú, ciudad del litoral de Mauritania, se siguen tomando como nómadas, a pesar de haber abandonado sus actividades ancestrales en un entorno desértico y haberse convertido en población urbana sedentaria. El poder de su propio imaginario les hace concebir la vuelta al desierto como alternativa posible en el contexto de crisis que sufren.

Yolanda Aixela reflexiona en torno a la tradicional dualidad entre espacio público y espacio privado en el Magreb, recubriendo y reforzando la oposición entre géneros. Igualmente analiza los discursos

de los diferentes movimientos feministas sobre el espacio público, el cual se convierte en espacio eminentemente político. Mientras las militantes fundamentalistas invocan la autenticidad cultural para seguir relegando a las mujeres dentro del claustro doméstico, las feministas de obediencia laica abogan por un reparto igualitario de los espacios.

Finalmente, Marie-Josée Devillard toma el ejemplo de una población agropecuaria de las dehesas salmantinas para recordarnos que las representaciones del espacio varían en función de los individuos, de los colectivos, de la época, y de los objetos en juego. Analiza los diferentes usos de las categorías locales de designación de las medidas, así como los cambios en las categorías utilizadas, en diferentes períodos, cambios que no anulan las categorías anteriores pero se suman a ellas, de forma naturalizada, lo que dificulta, para el observador exterior, la comprensión del sistema de equivalencia. De hecho, éste se establece sobre la base de una serie de factores contextuales, tales como “las cualidades productivas del suelo y de los pastos y de la jerarquía de las tareas producidas.” Dado que en esta población precisa, los individuos pasan de un sistema de referencia a otro sin aviso previo, concluye de forma más general al carácter arbitrario e histórico de las divisiones espaciales.

El debate sobre el espacio como objeto de las ciencias sociales y como objeto antropológico permanece abierto. Esta colección de textos no pretende zanjarlo, sino más bien dinamizarlo entre los diferentes lectores para suscitar otras perspectivas, otros campos de observación, otras lecturas y otras interpretaciones. Como se ha podido constatar, se ha dado prioridad a los enfoques procesales, a las concepciones dinámicas y a todas las variaciones en los escenarios, en los significados y en las representaciones, tanto de los contextos como de los actores. De alguna manera, esto refleja el carácter inagotable de este debate, dada su misma amplitud. Nada puede ser más sugerente para quien busca vías novedosas de abordaje y de reflexión, a sabiendas de que, en el mismo instante en que se observa y se analiza el espacio transformado en objeto de estudio, éste se transforma y se convierte en otra cosa bajo la acción del tiempo, abriendo nuevas perspectivas y nuevos retos.

Conviene dar una última precisión. De la misma manera que se ha elegido una diversidad de puntos de vista según la disciplina, se ha elegido dejar a cada autor expresarse en su propia lengua. Tratándose todas de lenguas latinas -catalán, castellano, francés y portugués- no ha

parecido ser un obstáculo insuperable para un buen entendimiento de las diferentes contribuciones.

II. EL ESPACIO CONSTRUIDO: LOS MECANISMOS DE INCLUSIÓN / EXCLUSIÓN

PLANIFICACIÓN DE LA VIVIENDA Y DETERMINACIONES SOCIO-CULTURALES

Rosa Tello,
Universitat de Barcelona

El espacio es una condición intrínseca de la vida, a pesar del empeño que ha puesto la geografía para convertirlo en objeto sin vida y del esfuerzo que ha realizado la antropología para objetivar la vida sin espacio. Sólo recientemente, cuando ya las ciencias sociales empiezan a independizarse de la tiranía de las ciencias de la materia, del cientifismo empirista, hemos caído en la cuenta de que espacio y vida son un sólo fluido. Al igual que un río nunca transporta la misma agua, vida y espacio, sociedad y espacio se implican mutuamente, transformándose continuamente¹. En esta carrera de cambios constantes, antropología y geografía se encuentran para atrapar, entender, interpretar la maraña de interrelaciones entre espacio y vida, espacio y sociedad, sociedad y territorio, territorio y cultura...

La vivienda es un elemento que permite sintetizar las preguntas que orientan el curso de doctorado sobre la antropología del espacio: ¿cómo se construye el espacio a través de las prácticas? ¿cómo se diversifica a través de usos sociales y culturales? ¿cómo se gestiona? ¿cómo se realiza la apropiación? ¿cómo se delimita?. La vivienda ocupa el 70 u 80 por cien del suelo urbano y constituye el marco material del espacio público²; a través de sus características y cualidades se pone de manifiesto en el espacio la diversificación social y cultural³; tiene un proceso de gestión y delimitación en el que intervienen agentes públicos

-
1. Milton Santos en su obra *Metamorfosis del espacio* conceptualiza la espacialidad como la correlación entre el cambio social y el espacial.
 2. Según cuál sea la densidad del espacio urbano, es más o menos intensa la relación entre espacio público y espacio construido.
 3. El precio de la vivienda depende de la calidad arquitectónica del edificio, de la accesibilidad, de la existencia y calidad de los equipamientos y calidad del entorno, además de la calidad y tamaño de la propia vivienda. Por tanto el valor de la vivienda es un elemento de diversificación social del espacio.

privados⁴; a través de su mercado se da un proceso de apropiación privada que marca los procesos de inclusión y exclusión sociales⁵. La vivienda, pues, constituye una doble variable explicativa de los procesos de cambio socio-espaciales: por un lado, es un elemento material de las modificaciones espaciales, por otro lado, es un condicionante de los cambios socio-culturales. La vivienda, como elemento analítico, puede proporcionar explicaciones mínimamente satisfactorias de los cambios constantes de las sociedades.

Esta contribución al mencionado curso de doctorado pretende ser una breve reflexión sobre alguna de las relaciones cambiantes entre sociedad, cultura y espacio mediante la variable vivienda.

La vivienda como elemento material de las modificaciones espaciales

La vivienda, al ser desde tiempos remotos condición de vida individual y social, se ha ido convirtiendo en expresión cultural de las distintas sociedades: en sus formas de construcción se han incorporado técnicas, materiales y saberes acumulados y cambiantes a lo largo de siglos y siglos; con su disposición espacial se han construido los espacios de relación social, los espacios públicos; con su uso y apropiación se han puesto de manifiesto las diferencias sociales de tal forma que, actualmente, la carencia o no de vivienda puede marcar la frontera entre inclusión y exclusión social.

La vivienda es el elemento espacial que da forma a los asentamientos humanos, a las ciudades. Al ocupar más del 70 por ciento del suelo urbano, es el elemento que mejor define la correlación entre espacio público y privado, entre espacio doméstico y espacio social. Su disposición conjuga el juego de vacíos y volúmenes del conjunto del espacio urbano, el juego entre espacio público y espacio edificado. Se puede decir, pues, que prácticamente no existe vivienda sin espacio

4. La delimitación de los usos urbanos del suelo se realiza a través de la planificación urbana; su gestión depende de la administración pública local y su materialización implica tanto a los agentes urbanos públicos como a los privados: capital financiero, inmobiliario, promotores, constructores.

5. El precio de la vivienda define la renta mínima necesaria para su adquisición, cuanto más sube su precio, mayor ha de ser la renta disponible. Si los ingresos familiares no aumentan en la misma proporción que el precio de la vivienda, se incrementará la población que tiene dificultades para su adquisición, es decir, tiende a aumentar la demandada insolvente de vivienda.

público, ni espacio público sin vivienda. Por esta razón, la disposición de las viviendas y el necesario e inevitable trazado de calles es una responsabilidad pública, normalmente de la administración pública local: la municipal. Por lo común, esta administración organiza y controla las transformaciones de la ciudad a través de diversos mecanismos, uno de ellos es el planeamiento del espacio urbano. A través del planeamiento se determina y diseña la distribución de los espacios públicos: el trazado de calles, plazas, jardines; se determinan las densidades de ocupación del suelo y la distribución de los diferentes usos -equipamientos, residencia, industria, infraestructuras- definiendo sus formas básicas. El planeamiento urbano es el primer paso del proceso de producción de vivienda, un proceso en el que, por supuesto, también intervienen actores privados: capital inmobiliario, capital financiero...

El planeamiento urbano se inspira en ideologías y teorías urbanísticas que se han ido produciendo y acumulando, principalmente, en los dos últimos siglos. En los planes urbanos se reflejan maneras de pensar la ciudad, de disponer las edificaciones, de considerar la construcción y las necesidades de vivienda. A cada época le corresponde una forma específica de planificar y realizar la ciudad⁶ y éstas permanecen y se suman a nuevas planificaciones y realizaciones; en cualquier ciudad pueden identificarse las partes planificadas y construidas en distintas épocas. Así, por ejemplo, se pueden reconocer con cierta facilidad las partes realizadas en los inicios de la industrialización, las de finales del siglo XIX, o las más recientes. Pero, por más que las ideologías y teorías urbanísticas tengan un carácter genérico y universal, y por más que las transformaciones del espacio urbano de las ciudades se parezcan unas a otras, cada sociedad refleja un trasfondo cultural que se traduce en la manera de construir sus viviendas, de definir sus espacios públicos, en cada vivienda se refleja en las formas de uso y apropiación de la totalidad del espacio urbano.

Sea cual sea la ideología que haya inspirado el planeamiento de la ciudad, en la mayor parte de las ciudades se hace evidente que la disposición de la vivienda, sus formas constructivas, responde a un trasfondo cultural y a unas prácticas sociales más fuertes que el propio planeamiento. Así, en la mayoría de ciudades del continente americano

6. Si se compara el tipo de vivienda y de espacio público construidos a partir del planeamiento de la década de los sesenta con los construidos en los últimos veinte años se pone de manifiesto muy claramente la diferente concepción de la ciudad entre una época y la otra.

o en muchas noreuropeas se evidencia que la cultura de la vivienda está muy asociada a la posesión individual del suelo y a la vida doméstica, en la medida que se expanden sobre todo a través de la construcción de vivienda unifamiliar y que el uso del espacio público es poco más que un espacio de circulación. Por el contrario, en las ciudades mediterráneas es notorio como la cultura de la vivienda está mucho más asociada a la vida colectiva, en la medida que predomina la vivienda plurifamiliar y la pluripropiedad del suelo, y el uso del espacio público que además de destinarlo a la circulación, adquiere una especificidad simbólica cultural. Sus centros históricos suelen ser los escenarios de celebración de fiestas populares o manifestaciones de protesta, convirtiéndose ocasionalmente en los espacios simbólicos de la apropiación colectiva de la totalidad de la urbe. Estos centros urbanos adquieren una relevancia simbólica muy superior al primer tipo de ciudades. Así, mientras los centros urbanos de buena parte de las ciudades europeas son escenarios de la representación colectiva, los de la mayoría de ciudades americanas, por ejemplo, son escenarios del consumo individualizado.

La vivienda se planifica partiendo del principio que todo individuo la necesita y de la idea de que a cada unidad convivencial, a cada unidad familiar, le corresponde una. Sus cantidades y dimensiones suelen determinarse en función de la composición familiar media, de la disponibilidad de suelo y de la cultura de vivienda predominante, mientras que la capacidad o incapacidad adquisitiva de la población para adquirir su alojamiento no suele considerarse como factor determinante: esto corresponde a opciones políticas. Por otra parte, las diferentes tipologías residenciales y sus características cualitativas se establecen indirectamente a través de condicionantes urbanísticos⁷. Por tanto, el precio del suelo, la dimensión de los espacios públicos, la densidad neta de ocupación del suelo, la edificabilidad, los costes de urbanización y los de construcción, determinan el coste de la vivienda, pero no su precio, ésto lo define el mercado.

En el planeamiento urbano, al tratar de forma diferencial el espacio urbano, se define también la diferenciación social. Atribuyendo relaciones distintas entre calidad urbanística y densidad de vivienda, según se trate de una u otra zona urbana, se define indirectamente el

7. Hasta el año 1997, la Ley del Suelo española obligaba a ceder gratuitamente un mínimo del 10 por ciento del suelo a urbanizar para destinarlo a espacios verdes y a equipamientos públicos. La última modificación de la Ley aprobada en el último mandato del PP establece que cada municipio puede definir las cesiones gratuitas y obligatorias del suelo en un margen situado entre el 0 y el 10%.

coste de la vivienda y, en consecuencia, se delimita el nivel económico de la población que la ocupará.

El planeamiento urbano, al basarse en la innegable universalidad de las necesidades residenciales y al considerar las estructuras familiares medias como elementos generales y permanentes, transforma toda problemática derivada del desfase entre la realidad social y la construcción o renovación de la ciudad en una cuestión de política urbana. Según cuáles sean las prácticas de política urbana y las dinámicas socio-culturales, el problema de la vivienda adquirirá dimensiones distintas en cada momento y en cada ciudad.

Teniendo en cuenta que la producción del espacio urbano es al mismo tiempo un proceso público y privado y que construyendo el espacio público se determina la diferenciación locacional del mercado de la vivienda, puede decirse que las opciones de política urbanística que impulsan la calidad del espacio público -políticas totalmente aceptables, en principio- tienen efectos perversos: influyen extraordinariamente en el encarecimiento de la vivienda, aumentando las dificultades para acceder a una vivienda digna.

Mientras el precio de la vivienda lo determine el mercado, las políticas urbanas que impulsan la calidad urbanística y las que persiguen vivienda digna y accesible para todo el mundo son prácticamente excluyentes. En la medida que la vivienda es un producto de mercado, que sus precios se escapan del control público y que no están determinados por las necesidades de los ciudadanos, es prácticamente imposible hacer extensivo a todo el mundo el principio constitucional del derecho a una vivienda digna⁸. Cada vez más países reconocen este derecho, sin embargo, sus políticas de vivienda se encuentran limitadas por el propio mercado inmobiliario. Cuanto más se elevan los precios de la vivienda, mayor es el número de personas que ven disminuir sus posibilidades de acceso a una vivienda digna, por tanto, mayor es la demanda de vivienda pública.

Por otra parte, la desregulación del sistema productivo, al afectar directamente al mercado laboral aumentando las tasas de desempleo y extendiendo las prácticas de contratación laboral en precario, contribuye a engrosar la franja de población con incapacidad de costearse una vivienda a precio de mercado y, por supuesto, a

8. La Constitución Española en su artículo 47 reconoce el derecho a la vivienda digna.

incrementar las situaciones de total insolvencia. Es decir, la desregulación del sistema productivo contribuye de forma indirecta al aumento de la demanda de vivienda pública, pero la crisis económico-financiera del Estado dificulta a la mayoría de gobiernos solventar con eficacia dicha demanda, aunque se lo propongan en sus programas políticos.

Se puede considerar que la vivienda es la base material del derecho a la ciudadanía. Cualquier sociedad exige a sus ciudadanos un lugar de residencia, fijo, móvil, colectivo provisional..., pero un lugar en definitiva. La persona que carezca de alojamiento, un sin techo, por ejemplo, difícilmente podrá empadronarse. Oficialmente no pertenece a ninguna comunidad y por tanto difícilmente se le reconocerán sus derechos como ciudadano. La exclusión empieza por la imposibilidad de obtener una vivienda en condiciones mínimas de habitabilidad.

En las condiciones actuales, difícilmente los gobiernos pueden cumplir con el compromiso que han contraído con sus ciudadanos de proporcionarles vivienda digna.

La vivienda como condicionante y manifestación de los cambios espaciales

Para desentrañar el papel que juega la vivienda en este el baile de interacciones, que en cada época se ha movido con compases distintos, se establecen breve y sintéticamente los contrapuntos básicos del ritmo de cambio actual más recientes.

La modificación de las estructuras familiares, definidas esencial y esquemáticamente por la transformación de la unidad familiar tradicional, basada en la pareja e hijos⁹, hacia la monoparental o simplemente convivencial¹⁰, comporta un profundo cambio en las necesidades de vivienda, tanto en sus dimensiones, como en la estructura interna o en las cantidades necesarias.

La vivienda, al ser un elemento espacial muy rígido, por su especificidad material y constructiva, puede constituir un verdadero obstáculo para los cambios sociales y culturales. La rigidez de sus formas impide que el alojamiento se adapte fácilmente a los cambios, por

9. En las sociedades más industrializadas las unidades convivenciales se componen de una, dos, tres o cuatro personas que viven bajo un mismo techo y forman una unidad económica.

10. Padre o madre con o sin hijos como unidad económica o varias personas con independencia económica y compartiendo vivienda.

ejemplo, de composición familiar, de costumbres, de preferencias; o simplemente el número de viviendas disponibles puede ser insuficiente para hacer frente a los incrementos intensos y repentinos de población por inmigración. Así, pues el proceso de renovación y extensión constante del parque de vivienda es mucho más lento que los procesos de cambio sociales y culturales, de forma que se convierte en un bien cada vez más escaso, tanto en lo que se refiere a su precio, como a las necesidades cambiantes de los individuos.

A medida que las unidades convivenciales son más inestables, las necesidades de vivienda cambian incesante e intensamente: la práctica del divorcio, progresivamente generalizada, comporta duplicidad de hogares; el número creciente de personas que opta por vivir a solas presupone alojamientos de dimensiones relativamente reducidos; el aumento de la esperanza de vida deja, con mayor frecuencia, a personas mayores viviendo solas involuntariamente en viviendas sobredimensionadas o poco adaptadas a sus necesidades; el número creciente de grupos de personas económicamente independientes que comparten alojamientos y su propia inestabilidad hace variar también las necesidades de vivienda.

La intensidad y ritmos de estos cambios sociales se enfrentará de pleno a las determinaciones espaciales de la vivienda. Teniendo en cuenta que el precio de la vivienda y la capacidad adquisitiva -si se dispone de la suficiente- condiciona en gran parte el lugar de residencia, los cambios convivenciales pueden estar sometidos a las variaciones del mercado de la vivienda y el nuevo emplazamiento residencial puede depender de las fluctuaciones locacionales del propio mercado. Así, todos aquellos que no tengan suficiente capacidad adquisitiva, suficientes recursos patrimoniales, culturales, buen estado de salud... se pueden ver sometidos a permanecer en una situación de continua conflictividad convivencial.

La rigidez del espacio construido y el propio mercado de la vivienda pueden subyugar también los cambios culturales. La calidad de la vida doméstica y cotidiana empieza a formar parte de la cultura urbana. Contribuye a ello la progresiva desvaloración de la vida urbana resultante de la problemática ambiental y social creciente que se manifiesta especialmente en las grandes concentraciones urbanas: contaminación acústica; atmosférica; falta de tiempo libre; agresividad o su rostro negro: inseguridad; encarecimiento del coste de la vida o de los

impuestos. Este “malestar” conlleva una progresiva sobrevaloración de la vida no urbana que contribuye a conformar una imagen idílica de los ámbitos extraurbanos. Esta imagen impulsa a la opción, cada vez más frecuente, de fijar residencia en espacios urbanizados aislados, de baja densidad -casas unifamiliares-, donde la calidad ambiental y la tranquilidad, además de la accesibilidad, se consideran valores primordiales. Sin embargo, estos valores forman parte del precio de la vivienda, de manera que también en este caso la determinación espacial de la vivienda fija fronteras sociales entre los que tienen la capacidad económica de disfrutar estos nuevos valores culturales y los que sólo pueden reivindicarlos. Por otra parte, la idealización de estos espacios y la posible tendencia generalizada de la práctica autoexcluyente de las concentraciones urbanas puede llegar a producir una cierta uniformización de la cultura de la vivienda y de los cambios en los usos de los espacios públicos. Donde predomine la cultura de la vivienda basada en la propiedad colectiva se puede ir imponiendo la propiedad individual del alojamiento y del suelo, predominar la priorización de lo doméstico sobre lo público.

La progresiva generalización de la cultura de lo doméstico puede dar lugar a una sucesiva pérdida de valor simbólico de los espacios públicos como espacios de representación de la vida colectiva, como espacios de representación de la apropiación colectiva de la ciudad. Es notable ya que sólo determinados espacios públicos, especialmente los centrales o los centros históricos, mantienen y refuerzan su valor simbólico como espacios emblemáticos de la ciudad cuyo; sus usos y funciones predominantes son casi exclusivamente el de ser escenarios de consumo y de actividades económicas, excluyendo progresivamente el uso residencial y de relación social. Quizá no esté muy lejano el día en que se haga extensivo a todas las grandes ciudades la práctica de “desierto nocturno” de los CBD de las grandes metrópolis americanas. Quizá también esté cercano el día en que el territorio sea una enorme urbe dispersa, donde la determinación espacial de la vivienda perderá fuerza porque las condiciones socioambientales, uniformizándose, mejorarán para todos.

BIBLIOGRAFÍA

- ASCHER, F. (1995) *Le logement en questions*. Paris. Editions de l'Aube.
- BONDUKI, N. (1997) *As practicas bem-sucedidas em habitacao, meio ambiente e gestao urbana nas cidades brasileiras*. Sao Paulo. Studio Nobel.
- LAS RIVAS, J.L.; MURZIO, G. (1994) *Planeamiento urbano en la Europa Comunitaria: Bélgica, Italia, Gran Bretaña, Francia, Portugal y España*. Valladolid. Ediciones de la Universidad de Valladolid.
- MENDEZ ACOSTA, M.E. (1993) *Un método para el diseño urbano*. Xalapa: Ediciones Secretaria de Educación Pública.
- SANTOS, M. (1996) *Metamorfosis de espacio*. Barcelona. Oikos-Tau.
- TELLO ROBIRA, R.; MARTÍNEZ ROIGOL, S. (1995) "Terciarización y encarecimiento de la vivienda en Barcelona" *Revista de Geografía*, Vol. XXIX, n°2, págs. 41-51.
- TELLO ROBIRA, R.; MARTÍNEZ ROIGOL, S.; BOBA, A. (2000) "Nuevos espacios terciarios de Barcelona, adaptaciones a una economía globalizada" *Estudios geográficos*, n° LXI, 238, págs. 145-168.

¿SE ESTÁN FORMANDO ESCUELAS GHETTO EN CIUTAT VELLA?¹

Jordi Pascual i Saüc
Universitat Oberta de Catalunya

Corría junio del 96, cuando apareció el siguiente titular en la prensa barcelonesa: “Las escuelas con más inmigrantes pierden alumnos”, acompañado del subtítulo “Los centros multirraciales son los menos solicitados en la preinscripción”². Unos meses más tarde, un conjunto de entidades³ se reunieron bajo la preocupación de que en el centro de Barcelona, Ciutat Vella, se pudieran estar formando escuelas ghetto. Estas entidades deciden constituirse en plataforma para estudiar y prevenir esa posible tendencia. A raíz de ello, surge el proyecto de llevar a cabo una investigación-acción participativa orientada a evitar la formación de *ghettos* en los centros escolares de Ciutat Vella. El proyecto contó con el apoyo financiero del Ayuntamiento de Barcelona- a través del Programa Barcelona Solidària- y de la Fundació Serveis de Cultura Popular.

El presente texto relata, precisamente, la realización de la primera fase de ese proyecto, consistente en la elaboración de un diagnóstico sobre la posible tendencia a la segregación étnica en ese espacio urbano⁴.

1. Texto traducido al castellano por M^a Jesús García, Almudena Muñoz e Iñaki Rendón.

2. El periódico, martes 2.7.1996. Se trata de una noticia que informa sobre el contenido del informe de la Secretaria del Consell Escolar Municipal de Barcelona, titulado “Aspectes rellevants del procés de pre-inscripció als centres docents públics d'educació infantil i primària i als d'educació secundària obligatòria. Curs 1996-97”.

3. Las entidades promotoras de esta iniciativa fueron muy diversas: desde el sindicato Comissió Obrera Nacional de Catalunya (CONC) hasta el Institut Municipal d'Educació de Barcelona (IMEB), pasando por la Federació de Col·lectius d'Inmigrants de Catalunya (FCIC), la asociación de amistad árabo-catalana Bayt al-Thaqafa y las organizaciones no gubernamentales que entonces formaban parte del Proyecto Xenofilia a Ciutat Vella: ACSUR-Las Segovias, Associació per a l'Estudi i la Promoció del Desenvolupament Comunitari , Cooperació, Entrepueblos, Món-3 i Sodepau.

4. El diagnóstico fue realizado por un equipo de la Associació per a l'Estudi i la Promoció del Desenvolupament Comunitari (DC), formado por el antropólogo Mikel Aramburu y el sociólogo Jordi Pascual.

Planteamiento del problema: ¿hay *ghettos* entre los centros escolares en ciutat vella?

Ante el encargo que nos hizo la *plataforma de entidades* –saber si había *ghettos* en las escuelas de Ciutat Vella o bien si se estaban formando-, podíamos haber seguido, como mínimo, dos caminos. Por un lado, había la posibilidad de ponerse a contar, de entrada, niños y niñas de las llamadas *familias inmigradas* –es decir, personas procedentes de países del Tercer Mundo- para ver si su proporción era poco o muy elevada en las escuelas del distrito. Esta opción, ciertamente bastante rápida, se basa en la idea de que a mayor concentración de alumnos de este origen, mayor *ghettización*. Además, puede dar lugar a una interpretación errónea que consista en ver la presencia y aumento de *hijos de inmigrantes* como la causa de la segregación étnica.

Una segunda posibilidad, más lenta, pero a nuestro entender más adecuada a los objetivos del proyecto general, consistía en detenerse en el concepto de *ghetto* para cuestionar la asociación directa entre concentración de ciertas categorías de alumnos y formación de *ghettos*. ¿Por qué preocupaba la acumulación en ciertos centros de magrebíes, filipinos o paquistaníes, y no la concentración de niños y niñas de origen europeo, español o norteamericano? O bien, ¿por qué no fijarse más bien en los que *se van* de las escuelas de Ciutat Vella, y no tan solo en los que *vienen*? Se trataba, en definitiva, de saber de qué estamos hablando cuando nos referimos a *minorías étnicas, segregación/ concentración étnica* ... y, sobre todo, de qué se está hablando cuando se habla en éstos términos, quién acaba decidiendo dónde se escolarizan los niños y niñas, es decir, los padres y madres, pero también quiénes influyen en la oferta escolar: los equipos directivos y docentes, y otros agentes escolares (inspectores, técnicos, etc.).

Nuestra búsqueda consistió en seguir el camino largo –el diagnóstico nos ocupó más de un año. Empleamos buena parte del trabajo en destacar la forma según la cual agentes escolares (padres y madres, directores de centros y agentes institucionales) hablan de los otros y de ellos mismos con relación al barrio y la escuela, fijándonos sobretodo en los **discursos de etnicidad**⁵. Hemos intentado ver cómo estos discursos

5. En otro lugar, he definido el concepto discurso de etnicidad como toda práctica significativa basada en: uso de categorías de identificación social dicotómicas del tipo nosotros/los otros; el recurso a un moto fundacional como, por ejemplo, un antepasado común o un héroe legendario; y la tendencia, más o menos acentuada, a cosificar y convertir en inmutables las marcas que sirven para identificar y diferenciar los otros nosotros (PASCUAL, 1999).

son usados en el seno de las **redes sociales** de las cuales estos agentes forman parte y cómo inciden en los **itinerarios escolares** que han acabado siguiendo los niños. Hemos enfocado aquellas situaciones en que prevalecía una *estrategia de desmarcamiento* por parte de ciertas familias respecto a otras familias vistas y marcadas étnicamente y de forma negativa (o hasta de ciertos centros respecto a ciertos públicos); y las hemos contrastado con aquellas otras en que predominan *estrategias de adhesión comunitaria*, donde las identidades étnicas actúan como valores positivos en la elección de escuela por parte de los padres o bien en su acogida por parte de los centros; y con las situaciones en que no se producía ningún tipo de marca étnica visible y donde destacaban otras estrategias de escolarización –por ejemplo, una estrategia de distinción de clase social.

Este primer ejercicio nos ha permitido, en un segundo momento, analizar los datos estadísticos con más cuidado, para ver el posible alcance de cada una de esas estrategias en la composición de los alumnos por centros. Presentamos a continuación los resultados.

Resultados de la investigación: no hay escuelas *ghetto*, pero puede haberlas.

La primera conclusión de la búsqueda es que hoy en Ciutat Vella no hay ninguna escuela en situación extrema de segregación étnica, es decir: **no hay ningún centro escolar que la población autóctona haya abandonado totalmente para huir del contacto con la población *inmigrada***. Ahora bien, a la vez, hemos observado un conjunto de factores que favorecen esta segregación étnica y que están activos en determinadas situaciones que llamamos de riesgo de ghattización.

De hecho, un análisis detenido de la evolución de la escolarización en las escuelas del distrito durante la última década permite observar tres tendencias:

1. Tendencia a la segregación étnica en la distribución de alumnos por escuelas. Se trata de un efecto del que hemos llamado discurso de la etnicidad-estigma (visión negativa del inmigrante), que se activa en las siguientes condiciones:
 - (a) cuando las familias deciden abandonar una escuela de Ciutat Vella con presencia significativa de alumnos inmigrantes. A pesar que las razones del cambio son múltiples, y a menudo se trata de una

estrategia de promoción y distinción social, el argumento según el cual en la escuela hay demasiados *inmigrantes* ha llegado a ser recurrente -aunque a veces da vergüenza decirlo- y conecta con un conjunto de tópicos que hacen de la inmigración casi un sinónimo de marginación social, y que son hegemónicos en el pensar de la gente.

- (b) en los centros escolares que están perdiendo alumnado significativamente, los equipos docente y directivo toman conciencia de que la población inmigrada está mal vista por parte de sectores de su público potencial;
- (c) en algunos institutos de secundaria, la incorporación de niños y niñas inmigrantes -a veces, de incorporación tardía- se asocia a la población más difícil de escolarizar; con lo cual para algunos equipos docentes y directivos puede llegar a ser un público no deseable; y
- (d) en general, los responsables y técnicos escolares temen el efecto disuasorio que para padres autóctonos tienen los niveles de presencia de alumnos inmigrantes en las escuelas.

Estaríamos, entonces, ante un mito -el fantasma del ghetto, podríamos llamarlo- en proceso de expansión y, por lo tanto, con posibles efectos prácticos.

2. Tendencia a la agregación cultural en la escolarización de alumnos por centros, favorecida por el hecho de asumir por parte de ciertos padres y madres, el discurso comunitarista, que favorece la elección de la escuela siguiendo los referentes de otras familias de la propia comunidad. Hemos observado que, en general, la relación entre familias y escuelas sigue la lógica de redes sociales (primarias, entre familias; o secundarias, entre familias y equipos directivos y docentes) y que en el caso de las familias inmigradas, estas redes favorecen la agregación étnica, a menudo como estrategia de autoprotección comunitaria.

3. Tendencia a la agregación intercultural en la distribución de alumnos por centros escolares, favorecida por la aparición y el desarrollo de un **discurso de la alteridad-valor** (visión positiva de la inmigración y de la diversidad cultural) entre algunos padres y madres y algunos centros escolares. En general, es necesario decir que las escuelas de educación infantil y primaria, han aceptado positivamente la llegada de los alumnos procedentes del Tercer Mundo (a menudo son presentados como de familias más estructuradas que la mayoría de las autóctonas del distrito). Pero

además, algunos equipos directivos y, cada vez más, también otros agentes escolares como las asociaciones de padres y madres de los respectivos centros, han promocionado la diversidad cultural, presentándola a menudo como un signo de convivencia y como un valor pedagógico.

- 4. Tendencia a la distribución de alumnos por escuelas**, siguiendo criterios no étnicos. Aquí están en juego otros discursos: de clase social, pedagógicos (sobre el modelo pedagógico o de calidad de la enseñanza, etc.)...

Una vez trazado este panorama de discursos, redes sociales y sus posibles efectos en la distribución de los alumnos entre las escuelas de Ciutat Vella, hemos intentado contrastar con datos estadísticos el alcance de las diferentes tendencias.

Ahora bien, los datos que nos permiten contrastar índices de menores de nacionalidades del Tercer Mundo con la evolución del alumnado autóctono por centros, no son concluyentes, aunque nos permiten precisar algunas de las hipótesis que ya hemos avanzado. Tomemos, por ejemplo, los datos sobre educación primaria durante el periodo 1991-1998 (ver la tabla 1).

Tabla 1. Comparación de los niveles de incremento de alumnado del Tercer Mundo y alumnado autóctono (1991-1998). Educación primaria*

	Alumnos 3er. Mundo/Total		Incremento al. Autóctonos**		Incremento al. 3r. Mundo		Alumnos 3r. Mundo/Total	
	Curso 91/92	N%	1991-98	N%	1991-98	N%	Curso 97/98	N%
Escuelas públicas								
Cervantes	79/148	53	6	8.7 (1)	-19	-24.0 (10)	60/135	44.4
Milà i Fontanals	85/408	21	-230	-71.2 (10)	30	35.3(6)	115/208	55.3
Àngel Baixeras	56/291	19	-154	-65.5 (9)	-23	-41.0 (11)	33/114	28.9
Collaso i Gil	68/375	18	-196	-63.8 (8)	22	32.3 (7)	90/201	43.9
Rubén Darío	22/210	10.5	-101	53.7 (5)	16	72.7 (5)	38/125	30.4
Mediterrània	29/451	6.4	-269	-63.7 (7)	-3	-10.3	26/179	14.5
Drassanes	7/127	6	-39	-32.5(2)	24	342.8 (3)	31/92	33.7
Castella	5/140	3.6	-70	51.8 (4)	48	960 (2)	53/118	44.9
Pere Vila	16/673	2.4	-498	-75.8 (11)	37	231.2 (4)	53/212	25.0
Mare de Déu Pilar	1/161	0.6	-100	62.1 (6)	19	1900 (1)	20/81	24.7
Alexandre Galí	0/360	0	-152	-42.2 (·)	6	-(8)	6/212	2.8
Escuelas privadas								
Folch i Torres	5/44	11.3	-13	-33.3 (4)	7	140 (4)	12/38	31.6
Laboure	18/172	10.5	-80	-51.9 (6)	47	261.1 (3)	65/139	46.7
Sagrada Família	14/246	5.7	-88	-37.9 (5)	-5	-35.7 (6)	9/153	5.9
Sant Felip Neri	3/179	1.7	-49	-27.8 (3)	-2	-66.6 (7)	1/128	0.8
San Juan	1/219	0.4	-53	-24.3 (2)	3	300 (2)	4/169	2.4
Bautista								
Vedruna	0/283	0	-171	-60.4 (7)	28	(1)	28/140	20.0
Escola Pia	0/657	0	-160	-24.3 (1)	3	(5)	3/500	0.6

Fuente: elaboración propia a partir de datos del Departament d'Ensenyament (Estadística de l'Ensenyament) de la Generalitat de Catalunya.

* Cabe advertir que, en este periodo, se implanta la reforma del sistema educativo, que supone la desaparición de dos cursos de primaria: 7º y 8º.

** Incluye países del Primer Mundo (Europa y Norteamérica).

Tras una primera lectura, los datos parecen no presentar ninguna regularidad, sobre todo, entre las escuelas públicas. De entrada, la hipótesis de la fuga de alumnado autóctono por causa del aumento de la afluencia de alumnado del Tercer Mundo –es decir, la hipótesis de la

formación de *ghettos*- no se confirma de forma general. No hay una correlación entre índices elevados de menores magrebíes en los cursos 91/92 y pérdida posterior de alumnado autóctono, excepto en tres centros públicos y tres privados. En el resto de centros públicos, sobresale el caso que invierte los términos de la hipótesis: la escuela con mayor porcentaje de alumnado del Tercer Mundo ese curso (53 %) es la que obtiene mejor saldo de alumnado autóctono entre 1991 y 1998 –es el único centro que no pierde este tipo de alumnado, incluso teniendo en cuenta que durante el período en la primaria desaparecen dos cursos!

Ahora bien, una lectura más detenida nos permite interpretar con una cierta lógica la evolución del alumnado inmigrante y autóctono en las escuelas de Ciutat Vella. Para hacerlo, nos es preciso recorrer a una nueva hipótesis. Se trata de la hipótesis del relevo de los flujos de alumnado, que, de hecho, supone invertir los términos de la hipótesis inicial. La nueva hipótesis sería: las familias inmigradas escolarizan sus hijos en las plazas escolares que, previamente, las familias precedentes –autóctonas o bien inmigradas en olas precedentes- han abandonado (y no al revés, primero la llegada de los inmigrantes, después la huida de los autóctonos, como se desprende de la idea de la formación del *ghetto*). Para validar esta hipótesis más sólidamente necesitaríamos datos sobre los años ochenta, de los cuales ahora no disponemos. Pero, si consideramos la hipótesis del relevo de forma complementaria con la hipótesis de la huida de alumnos autóctonos, nos permite ensayar una explicación verosímil de los flujos de alumnado durante los 90.

Nuestra explicación, brevemente, es la siguiente: primero sucede un reemplazamiento de un tipo de alumnado por otro: muchas escuelas que han perdido previamente alumnado y, por lo tanto, tienen plazas disponibles (esto se va produciendo probablemente durante los ochenta, en todas las escuelas públicas y buena parte de las privadas) acogen –con mucho gusto, entre otras razones, porque esto les permite mantener las líneas y aulas activas y, en consecuencia, mantener las plazas de maestros- hijos de inmigrantes como nuevos alumnos. Esto hace que, a principios de los 90, algunas de estas escuelas comiencen a tener porcentajes notables de alumnado de familias procedentes del Tercer Mundo (sobre todo públicas, pero también comienzan a tenerlos algunas escuelas privadas). El proceso continúa durante los noventa con ritmos de crecimiento del nuevo alumnado considerables (7 de las once escuelas públicas y tres de las siete privadas experimentan incrementos

superiores al 30% y, en algunos casos, superan ampliamente los incrementos del 100%; es decir, por cada alumno inmigrado durante el período 91/92, llega uno de nuevo en los siguientes seis cursos). En algunos casos, el hecho de que primero es el abandono de plazas por parte de padres autóctonos y después su ocupación por parte de familias inmigradas, es corroborado por los datos. Véase, si no, el caso de los centros concertados Vedruna, que el 91/92 no tenían ningún alumno inmigrado, el curso 95/96 –según datos del mismo Departament d’Ensenyament- habían perdido ya 92 alumnos autóctonos y solamente habían incorporado 4 alumnos inmigrantes ; finalmente, el curso 97/98, la pérdida de autóctonos ha continuado hasta llegar a las 171 bajas, y la incorporación de inmigrantes ya comienza a ser notable (24 menores más que dos cursos antes).

Ahora bien, estas constataciones no nos permiten descartar totalmente la hipótesis de la fuga de alumnado autóctono potenciada por el aumento de la concentración de alumnado inmigrante. Si los resultados de nuestra investigación cualitativa son correctos –por ejemplo, hemos encontrado familias que han argumentado su opción por una escuela recurriendo, entre otros elementos, a estereotipos y valoraciones de etnicidad negativa-, entonces, la hipótesis de la fuga de alumnado autóctono como estrategia de desmarque ha de reflejarse en menor o mayor medida, en los datos estadísticos. Y, en efecto, en tres centros públicos –tres de las cuatro escuelas con más inmigrantes el 91/92- y en dos privados –las dos escuelas concertadas que más alumnos del Tercer Mundo escolarizan el mismo curso- se da una fuerte coincidencia entre descenso de la matrícula de autóctonos durante el período 91-98 y elevado índice de alumnos de países del Tercer Mundo el 91/92. Es probable que una de las causas –en ningún caso, la única- que ha incidido en el balance negativo de matrícula autóctona de estos centros ha sido la cuestión étnica. Pero con la puntualización de que la causa no proviene del solo hecho de la presencia cuantiosa de alumnos del Tercer Mundo, sino de la influencia de un discurso de etnicidad-estigma en la visión y la práctica de escolarización de familias que se autoidentifican del *barrío de toda la vida*.

Sin pretender agotar el tema aquí, sí nos parece claro que la clave de la cuestión de la etnicidad en las escuelas de Ciutat Vella, no se encuentra en el ránking de concentración de alumnado inmigrado. Hemos visto cómo no hay una correlación directa entre esta

concentración y la fuga de alumnado autóctono, y cómo la experiencia de centros públicos que, ocupando el primer puesto del ránking el 91/92, se encontraban entre las escuelas con más demanda a finales de la década; mientras que la evolución en otros centros confirmaba la temida hipótesis de la fuga de alumnado. La clave para interpretar el futuro de la relación entre diversidad cultural y escuelas en Ciutat Vella se encuentra, más bien y como hemos puesto de relieve, en el campo de los discursos sobre las escuelas y sobre los barrios, y en las condiciones sociales en cuyo marco estos discursos toman sentido y son operativos.

Para saber si el futuro se decantará hacia el lado de la fuga de *alumnado* autóctono de los centros con mayor presencia de alumnado *inmigrado* (normalmente no directamente inmigrados, sino hijos de la inmigración del Tercer Mundo), o bien por un cierto reemplazamiento de público que, previamente, ha dejado el barrio, por otro nuevo, nos conviene estar atentos a la evolución de las condiciones que han permitido al discurso de la etnicidad-estigma diseminarse entre los agentes escolares (la precariedad económica y la competencia por recursos escasos entre las familias de clase baja, la crisis de la educación secundaria obligatoria en la escuela pública, las políticas de compensación social definidas en términos de etnicidad, entre otras), así como observar y promover aquellas otras situaciones que favorecen el despliegue de una visión positiva de la diversidad cultural de efectos integradores (espacios –AMPAs, Consejos Escolares...- y actividades –fiestas, exposiciones, pero también, reciclaje de libros, por ejemplo- que permiten la coincidencia y el encuentro de las diversas redes sociales en los centros escolares; conciencización del factor reactivador que significan los alumnos nuevos para ciertos centros y sus familias para ciertos espacios urbanos, etc.).

De la lucha entre estos discursos antagónicos, pero también de su conexión con otros discursos sociales (de la comunidad, de clase, de género u otros posibles), tal vez surja un panorama social donde el número de menores cuya familia de origen no europeo presentes en una escuela en Ciutat Vella, no sea motivo de distinción étnica negativa.

Propuestas para la prevención de tendencias hacia la segregación étnica entre escuelas.

Los resultados obtenidos permiten, en primer lugar, constatar que en Ciutat Vella no hay escuelas en situación consumada e irreversible de estigma y segregación étnica. Por lo tanto, es necesario huir de las visiones alarmistas.

Ahora bien, en segundo lugar, la investigación ha permitido captar algunos elementos que, en ciertas condiciones de riesgo (por ejemplo, pérdida de alumnado y situaciones de inadecuación entre expectativas y recursos –como está siendo vivida la implantación del ESO por parte de ciertos equipos docentes y directivos-), pueden conducir hacia la formación de escuelas-ghetto. Estos factores son, en síntesis, dos:

1. Las imágenes negativas sobre los inmigrantes del Tercer Mundo fuertemente unidas al imaginario colectivo y que se asocian con la visión de Ciutat Vella como *ghetto* social. Se trata de una asociación simbólica entre la alteridad étnica y la marginación social.
2. La creencia de que la concentración de menores de familias denominadas inmigradas es un problema en sí mismo. Se trata de una creencia no mayoritaria, pero con una cierta incidencia en algunas familias y en el campo escolar en general.

Este contexto en que la formación de ghettos entre escuelas es más una tendencia y no tanto una situación de hecho, nos parece idóneo para llevar a cabo acciones de prevención. A continuación reproducimos las propuestas que, a raíz del diagnóstico, se lanzaron a la plataforma de entidades, así como a grupos de discusión de madres y padres, directivos de escuelas y técnicos de instituciones y entidades, para ser discutidos en la segunda fase del programa. Todas las propuestas tenían como finalidad la sensibilización y la participación de los agentes implicados:

1. Promover la participación de padres y madres inmigrados/as en las escuelas, tanto en el ámbito de asociaciones de padres y madres, como de consejo escolar de centros y otros ámbitos.
2. Propiciar el encuentro de las diferentes redes y grupos culturales, que ahora confluyen en unas mismas escuelas en actividades concretas. Algunas de estas actividades –por las cuales se podría buscar recursos externos a los centros– pueden ser:
 - 2.1. Elaboración de documentos de historia social de los centros escolares. Estos documentos reflejarían la importancia de todas las

partes en la construcción social de la escuela, incluidas las distintas olas inmigratorias.

2.2. Diseño conjunto –con la participación de padres y madres, personal docente, técnicos y/o agentes comunitarios- de proyectos de actividades relacionadas con la vida de los centros. Algunos ejemplos de posibles actividades –que tendrían que escoger los propios miembros de la comunidad– serían: creación de una escuela de padres y madres, proyectos de intercambios de experiencias con centros de otros países, etc.

BIBLIOGRAFÍA

ALEGRE, M.À.; HERRERA, D. (2000) *Escola, oci i joves d'origen magribí. El sentit de la inserció social de les segones generacions de famílies immigrades*. El cas de Mataró. Barcelona. Diputació de Barcelona.

CARBONELL, F. (1997) *Immigrants estrangers a l'escola. Desigualtat social i diversitat cultural en l'educació*. Barcelona. Fundació Serveis de Cultura Popular/ Editorial Altafulla.

DD. AA. (1999) “Societats pluriculturals i identitats”. Dossier de la Revista d'etnologia de Catalunya, n. 15. Barcelona: Departament de Cultura de la Generalitat.

DD. AA. (1998) “Multiculturalitat a la Catalunya d'avui”. Dossier de L'Avenç, n. 226. Barcelona. L'Avenç.

FOUCAULT, M. (1992) *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado*. Madrid. La Piqueta.

GARCÍA CANCLINI, Néstor (1995) *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México. Grijalbo.

JULIANO, D. (1993) *Educación intercultural. Escuela y minorías étnicas*. Madrid. Eudema.

MAALOUF, Amin (1999) *Les identitats que maten. Per una mundialització que respecti la diversitat*. Barcelona. Edicions de La Campana.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN Y CIENCIA (1992) “La educación intercultural en España. Informe”. Document inèdit.

PASCUAL SAÜC, J. (1999) “La interculturalitat, aquesta dama encadenada que ens està esperant. Trampes i oportunitats del discurs intercultural a l'escola catalana”. A Revista d'etnologia de Catalunya, 15: 72-81.

SAN ROMÁN, Teresa (1996) “La educación ante la marginación y la diferencia cultural”. A DIVERSOS AUTORS, Sobre interculturalitat 3, págs 127 a 135. Girona. Fundació SERGI.

SANTAMARÍA, E.; GONZÁLEZ PLACER, F. -eds.- (1998), *Contra el fundamentalismo escolar*. Barcelona. Virus.

EL ESPACIO URBANO COMO MEDIADOR DE IDENTIDADES

Hugo Gaggiotti
Institut Català d'Antropologia

¿Cuál es la identidad urbana de una persona? ¿Se considera *barcelonés* lo mismo un murciano de segunda generación de la periferia del barrio del Carmel que un catalán bisnieto de un vecino del Eixample? ¿Puede ser *porteño* lo mismo un estanciero pampeano con una propiedad en el centro de Buenos Aires, que un oficinista bancario que viaja hora y media cada día para llegar al centro de la ciudad desde el alejado barrio de Pompeya, o un provinciano emigrado en el segundo gobierno de Perón al barrio de San Cristóbal? Pero, más aún. ¿Existe la identidad urbana o es sólo un abstracto utilizado, escasamente construido y, menos aún, suficientemente justificado?

Durante mucho tiempo se consideró que la forma de entender la identidad urbana dependía de la forma de concepción que se considerara que un sujeto social tiene de la ciudad, sobre todo de la que nació. La identidad urbana del vecino *barcelonés* de larga data era perfectamente describible para Pirenne, uno de los primeros historiadores en tomar la ciudad como un sujeto de estudio. Pirenne argumentó en *Las ciudades de la Edad Media* (1927) que, históricamente, existen dos características fundamentales para el desarrollo de una cultura urbana: una burguesía o clase media y una organización comunal de la ciudadanía urbana que crea la integración municipal necesaria para liberar la ciudad del control aristocrático-feudal.

Sin embargo, la identidad urbana de los *porteños* dudosamente podría explicarse desde este ángulo y, en sentido estricto, quizás tampoco la de los *barceloneses*. La mediación de la ciudad en la identidad oscila entre los sujetos sociales urbanos y el mismo mundo urbano, de manera que las formas de la identidad urbana se diluye tanto en las ciudades como entre los que viven en ellas. De hecho hay una corriente de pensamiento que define la identidad urbana como parte de la ciudad.

En 1999, en la ciudad de Lleida, con ocasión de la celebración del Seminario Internacional “Ciudades Intermedias, arquitectura y urbanismo” y como acto preparatorio del XX Congreso de la UIA

(Unión Internacional de Arquitectos), que tendría lugar en junio de ese año en Beijing, se leyó el llamado Texto de la declaración de Lleida sobre las ciudades intermedias. En el punto 1 de la declaración de Lleida se subrayaba que *frente al proceso de globalización mundial, las CIMES (ciudades intermedias) pueden contribuir por la diversidad de sus recursos locales a resolver problemas de carácter general reforzando, de esta manera, su propia identidad.*

¿La identidad de una ciudad?. La declaración de Lleida es uno más de los usos de la palabra *identidad* vinculado al fenómeno urbano desde fuera de la antropología en general y de la antropología urbana en particular. Nada puede ser más extraño a los ojos de un antropólogo urbano. La antropología urbana no sólo no ha tratado el problema de la identidad urbana en las ciudades sino que ha sugerido su exclusión, en la misma línea de definición de lo urbano como fuera de la disciplina antropológica. En la misma idea de trabajar en la aldea y no la aldea (Geertz [1973], 33) la antropología ha dejado (y aceptado) un mundo urbano predefinido fuera de la reflexión antropológica.

Esta constante de negar lo espacial en general y lo urbano en particular ayuda a entender por qué las formas más divulgadas de explicación del espacio urbano no hayan provenido de la antropología. De hecho, la forma de explicar la ciudad que con mayor fuerza ha condicionado la comprensión de la identidad urbana no ha formado parte de ningún corpus reflexivo antropológico, sino que ha sido aquella que se ha esforzado por definir la ciudad en función de “límites”, “bordes” y “líneas” *fuera* de las cuales no existirían relaciones entre la ciudad y los individuos.

Una de las razones que se han esgrimido, veladamente, es la necesaria separación que la obligatoria materialidad del mundo urbano ha impuesto al antropólogo. Lo físico de la ciudad ha sido un impedimento para entender lo inmaterial de la cultura.

Podrá argumentarse que, sin embargo, por lo menos desde la Italia del Renacimiento, donde nació la teoría urbanística moderna, existe la idea de que las diversas formas de la cultura de representar la ciudad hacen de ella un espacio simbólico, al menos en Occidente. La idea de representación y visualización de la ciudad ayudó incluso a concebir la posibilidad de emblematizar la ciudad. Los emblemas de las ciudades que irrumpen en el Barroco crearon la conciencia de que una ciudad podía representarse con un símbolo específico que la identificara. Sin embargo

el mundo contemporáneo, especialmente a partir del siglo XIX, momento del nacimiento de la antropología como ciencia, desplazó esta idea de representación simbólica urbana. El emblema de la ciudad fue sustituido por el *nombre* de la ciudad, acompañado por un número (generalmente de habitantes), inmerso en una tabla estadística, a su vez registrada en un libro oficial, catalogado en una oficina gubernamental, lo que creó la idea de un parámetro urbano y la posibilidad de establecer sus límites.

Éste énfasis en definir el mundo urbano “entre” límites, que nos ha acompañado hasta el día de hoy, no hizo sino continuar con su discusión teórica como una forma de la creación de la identidad nacional. La tradición de estudios de lo urbano se entronca con el estudio de las formas, métodos y estrategias de creación de las entidades nacionales. Identidad urbana, en este sentido, no es sino una manifestación de la identidad nacional. Someterse a las discusiones acerca de las categorías de lo que es o no es una ciudad, para muchos antropólogos, no hace sino obligar a definirse acerca de formas “civilizadas” de vida y cultura, en contraposición a otras formas necesariamente “primitivas” y, por lo tanto, opuestas a la creación de la nación. La tradición antropológica de negación de esta discusión condujo a que la reflexión antropológica contemporánea aceptara esta definición del escenario urbano: lo “primitivo” y lo “no urbano” va ligado estrecha y casi indisolublemente a lo “rural”.

A partir de la década de 1970, los científicos sociales, consideraron que las formas culturales urbanas occidentales eran perfectamente distinguibles según la organización que adoptase el subsistema económico al cual pertenecieran. La idea central era que, desde el siglo XV, la globalización del sistema capitalista europeo había creado una desigual especialización de las áreas productivas en el mundo, lo que connotó toda forma de organización social, como la urbana. De esta manera se habría creado, por un lado, una suerte de “cultura urbana central” propia del centro del sistema –concentrador, mercantil e industrial- y, por otro, una “cultura urbana periférica”, típica manifestación del “subdesarrollo” enquistado en los bordes coloniales –no concentrador, no mercantil, no industrial.

Es muy llamativo que, coincidentemente con esta concepción del mundo disgregado y, casi paralelamente con lo ocurrido con la antropología del siglo XIX, también creadora y promotora de mundos diferentes, primitivos y alejados, se produjera en esta década de 1970 el surgimiento de una antropología urbana reproductora, a escala global,

de la idea ya no de naciones primitivas ni naciones civilizadas sino de mundos primitivos y mundos civilizados, de periferias primitivas y de centros civilizados. Es justamente en ésta década que se produjo el establecimiento de la antropología urbana como una disciplina propia de la investigación antropológica y su entrada –con mayor o menor fortuna– en el corazón de la academia.

Una de estas “mejores fortunas”, a mi modo de ver, ha sido la del vínculo que comenzó a explotarse en los años 80 entre la antropología urbana y la antropología del espacio. La idea de un *espace urbain*, desarrollada no sin cierta timidez por la semiología francesa, especialmente por Roland Barthes y desde el análisis de un *discours urbain*, dio pie a una nueva forma de estudiar la mediación del espacio en la identidad, la representación del espacio. Sin embargo, la ciudad no dejó de ser entendida, por la antropología que se dedicó a ella en estos años, sino como una forma cultural inabordable. En todo caso podía estudiarse una localización puntual, un subgrupo, en todo caso, una *tribu urbana*, definida por las distintas concepciones o escuelas a la que el etnólogo adhiriera, pero acotada en términos de la ciudad.

Hace unos años dicté un curso sobre ciudades e identidad en el mundo contemporáneo que buscaba replantear estas ideas. Antes de comenzar la primera clase, un estudiante se me acercó y me preguntó:

-¿De qué tratará este curso?. Mire, si se trata de esos cursos que analizan casos microscópicos de grupos o trabajos de campo en barrios en un sector marginal de una ciudad, no me interesa. Estoy trabajando la competencia en la ciudad, la pertenencia, la creación de una imagen de la ciudad y su uso por los ciudadanos.

Contesté que abordaría la cuestión de la identidad urbana desde la representación del espacio y que utilizaría ejemplos de ciudades no metropolitanas; es decir, en parte, eludí la pregunta.

-Entonces me interesa, -me contestó el estudiante-. Ésta es una cuestión básica a la hora de decidir las intervenciones -luego me revelaría que trabajaba con cierta relación al ayuntamiento- que se realizan en una ciudad.

En el primer intervalo de la clase se me acercó otro estudiante y me comentó:

-¿Tratará usted casos puntuales, de grupos marginales en la ciudad? Trabajo con los hijos de mormones del barrio del sudeste.

Este caso no deja de ejemplificar alguno de los problemas que mucha

antropología ha visto a la hora de conciliar los conceptos de representación y materialidad, especialmente cuando se ha procurado trabajar la ciudad como una praxis social. La idea de una práctica social urbana poco o nada relacionada con la representación del espacio urbano ha sido siempre un problema para el etnólogo: ¿qué se hace con ésto? ¿quiénes son los que ponen en práctica esta idea del espacio? ¿para qué?

En la década de 1990, éstas cuestiones parecieron quedar de lado con la irrupción de lo que muchos antropólogos comenzamos a estudiar, sin duda incididos por los cambios económicos y políticos de entonces y que se enmarcaron dentro de una palabra general, ya bastante degradada, por cierto, y que fue la globalización. Esta idea de un nuevo espacio que estudiar ya venía intuyéndose, de hecho, por muchos antropólogos, como Marc Augé, pero fue sin duda Ulf Hannerz, con el concepto de *transnacionalización cultural* y sus investigaciones sobre los espacios en las organizaciones, el que abrió el camino para que muchos antropólogos consideráramos un nuevo espacio, no existente en las palabras o en algún lugar físico en especial, sino en ninguna parte en particular y dependiente, casi exclusivamente de las relaciones entre las personas.

La ciudad, como un espacio cultural más, quedó inmersa dentro de la mediación identitaria transnacional. La idea de una **ciudad-anía** global impulsó estudios de todo tipo. Sociológicos, que abarcaron las relaciones entre lo local y lo global (Borja y Castells 1997); literarios, que revisaron el concepto del espacio como lugar histórico narrativo (Sommer 1999); incluso antropológicos, que se centraron especialmente en las transformaciones globales (Giri 1998) y, con gran interés, en el impacto de la moderna universalización (Appadurai 1996).

Establecer una forma de entender etnológicamente la relación entre el espacio urbano y la identidad en un mundo global no es, por lo tanto una reedición de un viejo problema. Es quizás un problema nuevo, que prácticamente no tiene antecedentes disciplinarios y que si se buscaran parecieron haberse eludido. No es mi intención abordar este tema en un espacio tan breve, pero permítaseme trascribir un pequeño texto etnográfico desde el cual sugerir algunas líneas de intervención desde una antropología de los espacios compartidos¹.

1. Campana es una ciudad industrial de las afueras de Buenos Aires -Argentina- donde trabajé, intermitentemente, entre 1986 y 1996. Siderca, cuya planta se encuentra en Campana, forma parte del grupo industrial Techint, y junto con Tamsa (México) y Dálmine (Italia) produce casi la tercera parte de los tubos de acero sin costura que se fabrican y comercializan en el mundo. La magnitud de la fábrica, su poder económico y su presencia en el espacio urbano de Campana desde hace 50 años hacen que los límites físicos y simbólicos entre ella y la ciudad sean imprecisos.

Los ingenieros, los jefes de la fábrica (Siderca) y la gente que “puede” no compra en Campana; se van a Buenos Aires. A la hora de comprar ropa de vestir, artículos deportivos, electrodomésticos o artículos electrónicos, se viaja a Buenos Aires. Se decía saber de gente –me había dicho CB- que “tenía” (dinero) y que compraba en los supermercados de allá, o lo hacía antes, cuando no estaba el (supermercado) De León. Nunca se iba a Zárate. El mismo CB, que había vivido toda su vida en Campana y era nieto de antiguos vecinos me dijo una vez: “mirá; acá hay unas parrillas pero no hay mucho para elegir cuando querés comer afuera. Yo para comer, me voy a Buenos Aires”. Yo le comenté que recordaba haber visto a su padre y a él en el restaurant de la ESSO o en el del Boat Club y que yo mismo había ido varias veces al restaurant de Siderca. Me dijo que eso sucedía antes. Ahora uno podía irse en coche por la autopista. En una hora podía “plantarse” en Buenos Aires en un “buen” restaurant. Incluso si quería se iba al cine, se pasaba todo el sábado paseando por Buenos Aires y volvía a Campana de noche.

¿Es independiente el mundo aquí representado de una explicación de su mundo físico? Es muy habitual que estudiando la ciudad se haga presente una hipotética necesidad cartográfica que los antropólogos urbanos sentimos a la hora de hablar del mundo urbano. Recuerdo una vez que un colega, después de una ponencia sobre las representaciones urbanas en Campana, me comentó que en mi exposición había echado a faltar un mapa. ¿Hasta qué punto las representaciones del imaginario cartográfico contemporáneo no forman parte de la praxis intelectual del etnógrafo urbano?

Puede verse que, en esta misma línea, se produce una relación demasiado cercana con este texto. Lo “otro” tiene un punto de proximidad que lo hace relativamente dudoso a los ojos profesionales: elementos de un *discours urbain* dentro del cual se organizan prácticas del consumo, representaciones de clase y organizaciones del espacio que no son totalmente desconocidas. ¿Puede ser de otra manera? ¿se puede practicar la antropología urbana fuera de la ciudadanía y la vecindad?

Lo siguiente que se desprende, ya ahora en un plano de reflexión clásica para la antropología, es acerca del grupo en cuestión: ¿De quiénes hablamos? ¿ingenieros de Siderca, los que “tienen”, “gente”, campanenses, zarateños, porteños?. ¿Es Campana una comunidad étnica? Parece muy difícil aceptarlo. Sin embargo, con similares elementos y a diferencia de la identidad urbana, la identidad nacional ha

sido considerada con mucha mayor facilidad para la antropología a pesar de que la organización de naciones y ciudades como comunidades culturales, su etnicidad y su estructura representacional, sin embargo, parecieran no diferir esencialmente.

En tanto la identidad puede operar en dos niveles -la identidad personal y la identidad colectiva-, la identidad cultural colectiva que se produce de la creación de un espacio común, como la ciudad, operaría sobre la base de los elementos culturales comunes que, generalmente, se reconocen para la creación de las comunidades: a saber, los símbolos, valores, memoria, mitos y las tradiciones, elementos culturales que conducen a la formación de los sentidos de estabilidad y pertenencia a un lugar, de diferencia y distinción, de continuidad en relación al pasado y de un destino y una misión común (Smith 1995).

Si un subtipo de la identidad cultural colectiva es la comunidad étnica, que se caracteriza por un sentido del origen, un sentido de lo distintivo y un sentido del espacio común, Campana también lo es, ya que comparte los elementos de las comunidades étnico-culturales como:

Un nombre colectivo, que simboliza la unidad colectiva y distingue a los campaneases de los demás.

Un mito del origen común o de los orígenes comunes, que relaciona a todos los integrantes de la comunidad con el mismo ancestro, en este caso, con una fundación.

Una etnohistoria compartida, es decir, una memoria compartida de ciertos hechos que se traspasan de generación en generación.

Una o más características culturales propias que sirven a los miembros de la comunidad para distinguir los miembros de los no-miembros, como las costumbres urbanas o el uso de referentes espaciales.

Una asociación con un territorio.

Un sentido de la solidaridad entre sus miembros o en una parte significativa de ellos.

Por otra parte, el espacio sociocultural que se representa parece tener una fuerte construcción inmaterial. En ese sentido, se procuraría no sólo ejemplificar una nueva concepción del espacio urbano desde lo etnográfico sino desde una diferente antropología del espacio. Ya no una ciudad existente sólo en las palabras, en los edificios o en los “lugares” y “no-lugares”, sino en ninguna parte en particular y dependiente, casi exclusivamente de las relaciones entre las personas. Se trataría de lo

urbano como mediador de la identidad a partir de una antropología de las relaciones, una antropología del espacio compartido.

Parece ser evidente, sin embargo, que en un estudio de los procesos culturales que involucran una corporación transnacional –Siderca-localizada en una pequeña ciudad de la pampa argentina –Campana-, no podrían obviarse las expresiones que la globalización de la cultura pueden tomar, y la escasa fortaleza y creatividad de los hábitos e ideas locales, entendiendo por locales, aquellos que se hallan fuera de la corporación, es decir, aquellos que se vinculan al locus, al lugar común que relaciona a todos los que forman parte de la empresa pero fuera de ella. El locus que primero se nos ocurre, por inmediato y evidente, es el de la ciudad, la ciudad donde se levanta Siderca, pero podríamos pensar –y en antropología generalmente hemos pensado- en muchos otros, como el estado, la familia o la iglesia. En ese sentido, la pregunta que uno podría hacerse es si, para este conglomerado internacional de empresas -uno de los mayores de Argentina- ¿es Campana ese locus? ¿qué espacio comparten Siderca y Campana?

Por último, y para retomar la cuestión de lo próximo, una antropología de los espacios compartidos no deja de ser un estudio de experiencias de vida, pero especialmente de la propia, según se organizan dentro de la estructura orgánica de la ciudad. Mi interés en Campana y en Siderca se despertó cuando yo experimenté tanto las relaciones de comunidad como las laborales, y la vida vecinal y corporativa en esa ciudad y esa empresa: ser un residente en Campana, un estudiante universitario, un trabajador de la empresa –en distintos niveles- y un antropólogo y mantener durante un tiempo prolongado un vínculo estrecho no sólo con la organización sino con la ciudad.

Pero en particular, sentí curiosidad por las formas de vida de los empleados de Siderca, por su formas de relación con el mundo externo e interno de Campana y por el fuerte contraste entre sus viajes, sus fortunas, su capacidad económica y sus relaciones sociales en el mundo provincial de Buenos Aires en general y de Campana en particular. También despertó mi atención la presencia física de los productos de Siderca en el paisaje urbano de Campana, los carteles anunciando la entrada en la planta, las construcciones y ornamentos urbanos diseñados a fuerza de estructuras tubulares –Siderca es una fábrica de tubos de acero-, los monumentos y símbolos del mundo colectivo de Campana ideados desde “adentro” de Siderca pero puestos “afuera”, a

disposición de todos los vecinos de Campana. Estuve también intrigado por saber sobre esta compañía, fundada por un italiano -como mi abuelo- que participaba de otra compañía que se llamaba con igual nombre pero que estaba radicada en otro país -Italia-, y que había decidido instalarse en un remoto pueblecito de la provincia de Buenos Aires, Argentina, y desde allí, fabricar y vender tubos de acero.

¿Quiénes comparten ese espacio? No sólo los campanenses y los trabajadores de Siderca -¿es una distinción válida?- sino yo mismo. Tradiciones de espacios compartidos, costumbres en común pero no del todo ajenas al antropólogo y a los que forman el espacio que estudia. La ciudad media en la identidad de las personas que comparten ese espacio de manera tal que diluye esta distinción, pero quizás no sólo por una proximidad obligada, sino también por una praxis urbana; el antropólogo es un ser urbano y vive en la ciudad.

BIBLIOGRAFÍA

BORJA J.; CASTELLS M. (1997) *Local y global. La gestión de las ciudades en la era de la información*. Barcelona. Taurus.

Deal, T.; Allan A. (1982) *Corporate Cultures*. Reading, Mass: Addison Wesley.

Duncan, J.; y Ley, D. (1993) *Place, culture, representation*. London. Routledge.

Frost, P. J. (1991) *Reframing Organizational Culture*. Newbury Park: Sage.

Gaggiotti, H. (1991) Competencia y comparación. La conformación de la identidad urbana. *En Actas de las Quintas Jornadas de Investigación de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa*, Santa Rosa: Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa.

GIRI, A. (1988) *Global Transformations. Postmodernity and Beyond*. Jaipur and New Delhi: Rawat Publications.

Gottdiener, M.; y Lagopoulos A. (1986) *The City and the Sign*. New York: Routledge.

HANNERZ, U. (1991) *Scenarios for peripheral cultures*, en King, A., págs. 106-128.

- KING, A. (1991) *Culture, globalization and the world-system*. London. Macmillan.
- LYNCH, K. (1972) *What time is this place?* Noston: MIT Press.
- MURDOCH, J.; MARDSEN, T. (1994) *Reconstituting rurality*. London. University College.
- ROBERTSON, R. (1992) *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London. Sage.
- ROMERO, L. A. (1987) "Los sectores populares en las ciudades latino-americanas del siglo XIX: la cuestión de la identidad". *Desarrollo Económico*. N° 106, vol. 27, julio/septiembre.
- SMITH, A. (1995) "The formation of national identity", IN, Harris, H. *Identities*. Oxford. Clarendon Press., págs. 129-164.

III. LOS PROCESOS DE APROPIACIÓN DEL ESPACIO PÚBLICO

ETNOGRAFÍA DE LOS ESPACIOS URBANOS

Manuel Delgado Ruiz
Departament d'Antropologia Social
Universitat de Barcelona

1. La ciudad y lo urbano.

Si la cultura urbana fuera de veras alguna cosa, esta sería más bien una tupida red de relaciones crónicamente precarias, una proliferación infinita de centralidades muchas veces invisibles, una trama de trenzamientos sociales esporádicos, aunque a veces intensos, y un conglomerado escasamente cohesionado de componentes grupales e individuales. Por ello, una antropología urbana no podría sino aparecer condenada a atender estructuras líquidas, ejes que organizan la vida social en torno suyo, pero que no son casi nunca instituciones estables, sino una pauta de instantes, ondas, situaciones, cadencias irregulares, confluencias, encontronazos, fluctuaciones... Es ahí, en esa insistencia en basarse en lo inconstante y en la oscilación continua, en lo que podríamos hallar la distancia fundamental entre lo urbano y la ciudad.

De lo urbano cabría decir más bien que su ser otra cosa consiste en reconocerse como una labor, un trabajo de lo social sobre sí, como la sociedad urbana «manos a la obra», haciéndose y luego deshaciéndose una y otra vez, hilvanándose con materiales que son instantes, momentos, circunstancias... Podría decirse, en otras palabras, que lo urbano está constituido por todo lo que se opone a no importa qué estructura solidificada, puesto que es fluctuante, aleatorio, fortuito, escenario de metamorfosis constantes, es decir, por todo lo que hace posible la vida social, pero antes de que haya cerrado del todo tal tarea, justo cuando está ejecutándola, como si hubiéramos sorprendido a la materia prima de lo social en estado todavía crudo y desorganizado, en un proceso, que nunca nos sería dado ver concluido, de cristalización. Lo mismo podría aplicarse a la distinción entre la historia de la ciudad y la historia urbana. La primera remite a la historia de una materialidad, la

segunda a la de sus utilizadores, es decir, sus usuarios. La primera habla de la forma, la segunda de la vida que tiene lugar en su interior, pero que la trasciende. La primera atiende a lo estable, lo segundo se refiere a las transformaciones o a las mutaciones, o, todavía mejor, lo que la escuela de Chicago cifraba como la característica principal de la urbanidad: el exceso, la errancia, el merodeo.

En cierto modo, la antropología de lo urbano se colocaría en la misma tesitura que pretende ocupar la antropología del espacio: una visión cualitativa de éste, de sus texturas, de sus accidentes y regularidades, de las energías que en él actúan, de sus problemáticas, de sus lógicas organizativas... Un objeto de conocimiento que puede ser considerado, con respecto de las prácticas sociales que alberga y que en su seno se despliegan, como una presencia pasiva: decorado, telón de fondo, marco... pero también como un agente activo, ámbito de acción de dispositivos que las determina y las orienta, a la que los contenidos de la vida social se someten dócilmente. El espacio: algo que las sociedades organizan, algo que las subyuga. Pero en todos los casos, casi, la antropología del espacio ha sido casi siempre una antropología del espacio construido, es decir del *espacio* habitado. A diferencia de lo que sucede con la ciudad, lo urbano no es un espacio que pueda ser morado. La ciudad tiene habitantes, lo urbano no. Lo urbano está constituido por usuarios. Por ello, el ámbito de lo urbano por antonomasia, su lugar, es, no tanto la ciudad en sí misma, como su espacio público. Es el espacio público donde se produce la epifanía de lo que es específicamente urbano: lo inopinado, lo imprevisto, lo sorprendente, lo absurdo... La urbanidad consiste en esa reunión de extraños, unidos por la evitación, la indiferencia, el anonimato y otras películas protectoras, expuestos, a la intemperie y, al mismo tiempo, a cubierto, camuflados, mimetizados, invisibles. El espacio público es vivido como *espaciamiento*, esto es como espacio social regido por la distancia.

La antropología urbana se presenta entonces más bien como una antropología de lo que define la urbanidad: disoluciones, socialidades minimalistas, frías, vínculos débiles y precarios conectados entre sí hasta el infinito, pero también constantemente interrumpidos, simultaneidades y dispersiones. La antropología urbana es la antropología no de la ciudad, sino de todo lo *incalculable* que pudiera encontrar uno en una ciudad. O, lo que viene a ser lo mismo, esa antropología urbana no podría ser entonces otra cosa que una

antropología del espacio público, es decir, de las superficies hipersensibles a la visibilidad, de los deslizamientos, de escenificaciones que no deberíamos dudar en calificar de coreográficas. ¿Su protagonista? Evidentemente, ya no comunidades coherentes, homogéneas, atrincheradas en su cuadrícula territorial, sino los actores de una alteridad que se generaliza: paseantes a la deriva, merodeadores, extranjeros, viandantes, trabajadores y vidiores de la vía pública, disimuladores natos, peregrinos eventuales, viajeros de autobús, enemigos públicos, individuos a la intemperie, pero también grupos compactos que deambulan, nubes de curiosos, masas efervescentes, coágulos de gente, riadas humanas, muchedumbres ordenadas o delirantes..., múltiples formas de sociedad peripatética, apenas institucionalizada, conformada por un multiplicidad de consensos «sobre la marcha». Todo lo que en una ciudad puede ser visto flotando en su superficie.

La antropología urbana tampoco era en sí una antropología del territorio.

El espacio público es un espacio diferenciado, pero las técnicas prácticas y simbólicas que lo organizan espacial o temporalmente, que lo nombran, que le recuerdan, que lo someten a oposiciones, yuxtaposiciones, complementariedades, que los gradúan, que lo jerarquizan, etc., son poco menos que innumerables, proliferan hasta el infinito, son microscópicas, infinitesimales, y se renuevan a cada instante. No tienen tiempo para cristalizar, ni para ajustar configuración espacial alguna. Si el referente humano de esa antropología urbana fuera el habitante, el morador o el consumidor, sí que tendríamos motivos para plantearnos diferentes niveles de territorialización, como las relativas a los territorios fragmentarios, discontinuos, que fuerzan al sujeto a multiplicar sus identidades circunstanciales o contextuales: barrio, familia, comunidad religiosa, empresa, banda juvenil. Pero está claro que no es así. El usuario del espacio urbano es casi siempre un transeúnte, alguien que no está allí sino de paso. La calle y el espacio público llevan al paroxismo lo que Gaston Bachelard llamaba la epistemología no cartesiana, es decir la extrema complejidad de las articulaciones espacio-temporales, a las antípodas de cualquier distribución en unidades espaciales claramente delimitables.

Tampoco se dejan dominar fácilmente. En contra de lo que daba por supuesto Foucault en *Vigilar y castigar*, en una visión en última

instancia reductora y en absoluto dialéctica, el espacio público no está a merced de dispositivos a través de los cuáles los «poderes» ejercerían su despotismo, aplicándose a un público pasivo, maleable y dócil, que ha devenido de pronto totalmente transparente. Los dispositivos existen, sin duda, pero su éxito nunca está asegurado. ¿Cuáles serían, en ese concepto, las fronteras simbólicas de un objeto así? ¿Qué fija los límites y las vulneraciones, sino miradas y voces?

La delineación viaria no es tan sólo el aspecto de la proyección urbana que fija la imagen más permanente y, por tanto, más memorable de una ciudad. Tampoco es únicamente el esquema allí donde la ciudad encuentra compendiada su forma, así como el sistema de jerarquías pautas y relaciones espaciales que determinará muchas de sus transformaciones futuras. Como la arquitectura misma, todo proyecto viario constituye un ensayo en orden a someter el espacio urbano. La organización de las vías y cruces urbanos es, por encima de todo, el entramado por el que oscilan los aspectos más intranquilos del sistema de la ciudad, los más *asistemáticos* en realidad, el escenario de esta estructura hecha más de instantes y de encuentros que no de instituciones que singulariza la sociabilidad urbana. Una lógica que obliga a topografías móviles, que se corresponde con un tipo específico de lugar: lo que Isaac Joseph ha llamado el *lugar movimiento*, que exigiría del antropólogo modalidades alternativas de registro de datos empíricos, como aquella «observación flotante» que reclamaba Colette Pétonnet.

El espacio viario, como en definitiva el conjunto de los otros sistemas urbanos, resulta inteligible a partir de su codificación, es decir, desde su ubicación en un orden de signos. La calle y la plaza son, en este sentido, objetos de un doble discurso. Uno es resultado de un diseño urbanístico y arquitectónico políticamente determinado, cuya voluntad es orientar la percepción, ofrecer sentidos prácticos, distribuir valores simbólicos y, al fin y al cabo, influenciar sobre las estructuras relacionales de los usuarios del espacio. Un segundo discurso es el de la sociedad urbana misma, en el sentido de la sociedad de los urbanitas: no de los habitantes de la ciudad, sino de los usuarios-productores de lo urbano. Son ellos quienes tienen siempre la última palabra acerca de cómo y en qué sentido moverse físicamente en el seno de la trama propuesta por los planificadores. Es la acción social lo que, como fuerza conformante que es, acaba por impregnar los espacios con sus cualidades y atributos.

Eso no quiere decir que la antropología urbana no deba ser una variante de una antropología del espacio. Existe una espacialidad en el espacio público, pero esa espacialidad sólo relativamente obedece a una modelación y estructuración estable de los espacios. Más bien deberíamos decir que la suya es una lógica abierta, cuyos objetos son atómicos, moleculares. Por supuesto que siempre es posible elegir un grupo humano y contemplarlo aisladamente, pero eso sólo es viable con la contrapartida de renunciar a ese espacio urbano sobre el que era recortado y que acaba esfumándose o apareciendo «a ratos», como un transfondo que puede cobrar mayor o menor realce. Ahora bien, a la hora de inscribir ese supuesto grupo en un territorio delimitado al que considerar como «el suyo», resultará que tal territorio nunca será del todo suyo, sino que ha de ser compartido con otros grupos, que llevan a cabo otras oscilaciones en su seno a la hora de habitar, trabajar o divertirse. No sería factible entonces otra cosa que una antropología que hiciese abstracción del nicho ecológico en que el grupo es observado, que renunciase al conocimiento de la red de interrelaciones que la comunidad estudiada establece con su medio que no deje de ser «natural», es cierto, pero que está hecho todo él de interacciones interrumpidas o persistentes con otras colectividades. Si la *comunidad* es una instancia categorial cuya realidad presumida –homogeneidad cultural, organicidad social– es difícilmente encontrable en estado puro en cualquier lugar y momento, en una ciudad resulta sólo viable como simulacro o parodia. Eso implica múltiples dificultades teóricas, entre ellas la de una práctica de la exégesis de la cultura entendida como texto, poco menos que imposible en sus espacios públicos, ámbitos conformados por enunciaciones secretas, astucias, conductas sutiles, gestos en apariencia insignificantes, malentendidos, sobreentendidos, dobles lenguajes.

También es pertinente preguntarse sobre cuál es la posibilidad de desarrollar una etnografía estandarizada en estas condiciones. ¿En qué lugar quedaría la disciplina en contextos urbanos definidos por su crónica intranquilidad y por la fugacidad, si su práctica estuviera obligada a cumplir ciertos requisitos para merecer la homologación profesional? Es obvio que la *comunidad* –en cualquier de los sentidos que las ciencias sociales han asignado al término– no podría suscitar mucho más que una antropología en la ciudad, pero de ningún modo una antropología propiamente *urbana*. En cambio, si lo que se primara fuera

la atención por el contexto físico y medioambiental y por las determinaciones que de él parten, a lo que habría que renunciar entonces sería a la ilusión de comunidades exentas a las que estudiar, puesto que es entonces el grupo humano el que era, con ello, soslayado en favor de otro objeto, el espacio público, en el que no tenía más remedio que confundirse, justamente por la obligación que los mecanismos de urbanización imponen a los elementos sociales copresentes a un movimiento continuo que no podía producir; al buscador de estructuras estables, otra cosa que instantáneas «movidas».

2. Antropología e inconsistencia.

La antropología nació con la vocación de estudiar lo específicamente propio de la sociedad humana, es decir la cultura. Allá donde existan formas humanas de sociedad el antropólogo debería ver automáticamente un objeto potencial de observación y análisis comparativo. Ahora bien, esa forma particular de sociedad que suscita el espacio público —es decir lo urbano como la manera de organizarse una sociedad de desconocidos— no puede ser trabajada por el etnólogo siguiendo su aparato metodológico convencional, basado en principio en la permanencia prolongada en el seno de una comunidad claramente contorneable, con cuyos miembros se interactúa de forma más o menos problemática.

Eso no significa una renuncia total a las técnicas de campo canónicas en la disciplina. Es verdad que se ha escrito que frente a la dispersión de las actividades en el medio urbano, la observación participante permanente es raramente posible. Pero también podrían invertirse los términos de la reflexión y desembocar en la conclusión contraria: acaso la observación participante sólo sea posible, tomada al pie de la letra, en espacios públicos. Es más, una antropología de lo urbano sólo sería posible llevando hasta sus últimas consecuencias tal modelo —observar y participar al mismo tiempo—, en la medida en que es en el espacio público que puede verse realizado el sueño naturalista del etnógrafo. Si es cierto que el etnólogo del espacio público debería abandonar la ilusión de practicar un trabajo de campo «a lo Malinowski», no lo es menos que en la calle, el supermercado o en el metro, el etnólogo puede seguir, como en ningún otro campo observacional, la actividad social «al natural», sin interferir sobre ella.

Se han procurado algunos ensayos de esa etnografía de los espacios públicos, en cierta manera todavía por constituirse en un campo disciplinar autónomo, complementario –que en absoluto alternativo– de los ya existentes. Algunos se mantienen en el ámbito de las estructuras sociales cristalizadas, por mucho que aparezcan sometidas a mutaciones impredecibles y constantes, siguiendo los pasos de los primeros trabajos de la Escuela de Chicago. Las sociedades ocasionales que pueden producirse en una cierta esquina, en un cementerio o en un bar podrían ser un buen ejemplo de ello. Existen algunas investigaciones relevantes, que llevan al espacio público un método naturalista radical, teniendo como objetivo los viajeros de trenes de cercanías o los usuarios de plazas públicas. También habría lugar para trabajos interesados en las cualidades sensibles de ese mismo espacio público, ya sea sobre las luminosidades o sobre los paisajes sonoros. En general, el referente metodológico mayor no podrá dejar de ser, en ningún caso, el de las intuiciones pioneras de Marcel Mauss y André Leroi-Gourhan, así como el conjunto de la obra de Erving Goffman y la escuela interaccionista por él iniciada.

Todo lo dicho hasta aquí no quiere decir que se da la preponderancia de una innovación absoluta en los planos tanto teórico como empírico, una ruptura epistemológica o metodológica que tenga que dimitir de lo que la antropología social y cultural clásicas ha aportado a las ciencias sociales en general. Estamos ante los últimos episodios de ese traspaso del interés por la estructura social –propio de la tradición durkheimniana– al interés por el vínculo social, sobre todo cuando este vínculo adopta todo tipo de formas, desdoblamientos y despliegues, como ocurre en el caso de las macrosociedades urbanas. Pero ese tipo de percepciones no pertenece en monopolio a la tradición interaccionista que G.H. Mead inaugura, ni tampoco a la sociología de las socialidades de Simmel ni a todas las corrientes que han atendido preferentemente las tecnologías vinculativas, a la manera de la etnografía de la comunicación, la etnometodología o la microsociología interaccionista. Ni siquiera sería justo establecer esa antropología de lo inestable como la consecuencia de las condiciones específicas impuestas por la modernización. Antes bien, al contrario, la antropología considerada más clásica, consagrada a las sociedades exóticas, y que se ha dejado orientar por perspectivas organicistas y estructural-funcionalistas no ha dejado de notar como las sociedades que estudiaba ya preveían ámbitos

para la inconstancia, la incongruencia, momentos de renuncia a lo orgánico, de dimisión de toda estructura. Poca diferencia habría entre la interestructuralidad de la fase liminal de los ritos de paso, advertida por Van Gennep y Turner, y la intersticialidad a la que se refirieron los teóricos de la Escuela de Chicago. O, en ese mismo contexto de los pasajes rituales, entre la noción de invisibilidad estructural atribuible a los neófitos y la de no-persona propuesta por Erving Goffman para los personajes asignificativos presentes en el marco de la interacción. Lo mismo para el espacio indefinido, sin marcas ni referentes, que atraviesa un iniciado que no es ni lo uno ni lo otro, nadie o, si se quiere, cualquier cosa, y que tanto recuerda el no-lugar, o el entre-deux concebidos por Michel de Certeau. Algo parecido podría decirse de las teorías de la posesión o del trance chamánico, a la manera de las provistas desde la etnología francesa desde Michel Leiris o Alfred Métraux, que tan útiles podrían serle al análisis de lo que el interaccionismo ha llamado precisamente relaciones de tránsito, es decir, las más impersonales, superficiales y segmentarias expresiones de la relación humana, en las que ésta aparece a punto de no serlo en absoluto. En cualquier caso, el viandante y el poseído tienen en común el uso sistemático y pautado de lo único que tienen, acaso de lo único que son: su propio cuerpo. Una antropología urbana devendría, desde tal punto de vista, una antropología de una sociedad toda ella hecha de lo que Goffman llamaba masas corpóreas.

En paralelo, si la antropología urbana no quiere perder de vista la singularidad, la esencia misma del objeto que ha escogido –las sociedades humanas en marcos urbanos, debe aceptar que ese objeto es secuencias, momentos, «hechos sociales totales» que no remiten –como Mauss hubiera querido– a una sociedad, sino a muchas microsociedades que llegan a coincidir, como ondas, en el objeto, en el sitio o en el acontecimiento observado: colas del cine, bares, centros comerciales... Pero tampoco tan singular unidad empírica de base –secuencia, situación, acontecimiento– sería exclusiva de las estrategias minimalistas que se han aplicado preferentemente al análisis de las dramaturgias urbanas. Los pioneros de la cibernética de las relaciones cara a cara fueron antropólogos culturalistas (Bateson, Margaret Mead) que ensayaron sus apreciaciones en el campo experimental de sociedades «primitivas». La antropología simbólica anglosajona aplicó en sociedades exóticas o tradicionales nociones tales como juego social

(Gluckman), drama social (Turner), emergencia (J.W. Fernández) o performance (Schechner), para aludir a interacciones críticas que se producían en situaciones de conflicto, que se concretaban en una conducta socialmente estandarizada y que servían para explicitar procesos y estructuras sociales latentes. Algo parecido podría decirse de los conceptos aplicados por los etnólogos franceses en orden a describir los estados de ambigüedad que caracterizan la posesión: teatro vivido (Leiris) o comedia ritual (Métraux).

Resumiendo. Si la antropología urbana quiere serlo de veras, debe admitir que ninguno de sus objetos potenciales está nunca solo. Todos están sumergidos en esa red de fluidos que se fusionan y licúan o que se fisianan y se escinden. Lo urbano es un espacio de las disoluciones, de las dispersiones, de las intermitencias y de los encabalgamientos entre identidades que se daban incluso en cada sujeto particular, ejemplo, también él, de la necesidad de estar en todo momento, en su propio interior, negociando y cambiando de apariencia. Idéntica exaltación de las estructuraciones líquidas –acaso deberíamos decir viscosas– que encontramos en lo urbano, es la consecuencia de una definición de la ciudad como escenario predilecto, pero no exclusivo, de las formas sociales urbanas: estructuras inestables que se despliegan entre espacios diferenciados y que constituyen sociedades heterogéneas, en que las continuas fragmentaciones, discontinuidades, intervalos, cavidades e intersecciones obligan a sus miembros individuales y colectivos a pasarse el día circulando, transitando, generando lugares que siempre quedan por fundar, dando saltos entre orden ritual y orden ritual, entre región moral y región moral, entre microsociedad y microsociedad. Por ello la antropología urbana debía atender las movilidades, porque es en ellas, por ellas y a través suyo que el urbanita podía hilvanar su propia personalidad, todo ella hecha de transbordos y correspondencias, pero también de traspiés y de interferencias.

El espacio público es un territorio desterritorializado, que se pasa el tiempo siendo reterritorializado y vuelto a desterritorializar, marcado por la sucesión y el amontonamiento de componentes, en que se registra la concentración y el desplazamiento de las fuerzas sociales que convoca o desencadena y que está crónicamente condenado a sufrir todo tipo de composiciones y recomposiciones. Es desterritorializado también porque en su seno lo único de veras consensuado es el desinterés mutuo y porque constituye un espacio en que nada de lo que concurre y ocurre

es homogéneo: un espacio esponjoso en el que casi nada merece el privilegio de quedarse. Lo que pasa: he ahí, lo que la antropología urbana ha optado por conocer.

BIBLIOGRAFÍA

- AUGOYARD, J.-F. (1979) *Pas à pas*. París. Seuil.
- BIRDWHISTELL, R.L. (1995) *Ensayos sobre la comunicación gestual*. Barcelona. Gustavo Gili.
- CENTLIVRES-DEMONT, M. (1982) *Un nouveau regard sur la ville: Contributions à l'ethnologie urbaine*. Berna. Ethnologica Helvetica.
- CHAUVIÈRE, M.; GODBOUT, J. (1992) *Les usagers entre marché et citoyenneté*. París. L'Harmattan.
- GOFFMAN, E. (1987) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires. Amorrortu.
- GOFFMAN, E. (1978) *Relaciones en público*, Madrid. Alianza.
- GUTWIRTH, J.; PÉTONNET, C. (1987) *Chemins de la ville*. París. Ed. du CTHS.
- JOSEPH, I. (1990) *El transeúnte y el espacio urbano*, Barcelona. Gedisa.
- HANNERZ, U. (1986) *Exploración de la ciudad*. México DF. FCE.
- LEFEBVRE, H. (1974) *La producción de l'espace*, París. Anthropos.
- LOFLAND, J. (1976) *Doing Social Life: The Qualitative Study of Human Interaction in Natural Settings*, Wile: Nueva York.
- LOFLAND, J. (1984) *Analyzing Social Settings*, Wadsworth: Nueva York.
- LOFLAND, L.H. (1973) *A World of Strangers: Orden and Action in Urban Public Space*. Nueva York. Basic Books.
- OSTROWTSKY, S., (1996) *Sociologues en ville*. París. L'Harmattan.
- PÉTONNET, C. (1982) «L'observation flottante», *L'Homme*, XXII/4: págs. 37-47.
- SHAFFIR, W.B.; STEBBINS, R.A.; TUROWETZ (1991) *Experiencing Fieldwork. Qualitative Approaches to Social Research*, Newbury Park: Nova York.
- SIMMEL, G. 1985. *Sociologia*. Barcelona. Edicions 62.

CULTURA JUVENIL Y TERRITORIO URBANO

Carles Feixa Pampols *
Universitat de Lleida

*“La ciudad no dice su pasado,
lo contiene como las líneas de una
mano,
escrito en las esquinas de las calles.”*

(Italo CALVINO, *Le città invisibili*).

En este artículo presento dos estudios de caso sobre la construcción del territorio urbano por parte de los jóvenes, basados en investigaciones sobre el terreno realizadas en Cataluña y México. En primer lugar, repaso la historia de los espacios de ocio en la ciudad de Lleida desde la guerra civil hasta la actualidad, rescatando la vivencia de determinados escenarios urbanos. En segundo lugar, expongo los procesos de territorialización de las bandas juveniles en la ciudad de México. Mediante este análisis comparativo, pretendo mostrar cómo los jóvenes han reorganizado el mapa significativo de la ciudad, configurando simbólica y prácticamente espacios urbanos ignorados, desconocidos o relegados a una presencia marginal¹.

1. De la “calle mayor” al “big-ben”

Lleida es una ciudad media de base comercial y agrícola, capital de la Catalunya interior, que en la actualidad tiene 110.000 habitantes. En el periodo de postguerra, experimentó un proceso de crecimiento urbano y de modernización, uno de cuyos frutos fue la aparición de una serie de locales para los jóvenes, destinados fundamentalmente al consumo de ocio. Me gustaría evocar la sucesión histórica de algunos de estos espacios, a partir de la memoria oral de diversas generaciones de jóvenes.

*. Profesor titular de Antropología Social de la Universitat de Lleida. E-mail: feixa@geosoc.udl.es.

1 Dada la limitada extensión de este ensayo, he seleccionado únicamente tres espacios para cada uno de los estudios de caso. Los referentes etnográficos pueden encontrarse en Feixa 1990 y 1998. Los referentes históricos pueden encontrarse en la bibliografía final.

1.1. La calle Mayor

El paseo por la calle Mayor de la ciudad, conocido popularmente como “la noria”, fue durante mucho tiempo el ritual social más importante de la vida local. Lugar de encuentro y socialidad, tiempo de ocio y fiesta, el paseo era la principal diversión de las generaciones de postguerra. Cada día al salir de la escuela o del trabajo, pero sobre todo los fines de semana, se llenaba de una comunidad que se autocontemplaba en el paseo. La calle Mayor cumplía, claro está, otras funciones -comerciales, residenciales, productivas, litúrgicas, políticas-, pero creo que su morfología estaba modelada por esta función lúdica. Era ante todo el espacio de los jóvenes, los cuales no disponían de espacios alternativos donde pasar su tiempo libre (las entidades cívicas habían sido prohibidas tras la guerra civil y los bailes estaban reservados a los mayores de edad). Por ello el paseo articula la mayor parte de los relatos autobiográficos de los que fueron jóvenes durante el periodo de postguerra. El primer lugar, el paseo articula la percepción del espacio urbano: el trayecto que va del “cap del Moro” (un busto de madera que adornaba una tienda de ultramarinos, proveniente de los restos de un viejo mascarón de proa con el que sus propietarios habían comerciado con el norte de África) al “peu del Romeu” (la capilla donde se guarda la imagen de san Jaime, en romería hacia Compostela, al que un ángel ilumina con un candil para que pueda quitarse la espina que se le había clavado en un dedo del pie), configura una vía bien delimitada, repleta de monumentos sagrados y profanos. El movimiento define el escenario, como una enorme noria en continuo movimiento. En segundo lugar, el paseo articula el tiempo cotidiano de los jóvenes: de la agenda al calendario. La jornada diaria se organiza en función de las horas “sagradas” del paseo, con la frontera de la hora no menos “sagrada” del retorno a casa. El tiempo cíclico del calendario se actualiza en la liturgia periódica de la fiesta (religiosa, académica, militar, franquista, opositora: siempre tiene como escenarión la calle Mayor); y en la sucesión estacional del itinerario (la calle Mayor en invierno y la rambla de Fernando en verano). El cambio estacional lo marcan las fiestas locales, San Anastasio en mayo y San Miguel en septiembre: durante el periodo festivo, la noria se traslada a las ferias de atracciones vecinas. El tiempo del paseo organiza, finalmente, el ciclo de la vida: el final de la infancia está marcado por el ingreso en la comunidad que pasea; la consolidación

del noviazgo acostumbra a comportar el traslado a espacios menos concurridos. Ciertamente, la calle Mayor era un espacio poco “libre”. En primer término, estaba “contaminado” por múltiples significados: cada rincón, edificio o monumento estaba cargado de connotaciones políticas, sociales y culturales. En segundo lugar, estaba sometido a la supervisión de las fuerzas del orden y del control social informal, ejercido sobre todo por adultos. Las relaciones entre los sexos habían de pasar por el filtro de la moral dominante: a las parejas que se “propasaban” se les llamaba la atención, y el “chafardeo” servía para controlar las conductas no permitidas. Se podría decir que los jóvenes vivían en “libertad vigilada”. Sin embargo, la memoria oral transmite muchos ejemplos de apropiación juvenil del espacio, como la progresiva implantación de nuevas modas, usos y costumbres. E incluso algún conflicto entre jóvenes y poderes locales por el uso del espacio público, como el “carnaval del Pino” de 1961, un desfile carnavalesco en protesta por la prohibición de la fiesta de San Tomás de Aquino por parte del obispo Aurelio del Pino, que recorrió toda la calle mayor hasta el puente, donde se lanzó al río un ataúd con un pequeño pino dentro.

1.2. La zona de vinos

A fines de los 60 la noria entra en declive: otros espacios llevarán su vacío. A mediados de los 70, y de manera simultánea, van apareciendo diversos locales destinados a los jóvenes (bares, pubs, discos). Implican una incipiente especialización espacial, que acompaña la emergencia de una serie de subculturas juveniles. Es un proceso que coincide con la efervescencia de los últimos años del franquismo y los primeros de la democracia. Un hecho trascendental es la ocupación de todo un barrio por parte de los jóvenes, con el nacimiento de la “zona de vinos” en una parte del casco antiguo de la ciudad. A partir de algunas viejas tascas de barrio, y de la creación de nuevos locales, se va generando una “zona” que responde a la demanda de espacios de ocio donde poder disfrutar de una cierta libertad. Espacios de estética bohemia, de precios asequibles, donde tomar un moscatel o una cerveza, jugar a las cartas al salir de las aulas, comenzar a fumar algún “porro” (hachís), y hacer amigos. Los “vinos” se convierten en lugar habitual de encuentro de amplios sectores de adolescentes y estudiantes, y se convierten en motivo de escándalo para a los guardianes de la moral. La recién inaugurada libertad se pone

de manifiesto en una recuperación festiva de la calle como lugar de relación. La efervescencia político-cultural coincide con la demanda juvenil de espacios de ocio, y con la consolidación de un sector universitario con peso específico. En un primer momento, son las viejas tabernas del barrio las que se adaptan para acoger al nuevo público que masivamente ha empezado a ocupar el barrio. En un segundo momento, se crean nuevos locales que reproducen la estética y el ambiente. Durante los veranos se congrega un público variado: *hippies*, temporeros de la fruta, inmigrantes africanos, soldados, y jóvenes de todo tipo. En poco tiempo, los vinos pasan de ser el reducto de una minoría contracultural, a convertirse en el espacio de ocio juvenil más masificado de la ciudad. Su éxito anuncia su crisis. En cierta manera, la función de la zona de vinos para los jóvenes de los 70 es parecida a la función de la calle Mayor para a los jóvenes de postguerra: es el espacio de interacción inmediata, apropiado y semantizado, flujo de información y valores, articulador de los espacios y los tiempo de la vida cotidiana. En lugar de hacer la noria, los jóvenes hacen “la ruta” por diversos locales, que acostumbra a tener reglas bien precisas. La diferencia es que la supervisión adulta no es tan visible, ni dentro ni fuera de los bares. A fines de los 70, el proceso general de desmovilización política, la introducción de la heroína, la represión policial, los primeros impactos de la crisis económica, provocan una fuerte crisis de la zona. La aparición de una alternativa de ocio en la llamada “calle del dólar” (y en diversos pubs progres y postmodernos que proliferan por la ciudad) provoca una dispersión de los usuarios.

1.3. Las macrodiscotecas

La última fase en la historia de los espacios de ocio se caracteriza por la emergencia de las macrodiscotecas, esos grandes espacios polivalentes construídos generalmente lejos del centro urbano. La región de Lleida ha sido en este sentido pionera: dos de las macrodiscotecas más grandes, famosas en la actualidad por la llamada *ruta del bakalao*, tienen su sede en poblaciones medias cercanas a la capital: el Big Ben de Mollerussa y el Florida 135 de Fraga. A ellas acuden, cada fin de semana, millares de jóvenes de lugares bastante alejados, con el único propósito de divertirse. Ambos locales tienen su propia historia. El Big-Ben se inauguró en 1975 con dos pistas de baile, y poco a poco fue ampliando sus

instalaciones con restaurante, sala de fiesta, bolera, macropista (planetario), pizzeria, pub, etc. con una capacidad cercana a los 10.000 jóvenes. Los jóvenes la conocen como “la casa gran” (la casa grande), y el lema propagandístico de la empresa (*Big-Ben, tot un món!* -todo un mundo), refleja claramente el papel de “institución social total” cumplido por la discoteca, que puede concebirse como una microsociedad con sus propias reglas, y al mismo tiempo como un reflejo de las pautas económicas, sociales, matrimoniales y de consumo vigentes en su entorno social. Algo parecido sucede con el Florida 135 de Fraga, que ha ido adaptándose a los cambios en las formas de diversión juvenil, desde la apertura de un primer baile al aire libre en los años 40, que se transformó en una primera discoteca en la década de los 70, para culminar el proceso en la actual discoteca inaugurada en el año 86. La discoteca tuvo un tremendo impacto social: liberó a las chicas de las rígidas reglas sociales del baile, ya que a partir de ese momento no tuvieron que esperar a que les sacaran a bailar; y el hecho de ir la consumición incluida -que dejó de ser la típica gaseosa o refresco para pasar a la coca cola y las primeras mezclas- las liberó también de tener que aguantar al chico que las había invitado. La gran transformación vino representada por el cambio de luces -que empezaron a ser combinaciones de colores diferentes-, de música y en especial de su función, ya que del baile como centro exclusivamente se pasó a la discoteca como centro de comunicación. La actual macrodiscoteca fue inaugurada el año 86 y supone todo un hito en el nuevo concepto de discoteca integradora de espacios diferentes bajo un mismo techo: “Es como un inmenso decorado cinematográfico que nos transporta al barrio del Bronx, pero sin movernos del Cinca... Al entrar en ella te sumerges en un mundo aparte, irreal”. Es un gran complejo de hierro y hormigón, que actúa como un “gran mercado del ocio” y atrae a un ámbito de población joven intercomarcal.

2. De “neza york” al “chopo”

De una ciudad media del interior de Catalunya a un enorme barrio dormitorio situado en la orilla del Distrito Federal de México, donde se calcula que viven más de tres millones de emigrantes antiguos y recientes a la metropolis: ciudad Nezahualcoyotl. Una de las características de Neza York -como la llaman los jóvenes- es

precisamente la falta de espacios libres. La inoperancia del estado, la voracidad de los *fraccionadores*, y las necesidades de los *paracaidistas* (que se instalan en cualquier rincón desocupado), han hecho que en las 6.240 hectáreas urbanizadas del municipio, sólo se proyectara una parque y una plaza desolada. La precariedad de los equipamientos públicos, la inexistencia de espacios de ocio, hicieron el resto. Y sin embargo, los pobladores han sido capaces de humanizar este espacio, de apropiarse de lugares concretos y dotarlos de significado, de construir un “territorio”. Son los jóvenes agrupados en bandas -los *chavos banda*- quienes de manera más visible han convertido este estigma en un emblema: ya no es un signo de marginación, sino de identidad, un elemento que forma parte su paisaje ambiental, de su visión del mundo, de su estética y filosofía.

2.1. La esquina.

Las esquinas donde se cruzan las calles, a menudo sin asfaltar, son el lugar donde se encuentran las bandas. Cada esquina tiene su banda, y cada banda su esquina. Los chavos la llaman afectivamente “canton” y la contraponen a la “jaula” (el hogar familiar, dominio parental por excelencia) y al “tambo” (la cárcel, dominio del poder). En ella se encuentran a diario: charlan, juegan, beben cerveza, se drogan con inhalantes, escuchan música, proyectan incursiones hacia otras zonas, vigilan a los vecinos, atraen a las chavas (algunas, las más “machinas”, se acaban integrando en la banda). Este “pasar el tiempo” tiene un nombre: “cotorrear”. Los Aguiluchos, una banda que se está formando en la colonia las Aguilas, se encuentran a diario en una esquina que separa dos calles sin asfaltar. A medida que van llegando, se sientan en el suelo o se apoyan en la pared, comentan las noticias del día y proyectan las actividades del fin de semana. La separación entre los miembros -“valedores”- y los extraños es radical: a los que pasan les “cargan carrilla” (toman a broma) y los miembros de otras bandas pueden tener vedado el acceso al territorio. La esquina es el espacio privado de cada banda (la policía -la temible “tira”- sólo acostumbra a sacar la nariz cuando huele una posibilidad de “mordida”). Entre los jóvenes y el ecosistema suburbano se produce una profunda simbiosis (diríase que las bandas son un producto “natural” del medio). La apropiación del territorio se expresa en los grafitis y también en ciertos

“monumentos” conmemorativos, como las cruces que rememoran los jóvenes muertos en combate (con otras bandas y con la policía). A pesar de que los “bandoleros” son vistos por el poder como peligrosos delincuentes, los mismos vecinos no ven del todo mal que los jóvenes se reúnan en la esquina: les sirve de protección contra la “tira” y da identidad al barrio (también ayudan en fiestas y actividades comunitarias).

2.2. La colonia

La “colonia popular” delimita el medio en que surgen, el territorio al que se vinculan. Las bandas pueden preceder las identidades barriales (incluso dar nombre a la colonia). Las fronteras son claras para todos: “Cada barrio tiene su banda”. La defensa del territorio frente a la agresión externa es uno de los ejes articuladores. Los jóvenes son sedentarios, se desplazan fuera esporádicamente (alejarse demasiado es peligroso, sobre todo si la excursión se hace sin compañía). En este sentido, la ciudad se reproduce en el interior del barrio, que se conoce al detalle y se identifica con el hogar. Este es un espacio construido, sometido a una temporalidad y espacialidad determinada, pero ante todo es un territorio apropiado, el escenario simbólico de un conjunto de interacciones cotidianas, fruto de complejas operaciones de nominación y bautizo. Sin embargo, también hay bandas que consiguen superar una estricta ubicación barrial, como los Mierdas Punks (MP). El rasgo más distintivo de los MP fue su organización en “sectores”. Desde la zona oriental de Neza, donde surgieron a principios de los 80, se fueron difundiendo por otros rumbos: su estilo espectacular y su proselitismo sirvieron como “foco de infección”. El lugar de encuentro fue durante mucho tiempo una de las únicas plazas existentes en la ciudad, cercana al Palacio Municipal y a la única clínica que existía en Neza. Los jóvenes venían de diversas colonias y se reunían en una estatua que hay en la plaza: viejas y nuevas monumentalidades. Desde la mañana hasta la noche siempre había “banda” (en los momentos gloriosos los Mierdas llegaron a reunir 500 jóvenes). Un vez allí, se “movían” hacia la tocada, hacia otros barrios, hacia el DF, o bien se peleaban con otras bandas (como los Rancheros, una banda de mulatos que tenían su territorio al lado de la clínica). La proliferación de batallas provocó la organización de los sectores: era una forma de dividirse el territorio y de autocontrol

social, pero tuvo el efecto de constatar la extrema difusión de la banda: era una verdadera “confederación tribal”, que se oponía a otras macrobandas existentes en el Distrito Federal y que manifestaba una acusada conciencia de identidad territorial.

2.3. El Chopo

Cada sábado, muchos jóvenes de Neza “bajan” al centro para ir al “Tianguis Cultural del Chopo”, el mercado autogestionado que desde principios de los 80 congrega a chavos banda de toda la metropolis, cerca de la estación de trenes de Buenavista. El Chopo es un ejemplo emblemático de apropiación colectiva de un espacio urbano por parte de los jóvenes, de construcción espontánea de espacios de ocio donde antes sólo había espacio vacío. En un antiguo descampado desguarnecido, rodeado de fábricas, postes eléctricos que recrean un escenario suburbano, surge un hormiguero humano tan bullicioso como bien organizado. Lo que empezó como un lugar de trueque de discos y objetos en medio de la calle, al lado del cercano museo del Chopo, fue consolidándose como un “tianguis” perfectamente organizado. La estructura es muy parecida al resto de mercados indígenas y urbanos que pueblan la geografía mexicana. En tres grandes hileras se agrupan unas 150 “changarritos” (lugares de venta), en torno a los cuales giran (en forma de noria) miles de gentes. Pero en lugar de jitomates, guajolotes, tortillas y artesanías, se compran y se venden discos, ropa rockera, gadgets, botas, fanzines, pósters... todos los objetos que componen el universo vital de los chavos banda. Y en lugar de turistas o amas de casa, los clientes son jóvenes de aspecto extravagante. El mercado reserva un sector para cada estilo: a la entrada está el territorio de los *jipitecas*, versión local de los *hippies*, que venden artesanías, colgijes y vestidos indígenas. Más adelante puede encontrarse el “colectivo” *punk*, el más bien organizado, que ofrecen como escaparate botas de cuero con chapas metálicas, gadgets con calaveras y fanzines de crítica social. También son numerosos los *metaleros*, que venden ante todo música heavy metal. Otras venden playeras serigrafadas, fotos, cintas piratas, collares, tatuajes, pulseras, cadenas, etc. En sintonía con el paisaje, el lenguaje: en el Chopo se habla un argot especial. Pero también es un lugar cosmopolita: llegan músicas, fanzines y gente de todo el mundo. El Chopo es un intento de crear una

“micropolis” dentro de la gran metropolis: jóvenes que nunca habían salido de su barrio se conectan con jóvenes de otros barrios. Hay una conciencia de grupo, de colectivo diferenciado. En su interior no es corriente que se den broncas. Sólo está permitido hacer fotos a los conocidos. Incluso la policia respeta las murallas invisibles: circulan por fuera (sólo esporádicamente hacen *razzias*). En palabras de Ome Toxtli, uno de mis mejores informantes: “El Chopo es el principal lugar de infección de esta ciudad”. Como la calle Mayor, el Chopo es una especie de microsociedad dominical (en este caso sabatina): hay una especie de obligación moral de ir, es casi tan sagrado como ir a misa.

3. Epílogo

De Lleida a la ciudad de México, los ejemplos analizados nos muestran cómo los jóvenes, tanto de ámbitos subalternos como centrales, se han apropiado de determinados espacios de la ciudad y los han humanizado a través del ocio. Sin un espacio privado propio, reclusos en las instituciones educativas, abocados al ocio por la falta de trabajo, los jóvenes se han apropiado históricamente de espacios públicos de la ciudad para construir su precaria identidad social. A menudo estos espacios se convierten para ellos en espacios “privados”, donde compartir modas, músicas, normas y valores, donde las relaciones de amistad crean un ambiente cálido, familiar. La memoria colectiva de cada generación de jóvenes evoca determinados lugares físicos (una esquina, un local de ocio, una zona de la ciudad) que vienen a simbolizar, de manera metafórica, determinadas transformaciones en los estilos de vida y en los valores. Asimismo, la acción de los jóvenes sirve para redescubrir territorios urbanos olvidados o marginales, para dotar de nuevos significados determinadas zonas de la ciudad, para humanizar plazas y calles construidas de nuevo (tal vez con usos no previstos). A través de la fiesta, de las rutas de ocio, pero también del grafiti, del mural, del mercado callejero, diversas generaciones de jóvenes han recuperado espacios públicos que nuestras ciudades habían convertido en irreconocibles. Por lo que puede decirse que las culturas juveniles construyen, más allá de la urbe hegemónica que se ve, una verdadera ciudad invisible, algunos de cuyos rastros he intentado desentrañar en este artículo.

BIBLIOGRAFÍA

- AMIT-TALAI, V.; WULFF, H. (1995) *Youth Cultures*. London. Routledge.
- FEIXA, C. (1990) *Cultures juvenils, hegemonia i transició social. Una història oral de la joventut a Lleida (1936-1989)*. Universitat de Barcelona. Tesis Doctoral.
- FEIXA, C. (1998). *De jóvenes, bandas y tribus. Antropología de la Juventud*. Barcelona. Ariel.
- HALL S.; JEFFERSON T. (1983) *Resistance throug rituals. Youth subcultures in post-war Britain*, London. Hutchinson University Library.
- MONOD, J. (1976) *Los barjots. Ensayo de etnología de bandas de jóvenes*, Barcelona. Seix Barral.
- REGUILLO, R. (1989) *En la calle otra vez. Las bandas: identidad urbana y usos de la comunicación*. Guadalajara. ITESO.
- THRASHER, F.M. (1963[1927]) *The Gang. A Study of 1313 gangs in Chicago*. Chicago. University of Chicago Press.
- URTEAGA, M. (1992) "Jóvenes urbanos e identidades colectivas", *Ciudades*, 14: 32-37.
- WHYTE, W.F. (1972[1943]) *La sociedad de las esquinas*, Mexico. Diáfora.
- WILLIS, P. (1988 [1977]). *Aprendiendo a trabajar. Cómo los chicos de la clase obrera consiguen trabajos de clase obrera*, Madrid. Akal.

LECTURAS FEMINISTAS DE LA CIUDAD¹

Teresa del Valle
Universidad País Vasco

Abordo la teorización de la ciudad desde un enfoque que permite aprehender los resultados de los sistemas de desigualdad. Va más allá de la contemplación de la urbe desde perspectivas que permitan verla tal como plantea Setha M. Low (1996) desde las metáforas e imágenes de: las relaciones sociales, la economía, la planificación urbana y la arquitectura, la religión, por citar algunas aproximaciones significativas. Para Low la imagen de la *ciudad generizada* estaría incluida en su aproximación desde las relaciones sociales.

Mi abordaje aúna formulaciones provenientes del movimiento feminista en la década de los 70, teorizaciones de la antropología feminista, de la arquitectura y de la geografía humana y la reflexión sociológica del desarrollo desigual. Por ello estudio la ciudad en su conjunto sobre la base de que tanto las relaciones sociales, económicas, políticas construyen y o expresan las relaciones de género. Las voy viendo a través de una concepción del espacio que abarca: conocimiento, emociones, tiempo, estéticas².

Es necesario a mi entender establecer la conexión entre la conceptualización y praxis de la organización de la urbe, y la reflexión sobre la construcción del género que ésta conlleva. En su intersección se plasman de forma real y simbólica las estructuras de poder y se descubren los esfuerzos de grupos minoritarios que luchan por cambiarlas. Me atrevo a afirmar que el interés en globalizar la visión de la realidad para detectar las bases de la desigualdad, tiene su correlato en un incremento en la participación de las mujeres en la sociedad civil: va unida a una participación en las decisiones que afectan la vida en las ciudades tanto en los espacios exteriores y públicos como en la interioridad de los domésticos.

Defino el espacio como un área físicamente delimitable bien por las actividades que se llevan a cabo, la gente que lo ocupa, las emociones que suscita, los contenidos simbólicos que se le atribuyen. El espacio

1. Al tratarse del resumen de las sesiones que impartí en un curso de doctorado, las ideas que expongo son el resultado de mis investigaciones en los últimos años y muchas de ellas las he dado a conocer en varias de mis publicaciones.

2. Para conocer con detalle el enfoque así como las fuentes consultadas ver del Valle (1997).

genérico es aquel que se configura directa o indirectamente en relación a la construcción sexuada de la cultura. Así puede distinguirse una amplia gama que iría desde aquellos espacios denominados de forma permanente como femeninos y o masculinos, y a veces propuestos como excluyentes unos de otros, hasta aquellos que, merced a actuaciones y significados alternativos, pueden considerarse espacios de igualdad, como resultado de procesos de cambio significativos.

El sesgo de las representaciones urbanas: memoria y huellas estéticas

Una de las dimensiones a resaltar es la elaboración de la memoria social a través de la monumentalidad y el callejero y otra la presencia del arte efímero. Encuentro que tanto el callejero como los monumentos expresan la memoria social de la urbe. El dar nombre a un lugar, diseñar un monumento o señalizarlo con una placa conmemorativa expresa un aspecto de la memoria social. Son acciones concretas encaminadas a preservar, en unos casos, rescatar del olvido, en otros, a personas, acciones que una colectividad o personas destacadas de ella, consideran importantes. Se trata de un proceso complejo que depende de una variedad de intereses que van desde los sociales pasando por los políticos, económicos. Los cambios en el callejero y en los monumentos de una ciudad permiten descubrir superposiciones de las distintas influencias que han ido configurando la ciudad.

El enfoque feminista aparece en estudios realizados desde la historia, sociología y antropología. Quiero resaltar que ha sido en el Estado Español donde en la década de los noventa, varias investigadoras nos hemos centrado en el análisis de ésta forma de representación, a la hora de estudiar los procesos sexistas de la construcción y desarrollo de las ciudades. Y representa ya una aportación a la teorización de la ciudad desde las experiencias urbanísticas que expresan los sistemas de desigualdad. En Barcelona, Madrid, Bilbao y Donostia los estudios revelan que el callejero es sexista: la presencia de los varones es dominante, y cuando aparecen las mujeres, sobresalen las advocaciones religiosas o aquellas que provienen del santoral cristiano. La clase social también afecta a los varones pero es más significativa en las mujeres ya que las referencias a personas de la nobleza, o la realeza ocupan un lugar destacado. La presencia mínima de mujeres, aun cuando se analiza

desde los contextos históricos, políticos, económicos y sociales de las distintas épocas, muestra un silenciamiento apabullante de lo que realizaban y significaban ciertas mujeres (laicas, profesionales, políticas, comerciantes, agricultoras). Es decir, que aun teniendo en cuenta que la visibilidad de las mujeres en la diversidad de la vida social es un fenómeno reciente, fruto de reivindicaciones individuales y sociales, siempre ha habido mujeres que mereciendo ocupar un lugar en la memoria social, han quedado excluidas.

La presencia o ausencia de una creatividad diversa, tanto en las obras permanentes como en las representaciones efímeras, ofrece claves sociales. El arte es parte integrante de la urbe y por ello tiene que estar dentro del tejido de sus barrios, de sus centros y periferias en un diálogo y en una tensión constante. La capacidad del arte de expresar la variedad de valores y sensibilidades, producidas por los colectivos que habitan y hacen la ciudad, hace que no puede ser algo homogéneo. Lo mismo si pensamos en expresiones artísticas producto del paso del tiempo. Por eso hago hincapié en la relación entre presencia de la diversidad artística en una urbe y su relación con la diversificación de la representación en los ámbitos de poder decisorio. En el periplo investigador que he seguido a lo largo del tiempo en torno a temas de espacio, poder, género he descubierto que la presencia de la creatividad de las mujeres es mínima, en algunas ciudades escandalosa precisamente por su ausencia. Por ello, insisto en ello porque es precisamente la ausencia de la presencia lo que no permite evaluar ni positiva ni negativamente sus contribuciones. Hablo de un silenciamiento del proceso creativo por parte de las mujeres pero que también puede llevar a la reflexión de ausencias de creatividades minoritarias.

He comenzado a analizar el impacto de intervenciones de creadoras en el medio urbano desde el punto de la relación entre visibilidad y poder. Me he fijado en la intervención de Elena Asins en el paseo marítimo de la localidad vasca de Zarautz (del Valle 1997/1998). A través de *Canons 22*: una escultura minimalista de 72 figuras de granito, la artista ofrece las posibilidades de una variedad de lecturas que enriquecen la experiencia del espacio. Al pensar en las grandes ausencias de huellas creadoras de mujeres en edificios, esculturas, murales de las ciudades siento lo recortadas que son las representaciones que hemos elaborado de muchas de nuestras ciudades. Por ello resalto la significatividad de los 143 metros que ocupa la escultura de Asins.

La fuerza de la presencia creativa toma rumbos nuevos en la propuesta de vehicular la belleza efímera de la danza al paisaje urbano. *Dies de Dansa* como festival internacional surgió a raíz del XXI Congreso Internacional de Arquitectura celebrado en Barcelona en 1996. Obra del maestro de danza moderna Merce Cunningham, agrupa a pequeñas compañías punteras que actúan en distintas ciudades del mundo. Eligen para sus actuaciones entornos “arquitectónicamente ricos: el Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona (MACBA), el Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona (CCCB), las piscinas Piconell...Procuramos que sea un entorno cuidado, donde el público pueda apreciar un acto frágil, sin interferencias”(Huete Machado, 2000). Otra forma de arte efímero está presente en las actuaciones del teatro en la calle que discurren en los veranos de muchas poblaciones europeas. La obra efímera debe también evaluarse desde las relaciones de poder.

Algunas propuestas de cambio

En la aproximación global de la ciudad a partir de la consideración de la separación entre producción y producción, propongo algunos pasos a dar para romper la dicotomía y establecer la fluidez. Consiste el primero en dar entidad al trabajo de reproducción de manera que pueda baremarse en relación al trabajo de producción en general. Cabe destacar las investigaciones realizadas por María Angeles Durán. Dentro del movimiento feminista hay un debate respecto a la cuantificación y al reconocimiento del salario del ama de casa por miedo a que su valoración económica desemboque en fijar las tareas al destino inexorable de las mujeres. No niego el peligro. Sin embargo, pienso que los cambios hay que enfocarlos procesualmente. Entonces pienso que hay estrategias que pueden ser válidas a corto plazo y otras a largo plazo. Me parece que baremar el trabajo de reproducción por criterios que se siguen en el trabajo asalariado e introducir también nuevos medidores que no estuvieran contemplados es bueno a largo plazo. Poner la lavadora cada día supone veinte minutos y al final de la semana dos horas y veinte minutos. Y lo mismo con la compra, preparación de la comida, tareas de cuidado, higiene a infantes y mayores, cuidados médicos. Para dar entidad a una actividad hay que recortarla, categorizarla, asignarle un nombre y un valor en términos de mercado, que es lo que sucede con las actividades que entran en la categoría de empleo.

El *segundo* consiste en la introducción de correctores cualitativos propios de un proceso distinto que implica ahondar en los talentos, en las capacidades propias del trabajo reproductivo que complemente la cuatificación realizada en términos de horas. Así resalto la valoración de los saberes y el sopesar el alcance de los procesos de usurpación: aquellos en los que acapara la tradición de un saber sin que se otorgue al colectivo que lo ha producido, ni el reconocimiento adecuado, ni la posibilidad de participar en el nuevo campo con la autoría que merece. Con ello me refiero específicamente a la tradición culinaria protagonizada por las mujeres y que ha quedado reducida a la interioridad de lo doméstico aun cuando haya sido la base de expansiones comerciales significativas; un ejemplo está en el desarrollo de la *nueva cocina vasca*.

Un *tercer* paso implica la objetivación de saberes propios de la domesticidad para evitar que se diluya su contenido e importancia a través de referencias como son las del afecto, dedicación, pasión, instinto maternal; en una palabra: el peso de la ética del cuidado (Comas d'Argemir 2000). El *cuarto* paso consiste en cuestionar el *mito del horario flexible* cuando se habla de reproducción. En la comparación entre trabajo de reproducción y de producción resulta innovador el descubrir la rigidez en el primero. Del Re (1995) afirma que el trabajo de reproducción puede ser tan rígido como el asalariado, cuando la ideología dominante recalca lo contrario, es decir, un trabajo que se hace a ratos, cuando a una le gusta, en los espacios que dejan las telenovelas o las llamadas de teléfono. Por el contrario, la experiencia demuestra que existe una rigidez que emana primero de las necesidades de los sujetos reproducidos que deben comer, dormir, tener un aseo, unas condiciones amables para su existencia y al mismo tiempo habla de la rigidez proveniente de los horarios institucionales. Las instituciones de reproducción existen fuera del ámbito doméstico: escuelas, centros médicos, hospitales, residencias de personas mayores, servicios de la administración pública a que acudir para distintos trámites. Es preciso romper con una idea muy generalizada que fija el trabajo de reproducción en el interior de las casas, vinculado al grupo doméstico mientras que la producción está fuera de los muros de las casas. Las mujeres que en la actualidad asumen la mayoría de las tareas de la coordinación de la reproducción son las que soportan la rigidez de las instituciones, empresas de las que dependen, al tiempo que

experimentan los efectos de la ideología dominante que define la reproducción como tareas a realizarse en un tiempo flexible.

El *quinto* paso implica la asunción, tanto de la tarea social de la reproducción de la especie, como del derecho que tienen mujeres y hombres al trabajo asalariado. Para ello es preciso resaltar que tanto conceptualmente como en la experiencia cotidiana tanto el trabajo asalariado como el de reproducción pueden ser intercambiables. Si los baremos están claros acerca de cómo se mide la inversión de energía, las tareas, los tiempos, los espacios, los saberes, el desarrollo emocional, la experiencia acumulada, se habrán dado pasos en esa dirección.

El sexto paso sería el ver qué cambios pueden introducirse en la organización del tiempo de manera que las demandas de la reproducción queden incorporadas. En general las mujeres buscan la solución a las dobles responsabilidades mediante la búsqueda, primero, y aceptación, después, de tareas basadas en el concepto de tiempo flexible. Se traduce en la búsqueda de empleos que les permitan compaginar los horarios. En principio es más fácil cuando los horarios laborales quedan bien delimitados, mientras que una mayor flexibilización de horarios puede resultar perjudicial. En la actualidad la mayor liberalización del mercado y la competitividad por el empleo enfatizan la flexibilización del tiempo. En éste período puente en el que se va a una intercambiabilidad entre las tareas de producción y reproducción entre mujeres y hombres, es mejor que el tiempo de trabajo sea más rígido, ya que dentro de éste esquema bien estructurado es dónde se pueden acoplar mejor las distintas tareas. La rigidez, al tiempo que excluye, permite saber de antemano la organización concreta del tiempo. También creo que facilita los pasos hacia la intercambiabilidad. Sin embargo, las nuevas tendencias que recalcan la libre empresa, la oportunidad como eje de gestión, la mundialización de la economía, el mito de la inexistencia de barreras al progreso, los trabajos van a requerir mucha más flexibilidad en los horarios, así como una disponibilidad del tiempo de la persona en función de los tiempos y lugares de los objetivos empresariales. Las necesidades provenientes de la reproducción tanto dentro como fuera del ámbito doméstico, no se estudian en relación al avance individual y colectivo. Trabajos, unas veces, ascensos, en otras, que requieren de cambios de domicilios, de organización de turnos de días o de horarios partidos, con la responsabilidad de la reproducción en manos de las mujeres va a servir de muro de contención para su desarrollo e

integración laboral , política y social. No es posible aceptar rigidez y o fluidez de horarios en abstracto, sino en relación al contexto social en el que criterios participativos de igualdad están estrechamente relacionados con la intercambiabilidad de las tareas, y por lo tanto, con la organización dicotómica de la urbe.

La organización de las ciudades aparece con una gran complejidad cuando introducimos el análisis feminista. La aceptación del beneficio de la complejidad responde a posturas políticas, ideológicas, económicas que expresan nuestras posiciones acerca de la naturaleza de los seres humanos y de la definición de sus derechos. La ciudad navegable donde se prime la fluidez siempre está sujeta a continuos cambios en la medida que deje que afloren necesidades escondidas bajo la rigidez. Y sólo puede entenderse desde nuevas expresiones éticas.

BIBLIOGRAFÍA

- DEL RE, A. (1995) “Tiempo del trabajo asalariado y tiempo del trabajo de reproducción”, *Política y sociedad*, 19:75-81.
- COMAS D'ARGEMIR, D. (2000) “Mujeres, familia y estado del bienestar”. En del Valle, Teresa (editora) *Perspectivas feministas desde la antropología social*, Barcelona. Ariel.
- del VALLE, T. (1997) *Andamios para una nueva ciudad. Lecturas desde la antropología*. Madrid. Editorial Cátedra.
- del VALLE, T. (1997/1998) “La ciudad como lugar de representación: el potencial del diálogo creativo”, KOBIE (*Serie Antropología Cultural*), Bilbo, Bizkaiko Foru Aldundia-Diputación Foral de Bizkaia, N° VIII, págs. 5-18.
- DURÁN, M.A. (1988) *De puertas adentro*. Serie Estudios N° 12. Madrid. Instituto de la Mujer.
- HUETE MACHADO, L. (2000) “Danza muy urbana”, *El País de las tentaciones*, 14 julio, págs. 24.

IV. MOVILIDAD E ITINERARIOS TRANSNACIONALES y TRANSCULTURALES

MOBILITÉS, MIGRATIONS ET COSMOPOLITISME: INITIATIVES ÉCONOMIQUES SOUTERRAINES DES MIGRANTS

Alain Tarrius
Université de Toulouse - Le Mirail

Riche ou pauvre, ethnique ou non, le migrant qui tire revenu de son savoir circuler, de sa capacité de traverser les frontières, impose au chercheur d'envisager les rapports entre deux couples d'attributs, *mobilité / sédentarité*, *fixité/ errance* disait G. Simmel, et *identité / altérité*, afin de comprendre, en nos villes, les emboîtements entre trajectoires singulières, destins collectifs, et formes urbaines. La légitimité des hiérarchies indigènes, se dit en termes de "*nous*", expression des nombreuses modalités d'appropriation territoriale, des frontières du voisinage jusqu'à celles constitutives de l'état-nation. Le migrant capable d'initiatives économiques basées sur son statut d'être d'«ici et de là-bas», remet sans cesse en question ces certitudes indigènes. Son espace est celui du mouvement qui suggère d'envisager la ville non pas comme lieu des sédentarités mais comme carrefour des mobilités, non pas comme lieu où s'exposent dans l'espace public les scénarios des légitimités mais comme tissu d'emplacements discrets. On peut considérer aujourd'hui que pour un nombre de plus en plus important de migrants, c'est moins le processus de sédentarisation négocié avec les autochtones qui caractérise leur devenir qu'une capacité de perpétuer un rapport nomadisme-sédentarité déstabilisateur des étroits voisinages des populations indigènes. Ce rapport détermine prioritairement les divers phénomènes de réactivation identitaire, eux-mêmes initiateurs d'urbanités nouvelles. Raisonner ainsi, c'est d'emblée déplacer le regard des populations d'accueil, de la centralité locale, vers celles qui arrivent ou passent sans arrêt.

Plusieurs dimensions ou natures de l'acte de mobilité renvoient à des hiérarchies d'espace et de temps. Nous signalerons trois étages spatiaux et temporels toujours constitutifs des parcours du migrant.

L'ordre des espaces signale trois étages territoriaux en discontinuité: les lieux du voisinage intra-urbain, puis l'étendue de la zone d'accueil, ville et périphéries, et enfin les longs itinéraires qui conduisent d'un lieu d'origine à celui où l'on observe la venue ou le passage du migrant. La plupart des approches des mobilités spatiales se dimensionnent sur l'un ou l'autre de ces étages, postulant en quelque sorte l'indépendance de l'un par rapport aux deux autres. L'être réel du migrant est de fait éclaté et relocalisé en lieux à problèmes -c'est à dire nos lieux et nos problèmes-: les rapports de voisinage et, au mieux, les trajectoires résidentielles sont alors envisagés suivant l'approche immigration-insertion. Le migrant devient inmanquablement celui qui tend, et tarde, à nous rejoindre.

L'ordre des temporalités permet d'instaurer des continuités là où nous ne voyons que discontinuités et d'articuler les trois étages territoriaux. D'abord les rythmes sociaux de quotidienneté qui inscrivent dans les lieux du voisinage des activités spécifiant les continuités identitaires, puis l'histoire de vie, qui exprime en termes de projets ou de fatalités les trajectoires individuelles ou familiales dans l'espace d'accueil, et enfin le temps des successions de générations, qui construisent et stabilisent tout au long des parcours migratoires une culture source de nouveaux savoir-être. Ces trois rapports espace/ temps sont indissociables. Conjuguer l'ensemble de ces dimensions de la mobilité permet de saisir l'être réel du migrant dans ses productions sociales et spatiales les plus immédiates comme d'identifier les logiques les plus structurantes des flux migratoires. Cela permet encore de connecter l'interaction caractéristique des situations de quotidienneté à l'institutionnalisation des identités migratoires, sous forme de diasporas par exemple, de comprendre comment les migrants viennent la communauté, et comment ces communautés défont et refont sans cesse la ville. Cette approche suggère un *paradigme de la mobilité* débordant les seules mobilités spatiales: en effet, se déplacer dans l'espace c'est toujours traverser les hiérarchies sociales. Pour les populations de migrants, c'est accrocher tous les lieux, parcourus par soi-même et les autres que l'on reconnaît comme identiques, à une mémoire qui, devenue *collective*, réalise une entité territoriale. Ainsi sont fédérés étapes et parcours, supports aux multiples réseaux d'échanges et conditions de l'incessante mobilisation pour faire circuler hommes, matières et idées. Ce migrant là est un *nomade* ; nous demeurons incapable de dire où s'arrêtera son

parcours: ses circuits ne sont jamais ceux du hasard, mais sa logique nous est étrangère, et c'est la connaissance des cheminements qui lui donne force sur le sédentaire.

Juxtapositions, superpositions urbaines et articulations d'étages spatiaux.

Vis-à-vis, face-à-face, juxtaposition des espaces du migrant: les luttes urbaines manifestent l'incessante reproduction des rapports antagoniques, mais ignorent, si on en demeure à leur seule observation, la production de rapports sociaux nouveaux, à l'initiative de cet l'étranger qui ne dispose d'aucune place en propre. Le social est alors toujours « coincé » entre l'économique et le politique. L'étranger migrant est toujours coincé entre l'Etat et son voisin indigène. Il subit la violence exercée par le temps sur l'espace: mobilisations et concentrations lui confèrent le statut quasi définitif d'instrument de la reproduction sociale. La place de ses initiatives n'apparaît jamais dans l'univers des mobilités sous contraintes: objet, il est appelé, déplacé, localisé en des espaces et des temps d'où le *dire-je* est exclu.

Juxtaposition encore dans de nombreuses approches anthropologiques de l'Ecole de Chicago, malgré la riche perspective de la création du village urbain. Toutefois une dynamique de dépassement du caractère figé des voisinages entre communautés est proposée par le recours à la notion de **région morale**, constat de **superpositions éphémères** ou durables de populations, à partir de leur mobilité spatiale: initiative, désir individuel, comportements collectifs se fédèrent en milieux originaux et concourent, d'une invisibilité relative, à transformer les formes urbaines. La notion est demeurée obscure et les processus signalés, s'ils permettaient de dépasser le caractère figé d'un damier social et spatial, ne renvoyaient guère hors du champ clos de la ville. La ville, dans ses frontières historiques et topologiques est conçue comme une aire sociale naturelle et suffisante pour l'homme. Cette intuition, ou cette notion incertaine, fut toutefois pour nous un recours essentiel lorsque, ayant établi une méthode d'observation des modalités d'articulation des étages territoriaux par les réseaux des économies souterraines des migrants nous eûmes à penser et décrire à la fois le caractère invisible des initiatives économiques, la richesse ainsi produite, et l'originalité de nouvelles centralités urbaines ainsi créées.

Nous ne pouvions adhérer à des analyses localisées dans le seul espace de la ville d'arrivée, ni davantage considérer que la mobilisation internationale de la force de travail est l'unique mode de traversée des espaces interurbains ou internationaux. Nous désirions *prendre au sérieux* les narrations que font les migrants de leurs parcours et qui mêlent à l'ici, où l'on est aujourd'hui, et au là-bas, d'où l'on vient, un entre deux, qui ne finit pas de joindre ces deux bouts de trajectoire ; qui disent *projet* là où nous voyons *exil*. Certains chercheurs sont "sortis de Chicago" par le lieu unique de l'interaction de face à face, mais ont un peu hâtivement occulté la réalité des multiples décors et des profondeurs historiques qui permettent le déroulement des scènes d'interaction: les diversités des temporalités, et des localisations constitutives de *l'acte* migratoire, qui, selon notre point de vue, décrivent la complexité originale de la situation du nomade, sont englouties dans la richesse d'un instant qui ne nous livre, à défaut de connaître scènes, arrières scènes et scénarios, qu'une meilleure mesure de l'étrangeté du migrant. Notre curiosité ne consiste pas à savoir si cet autre est plus ou moins étranger, plus ou moins objet *pour nous*, mais, sachant qu'il est *Autre*, voir enfin, révéler, ce qu'il produit, **de sa différence**, en nos lieux. C'est par la connexion des différents étages territoriaux constitutifs du cheminement migratoire que nous mettons en évidence deux modes de construction sociale de la ville. Celui, autochtone, localisé, redevable des hiérarchies territoriales et politiques nationales, de l'ordre historique de nos centralités, porté plus particulièrement par les élus et les aménageurs. Sa production spatiale est celle de la juxtaposition ; c'est celle de l'Etat qui dit, qui fait, qui a. Et trop de chercheurs ont examiné le migrant sous cette seule perspective: celle qui fournit du chiffre, du flux, du repérage et, en somme, de la mesure de la position de l'autre par rapport à l'indigène. Le deuxième mode de construction sociale de la ville, *dissimulé derrière l'évidence locale des juxtapositions*, dit que tel lieu de la cité est un point de passage pour des populations qui tiennent puissance sur l'espace de leur capacité nomade; c'est -à- dire qui savent les chemins qui mènent d'un lieu de sédentarité à l'autre, et débordent, traversent ainsi tout espace d'assignation aux juxtapositions locales, le recomposent en un vaste territoire échappant à nos centralités, animé d'incessants mouvements, hors des étroits maillages de la technostructure, à distance de l'Etat. Ce mode là est fait de

superpositions. Les lieux fréquentés, habités, traversés, sont saisis comme éléments de vastes ensembles territoriaux supports aux réseaux et références des diasporas. Il s'agit de **territoires circulatoires**, productions de **mémoires collectives** et de **pratiques d'échanges sans cesse plus amples**, où valeurs éthiques et économiques spécifiques créent culture et différencient des populations sédentaires.

Tout espace est circulatoire, par contre tout espace n'est pas territoire. La notion de *territoire circulatoire* constate une certaine socialisation des espaces supports aux déplacements. Les individus se reconnaissent à l'intérieur des espaces qu'ils investissent ou traversent au cours d'une histoire commune de la migration, initiatrice d'un lien social original. Ces espaces offrent les ressources symboliques et factuelles du *territoire*. Cette notion introduit donc une double rupture dans les acceptions communes du territoire et de la circulation ; en premier lieu elle suggère que l'ordre des sédentarités n'est pas essentiel à la manifestation du territoire, ensuite elle s'inscrit en faux par rapport aux conceptions logistiques des circulations, des flux, pour investir des sens du social le mouvement spatial. Elle habilite une démarche anthropologique étendue à la définition d'espaces relativement autonomes supportant des segmentations sociales et économiques originales. La mobilité spatiale exprime dès lors bien plus qu'un mode d'usage des espaces, le déplacement d'un lieu d'activité à un autre lieu d'activité, mais aussi des hiérarchies sociales, des reconnaissances qui donnent force et pouvoir, qui dissimulent aux yeux des sociétés de sédentaires des violences et des exploitations non moins radicales, mais autres. Nous retrouvons là une dimension essentielle de la notion de région morale chère à l'École de Chicago. Le déplacement n'est pas l'état inférieur de la sédentarité, la malédiction de l'errance, ou encore l'inconsistance de flux humains relevant de lois balistiques; il confère au nomade un pouvoir sur le sédentaire: la connaissance des grands chemins qui, menant d'un centre à l'autre, sont eux-mêmes condition de la concentration-diffusion des richesses matérielles et immatérielles, donne force sur l'ordre des sédentarités, et plus précisément sur sa réification première, l'espace urbain.

Ce qui nous a gêné dans l'utilisation de la notion par R.E. Park, par exemple, est la prééminence accordée aux espaces, aux lieux, sur les temporalités. Nous sommes, puisqu'il est important de se situer par

rapport à cette longue tradition du questionnement concernant les rapports entre mobilité, territoires et identités, plus proches des conceptions exposées par Maurice Halbwachs dans son admirable *Topographie légendaire des Evangiles en Terre Sainte*. Elucidant les rapports entre souvenir et histoire, mémoire collective et lieux, il nous dit comment plusieurs communautés peuvent au même moment donner sens à des territoires différents sur les mêmes emplacements. Nous valorisons plus particulièrement l'articulation mobilité/sédentarité pour rendre compte du phénomène de *superposition spatiale et sociale*. L'itinéraire, la trajectoire spatiale est pour nous un lieu plein de rapports sociaux, d'expériences d'échanges qui associent en collectifs identitaires des individus d'origines diverses: le temps et l'espace de la migration peuvent modifier les tendances aux répétitions culturelles, Lucien Febvre et Fernand Braudel l'ont illustré; Husserl, qui plaçait temps, espace et identité sur le même plan, l'a affirmé, d'une façon fort différente de W.I. Thomas, de Park et E.V. Stonequist, ou encore de Simmel. Nos travaux tentent de renouer avec une mouvance des sciences sociales particulièrement affirmée dans l'entre-deux guerres et brutalement interrompue par le deuxième conflit mondial, qui posait moins le problème du parcours des autres vers l'identique, que celui des productions de la diversité. Nous ne nions pas la réalité des situations intermédiaires ; nous constatons que ces situations sont insuffisantes pour décrire la complexité des statuts de l'étranger, et plus particulièrement du migrant. Il est tout aussi important de comprendre, en nos espaces, les productions de l'autre parmi les siens que celles qui le rapprochent de nous afin de rendre compte de l'apparition des communautés appuyées sur des initiatives endogènes dans nos villes.

La superposition apparaît comme un mode usuel de coprésence dans l'espace de la ville dès lors que se désignent des groupes de migrants identitaires, aux contours professionnels, ethniques ou non, riches ou pauvres. Les superpositions des vastes territoires aux centralités multiples, puisque supports à de nombreux réseaux, des migrants coïncident rarement avec les centralités urbaines locales. Cela nous l'avons observé dans de nombreuses recherches. Je signalerai quatre travaux que nous avons accomplis ces dix dernières années, significatifs parce que concernant des populations très contrastées de migrants.

Groupes identitaires de migrants et superpositions territoriales.

Les *élites professionnelles circulantes*, requises par l'amplification et l'accélération des échanges intra-européens ont constitué pour nous un terrain de recherche. Ces populations du secteur tertiaire sont très attendues par les gestionnaires des villes: elles permettraient d'accrocher le redéploiement des cités aux secteurs d'activités perçu comme le plus porteur d'avenir. Nous avons suivi durant deux années les migrations professionnelles des cadres d'entreprises publiques ou privées. Accumulations de fatigues, rejet d'une chronicisation des mobilités, impossibilité d'envisager les lieux traversés autrement qu'à partir du regard du touriste: celui qui crée l'exotisme. Nulle part les quelques bases indispensables aux mixités culturelles ne sont instaurées. Enfermé dans un espace des circulations hautement technicisé et exotisé, celui des aéroports, hôtels et spectacles sur mesure, le cadre international circulant vit une irréductible distance aux lieux et aux hommes qu'il côtoie. La circulation "fonctionnelle", sous-produit des stratégies multinationales des firmes, à laquelle s'intéressent prioritairement les schémas technocratiques, n'est productrice ni d'identités spécifiques, ni de traces territorialisées d'un type nouveau. Nous avons par contre rencontré des populations de circulants qui suggèrent l'apparition de nouveaux territoires, de nouvelles identités transversales: il s'agit des vieilles diasporas juives et italiennes, qui ont su créer des réseaux professionnels d'entrepreneurs commerciaux, d'avocats, de conseillers techniques... Ces populations se révèlent capables de fédérer, au fil des générations, les parcours de l'exil en espaces de proximité supportant des réseaux par lesquels transitent aujourd'hui richesses et notoriétés. Territoires circulatoires supports à l'expression de mémoires collectives et à l'activation des échanges économiques dont la construction, qui agrège des lieux dispersés dans les principales villes européennes, est hors de portée des populations de longue sédentarité. Ces réseaux, donc ces espaces, interfèrent et se connectent pour produire de la richesse sans adhérer aux logiques et stratégies des acteurs locaux ou nationaux du développement.

Nous avons pu analyser des situations où espaces et temps, quels que soient leurs développements, soumis à l'advenue d'un troisième élément, l'identité, sont mués en proximités qui bouleversent l'ordre des centralités locales. Ainsi de ces ouvriers lorrains de la sidérurgie, les

“hommes du fer”, installés dans les années soixante-dix à Fos-sur-Mer, près de l’Etang de Berre. Ouvriers, cadres, contremaîtres Lorrains-Polonais, Lorrains-Espagnols, Lorrains-Pieds-Noirs, Lorrains-Italiens, Lorrains-Français, et évidemment Lorrains-Lorrains, selon leurs propres désignations, forment une communauté, forte d’une culture professionnelle, capable de modifier essentiellement les projets et les rythmes d’édification d’une ville nouvelle. Irrédentistes citoyens d’un territoire mondial du fer, qui refusèrent l’injonction des aménageurs et élus à occuper la place centrale et première prévue par les dispositifs résidentiels locaux, pour bâtir, toutes qualifications confondues, dans des espaces extérieurs à ceux de l’aménagement “concerté”. Objets des premières stratégies de l’aménagement d’une future ville millionnaire, ils devinrent les sujets du rejet d’une certaine cybernétique urbaine. Venus de diverses nations d’ Europe, ces hommes, ou leurs pères, manifestent une fidélité non pas aux divers lieux d’origine, ni à ceux de l’accueil, mais à l’ample réseau territorial des installations de sidérurgistes lorrains. Afrique, Australie, Canada, mais aussi Lorraine, sont reliés à Fos par d’incessantes circulations d’hommes et d’informations. Les crises ici donnent lieu à des transferts là-bas, les retraites se prennent là où une opportunité affective ou foncière, balisant ces réseaux, sait attirer. La proximité sociale abolit caractéristiquement la distance spatiale. Chaque lieu d’installation de collectifs de travailleurs se réclamant de l’identité sidérurgique lorraine possède le statut de centre pour tous les autres, *et subvertit, en les ignorant, les centralités locales*. Elus et aménageurs de la Ville Nouvelle de l’Etang de Berre, toujours projetée jamais réalisée, en ont fait la cruelle expérience: leurs projets de répartition des Lorrains, ouvriers dans les villages à gestion communistes, contremaîtres et cadres dans les communes de droite, ont été défaits par ces populations de nouveaux venus qui allèrent lotir, tous niveaux confondus, mais toutes identités lorraines rassemblées, à trente kilomètres des usines, hors du périmètre de la Ville Nouvelle: c’est au coeur du “désert” de la Crau, en un emplacement qui ne fait centralité pour aucun dispositif local méditerranéen, qu’ils s’installèrent. Les logiques de périphérisation sont à tel point abolies par les réseaux des Hommes du Fer lorrains que les différents lieux de leur présence survivent économiquement, mais surtout culturellement à la disparition du centre premier, la sidérurgie lorraine. Quels que soient, dans ce cas, les avatars et les appétits des

dispositifs économiques qui mobilisent ou démobilisent hommes et capitaux, un collectif professionnel a créé un lien qui transcende la dimension strictement économique et politique des stratégies industrielles et urbaines. Ces hommes ne sont plus seulement objets de flux, identifiables par des approches “objectivantes” qui noient le lien social par la désignation de la puissance des processus économiques: ils sont sujets d’une histoire séculaire des migrations, des qualifications, des distinctions, traversant la planète et subvertissant des calculs, des visions du monde, qui ne situent les collectifs humains que coincés entre économie et politique.

Nous avons observé un phénomène proche dans les espaces tunisois lorsque nous avons décrit les hiérarchies sociales constitutives de territoires déployés en vastes réseaux humains aux identités affirmées, des souks de Tunis jusqu’aux villes régionales. Territoires transversaux à toutes les frontières concentriques imposées par la vision “moderne” de l’aménagement urbain, avec ses centres, ses ceintures, ses rocade, radiales, barrages résidentiels... C’est ainsi que les Kérouanais établis le long d’un couloir territorial de leur ville jusqu’à la Médina tunisoise, l’activent sans cesse, depuis des siècles, par des mariages et des échanges économiques qui fusionnent en un seul lieu social les deux cents kilomètres de difficiles itinéraires. Et lorsqu’une famille kairouanaise est, au gré de l’ordinateur qui assure l’attribution juste -le hasard- et moderne -le logiciel- de son logement, localisée au nord de Tunis, elle n’a de cesse, aidée de ses réseaux, de découvrir une famille bizertoise résidant au sud-ouest de la capitale afin d’opérer une permutation; “archaïsme” protestent les gestionnaires de la ville, qui, par ailleurs et en sous-main, passent eux-mêmes une bonne partie de leur temps à faciliter ces transferts. Superpositions de cultures des lieux, d’espaces sur le mode de l’héritage colonial.

Dix années de recherches sur les populations commerçantes internationales maghrébines du centre de Marseille nous ont encore permis d’approcher des formations économiques et territoriales transnationales. Il s’agit d’un comptoir commercial méditerranéen qui fédère des populations et des espaces locaux, régionaux et internationaux. Son chiffre d’affaires en fait le premier lieu commercial de la façade méditerranéenne française. Trois cent cinquante boutiques tenues par des réseaux familiaux de Tunisiens, d’Algériens et de Marocains, doublent les échanges entre les pays européens et

maghrébins. Ces réseaux, qui véhiculent viandes, légumes, voitures, électroménager... s'appuient sur les mouvements des populations immigrées, celles requises en leur temps par la mobilisation internationale du travail, et sur la clientèle d'environ sept cent mille maghrébins qui effectuent chaque année un aller retour de deux ou trois journées; ils entretiennent des liens de collaboration avec les anciennes migrations arméniennes et juives installées avant eux dans le même quartier. Ils facilitent actuellement le déploiement d'un dispositif semblable noir-africain. Chaque migrant, en ce lieu, se réclame explicitement de la légitimité acquise par les populations de migrants qui l'ont précédé, et ignore l'autochtone marseillais. Si ces populations sont le lieu de la transmission d'un "patrimoine migratoire", on n'est pas pour autant renvoyé purement et simplement à la transmission des cultures d'origine spécifiques à chaque composante de la population des migrants. Il y a construction d'une nouvelle culture de la mobilité, en même temps que mise en place de nouveaux réseaux, qui met en jeu des formes de mobilités, économiques, culturelles, professionnelles, qui ne se réduisent pas à la mobilité spatiale. L'expansion actuelle de ces réseaux (plus de quarante mille Maghrébins habituellement concernés dans les villes du littoral méditerranéen français) s'effectue selon un processus civilisateur: commercer de plus en plus loin signifie agréger dans des réseaux de l'honneur, de la parole donnée, de plus en plus d'étranger, inventer une "éthique transversale", des paroles pour toutes les différences. Ce "retournement colonial" est impensable pour les gestionnaires locaux, et donc occulté. Elus ou techniciens, ils n'imaginent le devenir de la cité qu'à partir de la répétition du plus récent mode d'enrichissement colonial français: prélèvement sur les marchandises et les hommes qui transitent là, venant des Sud pour enrichir les Nord. A Belsunce, dans ce quartier maghrébin de Marseille, le mètre carré foncier aménageable en boutique se commercialise autour de 10 000 francs dans les milieux maghrébins. Le même mètre carré est cédé aux indigènes marseillais autour de 3 000 francs après réhabilitation par une municipalité qui n'en peut plus d'organiser la pauvreté en refusant la réalité de la richesse bien présente en ses murs. Les "isobares" des valeurs foncières, tels que figurés sur les diverses cartes établies par les services statistiques, les services techniques, la chambre des notaires, et autres lieux de la visibilisation de la valeur, de la richesse, ne retiennent du quartier maghrébin de Belsunce que cette

référence: 3 000 francs le mètre carré. C'est-à-dire désignent le lieu de la richesse internationale comme trou noir de la pauvreté. Il est vrai que cette richesse se dissimule derrière la réalité de la concentration, dans le même quartier, des populations maghrébines les plus pauvres parmi les pauvres, celles des célibataires ouvriers occasionnels. Mais encore une fois la bien réelle juxtaposition des groupes sociaux masque des superpositions qui suggèrent d'autres sens du social et de l'urbain. Il existe dans l'étroit espace de Belsunce quatre ou cinq sous-populations de maghrébins qui entretiennent entre elles des rapports d'exploitation, d'exclusion, au moins aussi radicaux que ceux, plus dilués dans une vaste superficie, qui caractérisent les rapports économiques et sociaux dans l'ensemble de l'aire marseillaise. Ces populations sont amalgamées, dans la désignation qu'en font des élus, des aménageurs et bien des chercheurs, en un *collectif arabe* indifférencié, qui prend place comme totalité, à côté des autres populations de la ville. Dès lors, élus et aménageurs préconisent la "reconquête" de Belsunce, et le remplacement de cette "marge arabe" par ces classes moyennes du secteur tertiaire, si possible international, instruments mythiques et mystificateurs des réhabilitations. Là comme ailleurs, la seule population mobilisable pour la réalisation de telles stratégies est celle des étudiants, délocalisés dans tel immeuble historique rénové.

Les métropoles maghrébine et lorraine, à Marseille, ont le double statut de réalité et d'imaginaire: réalité de l'expression des mouvements du social, qui débordent, traversent, les limites, les contours des unités urbaines; statut imaginaire puisque non vu, non reconnu, amnésié, objet de cécité de ceux qui ont le pouvoir de désigner comme manifestement et uniquement réelle leur invention, qui vaut production, d'une ville éclatée socialement.

Les cadres internationaux, appartenant ou non à des diasporas, travaillent dans des entreprises ouvertes aux échanges économiques généraux ; les Lorrains sidérurgistes, de Fos-sur-Mer ou d'ailleurs, participent à la production d'usines étroitement localisées dans les tissus industriels nationaux et, localement, ils sont fréquemment sollicités pour diverses représentations syndicales et politiques; les Maghrébins commerçants à Belsunce ont constitué une association syndicale et négocient à l'occasion avec les élus politiques ou consulaires marseillais. Nous manifestons moins l'existence de dualismes radicaux que l'incompatibilité des modalités d'appropriation et de construction sociale

des villes entre d'une part le maillage technostucturel, l'Etat, qui opère sans mémoire, et d'autre part les populations migrantes que l'activation du lien social, formant mémoire collective, compose en communautés. De plus, les formes que nous décrivons ne sont pas figées, elles n'échappent pas à des évolutions redevables des initiatives propres des individus qui les développent, mais aussi des transformations sociales et économiques générales. La mondialisation des échanges s'assortit d'une mondialisation des territoires circulatoires et des réseaux qu'ils supportent.

Chaque place commerciale, c'est à dire de nombreuses villes, d'Istanbul à Naples, Gênes, Marseille, Bruxelles, Francfort, Londres, Barcelone et Madrid, fait centre pour ces réseaux, décrivant un territoire superposé aux espaces des villes, dissimulé derrière la première forme de la présence maghrébine qui se donne à voir: derrière la juxtaposition de la relégation, de la ségrégation de ceux désignés comme les plus pauvres et les plus étrangers. L'entrée dans ce dispositif a été possible pour de nombreux migrants, qui ont payé cher le droit d'usage, mais en ont tiré un grand bénéfice. En effet il est captateur de richesse et de puissance, à l'image d'une nouvelle forme coloniale, suffisamment subtile pour ne pas s'imposer sur le mode de la sédentarité, ni généraliser ses usages, suffisamment sensible pour dissimuler la réalité de son altérité. ***Car telle est la finalité historique de ce dispositif colonial circulatoire, celle qui nous concerne particulièrement: apprendre à qui veut l'apercevoir que le territoire ne produit pas que de l'identité, notre identité, mais aussi de l'altérité, leur différence; que ces topiques circulatoires, modifient le rapport entre identités et altérités vers "le tout altérité" dans lequel l'ethnicité ne prend plus place en tant que telle.*** Ainsi peuvent s'étendre à des réseaux de villes des acquis des observations de R.E. Park qui ne concernaient alors que la Métropole, modifiant du même coup ses positions sur "l'homme marginal" et son rôle: il ne s'agit plus aujourd'hui de celui qui n'est plus d'ici et pas encore de là-bas, mais de celui qui, pour un fragment ou une totalité de ses échanges, selon le moment, est à la fois de plein pied ici et là-bas.

Nous en sommes aux prémices d'une compréhension des sens nouveaux conférés aux faits migratoires par le phénomène de mondialisation en acte depuis quelques décennies, mais à peine visible aujourd'hui. Les recherches contemporaines sur les mobilités migratoires peuvent rapidement nous livrer les enjeux de cette

opposition qui se révèle entre les populations de plus en plus nombreuses et actives pour lesquelles le savoir-circuler confère légitimité et hiérarchie identitaire, et celles toujours dominantes pour lesquelles la conservation du marquage sédentaire est au cœur de la légitimité identitaire. Anthropologies des mouvements et des nouveaux cosmopolitismes sont à penser, par des propositions notionnelles innovantes, et à développer en même temps...

BIBLIOGRAFÍA

GAUTHIER C. (1993) "La route des Marocains: les frontières d'un parcours de retour", *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 9, n° 1.

GEERZ C. (1986) *Savoir local, Savoir global*. Paris: PUF.

MA MUNG E. (1992) "Dispositif économique et ressources spatiales: les éléments d'une économie de diaspora", *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 8, n° 3.

MÉDAM A. (1993) "Diaspora/diasporas. Archétype et typologie", *Revue européenne des migrations internationales*, vol.9, n° 1.

OFFNER, J-M et PUMAIN D. (1997) *Réseaux et territoires. Significations croisées*, Éditions de l'Aube.

TARRIUS, A. (1993), *Territoires circulatoires et espaces urbains*. In *Annales de la Recherches Urbaines*. n° double "mobilités"

TARRIUS, A. (1994), *Entre sédentarité et nomadisme, le savoir communiquer des migrants*. In *Réseaux*. N°65.

TARRIUS, A. (1994), *Annales de la Recherche Urbaine*, n°64.

ITENERÁRIOS MIGRATÓRIOS E TRABALHO DE TERRENO

Filomena Silvano
Universidade Nova de Lisboa

Os lugares da cultura

Num contexto de produção intelectual que pensou a cultura no interior de uma relação indissociável com o espaço, a viagem impôs-se como uma prática obrigatória para quem queria observar outras culturas. O etnógrafo foi, por isso, concebido pela antropologia clássica como um viajante que, para conhecer outras culturas, tinha uma experiência de residência em lugares geográfica e culturalmente distantes. Assim concebida, a figura do etnógrafo não teria existido sem uma outra que lhe está intimamente associada. A do nativo localizado, ou, nas palavras de Appadurai (1988a,1988b), encarcerado. A associação entre nativo e lugar foi central para a organização da prática e do pensamento antropológico, mas conduziu a uma discutível representação da figura do nativo.

O que isso significa não é apenas que os nativos são pessoas que são de certos lugares e que pertencem a esses lugares, mas também que eles são aqueles que estão de algum modo encarcerados, ou confinados, nos seus lugares. O que precisamos de examinar é essa atribuição, ou suposição, de encarceramento, aprisionamento ou confinamento. Porque é que há pessoas que são vistas como confinadas a, e pelos, seus lugares? (Appadurai 1988b: 37).

Esse encarceramento discursivo determinou uma concepção específica das dimensões morais e intelectuais dos nativos. Segundo Appadurai, a antropologia pensou-os como seres confinados pelo que sabem, sentem e acreditam. Dito de outra forma, como seres aprisionados pelos seus *modos de pensar*. Ao contrário dos nativos, o antropólogo - tal como o explorador, o administrador ou o missionário - foi visto como uma personagem dotada de mobilidade, portanto não confinada a um lugar e não aprisionada por uma cultura.

Deste modo a etnografia reflecte o encontro circunstancial entre a deslocação voluntária do antropólogo e o "outro" involuntariamente localizado (Appadurai 1988a :16).

É claro que tudo isso teve, e tem, implicações cívicas. Enquanto as elites ocidentais são concebidas como viajantes, e a palavra viagem sempre foi acompanhada de alguma aura, as outras pessoas que viajam são concebidos como imigrantes, e, nessa qualidade, são sempre associados a uma cultura de origem, localizada num lugar diferente do lugar onde residem.

No interior de um esforço de marcação, necessário à institucionalização de uma disciplina metodologicamente credível, face às práticas e discursos de outros viajantes interculturais, o etnógrafo distanciou-se, sem no entanto a abandonar, da figura do viajante, para se fixar, a partir de Malinowski, na figura do residente. Ou, para sermos mais precisos, do co-residente: aquele que reside com o nativo no lugar do nativo.

Depois de Malinowski, o trabalho de campo entre nativos tendeu a ser construído mais como uma prática de co-residência do que de viagem, ou mesmo de visita (Clifford 1997: 21).

A observação participante surgiu, neste contexto de produção conceptual do objecto da antropologia, como uma técnica apropriada: o antropólogo residia num lugar específico, onde conhecia uma cultura específica, e fazia-o através do relacionamento directo com as pessoas que habitavam esse lugar e que, por isso, representavam essa, e só essa, cultura.

É nesse sentido que se pode falar do lugar como sendo uma construção conceptual intimamente associada a uma prática de investigação. Como demonstrou Augé (1992), o trabalho de terreno tradicional pressupôs a existência, ao mesmo tempo que lhe deu forma, do *lugar antropológico*, uma figura que, segundo o mesmo autor, tem origem na concepção de Mauss da cultura como algo localizado no tempo e no espaço. Só essa associação - que Augé faz questão de relativizar, afirmando que, até certo ponto, corresponde à ilusão do etnólogo e ao semi-fantasma do indígena - permitiu que o lugar antropológico fosse concebido como identitário, relacional e histórico. Fazer equivaler uma cultura a um lugar correspondeu a fazer a economia de todos os mecanismos de produção de cultura associados à deslocação das pessoas, tal como conceber pessoas como nativos equivaler a ignorar o facto de elas se movimentarem. Daí resultaram textos que mostram as culturas mais como realidades monolíticas e abstractas do que como realidades diversas e

indissociáveis das representações, das emoções e das práticas das pessoas concretas que as produzem e transformam.

A desmontagem das condições de produção do discurso antropológico coloca em causa, de forma evidente, a clássica relação entre cultura e lugar, mas essa crítica não chega para justificar a crise actual da noção de lugar. Há ainda que acrescentar-lhe o facto de a realidade social se ter transformado num sentido que também favoreceu a sua problematização.

Claro que o capital intelectual do tão falado pós-modernismo forneceu ideias e conceitos para a emergência de uma etnografia multi-situada, mas mais importante do que isso, é o facto de esta ter surgido como resposta às transformações empíricas que se deram no mundo e, conseqüentemente, às localizações transformadas da produção cultural. Seguir empiricamente o caminho do próprio processo cultural impele o movimento para uma etnografia multi-situada (Marcus 1995a: 97).

De facto, nas últimas décadas, a globalização da economia e da cultura esteve associada a um aumento significativo da mobilidade, não só da informação mas também das pessoas, e o laço que une a cultura ao espaço já não é do mesmo tipo (Featherstone 1990; Hannerz 1996). Daí que os antropólogos tenham sentido a necessidade de rever as suas técnicas de investigação de forma a adaptá-las às novas configurações espaciais da cultura. É nesse contexto que surgem propostas de realização de etnografias multi-situadas (Appadurai 1997; Cardeira da Silva (org.) 1997; Clifford 1997; Gupta e Ferguson 1992, 1997a, 1997b; Marcus 1995a, 1995b, 1997), ou seja, de etnografias que dêem conta do facto de a cultura ser hoje produzida no interior de espaços multilocais. Como James Clifford (1997) comenta, a situação actual está ainda sobretudo atravessada por interrogações -

O que é que permanece das práticas antropológicas clássicas nestas novas situações? Como é que, na antropologia contemporânea, as noções de viagem, de fronteira, de co-residência, de interacção, de interior e de exterior, que têm definido o campo e o próprio trabalho de campo, têm sido desafiadas e retrabalhadas? (Supra: 58).

- mas não deixam de surgir algumas propostas bem sucedidas de etnografias de um novo tipo. No essencial, as alterações parece focalizarem-se na forma de conceber a prática dos dois personagens centrais do trabalho etnográfico. Do etnógrafo, que passa a não

poder centrar a sua observação num só lugar, e do “informante”, que passa a não poder ser observado enquanto pessoa artificialmente confinada a um lugar. A figura do antropólogo viajante - mas que agora viaja para acompanhar os “informantes” viajantes - reaparece assim como uma possibilidade metodológica. Como propõe Marcus (1995a), “seguir as pessoas” é talvez a forma mais óbvia de materializar uma etnografia multi-situada, tanto mais que se filia na tradição etnográfica inaugurada por Malinowski quando, em “Os Argonautas do Pacífico Ocidental”, segue os movimentos dos objectos e, conseqüentemente, das pessoas, nos percursos do Kula. A técnica da observação participante pode, nessas circunstâncias, manter-se, na medida em que o etnógrafo continua a manter relações duradouras com os “informantes”, mas a concepção do espaço tem de alterar-se, visto que os informantes são observados numa situação de mobilidade espacial. A oposição simples entre o “aqui” da cultura em estudo e o “além” dos outros, deixa definitivamente de fazer sentido.

A primeira dificuldade de uma etnologia do “aqui” é o facto de ela ter sempre que se confrontar com o “além”, sem que o estatuto desse “além” possa ser constituído em objecto singular e distinto (exótico) (Augé 1992: 137).

Neste contexto, é necessário encontrar respostas adaptadas às transformações do espaço, e é preciso fazê-lo não só ao nível da observação etnográfica como também da abordagem conceptual. O facto de a viagem surgir como um atributo de todas as pessoas envolvidas faz com que a relação com o espaço passe a depender de múltiplos pontos de vista, resultantes de diferentes formas de aproximação e afastamento dos lugares.

É evidente que hoje todos os lugares se encontram em relação directa ou mediatizada com o exterior, e que, por isso, a produção de cultura implica sempre a relação com outros lugares. Para dar conta dessa realidade, a concepção do espaço tem de se socorrer de noções que integrem múltiplos lugares - como é o caso da noção de rede ou da noção de sistema de lugares (Rodman 1992) -, mas a questão do lugar não deixa no entanto de se colocar. Pelo contrário, a sociedade contemporânea parece ter desenvolvido e sofisticado os mecanismos da sua produção.

A organização do espaço e a constituição de lugares são, no interior de um mesmo grupo social, um dos enjoux e uma das modalidades das práticas colectivas e individuais. As colectividades (ou aqueles que as dirigem), tal como os indivíduos que a elas se ligam, têm necessidade de pensar simultaneamente a identidade e a relação, e, para o fazer, de simbolizar os componentes da identidade partilhada (pelo conjunto do grupo), da identidade particular (de tal grupo ou de tal indivíduo em relação aos outros) e da identidade singular (do indivíduo ou do grupo de indivíduos enquanto não semelhantes a nenhum outro). O tratamento do espaço é um dos meios desse empreendimento (...) (Augé 1992: 67).

A figura cultural do “nativo”, no sentido de alguém que é representado no interior de uma relação com um lugar específico (a “terra natal”), também está longe de ter desaparecido. Tal como a figura do “lugar”, ela apresenta-se hoje como uma das construções culturais capazes de mobilizar mais energias, sendo que esse facto se pode verificar tanto em casos de populações fixadas num espaço como de populações em diáspora (Brah 1988). Penso por isso que, tal como propõe James Clifford¹, não se trata de substituir a figura do “nativo” pela do “viajante” intercultural, mas de estudar as múltiplas articulações que se estabelecem entre elas, bem como os contextos precisos em que essas articulações se desenvolvem. É necessário continuar a estudar o lugar, mas agora sem fazer a economia das suas interações com as outras escalas de pertinência espacial (Neves 1988, 1994 ; Pellegrino 1983a, 1983b, 1986a, 1986b ; Silvano 1987, 1988, 1990a, 1990b, 1993, 1994a, 1994b, 1994c, 1995, 1997a, 1997b, 1998).

Constatar essas mudanças equivale, no essencial, a propor uma alteração na escala da abordagem antropológica, que da escala exclusivamente local - associada justamente à noção de lugar antropológico - tem de se alargar, enfrentando as dificuldades de operacionalização que daí decorrem, a outras escalas - regional, nacional, global - que manifestam pertinências culturais específicas.

1. “Na história da Antropologia do século XX, os “informantes” primeiro apareceram como nativos ; emergem como viajantes. De facto, como irei sugerir, são misturas específicas de ambos” (Clifford 1997: 19).

Na minha problemática actual, o objectivo não consiste em substituir a figura cultural do “nativo” pela figura intercultural do “viajante”. Mais especificamente, a tarefa é focalizar as mediações concretas entre os dois, em casos específicos de tensão e relação históricas. Em diferentes graus, ambos constituem aquilo que irá ser determinante como experiência cultural. Eu recomendo, não que façamos da margem um novo centro (“nós” somos todos viajantes), mas que dinâmicas específicas de residindo/viajando sejam comparativamente compreendidas” (Supra: 24).

Podemos também ser levados a interrogar-nos se a localidade não funciona, na prática, como um logro científico introduzido pelo facto de a noção de escala, sobre a qual insistem as leituras “arquitecturais” do espaço social, não ser tomada em linha de conta na construção do objecto (Bromberger, Centlivres e Collomb 1989: 144).

Essa alteração de escala passa, necessariamente, pela constante introdução no trabalho etnográfico dos efeitos da mobilidade ; tanto do ponto de vista das práticas e das representações do observador como do ponto de vista das práticas e das representações das pessoas observadas.

BIBLIOGRAFIA

- AUGE, M. (1992) *Non-Lieux*, Paris. Seuil.
- APPADURAI, A. (1997) *Modernity at large*. Minneapolis. University of Minnesota Press.
- BROMBERGER, C.; CENTLIVRES P; COLLOMB, G. (1989) Entre le local et le global: Les figures de l'identité, Segalen, M. (org.), *L'Autre et le semblable*. Paris. Presses du CNRS, pàg. 137-145.
- CARDEIRA da SILVA, M. (org.) (1997) *Trabalho de campo Ethnologia*, 6-8. Lisboa, Cosmos.
- CLIFFORD, J. (1997) *Routes, travel and translation in the late twentieth century*. Cambridge-Massachusetts-London-Harvard University Press.
- CRAWFORD, P. (1995) *Film as discourse: the invention of anthropological realities, Film as ethnography*. Manchester. Manchester University Press.
- GUPTA, A.; FERGUSON, J. (1997), Discipline and practice: “The field” as site, method, and location in anthropology.
- GUPTA, A.; FERGUSON, J. (org.), *Anthropological Locations boundaries and grounds of a field science*, Berkeley. Los Angeles, London. University of California Press, 1-46.
- HANNERZ, U. (1996) *Transnational connections*. London-New York. Routledge.

- NEVES, J. (1994) *Do rural ao urbano: Que espaços?* Lisboa. UNL (policopiado).
- PELLEGRINO, P. (org.) (1986) *Espace et développement, Développement spatial et identités régionales au Portugal - tome I.* Genève : CRAAL -UNESCO.
- RODMAN, M. (1992) Empowering Place: Multilocality and Multivocality, *American Anthropologist* 94(3):640-56
- SILVANO, F. (1998) As novas escalas da abordagem antropológica, *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, N.II:59-71.
- SILVANO, F. (1997) *Territórios da identidade*, Oeiras, Celta.

LA REPRESENTACIÓN INTELECTUAL DE LAS TRAYECTORIAS MIGRATORIAS

Enrique Santamaría
Universidad de Barcelona

Jakob Arjouni narra, en *Rakdee con dos es*, los mil y un lances en los que el detective turcoalemán Kemal Kayankaya se ve envuelto para dar con el paradero de una inmigrante tailandesa que ha sido secuestrada en las calles de Francfort. Cuando el novio de la joven le encarga su búsqueda, le explica que quería casarse con ella, pero que siempre que se lo proponía, sacudía la cabeza e incluso llegaba a enfadarse, lo que, concluía el desdichado amante, «tiene que ver seguramente con su cultura». Kayankaya, ante este anodino comentario, piensa para sí: «Es curioso que la gente de fuera de Centroeuropa no pueda tener razones, sino sólo cultura que explique su comportamiento.» Al final de la novela, cuando se ha resuelto el caso y nos hemos sumergido en el ambiente hostil y cargado de racismo en el que se han de mover los inmigrantes en la Europa de nuestros días, encontraremos lo certero de su mordaz e incisiva reflexión¹.

Como revela este libro, seguramente pocos temas encienden tanto la imaginación hoy como lo están haciendo las constantes y estructurales movilidades humanas que acaecen en las sociedades contemporáneas. Conocer las dimensiones, modalidades y trayectorias que adoptan las mismas resulta una tarea del todo ineludible, pero al mismo tiempo, y en tanto que la ciencia no trajina con objetos sino con problemáticas intelectuales, no resulta menos inevitable el hecho de conocer y explorar las formas que tenemos de «problematizarlas» -esto es, de pensarlas y tratarlas-. Una cuestión prioritaria en el estudio de las actuales movilidades de población es, por consiguiente, preguntarnos por cómo pensamos la inmigración, a los migrantes; o, más aún, si podemos pensarla o pensarlos de una manera diferente a la de un problema o una amenaza.

A lo largo de estas páginas presentaré el corpus de una investigación en la que, con forma de tesis doctoral, he intentado responder a esta pregunta y lo haré exponiendo las estrategias reflexivas que le han dado forma o, dicho con otras palabras, poniendo de relieve los aspectos que

1. Jakob Arjouni, *Radkee con dos es*, Virus, Barcelona, 1994.

tienen que ver con los posicionamientos epistemológicos, teóricos y metodológicos que la han conformado. Con el fin de que se comprenda mi modo de proceder, comenzaré esta breve exposición aclarando que una de las ideas que han articulado esta indagación -que titulé La incógnita del extraño. Una aproximación a la significación sociológica de la "inmigración no comunitaria"- es la de que, en estos entrecruzados, ambivalentes e inciertos tiempos contemporáneos, necesitamos, mucho más que buenas intenciones, buenas intelecciones del mundo en el que moramos, y especialmente de las categorías con las que damos cuenta de él. Consecuentes con esta idea, hemos tenido la pretensión de buscar y elaborar utensilios cognitivos que sirvan para conocer sociológicamente mejor (que no más) las actuales migraciones y las dinámicas en las que están insertas y en las que adquieren sentido. Así pues, tomando como pretexto, como problemática intelectual, el estudio y las (re)presentaciones de las migraciones procedentes de los denominados países del tercer mundo en España, hemos tratado de replantear y clarificar desde la teoría sociológica el tema del conocimiento y reconocimiento de la alteridad.

De entrada, habría que destacar que nuestra investigación ha discurrido en paralelo a la visibilización social, primero, y a la figurativización étnica, después, de los migrantes bajo la institución de la categoría «inmigración no comunitaria». De este modo, si cuando la comencé a finales de los años ochenta, los migrantes procedentes de los países del «tercer mundo» comenzaban a ser tímidamente considerados una cuestión cada vez más preocupante y de dominio público, hoy en día, forman parte ya, no obstante, del acervo común, habiéndose convertido en una cuestión familiar en cada vez más ámbitos de la vida social y especialmente central en el imaginario colectivo. En efecto, al tiempo que se desarrollaba la investigación, las prácticas y retóricas que toman a los migrantes por objeto han ido adquiriendo un mayor espesor y extensión, todo y que, a la par de esta diversificación y densificación discursiva, se producía una gran focalización temática en torno a unas pocas cuestiones que -como la cantidad de inmigrantes, su siempre supuesta falta de integración social y/o cultural, la emergencia de brotes de racismo y xenofobia o el advenimiento de la sociedad multicultural- encierran el fenómeno en un gueto mental que asimila su presencia y movibilidades con un grave problema social.

En el caso particular de la sociología, por lo menos referente a lo que

hace hasta bien entrados los años noventa, lo que encontramos son estudios fundamentalmente empíricos, que intentan describir las dimensiones y condiciones de vida y de trabajo de ciertos colectivos migrantes, para ámbitos geográficos cada vez más circunscritos. Se trata de trabajos básicamente sociográficos que acostumbran a reducir su objeto a una perspectiva sociodemográfica, o incluso ético-asistencialista, y en los que, a grandes rasgos, y con algunas pocas excepciones, se suele dar una clara disociación entre la teoría y metodología y las técnicas puestas en obra, cuando no una enorme endebles teórica y, muy especialmente, una ausencia total de reflexión epistemológica. Hay que hacer notar, sin embargo, que este panorama cambia parcialmente a partir de principios de los años noventa, momento en el que comienzan a desarrollarse trabajos de investigación cada vez más complejos y mejor armados teórica y epistemológicamente.

Objeto de estudio

En este contexto, la investigación ha pretendido tomar por objeto de reflexión y estudio el lento pero inexorable proceso de institución de una determinada categoría social y cognitiva: la «inmigración no comunitaria». El objeto de reflexión no ha sido, pues, la inmigración, la llegada e instalación de los propios migrantes (su número, características, situaciones y trayectorias sociales y espaciales), sino que, lejos de ello, lo ha sido el discurso, esto es, las distintas prácticas y representaciones sociales, los diferentes haceres y decires, que los toman por objeto de regulación, reparación y/o conocimiento, y que, junto a toda una serie de procesos económicos, políticos y culturales, entre los que cabe destacar la adhesión de España a la ahora denominada Unión Europea y los avatares sociopolíticos que ello ha comportado, la instituyen y le dan sentido como una figura social de la alteridad.

Más concretamente, nuestro interés ha consistido en abordar la forma en la que los diferentes actores y escenarios sociojurídicos, periodísticos, educativos, asistenciales, asociativos y, en particular, los sociológicos, con sus prácticas y representaciones, han preformulado y diseminado unas determinadas representaciones colectivas sobre los migrantes, proponiendo e imponiendo de esta suerte ciertos motivos para la acción colectiva. Insistiendo en este asunto, la investigación ha versado sobre

cómo se generan, estructuran y difunden los distintos modos de pensar y tratar a los migrantes, de cómo se constituye sociopolítica y cognitivamente una nueva figura social, un «actor social simbólico» al decir de G. Althabe, que pasa a formar parte (real e imaginariamente) del entramado de relaciones sociales que componen una determinada formación social. Una formación social, por su parte, en la que, contrariamente a lo que suele pensarse, los sociólogos y la sociología son parte integrante y protagonista.

Desplazamientos metodológicos

La forma en la que hemos abordado la sociogénesis y difusión del discurso sobre la «inmigración no comunitaria» ha sido a través del análisis del discurso. No obstante, en lugar de abordar dicho proceso como habitualmente se viene haciendo, y como ya habíamos hecho en algunos trabajos anteriores, desde el análisis de algún «discurso constituido», esto es, de un discurso sustentado en un soporte determinado y cuyo radio de acción es fácilmente identificable y abarcable (como sería el caso de las editoriales de la prensa diaria en los años ochenta, los libros de texto o los debates parlamentarios), optamos por desplazar la atención a un nivel más genérico y aproximarnos a la cuestión a través del análisis de lo que G. Imbert da en llamar «discurso flotante». Emplazamos nuestro estudio en ese entramado de (re)presentaciones que, compuesto por discursos con soportes variados y sin estructurar, es construido a partir de una isotopía temática, que es la que le da coherencia. La reflexión se aplica, por tanto, a las prácticas y representaciones colectivas que *en torno a* la llegada e instalación de los migrantes se han desarrollado en la última década, analizándose transversalmente los lugares comunes, las regularidades discursivas generadas alrededor de este tema y su proyección en el imaginario colectivo.

El análisis e interpretación de este discurso flotante sobre la «inmigración no comunitaria», producto como es de una práctica colectiva, de un enunciador difuso y múltiple, y en tanto que toma en consideración los análisis más parciales y fragmentados acerca de los discursos que algunos actores enuncian y/o que algunos colectivos migrantes padecen, nos permitía, en detrimento de la profundización en un escenario social, colectivo o aspecto concreto, una aproximación más compleja e incisiva. De hecho, nos permitía yendo más allá del análisis

detallado y exhaustivo de una determinada enunciación, contextualizar y englobar mejor las distintas formaciones discursivas que toman a los migrantes como objetos de sus prácticas, representaciones y/o retóricas, poniendo de relieve su articulación e inscripción en la sociedad global²².

Con este fin tomamos por objeto de análisis algunos de los «tropos discursivos» que a lo largo de una década han sido más recurrentes en todos y cada uno de los haceres y decires sobre la «inmigración no comunitaria». Sin pretender agotar el análisis de aquéllos, abordamos el análisis de tropos como el omnipresente lema «España, de un país de emigración a un país de inmigración», las metáforas que pueblan las retóricas sobre las migraciones, la asociación e incluso asimilación de la inmigración con un problema social, la siempre supuesta falta o necesaria integración de los migrantes, la cuestión del Islam y de la situación de la mujer inmigrante, el surgimiento de “brotos de racismo y xenofobia” y, finalmente, el advenimiento, supuestamente concomitante a la inmigración, de una sociedad multicultural, lo que nos ha permitido poner de manifiesto la figurativización social que de los migrantes se está obrando.

A este respecto cabe tener en cuenta que, en contraste con otros enfoques analíticos, hemos puesto la atención, no tanto en los contenidos de los discursos, sino en las formas, no en el qué dicen sino en el cómo. De esta manera, el análisis formal de las prácticas y representaciones que toman por objeto a los migrantes nos ha permitido reconstruir las distintas regularidades discursivas que, con sus contenidos ideológicos implícitos, componen el discurso sobre la “inmigración no comunitaria” y que poco a poco se han ido imponiendo como discurso tópico, como “naturales” y “evidentes”, propiciando y difundiendo un consenso no sólo sobre el llamado “problema de la inmigración” sino en particular sobre la “cuestión étnica”.

En nuestra indagación hemos insistido en la necesidad de analizar tanto la dimensión ideológica o simbólica del fenómeno migratorio como las implicaciones cognitivas y sociopolíticas que ésta conlleva. Nuestro propósito ha sido desentrañar tanto la dimensión simbólica de estos discursos, la realidad que representan, como el «trabajo ideológico» que obran en la realidad social. Nos esforzamos, por tanto, en contextualizar

22. “Definiremos discurso como el entramado de (re)presentaciones de la realidad -de decirles a los que van unidos unos haceres, prácticas y/o retóricas sociales- desde las que no sólo se emiten mensajes sobre sujetos y objetos (lo que entraría dentro del análisis de contenido) sino desde la que se construye socialmente su existencia y sentido. Los discursos alumbran la realidad, engendran sentido.

las movilidades migratorias en el marco de aquellos procesos en los que adquieren sentido, y ello tanto por lo que hace al contexto sociohistórico en el que acaecen como a efectos explícitos e implícitos que la continuada (re)presentación de la llegada, instalación y movilidad de los migrantes tiene.

Elogio del ensayo sociológico

Una aproximación sociológica como ésta, que sitúa el objeto de reflexión en las formas de problematizar a los migrantes, no puede eludir la cuestión sustantiva de su relación con el objeto de estudio, de tal modo que nos vimos urgidos a efectuar un primer acercamiento epistemológico a la cuestión del conocimiento sociológico de las migraciones. La consideración de las estrechas y complejas relaciones entre sociología y alteridad, nos ha conducido a realizar en primer lugar un estado de la cuestión de los estudios sobre las actuales migraciones y, seguidamente, a partir de tomar en consideración las aportaciones de la epistemología y de los estudios sociales de la ciencia, a una crítica de la sociología positivista. Uno y otra nos han permitido apostar por una aproximación sociológica que, sustentándose en el principio de reflexividad, se pretende crítica, críica y creativa, o, lo que es lo mismo, abogar por una sociología que es consciente de que no existe un lugar privilegiado que legitime y objetivice el conocimiento, que parte del (re)conocimiento de sus límites y constricciones socioinstitucionales y que, en suma, se sabe actora en el seno de las formaciones sociales que pretende elucidar.

Se trata, por consiguiente, de una aproximación que, junto a la vocación científica que toda sociología tiene, asume también una vocación «ensayística», de tal modo que adopta la forma de un ensayo sociológico. Y esto tanto en el sentido de constituir un intento de acercamiento o de exploración de una determinada problemática sociológica, como en el sentido de que en dicha tentativa se integran cuestiones filosóficas, estilístico-científicas y morales y/o políticas, de las que el conocimiento científico no puede prescindir. De hecho, la pretensión de elucidar la significación social y sociológica de la «inmigración no comunitaria» nos ha llevado a considerar cuestiones tales como el estatuto de la alteridad en las sociedades contemporáneas, las relaciones entre escritura y ciencia o, en fin, la responsabilidad y autonomía tanto individual como colectiva en las dinámicas socioculturales y, en

particular, en aquéllas que caracterizan a los escenarios científicos.

En este sentido, se ha tratado de una investigación en la que, partiendo del hecho de que el lenguaje -también el científico- no es en absoluto neutral ni transparente, no sólo refleja o representa, sino que también codifica y modela la realidad, se asume que aquél no puede dejar de tener un papel capital en la reflexión sociológica. Y ello no únicamente como objeto de estudio, también como vehículo de análisis e interpretación, como instrumento heurístico. En la confección de nuestra indagación, en consecuencia, no ha sido uno de los escollos menores el hecho de escoger adecuada y minuciosamente cada uno de los términos de nuestra argumentación, lo que hemos intentado solventar recurriendo a un lenguaje tensivo, compuesto por conceptos lábiles. El lenguaje al que hemos apelado es, por consiguiente, un lenguaje personal, un lugar de afirmación del sujeto de conocimiento, en el que se previene, y nos previene, sobre lo que el mismo lenguaje vehicula, sobre lo que con sus nociones, metáforas, etc., engendra.

Atribuirle a una investigación como ésta el carácter de «ensayo sociológico» no es, en absoluto, desmerecerla o minusvalorarla, por el contrario, es subrayar su carácter de tiento y encuadrarla en uno de los *géneros* a través de los cuales se puede formular una problematización sociológica. El ensayo no es un género extraño a la sociología y, de hecho, a él pertenecen algunas de sus aportaciones más fecundas, pues permite describir densamente la heterogeneidad y la complejidad de la realidad, así como, insertar en el campo sociológico la posibilidad de concebir actores, sujetos, responsabilidad y libertad, esto es, lo que E. Morin llama una «ciencia con conciencia».

Teoría socioantropológica

Junto a estas consideraciones epistemológicas, metodológicas y críticoliterarias, cabe señalar que, por lo que hace al armazón teórico, hemos tanteado un acercamiento que se inscribe -o, mejor dicho, se nutre- en una constelación socioantropológica que denominamos, a falta de mejor denominación, «dinamista y construccionista». Se trata de una constelación que no puede reducirse a una escuela ni a tradición homogénea, sino que compuesta por autores sumamente dispares y de difícil clasificación, y a pesar de que muchos no considerarán pertinente ponerlos juntos, han alentado mi reflexión sobre la significación

sociológica de la «inmigración no comunitaria». Estos autores, con y contra los que he pensado, que presentan trayectorias intelectuales, recursos conceptuales, métodos o relaciones con el trabajo empírico muy diversas, o, por decirlo de otro modo, que son autores que hacen una sociología sumamente singular, comparten un cierto aire de familia al concebir las realidades sociales como construcciones históricas y cotidianas de actores individuales y colectivos. De esta suerte, consideran que el mundo social, que se hace, rehace y deshace de modo constante a partir de construcciones que son inventadas, reproducidas, apropiadas, desplazadas y transformadas en las prácticas e interacciones cotidianas, es siempre heterogéneo, complejo y socialmente construido.

Desde esta perspectiva, en nuestra investigación hemos llevado a cabo una aproximación en la que, frente a la endeblez teórica que suele caracterizar a gran parte de los estudios sobre las migraciones, intentamos poner de manifiesto la densidad y centralidad teórica de la condición social de extranjero y extraño, de la alteridad, en la misma teoría sociológica. De este modo, hemos insistido en el hecho de que la cuestión de la alteridad no es una «moda», no es un tema reciente y pasajero, propio de algunos autores y/o corrientes posmodernas, sino que se presenta como una problemática capital en los mismos orígenes e institucionalización de la sociología. En efecto, ésta surge en un contexto de tremendas alteraciones sociales, propias a los procesos de industrialización y urbanización de los estados-nación, y desarrolla sus argumentos y conceptos para dar cuenta de ellas. No es baladí señalar a este respecto que encontraremos reflexiones sociológicas acerca de las diferentes figuras de la alteridad en todo un conjunto de producciones sociológicas «clásicas» y «contemporáneas», producciones en las que además de concebirse la alteridad como el resultado de las interacciones y relaciones sociales, y no como una cualidad particular de algunos sujetos sociales, se hace hincapié en la necesidad de reconstruir los procesos a través de los cuales aquéllas se construyen como categorías sociales.

Figurativización étnica y extrañamiento social

Además de acometer algunos de los dilemas epistemológicos y teóricos a los que las migraciones contemporáneas nos encaran, en nuestra indagación hemos abordado también la historia de ciertos prejuicios,

ideas y convicciones sobre las actuales movilidades migratorias. A través del análisis de los principales tropos discursivos que constituyen el discurso sobre la «inmigración no comunitaria» hemos mostrado como se está consumando una (re)presentación miserabilista y etnicista de los migrantes. En la actualidad nos encontramos con un discurso hegemónico sobre la inmigración en el que mediante la recurrente asociación de los migrantes a un sinfín de problemas sociales -lo que puede hacerse mediante la afirmación de que sólo tienen, generan y/o exacerbaban problemas de orden público, educativos, urbanísticos, de convivencia o de cualquier otro tipo-, su presencia, instalación y movilidad geográfica y social son (re)presentadas como un grave problema social, que adquiere dimensiones europeas y cuyo origen radicaría en su gran afluencia, su excesiva presencia o concentración y, especialmente, en su diferencia o lejanía cultural. De este modo, al (re)presentar a los migrantes como «etnias peligrosas», se los extraña social, política y cognitivamente, se los constituye simbólicamente como una figura de la extranjería; esto es, como una figura ajena, distante, cuando no desigual, al propio agrupamiento sociopolítico en el que están instalados y del que forman parte.

Hay que señalar que esta (re)presentación de los migrantes como una «presencia bárbara», incluso como un antisujeto europeo, ha exhibido diversas modulaciones a lo largo de estos años. Así como durante la segunda mitad de los años ochenta la representación predominante insistía en su condición de inmigrantes extranjeros, preocupando fundamentalmente su número, situación sociojurídica, localización y condiciones de vida y trabajo, a partir de los años 90, sin embargo, lo que comienza a preocupar es tanto la emergencia y expansión de actitudes y comportamientos racistas como la interculturalidad y la integración de los migrantes³. Se puede señalar que, con el paso de los años, ha ido relegándose a un segundo plano su condición de trabajadores extranjeros, con sus posiciones, situaciones y condiciones sociales y laborales, y ocupando un lugar socialmente mucho más visible la disposición de valores, normas y creencias de las que aquéllos serían portadores y que, regiendo su comportamiento, determinarían su modo de instalación y las relaciones con los autóctonos⁴. No obstante, una

3. Este cambio se produce paralelamente a la consolidación y estabilización de los movimientos migratorios, a procesos de vulnerabilización de amplios sectores sociales, entre los que los migrantes están especialmente insertos, y al pánico moral que provocan tanto la ciertas agresiones físicas y verbales contra migrantes como el crecimiento electoral en algunos países europeos de formaciones políticas nacionalpopulistas.

formulación no tiene por qué excluir otras, y, como se pone de manifiesto en los haceres y decires que giran en torno a la nueva ley de extranjería y a su rápida reforma, las formulaciones discursivas se articulan y recombinan de forma constante y renovada.

Por otro lado, en este extrañamiento sociopolítico y cognitivo juega un papel fundamental lo que se da en llamar «diferencialismo cultural». En las prácticas y representaciones que toman por objeto a los migrantes se pone en práctica una (re)presentación «culturalista» que convierte a los migrantes directa e instantáneamente en «minorías étnicas». Hay que señalar que este «absolutismo étnico» que etnifica a los migrantes, así como las relaciones sociales y su interpretación, es compartido por formulaciones discursivas muy dispares e incluso antagónicas sobre la inmigración. Si bien no está en nuestro ánimo minimizar las diferencias entre las distintas posiciones interculturalistas y las fundamentalistas culturales o neorracistas, unas y otras coinciden demasiado a menudo, ciertamente con objetivos e intenciones distintos, en una aproximación culturalista y diferencialista de los migrantes. Unas y otras coinciden en una conceptualización de los migrantes que más que concebirlos como individuos y grupos que construyen sus configuraciones culturales en el seno de relaciones sociohistóricas determinadas, los conciben, fundamental y exclusivamente, en términos de «culturas» y «diferencias culturales».

De hecho, los haceres y decires sobre los migrantes nos colocan ante una de las principales paradojas que en la actualidad afectan a la noción de cultura. Se trata de un término que presenta una gran popularidad, incluso un uso inflacionario, a lo que no ha sido ajeno la institucionalización y transnacionalización de la antropología funcionalista y culturalista norteamericana, a la vez que, en el seno de las ciencias y movimientos sociales, es motivo de agria controversia, llegándose en algunos casos incluso a desecharse como concepto pertinente. En este sentido, se apuesta por nociones alternativas que, como puedan ser las de «repertorios culturales», «reservas de prácticas», «hábitats de significado» o «configuraciones culturales»,

4. El uso cada vez más insistente de un sustantivo como “interculturalidad” revela la ramificación que en el discurso sobre la “inmigración no comunitaria” se hace de las relaciones entre grupos que presentan concreciones culturales diferentes, en provecho de estas últimas. El término “interculturalidad”, al usarse para señalar la presencia de migrantes en un determinado lugar, no sólo connota una cierta idea de cultura sino que evita pensar en los procesos de vulnerabilización y de fragilización jurídica, económica, política y cultural de aquéllos que están sometidos, y esto no sólo en la sociedad en la que se han instalado sino incluso en las sociedades de las que proceden.

escapen a la dosificación que aquél conllevaría o que habría alcanzado. Desde esta perspectiva, la cultura es vista como un entramado de símbolos, historias, ritualizaciones y representaciones, del que los individuos y grupos se sirven para actuar e interactuar en el seno de las relaciones sociales. De este modo, poniendo el acento en los procesos de construcción, reconstrucción y desmontaje de materiales culturales, éstas redefiniciones y alternativas al término cultura insisten en la centralidad e importancia de la acción social -y, por tanto, de los actores sociales-. Todas ellas destacan las contradicciones y los malentendidos, las estrategias, los intereses y las improvisaciones en el marco de las dinámicas socioculturales, todas ellas subrayan las conexiones e interdependencias entre culturas, gentes y lugares, así como el papel que en la (re)creación cultural juegan grupos e individuos⁵.

A pesar de ello, en el discurso sobre la «inmigración no comunitaria» se recurre a una conceptualización que, definiendo la cultura como sinónimo de tradición, esto es, como un «conjunto homogéneo e integrado de valores y normas que determinarían el comportamiento de individuos y grupos, y que se transmite de generación en generación», presenta una concepción estática y homogeneizante de las configuraciones culturales, exagerando la coherencia, la homogeneidad e intemporalidad de las mismas, y describiéndolas en suma como entidades claramente delimitadas e independientes. De tal manera que, insistiendo en la separabilidad e integridad de las «culturas», al mismo tiempo que silenciando las semejanzas que presentan entre ellas y omitiendo los procesos socioeconómicos y políticos en las que están insertas, facilita la construcción, reproducción y mantenimiento de las distancias y desigualdades sociales. Insistiéndose, como en el discurso sobre la «inmigración no comunitaria» se insiste, en la especificidad cultural y abstrayéndose que las diferencias son efecto de una relación, se refuerza y difunde la idea de que los migrantes son «los» diferentes, convirtiéndolos así en una «especie exótica» que, como mordazmente advierte el personaje de Arjouni, no tienen motivos ni razones, sino sólo cultura que determina sus comportamientos.

Además, es menester insistir en que en esta (re)presentación etnicista de los migrantes subyace también lo que se da en llamar la “doctrina del homogeinismo”⁶ es decir, la creencia de que las sociedades y las culturas

5. Cfr. Ulf Hannerz (1998:55 y ss.).

son realidades homogéneas que no pueden ser alteradas impunemente. Uno de los supuestos más incontestados en las múltiples prácticas y representaciones que toman a los migrantes por objeto es la de que la paulatina diversificación cultural y étnica, que la afluencia de migrantes comportaría, constituye una verdadera mutación social que trastoca radicalmente el carácter de las sociedades europeas haciendo que devengan a partir de ahora «sociedades multiculturales». De este modo, no sólo se magnifica y sobredimensiona el alcance de la presencia de los migrantes, sino que también se define la diversidad como un problema o peligro para la propia sociedad de instalación y, lo que es peor aún, se la presenta como un fenómeno anómalo y reciente, que siempre procede de fuera y que es generador de desorden.

Por otro lado, el discurso sobre la «inmigración no comunitaria» participa también de la creencia, fuertemente sociocéntrica y comunitarista, de que el vehículo de una «cultura» es un «pueblo» o una «nación». Se olvida o relega, así, el papel que juegan otros agrupamientos sociales, como puedan ser las clases sociales, las clases de género o las generaciones, en las dinámicas culturales, y se considera a los individuos singulares como mero producto o soporte de la cultura y no como intérpretes e incluso «autores» de las configuraciones culturales. Esta concepción sociocéntrica de la cultura imposibilita pensar el modo en que los migrantes adquieren y manejan los significados, las prácticas y los símbolos tanto en su vida cotidiana como en el seno de los escenarios socioeconómicos y políticos contemporáneos. Imposibilita pensarlos como verdaderos actores en ese mundo sumamente interconectado y transnacional en el que están instalados y del que son producto y coproductores colectivos y singulares.

A modo de colofón

La indagación sobre la significación sociológica de la «inmigración no comunitaria» nos ha permitido poner de manifiesto que las movilizaciones migratorias, consideradas en muchas ocasiones como un objeto de estudio menor, constituyen uno de los fenómenos que mejor revelan la complejidad y ambigüedad constitutivas de la socialidad contemporánea. La elucidación de la densidad simbólica que los lugares comunes entrañan, del sentido consensuado que sutilmente proponen e imponen,

6. Cfr. Jan Blommaert y Jef Verschueren (1994).

no sólo nos ha llevado a tomar en consideración toda una serie de procesos y mecanismos de extrañamiento social que instituyen a los migrantes como una figura de la alteridad, como un sujeto extraño, extranjero y extemporáneo a la sociedad en la que están instalados, sino que nos ha encarado también con un extrañamiento muy diferente. Nos ha permitido, efectivamente, poner en práctica una implicación y un distanciamiento reflexivos que nos interpela sobre el propio escenario sociológico, sobre nuestras prácticas, representaciones y retóricas sociocognitivas, y muy especialmente con respecto a ese locus propiamente humano que es el hecho de ser no sólo seres sociales y culturales sino seres profundamente históricos, esto es, ubicados y configurados por esos tiempos y espacios sumamente heteróclitos en cuyo seno actuamos e interactuamos. El estudio de las movilidades migratorias contemporáneas nos ha encarado, por consiguiente, con el profundo y constante extrañamiento que los seres humanos presentan con respecto a sí mismos y sus realizaciones.

BIBLIOGRAFÍA

- BARBADILLO, P. (1997) *Extranjería, racismo y xenofobia en la España contemporánea. La evolución de los setenta a los noventa*. Madrid: CIS/Siglo XXI.
- Bello REGUERA, G. (1993) “La extranjería como discurso”, en R. Reyes (ed.), *Crítica del lenguaje ordinario. Maspalomas'92*. Madrid: Eds. Libertarias, págs. 145-153.
- COLECTIVO Ioé (1995) *Discursos de los españoles sobre los extranjeros. Paradojas de la alteridad*. Madrid. CIS.
- CAMILLERI, C. (1995) “L'image dans la cohabitation de groupes étrangers en relation inégalitaire”, *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. LIX. Paris, págs. 239-254.
- MATEO DIESTE, J.LI. (1997) *El “moro” entre los primitivos. El caso del protectorado español en Marruecos*. Barcelona, Fundació La Caixa.
- MESTIRI, E. (1986) A propos de l'autre. L'immigré comme métaphore. Paris. Eds. Bayardère.

- OLIVÁN, F. (1998) *El extranjero y su sombra. Crítica del nacionalismo desde el derecho de extranjería*. Madrid. San Pablo.
- PROVANSAL, D. (1997) “La inmigración extracomunitaria desde la perspectiva de las ciencias sociales”, *Quaderns d’Antropologia*, núm. 11, Barcelona, págs. 7-26.
- PROVANSAL, D.; Juliano, D.; Bergalli, V.; Muñoz, M. y Santamaría, E. (1996) “Identità nazionale e produzione sociali dello straniero in Catalogna”, *Confronto*, núm. 3-4. Florencia, págs. 183-212.
- SANTAMARÍA, E. (1994) “El cerco de papel... o los avatares de la construcción periodística del (anti)sujeto europeo”, en VVAA., *Extranjeros en el paraíso*. Barcelona. Virus, págs. 227-241.
- STOLCKE, V. (1994) “Europa: nuevas fronteras, nuevas retóricas de exclusión”, en VVAA., *Extranjeros en el paraíso*. Barcelona. Virus, págs. 235-266.
- TROYANO, J.F. (1998) *Los otros emigrantes. Alteridad e inmigración*. Málaga. Universidad de Málaga.

V. LA CONSTRUCCIÓ CULTURAL DEL ESPACIO

ESPAI I GÈNERE AL MAGRIB

Yolanda Aixela Cabré
Museo Etnológico de Barcelona

Les societats magrebines es caracteritzen per mostrar una interessant interdependència entre les variables espai i gènere, sobre tot a contextos urbans. Malgrat que aquesta interrelació no sempre és homogènia i simultània a tots els països donat que, en part, aquesta depèn de la seva especificitat històrica, si es poden establir certes tendències generals que seran el nucli central del següent article.

L'objectiu del text consistirà en mostrar com el parentiu i l'Islam construeixen un gènere que al mateix temps determina la conceptualització dels espais socials urbans públic/privat. La finalitat serà la de fer visibles els moviments socials, veure la seva articulació entre espai i gènere, i observar les transformacions que implica a l'espai públic la incorporació de les dones al món laboral; tot per mostrar les transformacions històriques que poden haver existit entre les dependències parentiu/Islam/gènere/espai.

Parentiu i islam com a font de gènere al Magrib i com a determinant de la conceptualització dels espais socials

La construcció de gènere als països magrebins estableix, des d'una suposada complementarietat sexual d'activitats, que els homes són els proveïdors i protectors de la família, mentre les dones són mares i esposes, cuidadores de la descendència. Aquesta construcció de gènere ve proporcionada per l'estructura familiar i avalada pel dret islàmic, *fiqh*.

El parentiu¹ caracteritzat per una estructura familiar patrilineal, patrilocal, d'endogamia preferencial, de família extensa i de polígnia, condiciona la construcció de gènere mencionada i facilita una certa

1. Aquestes característiques són comuns entre àrabs i berbers si bé que l'endogamia preferencial i la polígnia no són practicades per la totalitat dels grups berbers. Així ens trobem que l'endogàmia només és practicada per alguns grups com els rifenys marroquins, o que la polígnia bàsicament es desenvolupa entre els berbers que en situació migratòria s'han establert en societats urbanes.

invisibilitat femenina en l'esfera social (parentiu oficial agnàtic²) i certa dependència cap al pare (màxim responsable de la família) o cap al marit (patrilocalitat i poliginia). Tanmateix, l'herència que reben les dones, en un probable intent de salvaguardar la unitat patrimonial familiar, correspon a la meitat del que rep un home en el mateix grau de parentiu, el que justifiquen pel fet que les dones no tinguin l'obligació de mantenir a la família, mentre els homes sí³. D'altra banda, un aspecte que hauria estat desmitificador dins d'aquesta suposada subordinació femenina, fruit de la marginalitat que se li suposa dins de l'àmbit de la esfera de lo públic, és el matrimoni concertat per dones⁴. Es tracta, bàsicament, d'un control que les dones exerceixen sobre la unió de les seves filles o dels seus fills barons menors, sobre tot, quan es tracta de dones divorciades o de dones casades amb un marit polígam que eludeix part de les seves responsabilitats envers la descendència. El problema és que aquesta esfera de poder femení no és prou visible o prou subratllat per revisar, amb la col·laboració d'altres aspectes⁵, la interpretació d'una construcció de gènere que deixa a les dones en una aparent subordinació respecte als homes.

D'altra banda, l'Islam jurídic ve a legitimar aquest gènere, establert des de la suposada complementarietat d'activitats, reforçant-lo i protegint-lo en les pràctiques socials. Marroc, Algèria i Tunísia estan regits per un *fiqh* vigent en els respectius Codis Familiars postcoloniais i que està filtrat per la branca *sunní* i la doctrina *maliki* (de fet Algèria incorpora també la doctrina *hanafi*). Els aspectes que col·laboren en la legitimació de la construcció de gènere mencionada són diversos, si bé que destaquen: 1) l'existència de la figura d'un tutor matrimonial masculí (*wali*) per a representar a les dones en els matrimonis, 2) l'obligació del marit a fer-se càrrec de les despeses de la llar conjugal i

2. Un altre vessant d'aquesta realitat, no tant patriarcal com androcèntrica, és el parentiu pràctic cognàtic, visible a través de l'endogamia preferencial: si aquest matrimoni, malgrat no ser el més practicat a nivell estadístic, és el preferit pel total de la societat àrab, és perquè es reconeix que les dones també transmeten parentiu.

3. El grup de parentiu té diverses maneres d'evitar que les seves dones rebin la part d'herència que'ls hi correspon. Una d'elles és l'endogamia preferencial, l'altre és l'*habous*. L'*habous* consisteix en deixar en usufructe a una mesquita o cofradia els béns que haurien d'heretar les dones; un cop finalitzat el període de temps estipulat per l'explotació religiosa, les terres retornen a la unitat familiar, evitant així que sortissin del grup un cop les filles s'haguessin casat a causa de la patrilinealitat i la patrilocalitat.

4. Aquest aspecte és estudiat al Rif marroquí per C. S. Coon (1931) i per F. Hajjarabi (1988).

5. D'entre ells, el *sadaq* o dot que reben les dones com a reconeixement de la seva participació en una nova aliança familiar o la independència patrimonial dels sexes, segons la qual cap marit pot intervenir els béns de l'esposa.

de mantenir a les seves esposes (*nafaqa*) -el que portarà a una clàusula segons la qual si una dona vol obtenir un treball contractual necessitarà obligatòriament l'autorització marital-, 3) l'establiment del marit com a cap de la família, per la qual cosa ella li deu obediència, i 4) la poliginia (excepte a Tunísia⁶).

Així, parentiu i Islam al Magrib condicionen una construcció de gènere que té una plasmació en la distribució espacial segons el sexe, repartiment teòric amb constants transgressions a les pràctiques quotidianes. D'una banda, els homes en tant que proveïdors i protectors de la família disfrutaran de l'espai públic, mentre les dones des del seu paper de mares i esposes, responsables de la descendència, ocuparan l'espai privat. Aquesta inicial distribució afectarà la manera en que la societat en el seu conjunt interpreta l'ús i ocupació de les dones de l'espai públic. Tanmateix, el *hiyab* o vel tindrà un paper fonamental ja que la seva utilització implicarà, entre d'altres interpretacions, el reconeixement d'un sector del col·lectiu femení pel fet de travessar un espai públic que és masculí i que teòricament no li correspon; serveix per privatitzar segments d'espai públic⁷.

No obstant això, hi ha dos aspectes que col·laboren en la necessària desmitificació de la concreció d'aquest gènere en les pràctiques quotidianes i en el repartiment espacial: l'ús que les dones han fet de l'espai públic al segle XX, tant des de la seva incorporació al món laboral, com des de la seva participació en els moviments socials.

Transformacions en la conceptualització de l'espai amb la incorporació de les dones al món laboral.

La incorporació de les dones al món laboral urbà es remunta a principis del segle XX i suposà una inevitable ocupació de l'espai públic masculí. Les dones que s'incorporaren formaven part dels estrats socials més desfavorits i dels sectors recent establerts a la ciutat provinents de contextos rurals. Bàsicament es van incorporar al sector industrial (sector de la construcció i de conserves) però també desenvoluparien

6. A excepció de Tunísia que, a l'arribar a la Independència al 1956, dactà una *Madjala* que establí la monogàmia. Per a més informació, es pot consultar Y. Aixelà (1998).

7. Les interpretacions de l'ús del *hiyab* són variades i depenen del període històric al que ens referim i dels sectors socials que enuncien els discursos. Per exemple, en període precolonial el *hiyab* preservava l'honor de la tribu, evitant que les dones fossin vistes pels homes aliens al grup parentiu. Més tard, en període colonial, el *hiyab* representà una colònia cultural pròpia que resistia a la colonització estrangera. Ara, a l'actualitat, el *hiyab* ha estat reapropiat per moltes dones que el fan servir per conquerir un espai que no els hi corresponia. Per a més informació Y. Aixelà (1999)

feines com la de costurera, cuinera, matrona i, dècades més tard, professores, infermeres, administratives, etc. Aquesta incorporació es va produir tant a l'economia formal com, sobre tot, a la informal, amb la desigualtat salarial i d'obtenció o carència de drets laborals que implica una o altra esfera.

És d'interès destacar la interpretació que bona part de la societat ha fet i fa d'aquesta incorporació. Les dones que treballaven, i treballen a l'actualitat, en el sector informal és cert que aparentment qüestionen el gènere i el repartiment espacial sexual, però no ho fan amb la mateixa força que les dones que treballen al sector formal, perquè es considera que les seves feines són esporàdiques, perquè bona part d'elles vesteixen *hiyab* (reconeixent així que travessen un espai que no els hi correspon i aconseguint un permís marital que d'altra forma podia ser denegat), i perquè tenen un sou molt petit que impossibilita la seva independència familiar i que no posa en dubte que el proveïdor i protector de la família és encara l'espòs ja que es diu que el que elles guanyen és només un ajut familiar⁸. Amb aquesta feina informal s'aconsegueix fer poc visible, fins i tot per les estadístiques, l'estatus de treballadora de les dones. D'altra banda, cal pensar que les tasses d'analfabetisme són encara molt altes a tot el Magrib i que el treball informal és una sortida per un alt percentatge d'elles que encara no pot oferir una feina qualificada.

Tot això a diferència d'un segon grup de dones que treballa en l'economia formal, que sí que té una feina reconeguda socialment, amb un sou equiparable al de l'home i que, moltes vegades es nega a vestir un *hiyab* que, al seu parer, despersonalitza les dones creant una identitat genèrica referida a les seves tasques prioritàries: ser mare i esposa⁹. No és casual que una part molt important d'aquest grup de dones sigui soltera i divorciada: aquelles que han renunciat a complir amb el seu gènere i a la compartimentació espacial que comportava. De fet, moltes d'elles són dones d'estrats socials mitjos, amb professions liberals que pretenen materialitzar unes reivindicacions d'igualtat sexual des del propi Islam.

Donada aquesta interpretació de la incorporació de les dones a l'economia formal, la seva inclusió en la informal representa una sortida per tots aquells/es que no volen confondre la seva mobilitat pels espais

8. D. Provansal (1997:76) considerarà que aquesta invisibilitat del treball femení és en part resultat de la naturalització conceptual que s'ha produït de les seves activitats.

9. En aquest sentit F. Mernissi (1992:226) afirmarà que l'ús del vel "és un manà celestial per als polítics en crisi. No es tracta d'un tros de tela, és una divisió del treball... qualsevol musulmà pot reduir a la meitat el nombre d'aturats...".

públic i privat, i que no volen qüestionar ni el gènere proposat des del parentiu ni el repartiment d'activitats que es desprèn de la seva estructura familiar.

Discursos al voltant de l'espai i del gènere des dels moviments feministes

La participació de les dones en moviments socials amb una ocupació de l'espai públic es remunta a principis d'aquest segle. Es tractà d'un activisme femení, encara reduït, espontani i no estructurat, que sorgí en resposta a l'ocupació colonial. Eren dones que, sense renunciar al seu estatus de mare, germana i esposa, qüestionaren la construcció de gènere i el repartiment espacial sexual, per participar directament en l'expulsió a l'estranger. Tenim les lluites de les dones rifenyas marroquines de la dècada dels anys 20, també les lluites dels 50 que mantingueren les dones algerianes passant armes, bombes i mapes, i també les tunesines i marroquines al llarg de la mateixa dècada.

Però malgrat aquest activisme femení, el discurs sobre les dones encara destacava la seva nul·la mobilitat espacial, tant a instàncies de les potències colonitzadores –que ho consideraven un argument clau per intervenir políticament i culturalment vers aquests països–, com des d'alguns sectors nacionalistes –que defensaven que les dones havien de sortir de la llar per participar socialment i políticament en la construcció dels nous estats nació postcolonials–. Pels primers, el gran culpable del tancament del col·lectiu femení a l'espai privat de la casa era l'Islam, pels segons era el “costum”.

De fet, no serà fins el període postcolonial quan les dones reconduiran els objectius del seu activisme públic cap a si mateixes: si durant el colonialisme la finalitat era fer fora a l'estranger, a partir del 1956 per a Marroc i Tunísia, i del 1962 per a Algèria, les reivindicacions es centraran en transformar l'estatus femení.

Anys més tard, la diversitat d'interpretacions sobre els límits que s'havien d'establir al voltant de les transformacions de la realitat socio-jurídica de les dones, portà a l'aparició de dos grans sectors feministes. Es tractà de dos moviments amb el mateix objectiu social –reflexionar sobre el futur de les dones–, i la mateixa legitimitat social, tant pel que fa al reconeixement de la musulmaneatat com a factor clau de la seva identitat com pel que fa als mitjans d'expressió emprats per donar a conèixer les seves propostes.

No obstant això, gaudien d'objectius socials diversos: els moviments feministes islamitzants defensaven des dels conceptes “privacitat” i “autenticitat”, l’afirmació de les dones dins del marc establert des de la seva construcció de gènere, mentre els moviments emancipatoris empraven els conceptes “ciutadania” i “igualtat”, per lluitar contra el que afirmaven que era una societat patriarcal¹⁰. Les primeres defensarien la compartimentació espacial i l’ús del hiyab a l’espai públic, mentre les segones proposarien l’ocupació de l’espai públic sense vestir el vel. Simultàniament, bona part de les societats magrebines interpretarien que la transformació de la situació socio-jurídica de les dones des dels paràmetres emancipatoris podria comportar la inevitable dissolució de la societat musulmana.

Transformacions en la dependència parentiu/islam/gènere/espai

Probablement les dificultats que les dones han tingut d’accedir a l’espai públic, i el fet de que no s’hagi reconegut el que es constitueix ja com una incorporació històrica, han estat les que es relacionaven amb l’acompliment d’un gènere construït des del parentiu i legitimat des del fiqh, i també aquelles que han vinculat la categoria “espai públic” amb “esfera de poder”, lloc on es prenen les decisions que afecten el grup familiar, i en extensió, el total de la societat.

D’altra banda, el protagonisme que les dones han pres en la suposada perpetuació de l’especificitat islàmica, enunciada per diverses instàncies europees i magrebines des de mitjans de segle fins a l’actualitat, està dificultant la transformació que la pràctica quotidiana podria incorporar a la dependència parentiu / Islam / gènere / espai, fet que probablement no canviarà fins que es retiri la desproporcionada responsabilitat que s’ha dipositat sobre les dones del Magrib: ser les guardianes de la identitat col·lectiva.

10. Per aprofundir en aquests moviments feministes es podrà consultar la meua pròxima publicació a Editorial Bellaterra

BIBLIOGRAFÍA

- ABU-LUGHOD, L. (1993) *Writing Women's Worlds. Beduin Stories*. Oxford. University of California Press.
- AIXELÀ CABRÉ, Y. (2000) *Mujeres en Marruecos. Un análisis desde el parentesco y el género*. Editorial Bellaterra (en prensa).
- ALTORKI, S. (1986) *Women in Saudi Arabia: Ideology and Behavior among the Elite*. New York. Columbia University Press.
- BOURDIEU, P. (1972) *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Geneva. Librairie Droz.
- COON, C.S. (1931) *Tribes of the Rif*. Cambridge. Peabody Museum of Harvard University. Colección Harvard African Studies, vol IX.
- DAOUD, Z. (1993) *Féminisme et politique au Maghreb*. París: Eddif.
- HAJJARABI, F. (1988) "Les souks féminins du Rif central. Rareté des biens et profusion social" en *Femmes partagées: famille-travail*. Casablanca. Le Fennec, págs. 41-58.
- MAYER, A.E. (1996) "Les lois sur le statut personnel en Afrique du Nord. Une évaluation comparative " en *Femmes, culture et société au Maghreb. Femmes, pouvoir politique et développement*. Casablanca. Afrique-Orient. Vol II, págs. 33-52.
- MERNISSI, F. (1992) *El miedo a la modernidad*. Madrid. Ed. del Oriente Medio y el Mediterráneo.
- NASH, M. (1996) "Pronatalismo y maternidad en la España franquista", en *Maternidad y políticas de género* (G. Bock y P. Thane eds.). Madrid. Ediciones Cátedra / Universitat de València / Instituto de la Mujer, págs. 279-307.
- PROVANSAL, D. (1997) "Ritual, cultura y sociedad en el Mediterráneo", en *La función simbólica de los ritos* (F. Checa-P. Molina, ed.). Barcelona/Almería. Icaria editorial/Instituto de Estudios Almerienses de la Diputación Provincial, págs. 61-86.
- RAMIREZ, M. Á. (1998) *Migraciones, género e Islam: mujeres marroquíes en España*. Madrid. Instituto de Cooperación Internacional.

“TODAVÍA SOMOS NÓMADAS”, TRANSFORMACIONES DEL ESPACIO URBANO EN NUADHIBÚ (MAURITANIA)

Alberto López
Universidad de Barcelona

Generalmente, se ha considerado que los diversos grupos que conformaban las regiones del Sáhara Atlántico a principios del siglo XX, es decir, antes de las convulsiones provocadas por la colonización franco-española¹, y sobre todo antes de la sedentarización masiva que ha tenido lugar en las últimas décadas, constituían un ejemplo particularmente ilustrativo de los diversos pueblos de pastores nómadas que habitaban el continente africano en una latitud similar, es decir, en las zonas atravesadas por el eje del Trópico de Cáncer. De origen bereber, las poblaciones nómadas del extremo occidental del desierto del Sáhara se habrían visto sometidas a partir del siglo XV d. C. a un vasto proceso de arabización que, entre otras cosas, habría impuesto una forma dialectal del árabe, el *hassaniyya*, influyendo igualmente sobre otros aspectos de la estructura social tales como el sistema de parentesco y alianza², la naturaleza de las genealogías esgrimidas por los grupos sociales y, si se quiere por extensión, sobre el complejo sistema de estatus que imperaba en la sociedad; y que a partir de entonces primaría los modelos de filiación patrilineal característicos del mundo árabe. Practicantes de distintas modalidades de nomadismo pastoral con claro predominio de la ganadería camellar, los grupos del Sáhara occidental se definen pues por esa particular conjugación de elementos árabes y bereberes, aspectos que han confluído en la conformación de una sociedad singular y relativamente homogénea conocida por el etnónimo *bidan* (lit. “blancos”), con clara conciencia de sus diferencias con respecto a sus

1. La colonización española sobre la región, que precede en el tiempo a la francesa, data de 1884, fecha en que Emilio Bonelli toma posesión del enclave de Villa Cisneros (actualmente Dakhla) en nombre del gobierno español. La colonización francesa, que se efectuará básicamente mediante la fundación de la colonia de Mauritania, data aproximadamente de 1900, momento en que las tropas francesas comienzan su establecimiento en las regiones situadas en la ribera septentrional del valle del Senegal, y concretamente en los emiratos de Trarza y Brakna.
2. Como consecuencia del mencionado proceso de arabización, los habitantes del Sáhara occidental acabaron por adoptar un sistema de alianza que significaba socialmente el llamado “matrimonio árabe”, es decir, el matrimonio con la prima paralela patrilateral o *bint'amm*, mientras que, por ejemplo, sus vecinos tuareg mantuvieron la preferencia por el matrimonio con la prima cruzada matrilateral [Vid. Bonte (2000:136)]-

vecinos septentrionales -las agrupaciones *chelha* (bereberes) del sur marroquí-, orientales -los tuareg, que mantienen su impronta bereber y que han sufrido un proceso de arabización mucho menos acentuado- y meridionales -las poblaciones *sudan*, negroafricanas, del valle del río Senegal y, por extensión, del resto del Africa Occidental. Precisamente, la región comprendida aproximadamente entre el ued Draa, en el sur de Marruecos, y el río Senegal, es el área tradicional en que habitaban las tribus (*caba'il*, sing. *cabila*) *bidan*, la *Trab al Bidan*, el País de los Bidan.

En buena parte de las regiones comprendidas en la *Trab al Bidan*, los índices de precipitaciones no sobrepasan los 100 mm. anuales, de manera que toda forma de explotación agrícola intensiva se vuelve impracticable, al margen de los cultivos que tienen lugar en las zonas de palmerales, en las cuencas torrenciales de los *ueds* y en las cubetas arcillosas o *graras*, donde la humedad se retiene el tiempo suficiente después de las exiguas lluvias como para permitir modestas cosechas, principalmente de cereales³. La inclinación por el nomadismo pastoral obedece en primer lugar a imperativos ecológicos, y la atención prioritaria que gran número de grupos sociales *bidan* prestaban a las actividades ganaderas ha hecho que, en diversas ocasiones, se definiese su modo de vida como un *nomadismo puro*, esto es, aquel modo de vida en el que todos los miembros del grupo humano siguen a los rebaños en sus desplazamientos en busca de pastos, es decir, aquellos sistemas en los que los productos agrícolas que complementan la dieta del grupo provienen prácticamente en su totalidad del exterior⁴.

Sin embargo, en los últimos años, parece imponerse entre los especialistas en sistemas pastorales un modelo explicativo que, por lo que hace a las formas “puras” de nomadismo pastoral, destaca precisamente su necesaria complementariedad con la existencia de mercados en los que los nómadas puedan intercambiar sus stocks de ganado por cereales y otros bienes de consumo. En efecto, contra la imagen de aislamiento relativo que ha presidido durante largo tiempo en los diversos estudios que se han hecho sobre el nomadismo pastoral puro, son muchos los investigadores que, en años recientes, ponen en duda el carácter verdaderamente exclusivo que en esas sociedades tendría el sistema productivo pastoral; en efecto, incluso en esas

3. Como señaló Marx (1978: 47), el desarrollo de actividades agrícolas significativas se produce por encima de la isoyeta de 100 mm. anuales. Por debajo de ésta, sólo es posible la ganadería nómada.

4. Bonte y Ould Cheikh (1981:20); Capot-Rey (1953:252); Bar-Yosef y Khazanov (1992:2) Khazanov (1994:16).

sociedades, la gestión del ganado se combina con otras actividades productivas, ya sea una (modesta) explotación agrícola, la caza, la pesca, el comercio caravanero o las expediciones predatorias dirigidas contra grupos vecinos⁵. Las economías pastorales no presentan, pues, un carácter verdaderamente puro y, dada la parcialidad de los recursos ganaderos, un nivel de especialización pastoral muy alto sólo resulta posible en economías complejas y fuertemente integradas, donde esa producción se orienta hacia la venta de carne, lana, leche, animales de carga y montura o cualquier otra utilidad que pueda darse a los productos ganaderos⁶. En esas condiciones, el acceso de los pastores a algunos mercados próximos a sus áreas de nomadización se convierte en una verdadera necesidad pues, a diferencia de lo que pudo pensarse durante mucho tiempo, el nomadismo pastoral intensivo se define más por su complementariedad con los mercados que por su oposición a ellos.

En este sentido, con anterioridad a la implantación colonial en la región sahariana, los mercados más cercanos a los que se dirigían los nómadas *bidan* para realizar las diversas transacciones eran, bien internos, como en el caso de las ciudades-oasis del Adrar mauritano (Chinguetti, Uadan, Atar), bien fronterizos o directamente externos, como Gulimin o Iligh en el sur marroquí, los puertos de la curva del Níger (Tombuctú) o los mercados del valle del Senegal. El aprovisionamiento de todos aquellos bienes que completaban la dieta nómada (cereales, té, azúcar) y de las manufacturas que les eran precisas (tejidos, bienes de procedencia europea) se realizaba, pues, mayormente en esos mercados intersticiales que los pastores nómadas visitaban periódicamente, y donde entraban en contacto con una vida urbana y comercial en la que confluían las rutas caravaneras que atravesaban el desierto.

Ahora bien, esa situación cambió en gran parte cuando la colonización hizo acto de presencia en la región. Si nos atenemos a esa presencia en las regiones costeras centrales (región conocida como el *Sahel*) de la *Trab al Bidan*, es decir, en las regiones donde habitaban los “grandes nómadas” (cabilas como Ulad Delim, Reguibat, Ahel Barikalla, etc.), ésta se inicia en 1884, con motivo de la fundación, por parte española, del

5. Salzman (1996a:23)

6. Marx (1977:344), (1992: 104), Burnham (1979:356), Khazanov (1994:XXXI-XXXII, 3, 83-84), (1998: 9).

Por su parte, Lancaster y Lancaster (1998: 9) afirman cosas parecidas para el caso de los pastores de Rwala de Arabia, y Digard (1973: 1426) para el de los Baxtyari de Irán.

enclave de Villa Cisneros (actualmente Dakhla), y prosigue con el establecimiento de los franceses en Port Etienne, en la península de Cabo Blanco, a partir de 1906. A pesar de que en un principio españoles y franceses levantaron pequeños destacamentos militares para defender sus respectivos intereses estratégicos sobre la región, unos y otros pretendían asimismo participar en el tráfico comercial que tenía lugar entre los mercados sudaneses y el sur marroquí, y monopolizar en la medida de lo posible esa red de intercambios a través de sus respectivas factorías. Para los grandes nómadas camelleros, en cambio, Villa Cisneros y Port Etienne eran centros mercantiles que ofrecían la ventaja de hallarse próximos a sus áreas de nomadeo tradicionales, y aunque las vicisitudes de la acción colonial retrasaron la puesta en marcha de esas transacciones, al cabo de un cierto tiempo, ambos enclaves, así como otros que se establecieron alrededor del área de nomadeo de los grandes nómadas, lograron convertirse en centros de aprovisionamiento para cabilas que hasta entonces debían desplazarse a mercados muchos más alejados⁷.

En cualquier caso, y en consonancia con sus respectivas trayectorias coloniales sobre el litoral sahariano, los franceses emprendieron una acción comercial más decidida desde Port Etienne que la desarrollada por los españoles desde Villa Cisneros. Aunque en ambos enclaves se establecieron pesquerías destinadas al tratamiento de las capturas realizadas -en un primer momento únicamente por pescadores canarios- en el banco sahariano, la creación de la S.I.G.P. (*Société Industrielle des Grandes Pêches*) en Port Etienne el 1919 constituyó la punta de lanza de un desarrollo industrial que sería determinante para el futuro de la ciudad, y que significó el primer contacto de la población de la costa sahariana con el sistema económico internacional. Lentamente, a través de los avatares sufridos por la ciudad durante el proceso de “pacificación” (culminado en 1934) y la Segunda Guerra Mundial, Port Etienne fue adquiriendo la fisonomía de una ciudad colonial⁸: controlada por una minoría de origen europeo, e integrada, aún a nivel emergente, en el sistema económico internacional, la ciudad adquirirá, junto con el resto de la colonia de Mauritania, su independencia en 1960, recuperando así el nombre bidan que la colonización había reemplazado:

7. De hecho ese papel comercial fue ejercido asimismo por las ciudades-oasis del Adrar mauritano, ocupado por Francia a partir de 1909, y por la posterior fundación, en la parte que correspondía a España de la península de Cabo Blanco, del destacamento de la Güera, en 1920.

8. King (1985:9), (1990:16-17).

Nuadhibú. La explotación de los yacimientos de hierro de Zuerat, a cargo de la M.I.F.E.R.M.A. (*Mines de Fer de la Mauritanie*), que exigió la construcción de un puerto industrial en Nuadhibú y el tendido de una vía férrea de transporte del mineral a lo largo de 650 kms., hizo el resto⁹. En los años 70 y 80, la acción combinada del puerto industrial, de la explotación intensiva e internacional del banco pesquero y de las sucesivas sequías sufridas en los países sahelianos otorgó a Nuadhibú una imagen cosmopolita desconocida, surgida por lo demás a velocidad de vértigo. A finales de los años 80, y principalmente a causa del desarrollo de las industrias de exportación de pescado, Nuadhibú llegó a alcanzar una estimación de 80.000 habitantes¹⁰.

Evidentemente, no toda la población llegada a Nuadhibú en esos años provenía de las regiones desérticas más próximas a la ciudad. Un porcentaje significativo de inmigrantes eran trabajadores procedentes de Senegal y de otros países de África occidental, así como de otras regiones del país, personas que se sentían atraídas por las posibilidades que presentaba el mercado laboral de la ciudad. Sin embargo, los grupos sociales del litoral saheliano se hallaban igualmente bien representados en la nueva ciudad¹¹, que parecía haber surgido casi por completo de la arena en treinta años si consideramos que, en las vísperas de la independencia, no debía contar sino con unos pocos centenares de habitantes¹². Es cierto que, hasta los años 60, las dificultades para instalarse en la ciudad habían sido muy grandes, dado que Nuadhibú carece de pozos de agua propios¹³, pero no es menos cierto que la mayor parte de los pastores que nomadeaban por el área del Sahel únicamente se acercaban a la ciudad para aprovisionarse de los bienes que les resultaban necesarios, o a lo sumo para desarrollar algunos trabajos temporales que combinaban con las actividades ganaderas, que seguían siendo predominantes. La sedentarización definitiva en la ciudad no ofrecía excesivas ventajas, y la mayoría de los testimonios consultados están de acuerdo en señalar que hasta ese momento Nuadhibú era

9. Las instalaciones de la M.I.F.E.R.M.A. convertida tras su nacionalización de 1974 en S.N.I.M (Société Nationale d'Industries Minières), puede consultarse en Udibert (1991).

10. El censo de 1988 arroja para Nuadhibú una cifra de 79.909 habitantes.

11. En un porcentaje que, en 1972, se situaba en un 30% del total de la población de la ciudad [Bonte (1972:11)]

12. Bonte (1972:5) señala que en 1940, la población de Nuadhibú debía rondar las 400 personas.

13. Hasta principios de la década de los 70 no se estableció una canalización de agua que uniera Nuadhibú con la napa de Bou Lanuar, situada a unos 90 kms. de la ciudad. Durante todo el periodo colonial, por lo tanto, el agua dulce era transportada en barco desde Senegal o Burdeos, y acumulada en cisternas [Toupet (1968:385), Perterec (1963: 306)]-

básicamente un mercado de abastecimiento. Así, por ejemplo, se expresaban algunos de esos visitantes esporádicos que tenía la ciudad:

“La primera vez que vine a Nuadhibú fue en 1940, del mismo modo que lo hacía el resto de la gente. Todo el mundo iba y venía de Nuadhibú, pues todavía éramos nómadas. El principal motivo por el que la gente venía a Nuadhibú era el de comprar mercancías diversas, y en ocasiones nos desplazábamos desde distancias muy grandes, desde 200 o 300 kilómetros. Hay que entender que tribus como la de Ulad Delim, Ahel Barikalla o Ahel Buhubeini podíamos vivir en cualquier lugar desde el sur de Nuakchott hasta la Seguiet el Hamra, y el modo de vida nómada nos obligaba a seguir cada año las lluvias, de manera que unas veces nos encontrábamos en las cercanías de la ciudad y otras a mucha distancia de ella¹⁴”.

“Hasta 1932, la gente vivía básicamente en el desierto, y sólo esporádicamente venía a la ciudad, donde prácticamente nadie se había instalado permanentemente todavía. Sólo tras el gazzi de Mutunsi (combate que enfrentó a las tribus del Sahel con una sección nómada francesa), en 1932, se inició la definitiva sedentarización de unas pocas familias. Aquel fue un año terrible para el ganado, y la gente se vió obligada a refugiarse en Nuadhibú. Mutunsi marca un punto de inflexión: anteriormente a ese gazzi, la gente sólo venía a Nuadhibú en busca de tejidos, té y demás alimentos y la ciudad disponía únicamente de una serie de comercios en manos de los franceses¹⁵”

Ciertamente, al amparo de la administración colonial, algunos hombres habían aceptado trabajos que les obligaban a permanecer largas temporadas en Nuadhibú, pero ese desplazamiento a la ciudad era, por así decirlo, reversible, y muchos de ellos mantenían sus vínculos con el *badiyya*, con el desierto, gracias a la ayuda de parientes que proseguían con sus actividades pastorales. Esa diversificación de actividades en el interior de las familias sí otorgaba, en cambio, ciertas ventajas: mientras la mayor parte de la familia se dedicaba a la cría de ganado, algunos de sus elementos podían pasar períodos de tiempo más o menos prolongados en Nuadhibú, estableciendo así una suerte de

14. Entrevista personal con Awan Ali Salem uld Hmat

15. Entrevista personal con Aliyin uld Abdallahi uld al-Bukhari uld Cheick Muhammad al-Mami.

cabeza de puente que conectaba el desierto con la ciudad, y que podía disolverse cuando fuese necesario. Por otra parte, la propia estructura urbana de Nuadhibú daba cuenta de ese tránsito continuo: mientras los soldados y administradores franceses habitaban las escasas edificaciones con que contaba la ciudad en ese momento, la población indígena se hacinaba en las barracas situadas junto al muelle, donde verdaderamente tenían lugar las transacciones comerciales, o bien permanecían en las mismas *jaimas* que habían traído consigo desde el interior del desierto. Al menos hasta principios de la década de los 60, cuando se inició verdaderamente el desarrollo industrial de Nuadhibú, la frontera entre el mundo rural y el urbano en esa ciudad era ciertamente permeable, y la condición nómada de sus habitantes no desaparecía a pesar de su permanencia en ella. En cierto modo, los *bidan* de Nuadhibú se consideraban extraños en una ciudad que había sido fundada por otros: ellos eran nómadas, y su relación con la ciudad era observada como una contingencia fácilmente reversible.

Sin embargo, esa reversibilidad resultó cada vez más problemática. De hecho, se hizo prácticamente imposible para los inmigrantes provenientes de otros estados africanos que llegaron a Nuadhibú en medio del clima de euforia que envolvía la ciudad en las décadas que siguieron a la independencia: hombres solteros en su mayor parte, su dependencia de la ciudad era, en este sentido, un fenómeno nuevo en la región, y obligaba a una planificación urbana que hasta entonces había resultado innecesaria¹⁶. La aglomeración de jaimas debía dejar paso a una ciudad en la que pudieran encontrar alojamiento los marineros, los obreros especializados de la industria minera y los restantes protagonistas del cambio económico y social que estaba sufriendo Nuadhibú. También los habitantes de la ciudad que provenían de la región del litoral tendían a instalarse de forma más estable en la ciudad, pues las oportunidades económicas que ésta ofrecía aumentaban en ese período expansivo.

En ese sentido, la sequía que afectó a Mauritania en los años 70 y 80 no hizo sino acelerar un proceso que ya se había iniciado la década anterior; la ruina completa en la que se hallaban gran número de familias dedicadas exclusivamente a las actividades ganaderas provocó el

16. En este sentido Bonte (1972:46), estudiando la composición del hábitat de Nuadhibú a principios de los años 70, cifra en cerca del 40% el número de hogares formados por un sólo individuo soltero o por grupos de solteros que vivían en común, característica que, como se sabe, acompaña muchos procesos migratorios, especialmente en sus primeras etapas.

consiguiente éxodo hacia las ciudades costeras y ribereñas, única alternativa de supervivencia para quienes lo habían perdido prácticamente todo¹⁷. Así, ciudades mauritanas como Nuakchott, Rosso o la propia Nuadhibú se vieron repentinamente enfrentadas a un crecimiento inesperado que no podían asumir, y que provocó la aparición de las consabidas *bidonvilles*. La población mauritana, que hasta entonces habitaba mayoritariamente el medio rural -y se dedicaba al sector ganadero-, se vió afectada por un proceso de sedentarización vertiginoso, de tal modo que, en 1988, el censo de población arrojaba en Mauritania una cifra reveladora: un 87'65% del total de la población habitaba en medios urbanos¹⁸. En veinte años se habían invertido prácticamente los términos.

Las sucesivas sequías tuvieron efectos devastadores sobre la economía diversificada de muchas familias de las regiones del litoral sahariano. En la medida en que una parte de los trabajadores temporales de Nuadhibú que provenían de las regiones desérticas cercanas a la ciudad reinvertían sus ganancias en la compra de ganado¹⁹, cuya gestión dejaban a cargo de sus parientes en el badiyya, la falta continuada de pastos limitó esa estrategia, y cada vez más personas se desplazaron a las ciudades, a la búsqueda de la protección que podían ofrecerles aquellos parientes que llevaban más tiempo instalados en ella. Los porcentajes de población rural fueron decayendo sistemáticamente, y aunque se observaban periódicos reflujos climáticos que mejoraban las posibilidades de explotar los rebaños, la gestión de éstos pasó a dejarse progresivamente en manos de pastores especializados, de manera que muchas familias no encontraban razones económicas que les hicieran volver al desierto. Aunque formalmente seguían existiendo las condiciones de reversibilidad, éstas eran cada vez menos frecuentes. Evidentemente, las ventajas del mundo urbano, a saber, la cómoda escolarización de los hijos, el acceso a un mercado complejo de bienes y servicios, las posibilidades laborales, etc., hicieron el resto. A finales de la década de los 80, el nomadismo pastoral empezaba a ser para muchos mauritanos un hecho del pasado.

Ahora bien, en los últimos años, se ha observado un proceso de regresión

17. Bonte Ould Cheikh (1981:13) calculan que, en 1973, es decir, al final de primeros cinco años de sequía, los rebaños de bovinos se habían reducido en un 55%, el de ovinos caprinos en un 14% y el de los camélidos en un 7%.

18. Office National de la Statistique: censo de 1988. En 1965, el 90% de la población total de Mauritania habitaba todavía en el medio rural y practicaba un modo de vida mayoritariamente nómada.

19. D'Hont (1989:81)

demográfica en Nuadhibú que sin duda constituye un fenómeno nuevo en la corta historia de la ciudad. Con el estancamiento de la industria minera, con la caída de precios que han sufrido algunas de las capturas más importantes²⁰ y sobre todo con los signos alarmantes de agotamiento que parece mostrar el banco pesquero, ampliamente sobreexplotado por la flota mauritana e internacional, la crisis económica que padece Nuadhibú desde hace tres o cuatro años no tiene precedentes. Ante la falta de expectativas laborales, muchos trabajadores negroafricanos -y principalmente senegaleses- han optado por retornar a sus países de origen, obligados por las circunstancias adversas, y lo mismo han hecho un buen número de trabajadores mauritanos provenientes de otras regiones del país, especialmente del sur y del este. La ciudad se ha despoblado ostensiblemente, y el clima relativo de confianza que podía reinar en el ambiente en la pasada década se ha visto sustituido por un pesimismo generalizado sobre las posibilidades de recuperación de la ciudad. La emigración a Europa constituye pues, para muchos habitantes de la ciudad, y especialmente para los más jóvenes, la única alternativa posible.

¿La única? ¿O bien es aún posible el retorno al badiyya, al desierto? Probablemente, ese retorno al desierto se ha convertido hoy día más en una aspiración sentimental que en una alternativa real a la crisis que atraviesa Nuadhibú y en general Mauritania. En la actualidad, toda una generación ha nacido en la ciudad, y sus vínculos con las técnicas y conocimientos propios del nomadismo pastoral son muy escasos, por no hablar sino de esas dificultades. El retorno al desierto es una consigna que puede contemplarse con nostalgia por quienes nacieron y crecieron en él, pero que se desdeña por parte de quienes lo perciben desde la distancia. En las expresiones de las generaciones más jóvenes, el nomadismo ya no merece una atención particular; ni tampoco es un valor que forme parte de su identidad. En cierto sentido, la experiencia urbana se ha consolidado con el tiempo, y la ciudad ha levantado sus murallas.

En el retrato que ofreció de los beduínos de la Cirenaica, Evans-Pritchard afirmaba -como tantos otros lo habían hecho antes- que, para los pueblos nómadas, el camino a la ciudad constituía una vía sin retorno, pues “un beduino puede convertirse en un urbícola, pero un urbícola

20. Especialmente el pulpo, principal especie de exportación que se destina al mercado japonés, cuyo precio en el mercado internacional cayó dramáticamente en 1993 [Le Coeur (1994:10)]

nunca puede convertirse en beduino²¹". Quien observe la evolución reciente sufrida por la ciudad de Nuadhibú, podrá pensar que Evans-Pritchard estaba en lo cierto, y que existe una suerte de oposición irreductible entre los nómadas y la ciudad. Sin embargo, la estructura demográfica de la ciudad antes de que tuviesen lugar las convulsiones habidas a partir de la década de los 60 muestra que esa barrera no es en modo alguno infranqueable, y que el mito del nómada irredento y hostil a la experiencia urbana merece, una vez más, una revisión que de cuenta de la complejidad.

BIBLIOGRAFÍA

- BONTE, P. (1972) *L'Industrialisation et les Populations Nomades du Nord de la Mauritanie: Nouadhibou*. Miferma.
- BONTE, P. (2000) *Les lois du genre. Approche comparative des systèmes de parenté arabes et touaregs*. En *Substances. Textes pour Françoise Héritier*, pag. 135-156. París. Fayard
- D'HONT, O. (1989) *La population des quartiers spontanés de Nouakchott ou 'kébé' (Mauritanie)*. En *Cahiers d'Outre-Mer*, vol. 42, n° 165: 73-95.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1949) *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford. Claredon Press.
- KHAZANOV, A. M. (1994) *Nomads and the Outside World*. Madison. The University of Wisconsin Press.
- KING, A. D. (1985) *Colonial cities: global pivots of change*. En ROSS R. y TELKAMP, G. J. (eds.) *Colonial Cities. Essays on Urbanism in a Colonial Context*, págs. 7-32. Dordrecht. Leiden University Press
- KING, A. D. (1990) *Urbanism, Colonialism, and the World Economy*. Londres. Routledge.
- MARX, E. (1978) *The ecology and politics of nomadic pastoralists in the Middle East*. En WEISSLEDER, W. (ed.) *The Nomadic Alternative*, pag. 41-74. Cambridge. Mouton Publishers.
- SALZMAN, P. C. (1996) *Introduction: varieties of pastoral societies*. En FABIETTI, U. y SALZMAN, P. C. (eds.) *The Anthropology of Tribal and Peasant Pastoral Societies. The Dialectics of Social Cohesion and Fragmentation*, págs. 21- 37. París. Ibis.

21. Evans-Pritchard (1949: 43).

EL SISTEMA DE MEDIDAS EN UNA POBLACIÓN AGROPECUARIA O COMO LOS USOS CAMBIAN EL SENTIDO DE LOS TÉRMINOS

M^a José Devillard
Universidad Complutense de Madrid

El análisis del espacio confronta a menudo al investigador con dificultades inesperadas. Al no considerar el espacio como una “realidad en sí misma”, podría parecer que la ruptura con las falsas evidencias que nos presenta el medio físico y material constituye el paso más decisivo. Simmel planteó el marco al afirmar que “*el límite no es un hecho espacial con efectos sociológicos, sino un hecho sociológico con una forma espacial*”¹. El alcance de esta inversión, como indicó también la Escuela Francesa de Sociología (Durkheim, Mauss, Halbwachs...), no sólo recuerda que las imágenes en torno al espacio y las clasificaciones son ante todo *relaciones simbólicas* construidas socialmente que expresan y objetivan las relaciones grupales, sino que propone considerar la existencia de distintas representaciones que varían en función de los individuos, de los colectivos, de los momentos, y de los objetos en juego. Formulaciones más modernas sugieren una aproximación a la cuestión que es consecuente con este marco. “*En tanto que dimensión esencial de la relación del ser humano y de la sociedad humana con lo real -apunta, por ejemplo, Jacob- el espacio no existe en “sí mismo” sino que se construye siempre por unas prácticas y unos programas de acciones (incluyendo desde la marcha a pie hasta el proyecto del urbanista), o por discursos y representaciones figurativas o simbólicas*”². El análisis ha de centrarse, pues, en las prácticas sociales (verbales y no verbales) relacionadas con el espacio. No obstante y en contra de estas premisas, no podemos dejar de constatar que una parte importante del juego social consiste en atribuir un valor a los lugares que trasciende a la aprehensión fenomenológica y que nos lleva a reificarlos o -como diría Gilbert Durand- a “*cosificar la imagen*”. Es evidente que no podemos limitarnos a denunciar los

1. Simmel G., “El espacio y la sociedad” *Sociología 2, Estudios sobre las formas de socialización*, Biblioteca de la Revista Occidente. 1977 [1927], pág. 653.

2. Jacob C., “La représentation de l'espace: projet pour une réflexion théorique”, *Espaces des autres. Lectures anthropologiques d'architectures*, Les Editions de la Vitelle, 1987.

espejismos sin correr el riesgo de pasar al lado de lo importante y no entender lo que está en juego en este proceso.

Dado el enfoque metodológico y teórico que orienta este seminario sobre la construcción del espacio, considero interesante volver la mirada atrás, hacia una de mis primeras investigaciones. En efecto, uno de sus principales atractivos retrospectivos radicó precisamente en la dificultad que me planteó la comprensión de los datos relativos a la división y a la organización del espacio. En este sentido, no deja de ser llamativa la lectura del capítulo de la monografía dedicado al tema: si bien creo haber expuesto y recogido todos los diferentes matices, no se adivinan las aporías del trabajo de campo y la génesis del análisis³. Pese a mi intento de colmar este vacío, no pretendo ahora dejarme llevar por algún tipo de “ilusión biográfica” aplicada al ámbito de la investigación: el recorrido del trabajo de campo no tiene la sistematicidad del relato, y la reconstrucción de la trayectoria de investigación a posteriori es tanto más sencilla cuanto que se dispone de las claves que permiten ordenar el conjunto. No obstante, intentaré recoger algunas de las principales fases, hechas de encuentros, desencuentros, dudas, interpretaciones precipitadas o equivocadas, del trabajo de campo.

Para esto, hay que fijar la atención en dos comunidades campesinas salmantinas del Campo de Vitigudino que, en los albores de los años ochenta, presentaban todavía numerosos rasgos colectivistas afines a los reseñados por J. Costa a principios del siglo⁴. Tan sólo decir, resumiendo, que se trataban de dos antiguas “dehesas” cuyos arrendatarios compraron la tierra en 1919 y en 1941 respectivamente de acuerdo con unas modalidades de adquisición en proindiviso cuyas consecuencias más directas fue el *mantenimiento relativo* de algunos usos y prácticas de larga y antigua tradición a nivel local. Además conviene decir que mi objetivo original consistía en estudiar el cambio social consecutivo a la construcción del complejo hidro-eléctrico de Almendra-Villarino de los Aires. Este motivo primario marcó la estrategia de investigación y mi interés inicial por la economía doméstica.

3. Véase Devillard (1993). Asimismo, en presentaciones ulteriores de algunos aspectos etnográficos, la cuestión de la construcción del objeto quedó también relegada tras el objetivo más inmediato de poner de relieve diversas consecuencias analíticas de la investigación a fines comparativos. Cf. POR ejemplo Devillard (1996).

4. Costa J (1902) *Derecho consuetudinario y economía popular de España*, Barcelona

En toda lógica, las relaciones de producción debían constituir mi primer objeto de estudio. La demarcación del término municipal, la distribución de la propiedad y el análisis del modo de explotación de la tierra constituyen los hechos objetivos que, en principio, permiten al investigador hacerse una idea de la definición de los límites espaciales y de los usos sociales del territorio. En otras comunidades estudiadas anteriormente, vecinas incluso, las dificultades no habían diferido de las habituales al utilizar datos de fuentes elaboradas con fines distintos de los que habían guiado su recogida, y no era previsible que las cosas fueran a ser distintas. Parecía, pues, normal empezar por consultar los catastros oficiales, haciendo la actualización y las correcciones pertinentes que fueran posibles.

La duda sobre el alcance real de dichos datos surgió cuando un vecino me dijo *“nosotros no hablamos por hectáreas... hablamos por sesmos.”* Pronto las cosas se complicaron, al comentarme otros que *“hablaban por yugadas”*. También escuchaba en las conversaciones hablar de *“céntimos”*. ¿Qué significaban estas expresiones? Etimológicamente y según el uso recogido en el diccionario, la *“yugada”* remite a una superficie medida sobre la base de una unidad de trabajo animal: el terreno labrado por una pareja de bovinos a lo largo de una jornada. La misma fuente tampoco dejaba entrever una relación clara entre la *“yugada”* y el *“sesmo”*, términos ambos de raigambre medieval. No obstante, un nuevo dato parecía ofrecer una clave para resolver las dificultades que planteaban estos usos de categorías locales. Se me explicó, en efecto, que una *“yugada”* equivalía a *“8 sesmos”* y un *“sesmo”* a *“100 céntimos”*. Una *“regla”* de conversión volvía inteligible el lenguaje utilizado para nombrar y representarse aquello que se presentaba de momento como un sistema de división del espacio de origen consuetudinario. ¿Bastaba con aplicarla y traducir dichas unidades en hectáreas?

Sin embargo, estaba claro que no toda la gente dominaba en igual medida dicho *“sistema”* de conversión tan recientemente aprendido por mí. Es más, mis conversaciones con los ganaderos se agotaban a menudo por incomprensión: si formulaba mi pregunta en *“sesmos”*, no era raro que se me contestara que no entendían, *“nosotros rezamos en céntimos”* o *“en yugadas”*, e inversamente. Para más desconcierto, lo que se me presentaba como insuperable, no generaba -según podía observar- dificultades en la vida cotidiana. Con toda evidencia, los nativos no

necesitaban la regla que me ayudó temporalmente a orientarme, ni la utilizaban en sus tratos habituales. Ciertamente, tiene especial relevancia en este contexto la llamada de atención de Bourdieu al prevenir contra la predisposición que consiste en atribuir al agente social la propia relación del investigador respecto al objeto de análisis. Las cosas iban a complicarse más aún. Los habitantes de las comunidades estudiadas, no se limitaban a “hablar por yugadas”, “sesmos” o “céntimos”. En los mismos contextos, aparecían también términos que se referían al ganado: no sólo aludían al arriendo, a la venta o a la compra de “yugadas” o “céntimos” sino también de “vacas” o de “ovejas”⁵. Además ocurría con frecuencia que combinaran ambos tipos de categorías en expresiones como “un sesmo de vacas” o “10 céntimos de ovejas”. Consideradas en conjunto, estas situaciones hacían cada vez más inverosímil pensar en unidades de superficie. La advertencia según la cual “no rezamos en cortinas, rezamos en céntimos. Los céntimos son lo que nos da la vida”, sugería que las categorías aludían a las cualidades productivas del espacio y, más concretamente, a los “pastos”. Una nueva tabla de equivalencia, la “tasa de ganado”, reforzaba esta interpretación al permitir pasar de las “yugadas”, “sesmos” o “céntimos” al número de cabezas de cada ganado que, según acuerdos del pueblo pasados, dichas unidades podían presumiblemente mantener, teniendo en cuenta las características del terreno. Reunidas las piezas del puzzle, lo dicho parecía a pesar de todo compatible con la perspectiva normativista que seguía imperando en la investigación a finales de los años setenta: las prioridades económicas se expresaban a través de un sistema que reglamentaba el uso de la tierra en función de las cualidades del suelo y la jerarquía de las tareas productivas. No obstante, incluso provista de este importante instrumento que era la tasa de ganado, no conseguía superar mi torpeza y me resultaba difícil seguir las situaciones en las cuales los individuos pasaban indiferentemente de un sistema de referencia al otro. ¿Se debía a la falta de familiaridad y del *habitus* correspondiente?

Por otra parte, otros usos no acababan de encajar con el vínculo así establecido entre las categorías utilizadas y la actividad agropecuaria. ¿Cómo explicar que, en el momento de la trilla -es decir a fines agrícolas-, la era estuviera dividida en “yugadas” y éstas, eventualmente, en “sesmos” y “céntimos”? ¿Cuál era la relación entre aquellos usos y la distribución de

5. Es decir, del ganado que más importancia tenía en la economía doméstica.

la leña o, también, los equipos de trabajo colectivo (*faginas*), igualmente organizados en “*yugadas*”? ¿Bastaba pensar que se trataba de usos polisémicos de una misma categoría? ¿Estaba ante otro caso de relativismo estructural parecido al planteado por las categorías “*casa*” o “*pueblo*”?

Además, si el uso predominante era el vinculado a los pastos (“*los aprovechamientos*”), ¿cómo se explicaba el hecho de que fuera posible arrendar, comprar y vender “*yugadas*”, “*sesmos*” o “*céntimos*” “*con...*” o “*sin pastos*”, y que incluso esta última opción fuera a menudo la máspreciada, desde el punto de vista del vendedor?. Y ¿por qué en determinados momentos estacionales y para ciertos efectos, los pastos llamados “*de mejora*” se encarecían y su “valor” variaba según los años? ¿No era, acaso, la “*tasa de ganado*” fija? De hecho, en distintas reuniones a las que asistía se planteaba reiteradamente modificarla, sin más éxito. Su carácter duradero parecía un elemento en juego importante en el ámbito colectivo, a pesar de las dificultades que implicaba hacerla compatible con unas circunstancias socioeconómicas y unas estrategias domésticas cambiantes.

Lo dicho sugiere algunas observaciones. En primer lugar, hay que partir -como es obvio- del carácter arbitrario e histórico de las divisiones espaciales. Sin embargo, una simple mirada de índole culturalista y relativista tiene poco poder explicativo. Por el contrario los datos permiten analizar el juego entre las distintas maneras de relacionarse con el territorio y de representárselo. La apropiación del espacio mediante determinadas prácticas agropecuarias genera divisiones materiales y simbólicas del mismo. El ciclo agrícola constituye el ejemplo más habitual y mejor conocido: las prácticas articulan diferentes usos del espacio, transforman temporalmente el espacio público (o colectivo) en privado, en lugares cerrados o abiertos, de acceso libre o reglamentado espacial y temporalmente, etc. Por lo tanto, el mismo lugar es objeto de distintas relaciones prácticas y diferentes relaciones de los hombres con las cosas conectadas con aquel. En el caso estudiado, las relaciones con el territorio son multivariadas y se objetivan en el uso de categorías duales que varían en función del objeto en juego:

- *pueblo / tierra* (o *campo*): distinción entre el espacio regido por las relaciones igualitarias que caracterizan la arena política y el organizado en torno a las relaciones desiguales y jerárquicas propias de lo económico.

- *propio de antes / propio de ahora*: tierras diferenciadas en función de los distintos modos de apropiación y de explotación, que remiten a distintos períodos históricos (antes y después de la compra de las dehesas).

- *propio/ pastos*: clasificación de las tierras en función de su uso (agrícola o pecuario) y modalidad de explotación (individual o colectiva, respectivamente).

- *pastos “furaños” (“de todo el año”) / pastos de mejora*: diferenciación espacio-temporal que distingue a los pastos en función de la distancia, la calidad y los usos temporales de los mismos.

- *tierra/ vacas, ovejas...*: destaca el uso productivo de la tierra, según se privilegien, en función del momento del ciclo agropecuario y de lo que está en juego, las actividades agrícolas o las pecuarias, diferenciando entre éstas el tipo de ganado al que se destinen los “aprovechamientos”.

- *moruchas/ lecheras*: división del espacio en función del tipo de ganado al que se lo destina temporalmente. Etc.

No presento esta lista con el mero ánimo de mostrar el carácter lável de las categorías y el constante desplazamiento de los límites y el cambio de las jerarquías que caracterizan la dinámica social. En todos los casos se constata que no se trata de hechos o de principios culturales generales, establecidos e independientes tanto de la implicación puntual de los agentes sociales como de la situación histórica. Las prácticas simbólicas y materiales que conforman la “tradición” (“*las cosas de por aquí*”, “*lo de siempre*”) se comprenden en tanto que juegos sociales que están definidos y redefinidos en cada una de sus actualizaciones. Así, para comprender la facilidad con la que se pasa de un registro al otro y la consiguiente vaguedad de las clasificaciones (por ejemplo, cuando se nombra al espacio por su uso o por la función que desempeña en la economía doméstica) es necesario remontar hacia el contexto socioeconómico en el que cada una de las divisiones adquiere sentido, y que puede explicar unas equivalencias simbólicas que el sistema clasificatorio a duras penas permitiría restablecer.

Tampoco se puede entender los variados usos de la “*yugada*” a lo largo de la historia sin tener en cuenta el nivel de las fuerzas productivas o la creciente parcelación de los bienes inmuebles consecutivos al cambio del régimen de explotación. Mientras la “*yugada*” pudo corresponder a una época en la que las unidades de terreno estaban medidas en función de la unidad de tracción animal, se mantuvo como una unidad de producción

(y, por ende de distribución) de la tierra básica y relativamente estable en tanto el régimen de colonato estuvo vigente. En cambio, la compra de la tierra por los arrendatarios multiplicó rápidamente el número de parcelas volviendo inhabitual la posesión de una “*yugada*” e hizo más corriente el “*sesmo*”, etc. De este modo, a falta de poner en relación los hábitos respectivos de los agentes con la situación objetiva de la distribución de la tierra en cada momento, no se llega a comprender por qué algunos individuos “*hablan en yugadas*” y otros en “*sesmos*”. El cambio de las condiciones económicas y sociales ha generado nuevos usos cuyo funcionamiento no requiere, por lo general y desde el punto de vista de los agentes sociales, que se hagan explícitas las diferencias. Recordaré, brevemente, otro dato que resulta incomprensible desde una perspectiva meramente historicista y lingüística. El carácter obviamente convencional (si bien, basado sobre una apreciación de las cualidades productivas y sobre unas elecciones económicas) de la “*yugada*” y de la “*tasa de ganado*” que proporciona a aquélla su valor propiamente económico (a nivel local), dadas las condiciones de producción imperantes, no planteaba problemas de interpretación a priori. No obstante, no dejaba de ser llamativo, por ejemplo, el hecho de que, en una de las comunidades, la representación del espacio siguiera pensada y la vida productiva organizada sobre la base de las 38 “*yugadas*” que sumaba el total de las tierras arrendadas antes de la compra (¡hacia más de 60 años!) cuando, por el contrario, ésta –como consta en la escritura de propiedad– había abarcado nada más que 33,5 *yugadas*. Este hecho sólo se vuelve inteligible planteando que la relación objetiva al terreno –y, más concretamente, su extensión– no es lo más importante social y económicamente hablando.

En las comunidades estudiadas, además, una misma ordenación simbólica une las representaciones del término municipal, el espacio productivo, los productos obtenidos, las relaciones sociales de producción y la distribución de los principales medios de producción (tierra y ganado). Gracias a la homología estructural existente entre ellos, por ejemplo, la categoría “*yugada*” remite tan pronto a una unidad social de trabajo colectivo como a la organización del proceso de trabajo pecuario sobre la base de la distribución del ganado por productores, a una porción de terreno en la era o a una parte proporcional de leña o de bellotas dependiendo de la propiedad en el conjunto. Los usos actuales ponen de manifiesto que la “*yugada*” opera hoy en día (a diferencia de lo

que ocurría antiguamente cuando remitía más bien a una unidad de trabajo animal) como una *unidad de distribución* polivalente: Los hombres (en su calidad de propietarios o de usufructuarios de los bienes de producción), los bienes (espacio productivo, ganado, leña, bellotas...) así como las prácticas relacionadas con las actividades económicas, están insertos en un mismo sistema de relación distributiva cuya lógica común asegura su reproducción y eficacia social.

Lo dicho pone en guardia contra dos fuentes de simplificación. En primer lugar, hay que evitar considerar la distribución de los medios de producción como origen y explicación de las peculiaridades de las prácticas. Definir el rango respectivo de cada unidad doméstica, contribuye a definir las relaciones socio-económicas y, en gran medida, ayuda a dar razón de las homologías ; no obstante, no permite dar cuenta de la génesis de dichos usos, ni de su mantenimiento (a pesar del cambio de régimen de explotación) y operatividad. El análisis requiere un marco más amplio en el que la distribución de los medios de producción se coteje con la construcción social y simbólica del medio y de las relaciones entre las “casas”.

El otro error a prevenir consistiría en reducir los usos homonímicos a la polisemia. El aislamiento de las clasificaciones del contexto socio-histórico que da sentido a su empleo y que define su referente, corre el riesgo de reducir la práctica social a la configuración simbólica de la realidad, ignorar lo que está en juego en cada situación, y apuntar la continuidad donde prima la discontinuidad o al revés. Por otra parte, la reificación y la descontextualización histórica y práctica de la categoría puede hacer perder de vista tanto las ventajas de la indeterminación como las posibles ambigüedades presentadas por la práctica social. Es de destacar, en efecto, en primer lugar, el hecho de que el desarrollo de la vida cotidiana y la comunicación se contenta con la vaguedad o -en palabras de Michel De Certeau- *du mou*, de la plasticidad que caracteriza a menudo las prácticas. Así, la homología entre los distintos sistemas refuerza su carácter operativo y explica en parte su alcance y su relativa intercambiabilidad en las conversaciones sobre los asuntos colectivos. Por otra parte, la observación de las situaciones cotidianas muestra que los agentes sociales -más inconsciente que conscientemente- sacan a menudo partido de la indeterminación: de hecho, facilita la adhesión, evita conflictos y permite eventualmente movilizar capital simbólico con un escaso coste social y personal.

En suma, el análisis pone de relieve la necesidad de enfocar el juego que se instaura entre las representaciones del espacio y las situaciones que les dan sentido, poniendo de relieve -llegado el caso- las relaciones entre la continuidad cognitivo-simbólica y la discontinuidad socio-histórica.

BIBLIOGRAFÍA

- BOURDIEU P (1991 [1980]) *El sentido práctico*. Taurus.
- DEVILLARD M.J. (1993). *De lo mío a lo de nadie, individualismo, colectivismo agrario y vida cotidiana*, CIS.
- DEVILLARD M.J (1996) *La construcción social de los usos colectivos*.
- CHAMOIX M.N, J. CONTRERAS (eds.) *La gestión comunal de los recursos*, Icaria.
- JACOB C. (1987) “La représentation de l’espace: projet pour une réflexion théorique”, *Espaces des autres. Lectures anthropologiques d’architectures*. Les Editions de la Villette.
- SIMMEL G. (1977[1927]) *Sociología*. Madrid. Revista de Occidente.

La antropología y algunas disciplinas afines como la geografía y la sociología se han encontrado en este libro para pensar conjuntamente el objeto que tienen en común, el espacio. En España, el libro pionero de José Luis García *Antropología del territorio* (1976) ha abierto una vía que ha sido abundantemente explorada en los estudios de comunidad rural, luego, en las observaciones etnográficas sobre la ciudad, en las comparaciones entre el espacio privado y el espacio público, dentro de la problemática del género, en la interpretación de la apropiación simbólica del paisaje rural o urbano como fundamento de la identidad colectiva y, finalmente, en la lectura de las trayectorias migratorias, creadoras de espacios nuevos y de nuevas formas de movilidad. Sin, por supuesto, pretender agotar la temática, los textos reunidos en este volumen ofrecen una muestra de esta exploración y la prolongan, ampliando la problemática así iniciada a algo mucho más abstracto y difícil de definir por su misma amplitud, el espacio. Sin embargo, una vez admitido que el espacio no es más que una forma de concebir lo que nos rodea, lo que nos separa o nos aproxima a los demás, un modo de pensar, imaginar y simbolizar nuestras prácticas y el movimiento que las acompaña, su constitución en objeto antropológico se justifica plenamente.

Publicacions



UNIVERSITAT DE BARCELONA

