

# 16

Ariadna Solé (ed.)

Grup de Recerca sobre Exclusió i Control Socials

---

## Els fantasmes de l'exclusió

Ordre, representacions i ciències  
socials a la ciutat contemporània



Estudis  
d'Antropologia  
Social i Cultural



Universitat  
de Barcelona

Ariadna Solé Arraràs (ed.)  
Grup de Recerca sobre Exclusió i Control Socials

## Els fantasmes de l'exclusió

Ordre, representacions i ciències socials  
a la ciutat contemporània

Estudis d'Antropologia Social i Cultural, 16

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

2011

© Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona  
Adolf Florensa, s/n  
08028 Barcelona  
Tel.: 934 035 530  
Fax: 934 035 531  
www.publicacions.ub.edu  
comercial.edicions@ub.edu

ISBN

978-84-475-3663-4

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/>.



# SUMARI

## **Introducció**

*Grup de Recerca sobre Exclusió i Control Socials* 7

## **De la autoexclusión a la autonomía. El movimiento silencioso**

Presentación  
*Adela García* 13

Salir del industrialismo. Una visión territorial  
*Silvia Grünig Iribarren* 25

El regreso de los campesinos: ¿una oportunidad para nuestras sociedades?  
*Silvia Pérez-Vitoria* 37

La vuelta al campo: construcción de comunidades desde la agroecología  
*Francisca Ruiz Escudero* 41

Bibliografía 49

## **L'exclusió voluntària. Representacions del camp religiós europeu**

Presentació  
*Alberto López Bargados*  
*Jordi Moreras* 55

Entre l'exclusió i l'exclusivitat. Identitats carismàtiques i conversions pentecostals entre els gitanos catalans de Barcelona <i>Martí Marfà Castán</i>	65
The Social and Spatial Origins of Mosque Contention in Spain <i>Avi Astor</i>	71
La mort invisible. La preferència per la repatriació dels difunts musulmans a Catalunya <i>Ariadna Solé Arraràs</i>	81
L'oració de l'aïdu l-adha. De la invisibilitat a l'ostensibilitat <i>Marta Alonso Cabré</i>	89
Bibliografia	97

### **L'exclusió com a pretext: ordre i gentrificació a la ciutat contemporània**

Presentació <i>Gerard Horta</i> <i>Manuel Delgado</i>	107
De la utopia a les runes: una etnografia del buit <i>Anna Juan Cantavella</i>	115
Imaginaris practicados. Remodelación urbanística y reconstrucción simbólica del espacio urbano en el Raval de Barcelona <i>Caterina Borelli</i>	131
L'ordre socioespacial en una plaça del centre de Lisboa: circulació de vianants i estructures de l'exclusió <i>Daniel Malet Calvo</i>	139
Bibliografia	151

## **L'exclusió tipificada. Interseccionalitat en la discriminació per gènere i racisme**

Presentació <i>Olga Jubany</i>	155
La discriminación de una mujer gitana ante el Tribunal Europeo de Derechos Humanos. El caso de M. <sup>a</sup> Luisa Muñoz <i>Fernando Rey Martínez</i> <i>Sara Giménez Giménez</i>	165
Doing Time Together: The 'Secondary Prisonization' of Women with Incarcerated Partners <i>Megan Comfort</i>	169
La múltiple discriminació a Espanya. Una realitat social estesa, tot i que sovint ignorada <i>Berta Güell</i>	175
Bibliografia	183

## **La exclusión de la dignidad, la disidencia y el disentimiento. La contribución del sistema educativo a la producción social de inmoralidad**

Presentación <i>Fernando González Placer</i>	187
El acoso a lo público. Menosprecio y atontamiento: la educación «superior» <i>Fernando González Placer</i>	191
Menores migrantes. La dignidad a la deriva <i>Eduardo Griñán</i>	201
Dispositivos de «reeducación» y «reinserción» social: un acercamiento al higienismo de nuevo cuño <i>Marta Venceslao</i>	215
Bibliografía	221

# INTRODUCCIÓ

Grup de Recerca sobre Exclusió i Control Socials  
Universitat de Barcelona

Si cada llibre té, en última instància, una raó de ser, la del que presentem en aquest moment radica en una incomoditat. Cal dir que es tracta d'una incomoditat compartida, la qual cosa, almenys en aquest cas, sí que ofereix un consol. Acostumats a emprar un lèxic acadèmic o disciplinari comú a fi de resultar entenedors, ens deixem arrossegar massa vegades per les modes i les tendències, aplicant en la nostra recerca el darrer concepte encunyat per aquest autor o aquell altre, sobretot si ja ha estat objecte d'usos anteriors. Aquesta és una pràctica comuna, i ofereix els seus avantatges, ja que afavoreix el diàleg entre investigadors i, si més no, fa avançar la ciència. Passa, també, que els conceptes utilitzats mostren de vegades un recorregut sobtat: en lloc de gaudir d'una carrera acadèmica més o menys prolongada, sotmesos a l'escrutini crític dels investigadors que hi recorren, reben un aval inesperat per part dels programes i línies de recerca finançats per les diverses administracions públiques i privades, capten l'atenció dels mitjans de comunicació i apareixen, amb un posat més o menys convincent, en els discursos polítics, que en multipliquen l'impacte. Un d'aquests conceptes és, sens dubte, el d'exclusió social.

D'entrada, haver d'adjectivar l'exclusió aixeca sospites sobre la potència explicativa del concepte. És cert que el concepte d'*exclusió* abraça per definició diverses manifestacions, i que per això mateix ha prosperat un adjectiu, *social*, que pretén englobar-les totes, però l'afegit d'aquest atribut provoca el desconcert propi de

les categories massa vagues, que aspiren a explicar-ho tot per no acabar explicant res. En certa mesura, aquest és el diagnòstic que es podria fer de l'exclusió social, i també la causa primera de la nostra incomoditat: un concepte que s'obre a un ventall de variables gairebé infinit, però en què totes tenen en comú la desactivació de qualsevol presa de consciència que no sigui purament instrumental, la negació de tota complicitat entre individus així exclosos.

Atesa l'heterogeneïtat de casos que reben la designació programàtica d'exclusió social, menystenint-hi orígens, trajectòries i intencions diverses, l'exclusió social actua com un concepte-trampa, enxampant, a tall d'exemple, immigrants, drogoaddictes, orfes i discapacitats en un *totum revolutum* que neutralitza les dissensions en barrejar l'imbarrejable, l'aigua i l'oli de la crisi flagrant del nostre model social. Immobilitzats en veure's com a membres d'un club del qual mai no acceptarien formar part, els exclosos esdevenen víctimes propiciatòries dels mecanismes administratius i polítics que desencadena el concepte, la maquinària pesant de la protecció, la correcció i la reclusió. No hi ha sindicats, associacions o protestes d'exclosos socials; aquest és el secret del seu èxit. En aquest sentit, els exclosos no tenen cap altra personalitat social que la que puguin rebre de l'Administració, un programa de classificació que posa en marxa un potent operatiu de gestió i tractament de l'exclusió que és, alhora, un vast dispositiu de control.

Es parla molt de l'exclusió social com un signe dels temps, com un personatge protagonista del nou (?) paisatge de la crisi, però molt menys dels qui teòricament són l'objecte d'aquesta designació: els exclosos. Presentada com una categoria objectivada a partir d'una realitat fugissera, l'exclusió és més aviat un ordre de representació, la clau de volta d'un imaginari contemporani de vocació hegemònica compost per riscos impensables en el present i pors davant del futur més immediat. És, igualment, la pedra de toc d'un conjunt de polítiques socials de naturalesa notòriament autista, impermeables a totes aquelles necessitats dels anomenats exclosos que no s'ajustin al programa o en desafien la classificació, moltes vegades sordes als seus requeri-



ments. És per això que, un cop immersos dins del procés administratiu que en fa, d'ells i elles, veritablement exclosos, els individus esdevenen espectres, reflexos passius d'un model explicatiu per al qual constitueixen un mer pretext. Fantasmes a la manera de certs contes, sense veu i amb un llençol blanc sobre el cos que ens impedeix veure'n el rostre.

Parlàvem a l'inici d'aquesta petita introducció d'una incomoditat compartida. L'any 2005 un grup d'investigadors provinents de l'antropologia social, la pedagogia, la sociologia i la filosofia vam encetar el projecte comú de crear un grup de recerca, el Grup de Recerca sobre Exclusió i Control Socials (GRECS), que pogués donar cabuda a aquesta mena de malestar acadèmic que sentíem davant de l'extensió del terme, una proliferació que concebem com a perversa. La nostra voluntat, expressada de la manera més sintètica possible, era mostrar que l'exclusió social és en realitat un preconcepte amb una genealogia i una cartografia concretes, i que darrere de qualsevol aplicació d'aquesta categoria, s'amaga, explícitament o implícitament, un propòsit de control. Amb la perspectiva d'un lustre d'existència, la vintena llarga d'investigadors que formen o han format part del grup i del seguit de línies de recerca obertes podem dir que la idea ha inspirat tota mena de complicitats, algunes fruit de velles afinitats, i altres de ben recents i inesperades. Fets els cinc anys, i després d'una llarga travessia pels amagatalls de l'acadèmia, ens va semblar oportú organitzar unes jornades que poguessin mostrar la maduresa que havia assolit el grup, la riquesa i diversitat de les recerques que es feien a l'empara del seu acrònim, l'aposta de futur que representaven els seus membres més joves.

Aquestes jornades, finalment, van tenir lloc el 19 i 20 de novembre de 2009, a la Facultat de Geografia i Història de la Universitat de Barcelona. Aquest llibre és el resultat de les comunicacions presentades al llarg de dos dies d'intensa activitat. Per diverses raons no hem pogut encabir en aquesta publicació totes les ponències que aleshores es van presentar, però tenim la convicció que els absents se sentiran prou representats en les pàgines que ara segueixen. Igualment, ens hauria agradat recollir a la publicació el més essencial dels debats que nombroses comuni-

cacions van suscitar, però apressats pels imponderables organitzatius, no ens vam adonar d'aquesta manca fins que ja era massa tard. Per acabar, tot i que a la sessió de cloenda vam tenir el privilegi d'escoltar el doctor Loïc Wacquant, de la Universitat de Califòrnia, a Berkeley, vam decidir no incloure la seva comunicació dins la publicació perquè estava, en la seva concepció inicial, destinada a les recerques en curs dirigides o protagonitzades per membres del GRECS. Com hem dit, el llibre vol ser, sobretot, un reflex de la pluralitat d'interessos i perspectives que poden trobar-se dins del grup, una diversitat que, tot i provocar a vegades el desconcert dels visitants ocasionals, aporta una riquesa inestimable als debats interns i, per què no dir-ho, ens omple d'orgull, car es tracta ja d'una marca distintiva del GRECS.

Queda la qüestió dels agraïments. Per la seva col·laboració determinant en el procés d'organització de les jornades *Els fantasmes de l'exclusió. Ordre, representacions i ciències socials a la ciutat contemporània*, agraïm el suport obtingut del Departament d'Antropologia Social i Cultural i d'Història d'Amèrica i Àfrica de la Universitat de Barcelona. Pel que fa a aquesta publicació, els agraïments s'han de dirigir cap a la Facultat de Geografia i Història, que, a més, ens va permetre utilitzar les seves sales al llarg de les jornades. Una part dels ponents van poder acompanyar-nos gràcies a la col·laboració del projecte GendeRace, dirigit per la doctora Olga Jubany. Finalment, reconeixem que sense el treball de l'Ariadna Solé Arraràs això no hauria estat possible.

**DE LA AUTOEXCLUSIÓN A LA AUTONOMÍA.  
EL MOVIMIENTO SILENCIOSO**



# PRESENTACIÓN

Adela García  
Universitat de Barcelona

Dondequiera que lo observemos, el orden social del mundo se construye mediante diversas formas de exclusión. Mujeres, niños, viejos, jóvenes, adolescentes; grupos étnicos, religiosos; sin techo, drogadictos, presos, prostitutas; migrantes, parados, cuando no embarazadas, gordos, delgados, calvos, peludas... Todos pertenecemos o podemos pertenecer, en un momento u otro de nuestras vidas, a grupos definidos por algún rasgo incapacitante desde el punto de vista social, personal o jurídico. En las sociedades ricas occidentales, la incapacitación, exclusión e infantilización de grupos, generadas por los modelos de clasificación, requieren la intervención de expertos como condición necesaria para que los individuos que los componen puedan ser contados, asistidos, redimidos y, en su caso, incorporados a los espacios reservados para ellos por el sistema. En la actualidad, sería altamente improbable la existencia de la diversidad de grupos de excluidos, segregados y marginados de no mediar la labor de los expertos.<sup>1</sup> Son ellos quienes definen los problemas susceptibles de atención y deciden las soluciones sin contar con los afectados. Cuando éstos son reacios explícita o implícitamente a someterse a las soluciones ideadas para ellos, son tales las presiones psico-

1. No debería olvidarse el papel de las universidades y, claro está, de nosotros, el profesorado, en la formación de los expertos y en el diseño de las investigaciones y la conceptualización que fundamenta y orienta de manera técnica, sino política, los requisitos de la exclusión.

lógicas, económicas o simbólicas que muy pocos se atreverán a reclamar su condición de adultos proponiendo alternativas a las de los especialistas para mejorar sus vidas.

Hay que ser muy fuerte personal y mentalmente, tener algunas ideas claras, mantener vínculos comunitarios suficientemente ricos o estar en condiciones de crearlos, como para decidirse a dar la espalda a las propuestas de solución ofrecidas por la maraña de instituciones públicas, privadas, concertadas o subcontratadas que obtienen los recursos para reproducirse, expandirse y contratar a expertos gracias a la existencia de excluidos. No es infrecuente el caso de familias o personas que, al no tener la posibilidad de ser definidos como susceptibles de ser ayudados según las estadísticas de los expertos,<sup>2</sup> o hartos de la dependencia que suponen las subvenciones y ayudas, terminan por buscar sus propias soluciones, colectivas o familiares, tratando de ganarse el sustento y sobrevivir huyendo, en la medida de lo posible, de la dependencia de un sistema que sólo les ofrece hambre y marginación.<sup>3</sup> Ante muchas de las situaciones de pobreza, resignación y sumisión existentes, no es difícil, al menos desde un punto de vista analítico, considerar las subvenciones y ayudas de hoy como la caridad de otros tiempos, generadora de humillación, resignación y dependencia. Una donación producto de la bondad de la institución o del sistema, y no el resultado de un derecho. Éste es un tema en el que sería muy interesante profundizar.

Una mirada a la historiografía con una perspectiva amplia, tanto temporal como temática y metodológica, nos permite detectar procesos constantes de exclusión económica, jurídica y simbólica de determinados grupos sociales, pero también una respues-

2. No puedo entrar en detalles en un texto tan general como éste, pero me refiero a aquellas personas o familias que, para ser atendidas o apoyadas, deben ajustarse a unos datos objetivos arbitrarios, como estar por encima o por debajo de determinados ingresos, de modo que si no se ajustan a las cantidades establecidas aunque las superen por una cifra insignificante, quedarán fuera.

3. Es el caso de un creciente número de familias campesinas de países empobrecidos: véase el texto de Silvia Pérez-Vitoria en este mismo volumen. Pero también existen familias campesinas que dan prioridad a la producción de alimentos para autoconsumo o para los mercados locales, porque las posibles subvenciones a la producción para el mercado mundial no les garantizan la alimentación de sus familias.

ta de diversos colectivos a las presiones implícitas en esos procesos. Como veremos, la exclusión económica va acompañada de otras que la potencian, pero sin ella es difícil de entender el alcance de las otras formas de exclusión. La exclusión y la violencia originadas en lo económico son responsables de los grandes sufrimientos de millones de seres humanos a lo largo de la historia de la humanidad, en los casos que éstos reaccionaron enfrentándose a los poderosos y sufriendo por ello la tortura, la cárcel, el destierro y la muerte. No obstante, la violencia ejercida contra ellos pudo significar también la consolidación de una identidad y de una conciencia de clase o de grupo diferenciado frente a los poderosos: «De la furia de los campesinos líbranos, Señor». <sup>4</sup> Desde luego, el sufrimiento, el miedo al hambre y a la humillación de la miseria también debieron servir para generar resignación y mentalidades serviles.

Desde la perspectiva de Europa occidental, podemos situar los orígenes de las acciones de exclusión generadas en lo económico en la desposesión de los recursos comunales y su apropiación por grupos poderosos económica o políticamente, con la colaboración indispensable del Estado y de las instituciones en las que se apoyaba o de las que surge: iglesias, parlamentos, ejércitos. En cualquier caso este fenómeno no se limitó a Europa occidental <sup>5</sup> ni al pasado, pues algunos de los mismos recursos de antaño y otros nuevos, que podríamos considerar comunes, se los apropian determinados grupos mediante subvenciones, beneficios fiscales o el uso. <sup>6</sup>

4. Añadido a las letanías, según E. Pablo Molina, véase [http://es.wikipedia.org/wiki/Edad\\_Media](http://es.wikipedia.org/wiki/Edad_Media).

5. En *La gran transformación*, K. Polany (1989: 268) señala las similitudes en el caso de África: «Como si se tratase de una ironía del destino, la primera contribución del hombre blanco al mundo del hombre negro fue esencialmente hacerle conocer el azote del hambre. Fue así como el colonizador decidió derribar los árboles del pan, a fin de crear una penuria artificial, o impuso un impuesto a los indígenas sobre sus chozas para forzarlos a vender su fuerza de trabajo. En ambos casos, el efecto es el mismo que el producido por las *enclosures* de los Tudor con sus estelas de hordas vagabundas».

6. Infraestructuras, actividades culturales y otros que sólo algunos sectores sociales pueden disfrutar y que, sin embargo, se pagan con impuestos generados por el conjunto de la sociedad.

El proceso de desposesión se ha desarrollado en distintos momentos históricos en diferentes países pero las consecuencias han sido, en definitiva, muy similares. Resumiendo:

Primero, aunque no siempre ocurra en primer lugar: desposesión de los recursos materiales necesarios para la subsistencia. La privatización de las tierras del común (cercamientos en Inglaterra, desamortización en España), e incluso el establecimiento de rentas o impuestos sobre las explotaciones, que obligan a buscar dinero en efectivo y, por ello, suponen la dependencia del mercado.

Segundo, expropiación o banalización de los saberes, las habilidades y las formas de organización necesarios para la transformación de la materia y para la organización de la vida social: privatización de conocimientos y creación de sistemas expertos.

Tercero, eliminación de los sistemas de apoyo mutuo, proporcionados por la comunidad de pertenencia, de los bienes tangibles e intangibles imprescindibles para la creación de personas libres y seguras a fin de relacionarse entre sí y con otros: la destrucción de la comunidad.

Para que unos pocos consiguieran desposeer a tantos de tanto, fueron necesarias un conjunto de actuaciones encaminadas a conseguir que los desposeídos aceptasen su situación. Hay un cierto consenso en que el miedo al hambre fue lo que ayudó a convertir en fuerza de trabajo a millones de seres humanos que hasta entonces habían sido capaces de organizar sus vidas y ser dueños de su destino en diversos aspectos, aunque no siempre estuvieran libres de las presiones de los poderosos. Pero había otros factores, que veremos más adelante, tan importantes como el miedo al hambre y con una dimensión psicológica no menos significativa.

La historia de los grupos dependientes, dominados, subalternos... es inexistente, salvo en determinados momentos históricos. En el caso español, los primeros años de la Transición podrían ser un ejemplo de la importancia que se dio a los grupos sociales que habían luchado con más energía contra el dictador, los que habían sido cargados con el «impuesto de sangre»... Sin embargo, esto ocurría al tiempo que los poderes políticos imponían un pacto de silencio sobre el pasado que condenaba a esos grupos al olvido. Poco a poco, las investigaciones expertas, la recuperación y



creación de personajes políticos y de símbolos redujeron a la inexistencia a los grupos que alimentaron de sangre las trincheras durante la guerra, fueron mayoritarios en los paredones de fusilamiento y atestaron las cárceles al terminar la guerra y durante la posguerra. Los expertos hicieron desaparecer también a quienes lucharon en las fábricas, los barrios y los pueblos, salvo aquellos pocos que accedieron al poder político emanado de los partidos y sustanciado en éstos.

Convertidos en mano de obra, abocados al trabajo dependiente, desposeídos de deseos, de voluntad y de imaginación, contemplados como masas necesariamente dirigidas y lideradas por aquellos capaces de definir sus intereses mejor que ellos, a quienes con frecuencia se confiaban de buena gana, convencidos de que los expertos, líderes, activistas y tantos otros estaban más capacitados que ellos mismos para orientar sus destinos. Pero donde se demuestra que la labor de desposesión de recursos, de banalización de saberes y de ninguneo político ha tenido éxito es en el hecho de que los campesinos, trabajadores, artesanos, agricultores —o buena parte de ellos— se rinden a lo que a fuerza de oírse se convierte en evidencia: su incapacidad para decidir por sí mismos y su dependencia respecto a los que ejercen la dominación política y económica. Los daños psicológicos producidos sobre las personas y sobre su confianza en la importancia de su trabajo para el conjunto de la sociedad, la imposibilidad de poder realizar proyectos autónomos, de apoyarse en la comunidad y en colectivos de iguales; todo ello acaba por pasar factura, no sólo a los grupos en sí mismos, sino al conjunto de la sociedad, a causa del deterioro de valores, la degradación humana y social, la pérdida de amor propio, etc. de estos grupos ninguneados.<sup>7</sup> Tal vez pudiera decirse que éste es el objetivo....

La historiografía sobre estas cuestiones ha ido estableciendo criterios diferentes para el análisis y la comprensión de los elementos significativos que han llevado y mantenido a la mayor

7. Salvando las distancias, la lectura del capítulo 7 de *La gran transformación*, «Speenhamland, 1795» puede ser ilustrativa de los problemas que es posible que surjan cuando se impide de diversas formas que personas capaces y adultas puedan desarrollarse como seres humanos autónomos (Polany, 1989: 135-147).

parte de la humanidad en la dependencia o la exclusión. En general, sus resistencias, sus batallas para transformar el mundo son considerados como momentos heroicos que, en el mejor de los casos, han terminado ahogados en sangre. En cambio, para los grandes acontecimientos de la historia general parece fácil establecer una línea de continuidad entre larguísimos periodos de tiempo, de modo que una persona curiosa y algo instruida puede reconstruir la historia de su país por lo menos desde el Imperio Romano hasta la actualidad. Las comunidades, las personas y las luchas de quienes se han opuesto o resistido han sido silenciadas o han desaparecido; no existen oficialmente más que en la medida de que quienes escriben la historia o, por decirlo en palabras de Hobsbawm, quienes inventan la tradición los consideran necesarios a su relato. Y, por supuesto, por la voluntad de grupos o individuos que dedican buena parte de su tiempo a recuperar la memoria de sus obras e ideas.

No se trata de un caso de injusticia histórica o de falta de reconocimiento hacia unas pobres víctimas olvidadas en una cuneta, subsanable con una ley que les restituya la memoria y el buen nombre. Para rescatar la memoria de estos grupos y personas es fundamental que observemos sus obras, sus deseos de construir una vida diferente, un mundo mejor que en aquel que vivían, en el que los humillados y ofendidos, ellos, fueran los protagonistas, los dueños de sus destinos. Y puesto que sus vidas parecen ir a contracorriente del relato hegemónico de la historia, los poderes político-económicos no muestran ningún interés por estudiarlas y difundirlas.

Debemos proceder al rescate de estos grupos ignorados cambiando los conceptos con los que pretendemos definirlos. La antropología ha criticado desde hace décadas el uso de una terminología que con frecuencia define a los grupos que estudiamos por aquello que les falta desde la perspectiva sociocéntrica de los investigadores: preindustriales (todavía no tienen industria); ágrafas (no poseen la escritura), etc. No importa la metodología y los términos utilizados: siempre que definimos a un grupo por lo que le falta, o incluso cuando lo hacemos sólo por medio de alguno de los rasgos que posee (trabajadores, parados, drogadictos, presos,

etc.) obtenemos una visión disminuida de las personas o colectivos que lo componen, además de establecer una pauta que guiará el modo en que se contemplarán en el futuro. Eso es importante, pero tanto más lo es distinguir a los grupos que estudiamos por los rasgos que les hacen especiales en el conjunto de la sociedad, sobre todo si son negativos: grupos dependientes, dominados, excluidos, etc. Cualquiera de estos términos nos lleva a contemplarlos como depositarios y agentes de la voluntad de los otros grupos. No quiero decir que no puedan mirarse desde esa perspectiva, pero hay que contemplarlos también como personas sociales, como adultos que piensan y actúan y lo hacen de un modo u otro, no sólo porque no les quede más remedio que hacerlo así, sino porque, dadas unas circunstancias determinadas, pueden decidir que es mejor actuar de una determinada manera y no de otra. Pero incluso en momentos difíciles, cuando parece conveniente ocultar las ideas, esconderse y no actuar, habrá personas del grupo o sectores de éste que actuarán como piensan que deben hacerlo, enfrentándose a las consecuencias de sus actos. Diferentes circunstancias tendrán consecuencias distintas, pero los cambios son posibles porque aunque la mayor parte de los miembros y sectores de un grupo determinado opten por resignarse cuando las circunstancias son adversas, hay otros que actuarán o, en todo caso, tendrán presente que las cosas pueden ser de otro modo y transmitirán la memoria del grupo y de sus capacidades, y cuestionarán la posición que ocupan en la estructura de la sociedad, etc.

Las acciones de estos grupos y personas son normalmente invisibles cuando no se los observa expresamente, quizá porque en períodos históricos concretos prefieren pasar desapercibidos. La teoría de la resistencia planteada por James Scott puede ser eficiente pero, más importante que la idea de resistencia, que vuelve a ser un concepto con connotaciones negativas, vamos a tratar aquí de personas y grupos que no sólo resisten o aguantan el tirón o la represión, sino fundamentalmente de personas que actúan en ámbitos no considerados como políticos, tales como la obtención del sustento, o la organización de la vida cotidiana de grupos o comunidades, actividades todas ellas que les pueden

proporcionar fuerza en la medida que demuestran cotidianamente, a sí mismos y a los otros, el poder de actuar al margen del sistema, de ser capaces de desenvolverse cuando todo se confabula para decirles que fuera del sistema, de sus valores y consignas, es imposible vivir decentemente. Al mismo tiempo que actúan, aunque no sea necesario que lo hagan todo el tiempo, están planteando una lucha contra las formas del poder político, que se fortalece a medida que ellos pierden confianza en sí mismos, pero que por lo mismo se debilita en la medida en que actúan.

El título de esta mesa tiene que ver con una reflexión de este tipo, que surge de la constatación de que existen grupos del pasado que han sido silenciados o estudiados generalmente con poca o escasa relación con el presente. Por ejemplo, en Inglaterra conocemos profusamente los cercamientos de tierra (una derrota para el grupo), pero sabemos menos de los *levelers* o los *diggers*, que lucharon contra los cercamientos antes de que se generalizaran, aunque finalmente perdiesen.

Hablamos, pues, de los cambios técnicos y tecnológicos que permitieron a medio y largo plazo mejorar la vida de las sociedades en los que tuvieron lugar; sin embargo se habla poco o de modo restringido de quienes lucharon contra esos cambios porque eran conscientes o intuían que éstos no iban a mejorar sus vidas; por ejemplo, el movimiento luddita en Inglaterra y los equivalentes en otros países. Se construye la historia a través de los que vencieron pero se dice poco de los que fueron derrotados; en el mejor de los casos se los considera víctimas del vendaval de la historia, sin considerar que éste pudo trasladar sus semillas hacia el futuro para estar presentes en el porvenir.

Pero no se silencia sólo a los que se resistieron, crearon o lucharon para defender sus formas de vida o construir alternativas en el pasado, sino que también se hace con quienes están haciéndolo o intentándolo en la actualidad. Contemplar la obra de grupos, familias y personas, que en un momento determinado de la actualidad decidieron o fueron forzados a excluirse nos puede servir para hacernos una idea de lo mucho que se ha podido silenciar a lo largo de la historia. Hoy, a pesar de los medios de información de que disponemos, incluido internet, la inmensa mayo-

ría de la gente desconoce la existencia de estos colectivos, familias y personas, o los excluyen de la historia mediante etiquetas como «hippys», «antisistema», «colgados» o «ecologistas». Que en la actualidad las prácticas de estos grupos, personas e individuos sean invisibles para la mayoría de la población, silenciados por quienes construyen el mundo a través de la información y de los sistemas expertos, puede verse como un indicio de lo que hemos perdido de la historia de grupos equivalentes en el pasado. Las razones de que esto haya sido así pueden ser muchas y de tipo variado: ignorancia, mala fe, criterios poco adecuados para seleccionar lo importante, etc. El resultado, en todo caso, es una tragedia: se han perdido, al menos aparentemente, unos saberes y formas de hacer que creó la humanidad a lo largo de milenios. Al no ser transmitidos a las generaciones siguientes, desaparecen o pueden desaparecer como formas de vida alternativas a la presente.

En la actualidad encontramos colectivos, familias o personas que por diferentes motivos y con objetivos variados han entrado en un proceso de autoexclusión del sistema. Quizá sin ser suficientemente conscientes de que en la medida que adoptan formas de actuar ajenas al sistema dominante, por muy limitadas que sean la recuperación y construcción de saberes y modos de hacer, la creación de nuevos vínculos personales y sociales, y una nueva relación con la naturaleza van construyendo unos modos de vida que tienden hacia la autonomía.

Esta mesa es una propuesta para cambiar la mirada sobre la *exclusión*. Para dejar de mirar a los considerados excluidos como grupos sociales, o individuos, que soportan impotentes el peso del sistema sobre ellos. Se trata de grupos, familias o personas que, autoexcluyéndose, dieron un primer paso hacia la autonomía. Vamos a presentar algunas reflexiones sobre las formas de exclusión, y las propuestas y prácticas encaminadas a restituir la autonomía colectiva a través de la gestión del territorio, basándose en saberes y maneras de hacer, y de las formas de organización social adecuadas a la defensa integral de colectivos y personas.

En primer lugar, Silvia Grünig nos presenta su ponencia: «Salir del industrialismo. Una visión territorial». Desde la arquitec-

tura y el urbanismo, Grünig reflexiona sobre las diferentes exclusiones producidas por el diseño urbano, infraestructuras, servicios de ocio, transmisión de mensajes y, en general, buena parte de la organización de la vida en la ciudad. Pienso que dichas exclusiones refuerzan o, más bien, podrían ser el resultado de exclusiones anteriores. En la medida en que la sociedad en su conjunto —o la mayor parte de sus miembros— son dependientes económica, política y simbólicamente, parece lógico que se les considere incompetentes intelectual y ¡anatómicamente! para subir una escalera sin poner en peligro su integridad física, que sean incapaces de sentir empatía por sus semejantes, o que carezcan de sensibilidad para captar los mensajes que transmiten quienes se ocupan de su bienestar material y su crecimiento intelectual.<sup>8</sup>

Después, Silvia Pérez-Vitoria nos presenta «El regreso de los campesinos: ¿una oportunidad para la sociedad?». Nos hablará de los campesinos y sus saberes como los únicos que pueden resolver buena parte de nuestros problemas actuales. A pesar de que han sido suprimidos por la historia económica y por ciertas ideologías a mayor velocidad de lo que los eliminaba la expansión industrial, ahí siguen los campesinos con fuerzas renovadas, organizados y con ideas muy claras sobre el mundo que desean. Pérez-Vitoria ha organizado una intervención de urgencia, inapelable, con el lenguaje y las prisas que percibe, percibimos muchos, en los daños hechos ya al campesinado, a la naturaleza y a la humanidad. Sin embargo, no es pesimista, como correspondería a quien debe mostrar la magnitud de la destrucción realizada en el mundo, sino que es optimista porque su experiencia la ha llevado a conocer los múltiples movimientos campesinos que por todo el mundo se han dado cuenta de los problemas que supone para ellos la agricultura industrial, dominada y controlada por el mercado mundial. También han realizado el descubrimiento o el redescubrimiento de la fuerza, del poder que les proporciona la unidad y la globalización social de su movimiento. Es difícil no pensar en el siglo XIX, cuando los trabajadores industriales descu-

8. Pretendo ironizar, claro.

brieron la importancia de su actividad, y la fuerza de mantenerse unidos y de buscar una explicación del mundo, alternativa a la que les proporcionaban la burguesía y la iglesia.<sup>9</sup>

A continuación, Francisca Ruiz Escudero, en «La vuelta al campo: construcción de comunidades desde la agroecología», nos presenta parte de su investigación de campo sobre las conocidas, en ciertos ámbitos, como «comunidades intencionales». A través de su ponencia vemos con claridad la diversidad y consolidación de lo que yo llamo «movimiento silencioso». Las prácticas agroecológicas son el criterio elegido para seleccionar los grupos que va a presentarnos y que constituyen unas formas de búsqueda de la autonomía que están sirviendo de ejemplo para muchos jóvenes que actualmente tratan de autoexcluirse de un sistema que los quiere miedosos, homogéneos e incapaces de pensar en un destino diferente al que se les ofrece.

9. Se han incluido algunas lecturas que permiten profundizar en el tema.





# SALIR DEL INDUSTRIALISMO. UNA VISIÓN TERRITORIAL

Silvia Grünig Iribarren  
Universitat Oberta de Catalunya

## Introducción

«Desde Santurce a Bilbao, vengo por toda la orilla...» Seguramente la santurzana no podría hoy venir de Santurce a Bilbao con la saya remangada y enseñando pantorrilla sin morir aplastada bajo el intenso tráfico rodado, a falta de una vía adecuada para el tránsito peatonal; ni muchísimo menos vender sus sardinitas sin un local debidamente habilitado, registro sanitario, carnet de manipulador de alimentos, envases de plástico homologado reciclable... y varios condicionamientos más en constante aumento y modificación.

Y sin embargo, sus sardinitas, ¡qué ricas son!

El planeamiento urbanístico, la ordenación del territorio, la regulación normativa de las actividades económicas, las condiciones de la cotidianidad de la vida urbana, su realidad material y su gestión no son ajenos a los procesos de exclusión-inclusión.

El *industrialismo*, entendido como la aplicación globalizada de la lógica industrial, favorecida por la irrupción y la generalización de las tecnologías de la información y la comunicación (TIC), ha invadido todas las esferas de la actividad humana y, en consecuencia, también su soporte físico, el territorio. Las ciudades compiten en el contexto global «para atraer capitales y talento». Las políticas públicas tecnocráticas proponen negocios ante los problemas, con el objetivo supremo del crecimiento del Producto Interior Bruto (PIB).



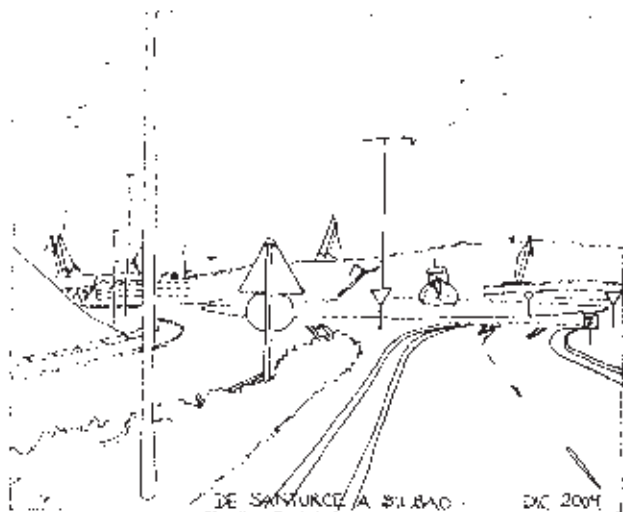
Sardinera de Santurce.<sup>1</sup>

El urbanismo de la llamada sociedad de la información y el conocimiento nos habla de competitividad, productivismo, innovación, eficacia, rentabilidad, movilidad, conectividad, comunicación, atractividad, marketing urbano, desarrollo sostenible, diseño urbano y planificación estratégica. Su resultado, la ciudad-marca, la ciudad-evento, la ciudad global.

Simultáneamente, las desigualdades se agudizan mientras el planeta se agota.

Esto es especialmente digno de tenerse en cuenta cuando en 2008 la humanidad ha traspasado dos umbrales de una importancia capital:

1. Todas las ilustraciones son de elaboración propia.



De Santurce a Bilbao (detalle).

—El primero es que, por primera vez en su historia, la población urbana ha igualado en número a la rural (y continúa creciendo por razones sistémicas).<sup>2</sup> Según datos del Fondo de Naciones Unidas para las Poblaciones (UNFPA): «... la cifra de residentes en áreas urbanas se duplicará para 2030, las mega-ciudades de los países en desarrollo [sic] concentrarán entonces el 81% de la población urbana mundial. La mayoría de los nuevos urbanitas serán pobres».

—El segundo, que no es independiente del primero, es que por primera vez en la historia se ha traspasado el límite de 1 para el indicador de *huella ecológica* global: esto significa que hoy ya necesitamos más de un planeta Tierra para satisfacer el consumo de recursos y absorber los residuos y desechos del conjunto de la población mundial.

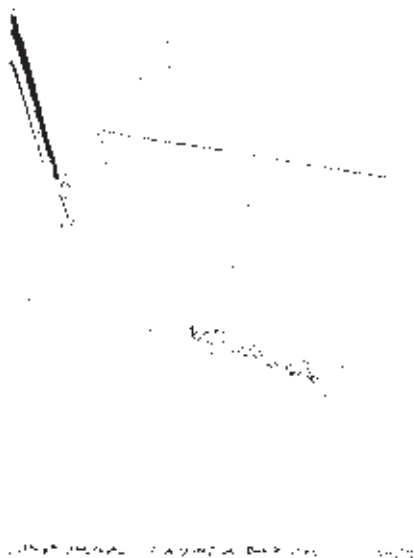
2. Nos referimos, entre otras, a la obtención de recursos materiales y mano de obra barata, la expansión de los mercados, la industrialización del campo, etc.

## ¿Cuáles son las «otras exclusiones» urbanas inherentes al industrialismo?

La visión economicista de la sociedad que impregna todos los ámbitos de la vida humana hace que tendamos a centrar la mirada en la exclusión por carencia de recursos económicos, que, por otra parte, es aquella que resulta más cómoda a las políticas asistencialistas: es relativamente fácil de detectar y también de paliar. Es sobre todo muy redituable desde el punto de vista político, a corto plazo por su rédito electoral y a largo término por su influencia en el sistema de valores que sustenta.

Sin embargo, aunque evidente y acuciante, ésta es sólo una visión parcial del problema. Para ampliar este punto de vista os invito a un paseo por Barcelona, con el objetivo de detectar, esta vez con mirada de arquitecto, «otras exclusiones», más sutiles o menos evidentes, que se manifiestan en el espacio.

### «Peligro, escalera» o la exclusión del cuerpo



Delante de la escalera de un centro comercial leemos: «Peligro, escalera».

¿A tan altos límites de ineptitud física hemos llegado? «Es por nuestra seguridad», me dicen.

El argumento que sustenta la colocación del letrero por parte de los gestores del centro no resulta más tranquilizador: «Si algo sucede durante la utilización de la escalera, no podrán demandarnos». ¿Es que una escalera en un espacio público es considerada una amenaza? ¿Es que se presupone que ya no sabemos (o no podemos) subir escaleras? ¿Tan vulnerables nos hemos tornado?

### «L'illa sota la cúpula» o la exclusión de la percepción



**L'ILLA SOTA  
LA CÚPULA**

Un lloc d'aïllament i recolliment



**L'ILLA SOTA  
LA CÚPULA**

Un lloc d'aïllament i recolliment.

Un lloc d'aïllament i recolliment. Un lloc d'aïllament i recolliment. Un lloc d'aïllament i recolliment.

Un lloc d'aïllament i recolliment. Un lloc d'aïllament i recolliment. Un lloc d'aïllament i recolliment.

Un lloc d'aïllament i recolliment. Un lloc d'aïllament i recolliment. Un lloc d'aïllament i recolliment.

Un lloc d'aïllament i recolliment. Un lloc d'aïllament i recolliment. Un lloc d'aïllament i recolliment.

Un lloc d'aïllament i recolliment. Un lloc d'aïllament i recolliment. Un lloc d'aïllament i recolliment.

Un lloc d'aïllament i recolliment. Un lloc d'aïllament i recolliment. Un lloc d'aïllament i recolliment.

Un lloc d'aïllament i recolliment. Un lloc d'aïllament i recolliment. Un lloc d'aïllament i recolliment.

Un lloc d'aïllament i recolliment. Un lloc d'aïllament i recolliment. Un lloc d'aïllament i recolliment.

Un lloc d'aïllament i recolliment. Un lloc d'aïllament i recolliment. Un lloc d'aïllament i recolliment.

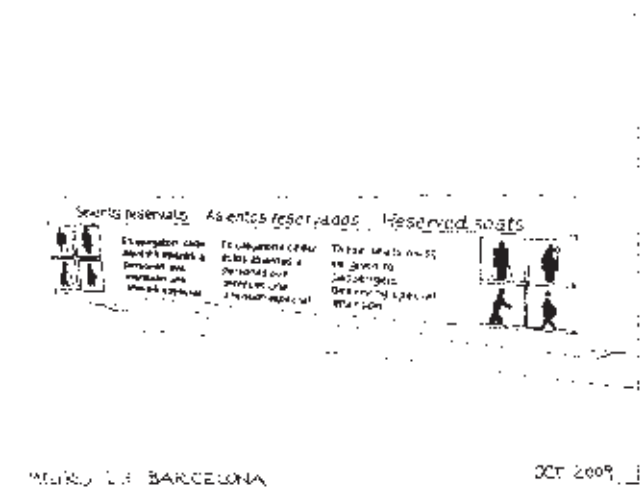
Un lloc d'aïllament i recolliment. Un lloc d'aïllament i recolliment. Un lloc d'aïllament i recolliment.

Un lloc d'aïllament i recolliment. Un lloc d'aïllament i recolliment. Un lloc d'aïllament i recolliment.

En el nuevo parque central del Poble Nou de Jean Nouvel, cada una de las áreas complejamente parquizadas y equipadas que lo componen está señalizada con un letrero que describe e ilustra lo que ha querido lograr el arquitecto con su diseño.<sup>3</sup> Pero va más allá: nos describe lo que estamos viendo y nos indica los sentimientos que debemos experimentar en cada espacio. Por ejemplo: «La isla bajo la cúpula: un lugar de aislamiento y recogimiento». ¿Qué sucede si a unos niños se les ocurre correr y gritar en el interior de la isla mientras esperan a que crezca la vegetación que quizás haga que algún día se formalice la cúpula soñada?

¿Es que se presupone que ya no sabemos ver y sentir —en la naturaleza!— sin instrucciones? ¿Tan dependientes nos hemos tornado?

### «Asientos reservados» o la exclusión de la empatía



Cuando en un medio de transporte colectivo, el metro en este caso, se señalizan unas plazas determinadas para ser cedidas obligatoriamente a los viajeros que lo necesiten (minusválidos,

3. Contra varios principios de la buena arquitectura: en la escuela se nos enseñaba que los espacios, los proyectos, los planos, debían ser legibles por sí mismos; pero éste es otro tema.

personas mayores o embarazadas), se presupone que los viajeros que ocupan el medio de transporte no cederán su plaza sentada a las personas que lo necesiten a menos que estén formalmente obligados a ello por ley.

El escritor Juan Manuel de Prada alerta sobre la amenaza de conflictividad creciente en una sociedad «sin fuerza de voluntad (esto es, sin capacidad para conceder lo que no es obligado y para abstenerse de lo que no está prohibido)».

¿Es que se presupone que ya no tenemos la capacidad de sentir empatía hacia el cansancio, el dolor (o el embarazo) de nuestros semejantes?

### **Las manos de Irina. El secuestro del tiempo y la exclusión de la potencialidad**

Irina es rusa, médica de formación, pero los sucesos asociados a la caída del capitalismo de Estado en la antigua URSS y su inte-



gración en el capitalismo liberal de mercado la han obligado a emigrar para sobrevivir. Irina limpia casas en Barcelona, tiene un techo y se gana relativamente bien la vida. Considerando aspectos meramente economicistas no diríamos de ella que se encuentra en situación de exclusión. Sin embargo, Irina no está utilizando plenamente sus talentos ni sus habilidades, y por lo tanto no está alcanzando la plenitud de su potencia como ser humano.

El ejemplo de Irina es extremo y lo podríamos atribuir a una desgraciada coyuntura internacional, pero sin duda podemos extrapolarlo a nuestra cada vez más compleja e industrializada vida urbana: ¿cuántas horas pasamos y cuánta energía invertimos haciendo cosas irrelevantes (cuando no perjudiciales) para nosotros y nuestra comunidad?

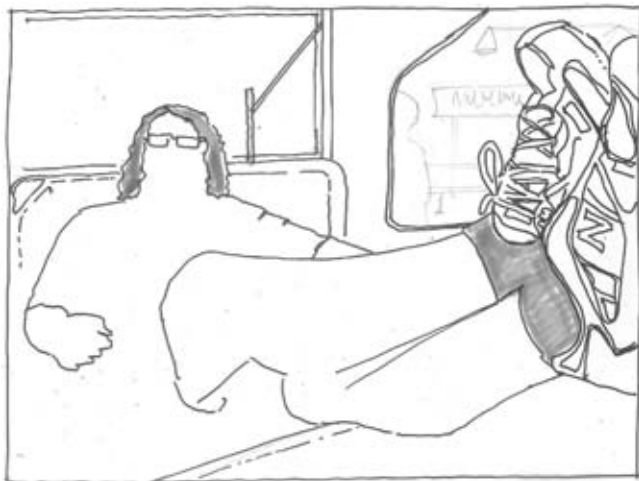
Largos desplazamientos en transportes contaminantes; trámites complicados; reclamaciones a las compañías telefónicas; mantenimiento de cosas a menudo innecesarias; compras obligadas por la obsolescencia programada de los objetos; esfuerzos laborales y fiscales desmedidos para mantener una burocracia hipertrofiada y para asegurar el «atractivo internacional» de nuestras ciudades consumen nuestro tiempo y nuestras energías cotidianas, excluyéndonos de la participación social, del estudio, de la creatividad, del pensamiento, de la vida.

### **La delegación del control social o la exclusión de la autorregulación**

«Los pies, los pies, los pies...» La profesora (era una profesora, no cabe duda) subió al autobús, validó su billete y recorrió el pasillo desde el inicio hasta el final, haciendo bajar todos los pies de los asientos. Con aplomo, incluso cierta afabilidad, sino simpatía, y sobre todo con eficacia. Cuando llegó al final del pasillo, se sentó.

Si en una comunidad armoniosa no podemos limitarnos a hacer sólo aquello a lo que estamos obligados ni privarnos de hacer únicamente lo que está prohibido, sobre todo —y sin entrar a debatir la justeza de la reivindicación que nuestra anécdota ilustra— no podemos renunciar a ejercer la capacidad de autorregularnos.





Sin embargo cada vez con más frecuencia delegamos —por falta de tiempo, por falta de organización, con total consentimiento y con riesgo evidente de males mayores— la función del control social en la autoridad policial, en la Administración, en las cámaras de videovigilancia y, sobre todo, en las normas. ¿Es que no se nos supone la capacidad de autorregularnos en comunidad?

### **Conclusión: ¿y qué tiene que ver todo esto con la exclusión en la ciudad?**

Estas otras miradas menos evidentes sobre la ciudad, que ponen de relieve aspectos tales como la sobreprotección del ciudadano, o la anulación de los sentidos, de la empatía, de la potencialidad de las personas o de la autorregulación de las comunidades, confluyen en un disvalor que es previo a la carencia de recursos económicos con que habitualmente nos representamos la exclusión urbana, pero que resulta de una importancia capital en el desencadenamiento de los procesos de exclusión, a saber, la *pérdida de la autonomía*.

Volvamos a nuestra sardinera de Santurce. Hasta hace muy poco tiempo —¿diez años?— el binomio compuesto por un pesca-

dor y una vendedora ambulante constituían la base del sustento de muchas familias. Las sardineras en la «puerta'la plaza» eran una figura habitual, con su desparpajo y —todo hay que decirlo— sus frecuentes «malas pulgas». Su mera presencia garantizaba el origen y la frescura del producto, y el envoltorio formado por varias hojas de papel de periódico era perfectamente reciclable (por lo visto el plomo de la tinta no era tan malo...). Del mismo modo, tantos y tantos otros oficios: panaderos, lecheras, hortelanos... La calidad y la seguridad alimentaria de las poblaciones iban a la par con la supervivencia de las familias productoras.

Pero más tarde, en aras de una «ideología del progreso», de la supuesta seguridad del consumidor y del cumplimiento de una cada vez más farragosa normativa, se prohíbe la venta de productos alimenticios fuera de la cadena industrial, así como la venta ambulante en general; poco a poco, se cercena la posibilidad de desarrollar una actividad productiva autónoma, al tiempo que la posibilidad de alimentarse de manera natural y mediante circuitos cortos. En muy pocos años llegamos al famoso ejemplo (que no repetiré) del yogur de fresa que lleva sumados más de 7.500 km antes de llegar a la estantería del supermercado.<sup>4</sup> El surgimiento de las AMAP (Asociaciones para el Mantenimiento de una Agricultura Campesina) en Francia o de las cooperativas de consumidores en España viene a reivindicar este derecho, que por otra parte resulta prioritario para el medio ambiente.

Como el de la alimentación, todos los sectores se someten a la tiranía del industrialismo: mientras que en plena revolución industrial aún podían encontrarse talleres de reparación de objetos (zapatos, bicicletas, electrodomésticos...), hoy en día los objetos se conciben de modo que no puedan ser reparados. El peso financiero de las certificaciones, de los registros, de los procedimientos administrativos impide trabajar por su cuenta a los buenos oficiales albañiles, a los profesionales independientes o a los pequeños comerciantes. Las condiciones de acceso al espacio en las ciudades y las normativas de aplicación tienden a hacer inviable

4. Según datos de un estudio publicado en Alemania en 1993 por Stephanie Böge.

física y económicamente mantener un pequeño taller o una producción artesanal.

La profesora Adela García Muñoz, como coordinadora de este taller, nos propuso lanzar una mirada positiva sobre el trabajo, la actividad o el medio de obtención del sustento y la sociedad, con la intención de realizar un recorrido por distintos grupos o experiencias que se autoexcluyen y, en esa búsqueda, construyen o reconstruyen espacios y territorios con dimensiones humanas.

Mediante una rápida mirada —esta vez, de arquitecta— sobre la ciudad he pretendido demostrar que esta nueva forma de entender las comunidades no puede sino caracterizarse por la *reivindicación y recuperación de la autonomía* respecto de la sociedad industrialista en la que vivimos. En palabras de Adela, y del título de este taller, «De la autoexclusión a la autonomía. El movimiento silencioso».



## **EL REGRESO DE LOS CAMPESINOS: ¿UNA OPORTUNIDAD PARA NUESTRAS SOCIEDADES?**

Silvia Pérez-Vitoria  
Musée des Civilisations d'Europe et de la Méditerranée

Es cierto que el desarrollo agrícola ha posibilitado un aumento considerable de las cantidades producidas, pero no podemos dejar de lado que ante todo nos encontramos frente a un terrible proceso de destrucción. En el plano social se han destruido culturas, incluso civilizaciones. En este sentido, los campesinos del mundo entero han resultado especialmente afectados. Muchos han desaparecido, mientras muchos otros han perdido autonomía en su trabajo, sus conocimientos y sus organizaciones. El desarrollo agrícola ha contribuido también de manera notable a la destrucción de la naturaleza. A lo largo del siglo xx, el planeta ha perdido las tres cuartas partes de la diversidad genética de las plantas cultivadas. Millones de hectáreas de suelo han quedado inutilizadas para el cultivo debido al empleo de métodos demasiado agresivos, ya sea por la mecanización, el regadío, el uso de insumos químicos o los monocultivos. Este sistema no permite alimentar a toda la humanidad, aunque dos tercios de las personas que pasan hambre en el mundo sean campesinos. En fin, numerosos alimentos han visto degradadas sus características nutricionales. Continuar el doble proceso de industrialización y de liberalización de la agricultura es suicida.

La noción de posdesarrollo, que fundamenta una corriente de pensamiento del mismo nombre, ha sido a menudo mal entendida. Se podría, en una primera aproximación, definir como el conjunto de los procesos de reparación de los daños provocados por el desa-

rollo. En efecto, éstos han ocurrido por todas partes y han provocado más o menos destrucción. Por ello, es necesario, al mismo tiempo, impedir la continuación del estropicio y reparar, en la medida de lo posible, lo que se ha destrozado y, quizá, reconstruirlo. Las dificultades para aprehender esta noción proceden del hecho de que no se trata de proponer un contramodelo. Según las condiciones locales, el posdesarrollo presentará modalidades diferentes. Esto también la distingue del desarrollo, que es, por el contrario, un proceso unidireccional y homogeneizador de los modos de vida, de pensamiento, de organización, etc. Desde este punto de vista, los campesinos que han podido resistir las oleadas de desarrollo tienen un papel central. No es casualidad que, para los economistas, un país desarrollado sea uno con pocos campesinos. Por esto la Unión Europea, desde su ampliación, ha puesto en su punto de mira a la mayoría de los campesinos de la Europa Central, considerados poco productivos. En la perspectiva del posdesarrollo, los campesinos aparecen como un colectivo imprescindible. Desde este punto de vista, los países que cuentan con mayor número de campesinos, esto es, los mal llamados «subdesarrollados», tendrán probablemente más capacidad de recuperación.

Para reparar los daños ambientales del desarrollo agrícola serán necesarios los saberes y las habilidades de quienes, a lo largo de los siglos, han sabido mantener los equilibrios ecológicos fundamentales. Para compensar las pérdidas de biodiversidad habrá que recurrir a quienes han preservado y resguardan las semillas y las razas animales, conservándolas y multiplicándolas. Se trata de reservorios de vida que permitirán también luchar contra enfermedades todavía desconocidas y contra el cambio climático. Para dejar de utilizar el 70% del agua potable en la agricultura y hacer frente al más que probable calentamiento del planeta, habrá necesidad de aquellos que saben reciclarla, almacenarla, conservarla y utilizarla con moderación. Para descontaminar los suelos, las plantas, los animales y los alimentos, se precisará de aquellos que mantienen prácticas agrícolas ecológicas. Y lo mismo para dar respuesta al más que probable agotamiento de las energías fósiles. Para relocalizar la producción, condición ineludible para economizar el transporte y asegurar la

calidad de la alimentación, hacen falta productores repartidos por el conjunto del territorio que lleven a cabo una agricultura diversificada. Dicho de otro modo, hacen falta campesinos.

Más difícil será reconstruir relaciones sociales menos subordinadas a los intereses económicos. Se puede decir, no obstante, que en numerosas sociedades tradicionales todavía existentes, aquellas que mejor han escapado al desarrollo, se encuentran formas de intercambio basadas en la reciprocidad, y que la solidaridad y el apoyo mutuo están siempre activos en el mundo campesino.

Desde hace una veintena de años, la emergencia en el mundo entero de movimientos campesinos es portadora de verdaderas alternativas. En efecto, estos movimientos están invirtiendo la tendencia hacia la desaparición del campesinado. Se pueden citar: el Movimiento de los Sin Tierra (MST) de Brasil, Ekta Parishad de la India, Vía Campesina, que agrupa sindicatos de pequeños agricultores, campesinos sin tierra y de pueblos indígenas del mundo entero, etc. Esos grupos tienen en común que reivindican la tierra y el acceso a los recursos naturales, luchan contra los organismo genéticamente modificados (OGM) y la liberalización de los intercambios. Ellos son quienes han inventado la noción de soberanía alimentaria, que incorpora a la producción agrícola y a la nutrición humana su dimensión cultural, asegurando a los pueblos, al mismo tiempo, no caer en la dependencia.

Los campesinos son también los primeros que pueden poner en práctica el posdesarrollo. Al contrario que el obrero o el empleado, el campesino tiene un cierto dominio de su proceso de producción. Ha guardado formas de autonomía que le proporcionan posibilidades de actuar. El mantenimiento de la autonomía es, sin duda, el mejor indicador de que un campesino ha «escapado» al desarrollo. Puede decidir «desinvertir» reduciendo sus compras de material agrícola, por ejemplo; es lo que está haciendo el MST en algunas de sus cooperativas. Puede también comprometerse con producciones menos consumidoras de insumos (energías u otros). Por supuesto, todo parece conspirar para que nunca lo consiga. Son conocidas las dificultades que encuentran los campesinos cuando piden créditos y proponen proyectos poco capitalistas. Los

campesinos pueden también decidir «desintensificar», producir menos y diversificar, modificar sus prácticas de cultivo. Es lo que están haciendo algunos campesinos que llegan, en ciertos casos, a transformar radicalmente todo su sistema de producción.

Para ello se apoyan al mismo tiempo en prácticas antiguas y modernas. El desarrollo de redes de simientes campesinas es el mejor medio de impedir que algunas empresas multinacionales arramblen con el verdadero «seguro de vida de la humanidad», la biodiversidad. La recuperación de los saberes y las formas de hacer se multiplican. Más allá de los intercambios de saberes, todavía en vigor entre los campesinos, se han desarrollado verdaderos organismos de formación campesina en la India y en América Latina. Es así como Vía Campesina ha creado en Venezuela en 2006 el Instituto Latinoamericano de Agroecología Paulo Freire, un organismo universitario destinado a los hijos de campesinos y a los descendientes de pueblos indígenas y negros de América Latina. Este instituto enseña la agroecología recurriendo a conocimientos ancestrales del continente, pero también a investigaciones innovadoras en la materia. El desarrollo de mercados locales es también una iniciativa campesina que se expande de Norte a Sur. Se trata de una forma alternativa de intercambio que no presenta más que ventajas, tanto en el plano ecológico como en el económico, y asegura a los campesinos unos ingresos más justos que los que les proporcionan los circuitos comerciales convencionales. Por todas partes surgen experiencias innovadoras como resultado de iniciativas de los campesinos, a menudo con aliados locales sensibles a los valores que ellos detentan: habitantes de las ciudades, investigadores, asociaciones, etc.

François Partan escribió un libro titulado *Que la crise s'aggrave*, pensando que la crisis podría abrir la puerta a alternativas diversas. Después de la V Conferencia de Vía Campesina, realizada en Maputo (Mozambique) del 19 al 22 de octubre de 2008, los campesinos y campesinas presentes constataron que para ellos, contrariamente a lo que se afirmaba por todas partes, la crisis no existía. En cambio veían en ésta oportunidades para hacer avanzar sus concepciones del mundo. Es urgente salir del desarrollo y los campesinos en marcha nos muestran el camino.



# LA VUELTA AL CAMPO: CONSTRUCCIÓN DE COMUNIDADES DESDE LA AGROECOLOGÍA

Francisca Ruiz Escudero  
Universidad de Córdoba

## Introducción: ¿qué está pasando en el medio rural?

«Cuando un@ sueña sol@, no es más que un sueño.  
Cuando empezamos a soñar junt@s, es el comienzo de la realidad.»

HÉLDER CÁMARA

El medio rural experimenta innumerables *transformaciones* en las últimas décadas. Sin lugar a dudas, el campo ha sido el gran damnificado del modelo de desarrollo urbano-industrial a escala global.<sup>1</sup> Los profundos cambios de los que han sido testigos nuestros campos son indicadores de cómo las zonas rurales se han adaptado y difuminado a los aires urbanos, en ese modelo actual de ocupación territorial fundamentalmente fagocitante.<sup>2</sup>

El conjunto de transformaciones van desde procesos de despoblación, conocidos como *éxodo campo-ciudad* (según Camarero Rioja, será entre los años 1955 y 1965 cuando se produzca el mayor despoblamiento rural),<sup>3</sup> pérdida de patrimonio local, erosión

1. Para profundizar en los cambios en el medio rural, entre otros véanse Pérez-Vitoria (2005); Naredo, J. M. (2006); Rodrigo Mora (2008), y Grupo de Agroecología y Consumo Responsable (2005).

2. Fernández Durán (1993).

3. Camarero Rioja (1991: 23). Destacamos de este sociólogo rural, que ha trabajado en temas relacionados con los cambios en el medio rural: *Paisajes sociales y metáforas del lugar: una exploración de la ruralidad itinerante en Navarra* (2002).

de los agroecosistemas por la no utilización de las tierras, conocimiento tradicional agrícola, oficios y trabajos tradicionales en desuso, cultura rural en declive, etc. La despoblación es quizás el elemento central que permite entender el resto de consecuencias, de ahí que desde redes sociales críticas, como Plataforma Rural, se proponga la necesaria recuperación de un mundo rural vivo.<sup>4</sup> La larga tendencia despobladora de las zonas rurales va a experimentar cambios hacia la década de 1980,<sup>5</sup> cuando percibimos cómo se producen recomposiciones territoriales<sup>6</sup> a partir de cambios en las actividades socioeconómicas de las zonas rurales: una recomposición social que refleja un saldo migratorio positivo a partir de la década de 1980 y una diversificación del sustrato económico, donde lo agrícola deja de ser el eje vertebrador de estos espacios.<sup>7</sup>

En la década de 1980, algunos movimientos sociales (entre otros, el movimiento ecologista), junto a la crítica hacia el modelo industrial imperante, empiezan a manifestar una cierta sensibilidad hacia ese medio rural desdeñado, olvidado y al servicio de la ciudad. Estos cambios van parejos a nuevos escenarios en el medio rural, producto de nuevos discursos, prácticas y representaciones<sup>8</sup>

4. La referencia a un mundo rural vivo está tomada del documento «Nuevos desafíos para una sociedad que necesita pueblos con vida», del último encuentro de Plataforma Rural, en Andorra (Teruel), en octubre de 2008. Es una alianza de personas, organizaciones campesino-agrarias, movimientos sociales por la soberanía alimentaria y asociaciones de consumidores; en definitiva, colectivos variados comprometidos con el mundo rural. Más información en: [www.nodo50.org/plataformarural](http://www.nodo50.org/plataformarural).

5. La migración de zonas urbanas a espacios rurales empieza en la década de 1960 en Norteamérica y Europa occidental, al albur de los movimientos contraculturales y del mayo del 68. Posteriormente, habrá otro proceso migratorio en la década de 1980, que es al que nos referimos en este trabajo.

6. Nates y Raymond (2007).

7. Según Camarero Rioja (1991), en la década de 1990 comienza ese proceso en el medio rural por el que se romperá la relación biunívoca entre ruralidad y agricultura (entendida en los términos de la revolución verde) para abrir camino a una tendencia obligada de progresiva diversificación de las actividades, y, a la vez, de la ruralidad. Algunos autores empiezan entonces, desde la sociología rural, a hablar de nueva ruralidad, ligada a esos nuevos usos del medio rural y a esas nuevas resignificaciones de la cultura rural. Véanse, entre otros, Sanz Hernández (2007) y Moya y Mazariegos (1991).

8. Para ilustrar los nuevos repertorios que introducen los nuevos movimientos globales, me parece interesante esta cita sobre las nuevas formas de acción de los NMG (nuevos movimientos globales): «proliferan así espacios que son a la vez vitales

de actores sociales que proceden de movimientos sociales como el pacifista o el de objeción de conciencia. El *neorruralismo* aparece, entonces, como una mezcla de protesta social, búsqueda de nuevos modelos de vida, visiones arcadianas de experiencias comunitarias predecesoras, entre otros aspectos; un movimiento de gentes que, en definitiva, buscaban otro modo de vida en el campo.<sup>9</sup>

Algunos autores han intentado, a pesar de la complejidad del objeto de estudio, plantear una cierta clasificación de estas experiencias neorrurales. Lo cierto es que encontramos diferentes enfoques de planteamiento que terminan cercando en mayor o menor medida el objeto de estudio. En este sentido, encontramos la aportación de María Jesús Rivera,<sup>10</sup> quien realiza un estudio minucioso de las nuevas redefiniciones de «lo rural» desde posturas más convencionales (en el sentido de restringir la esfera del fenómeno neorrural a aquellas experiencias de personas que cambian su residencia de la ciudad al campo, excluyendo aquellas otras más politizadas) y atendiendo, especialmente, al caso de Navarra; mientras que Andrés de Blas Rodríguez y Xosé Elías Trabada<sup>11</sup> han intentado establecer una cierta tipología, a partir de dos variables: motivaciones y modelo organizativo. Para estos autores, las iniciativas repobladoras pueden estar impulsadas por motivaciones ecologistas, economicistas o de refugio, mientras que la disposición del grupo humano, como segundo criterio de clasificación, configura modelos nucleares, de comuna o de comunidad. En relación con la propuesta de María Jesús Rivera, distinguimos tres tipos de neorruralidad: pragmática (dominio del hogar), de refugio (dominio de la comunidad) y de arraigo (domi-

---

y políticos, y en donde la reclamación de una “democracia desde abajo” encuentra múltiples demandas: desde el desafío de las grandes instituciones internacionales como la OMC a la búsqueda de formas de vida o de consumo alternativos» (Calle, 2005: 61). En este sentido, los ciclos de movilizaciones y reivindicaciones de estos NMG se van a centrar, a diferencia de los movimientos sociales, como el movimiento obrero, «no en un programa político concreto, sino en una forma de vida que se inspira en pilares que chocan con los criterios de competitividad, acumulación materialista o autoritarismo que encontramos hoy como valores sociales» (Calle, 2005: 255).

9. Nates y Raymond (2007).

10. Rivera, J. M.<sup>a</sup> (2009: 419-430).

11. Rodríguez Eguidazábal, A. B., y Trabada Crende, X. E. (1991: 76-78).

nio de la naturaleza). En la primera de ellas, el campo es una salida obligada (por ejemplo, las zonas periurbanas más económicas, donde terminan residiendo personas con menores recursos que no pueden vivir en la ciudad); en el segundo caso, el cambio de residencia de la ciudad al pueblo es voluntaria pero se continúan guardando las relaciones con el espacio urbano (por ejemplo, las personas que marchan al pueblo pero hacen toda su vida en la ciudad) y, por último, la autora señala la opción de quienes deciden marchar al pueblo como cambio de vida y crítica a la ciudad. La fusión de ambas clasificaciones podría dar lugar a numerosas combinaciones, tales como comunas con motivaciones ecologistas, asociaciones nucleares con enfoque economicista o comunidades de refugio. Lo interesante de esta somera tipología es, en definitiva, reflejar la *diversidad* como elemento angular del caleidoscopio que representa el fenómeno neorrural.

## **Nuevas diversidades en el medio rural: comunidades y agroecología**

El movimiento neorrural aparece, en la actualidad, como una amalgama de iniciativas y experiencias muy diferenciadas entre sí pero que comparten una variable común: la búsqueda de formas de vida más entrelazadas, más convivenciales, más comunitarias (lo que algunos autores llaman sentido de comunidad).<sup>12</sup> Cabe señalar que el paraguas de lo neorrural se entiende aquí no desde el enfoque estrictamente geográfico, sino desde la dimensión socio-política, por lo que si bien hay una amplia mayoría de experiencias que se dan en las zonas rurales (producto también de las circuns-

12. Una cita de Escorihuela refleja muy bien esta idea: «todas están recorridas por un mismo deseo que las coloca en una igualdad de partida: acabar con el individualismo de la sociedad occidental y buscar formas de vida más participativas, más comunitarias, con mayor integración social y con el entorno, en las que podamos alcanzar un desarrollo pleno como personas, como seres creativos que somos, en las que nos sintamos protegidos en momentos de debilidad y dispuestos a dar en momentos de fuerza. En definitiva, todas las respuestas reinventan a su manera la noción de comunidad» (Escorihuela, 2008: 79-80). Para más información sobre cuestiones de vida en comunidad, véanse Escorihuela (2000), Escorihuela (2008) e Illich (1974), entre otros.

tancias territoriales en cuanto a despoblación rural que comentamos anteriormente), lo cierto es que encontramos iniciativas que, desde espacios cercanos a la ciudad, plantean rebasar esa dicotomía campo-ciudad estableciendo sinergias rurales.<sup>13</sup>

De entre el conjunto de experiencias que podemos encontrar en ese paraguas neorrural, queremos centrarnos en aquellas que reúnen tres criterios: *intencionalidad*, *vínculos comunitarios* y *agroecología*. Son, en definitiva, aquellas experiencias de grupos de personas que, consciente y voluntariamente (de ahí el término «comunidades intencionales»),<sup>14</sup> deciden compartir su tiempo, ideas y valores y, con ese fin, vivir juntas (en comunidad),<sup>15</sup> y que practican un estilo de vida sostenible (enfoque agroecológico). Las experiencias<sup>16</sup> que encontramos en este sentido son, fundamentalmente, okupaciones rurales, repoblación de pueblos abandonados o algún modelo ecoaldeano. Cuando hablamos de agroecología la entendemos como el manejo ecológico de los recursos naturales basándose en propuestas de desarrollo participativo y endógeno que caminan hacia la sustentabilidad,<sup>17</sup> y deconstruyen, por otro lado, el discurso ecotecnocrático de la sostenibilidad. Asimismo, desde el paradigma de la agroecología,<sup>18</sup> se parte del rechazo a la concepción del mito de la superioridad del mundo urbano indus-

13. Un ejemplo de iniciativa rurbana sería, entre otras, Can Masdéu, situada en la zona periurbana de Barcelona, con algunas propuestas prácticas en esta línea, como la Oficina Rurbana ([www.canmasdeu.net](http://www.canmasdeu.net)). La rurbanidad refleja la búsqueda de nuevas gramáticas (fruto de esas nuevas prácticas, discursos y representaciones) de los nuevos movimientos globales. Véanse, entre otros: Calle (2005), Cattaneo y Gavaldá (2008), López y López (2004), y Autoría colectiva (2006).

14. Sobre comunidades intencionales, véase: Fellowship for Intentional Communities, [www.ic.org](http://www.ic.org)

15. Véase Escorihuela (2008).

16. Si bien comentábamos que es escasa la bibliografía sobre neorruralismo, estas experiencias minoritarias (Autoría colectiva, 2006) entre el conjunto del movimiento neorrural apenas han despertado interés en las esferas académicas convencionales. Para más información, véanse: Colectivo Malayerba (1999). *Colectividades y okupación rural*. Madrid: Traficantes de Sueños; Asociación Vida Comunitaria (2001). *Pueblos vivos: experiencias de vida comunitaria, año 2000/2001*. Cádiz: Vida Comunitaria.

17. Sevilla Guzmán (2006).

18. Cabe señalar que bajo la terminología de agroecología podemos encontrar numerosas corrientes, pero aquí entendemos ésta como apuesta ecológico-económico-sociopolítico-cultural. Como decía Pierre Rabhi «La agroecología es una ética de vida [...] para nosotros, la agroecología es mucho más que una simple alternativa agronómica».

trial sobre el mundo rural, ya que éste ha sido una parte esencial de los argumentos utilizados para justificar la destrucción de las culturas campesinas e indígenas como una condición fundamental para la modernización de la agricultura.<sup>19</sup>

Desde una óptica macro del trabajo de campo realizado, vamos a intentar ofrecer una breve pincelada de estos proyectos. Las personas (teniendo en cuenta la enorme diversidad que comentábamos anteriormente) que habitan estos espacios, generalmente, provienen de ambientes cercanos al ecologismo, la economía social o los centros sociales okupados, es decir, han estado o siguen estando socializadas en cuestiones socioecológicas y participan en diferentes intensidades de movimientos sociales variados. La autonomía, la autogestión, la okupación o el apoyo mutuo aparecen como lenguajes comunes<sup>20</sup> en estos lugares, donde el compartir es un elemento clave. Las actividades que suelen realizar entroncan, muchas de ellas, con la recuperación de prácticas agrícolas y ganaderas de los territorios donde están insertas. Así, es bastante recurrente encontrar huertas ecológicas, vacas, cerdos y demás animales, elaboración de pan, conservas, autoconstrucción con materiales locales o artesanías variadas, en ese intento de revitalizar espacios rurales despoblados. El conjunto de estas experiencias se presentan como modelos organizativos asamblearios que tienen la voluntad de establecer lazos con otros proyectos similares. De ahí surgen redes-puntos de encuentro como la Red Ibérica de Ecoaldeas o los encuentros de okupación y preokupación rural.<sup>21</sup> Aumentar las redes sociales de los proyectos y rearticular experiencias,<sup>22</sup> conectando más lugares y otras iniciativas, es una

19. Altieri (1987).

20. Una de la experiencias en las que he trabajado se autodenomina Espacio Social Colectivo para la Autogestión, la Diversidad y la Autonomía (Escanda, Ronzón, valle de Lena, Asturias); más información, en [www.escanda.org](http://www.escanda.org). Para una aproximación a las experiencias autogestionarias, véanse: Cattaneo, C. y Gavaldá, M. (2008); Adell Argilés, R. y Martínez López, M. (2004).

21. Son dos redes distintas, aunque hay algún proyecto que transita en ambos espacios. Respecto a la RIE, hay que decir que es una red que asimismo forma parte de la Red Global de Ecoaldeas; véase [www.ecoaldeas.org](http://www.ecoaldeas.org). Para las okupaciones rural-rurbanas véase [www.autogestionate.net](http://www.autogestionate.net) y la bibliografía.

22. Calle Collado (2007).

de las apuestas de algunos pueblos de este tipo, como es el caso de los pueblos okupados del valle de Arce.

Hay, por otro lado, un fuerte compromiso social<sup>23</sup> con el entorno que habitan; de ahí los procesos de movilización frente a megaproyectos de infraestructuras públicas, por ejemplo: la plataforma El Mesqueiru (Ronzón, valle de Lena, Asturias) frente al TAV; Solidarios con Itoiz (valle del Arce, Navarra) resistiendo a la construcción del pantano ilegal de Itoiz, o Salvem la Vall (valle de Collserola, Barcelona) frente a proyectos urbanísticos.

De lo expuesto, podemos señalar que estas experiencias tienen un componente agropolítico, es decir, entienden su práctica a partir de un planteamiento comunitario de vida natural, simple y sostenible, como una vía de transformación social,<sup>24</sup> herramienta de vida e incidencia política. Hay, en consecuencia, una combinación en estas experiencias de visiones tendentes a la recuperación de agroecosistemas tradicionales junto con posturas críticas proactivas, desde el ámbito social, del actual modelo de sociedad consumista. Vemos cómo estas experiencias trabajan comunitariamente con recursos locales, compartiendo un anhelo de transformación social del lugar que habitan. La cuestión local de proximidad, de acción colectiva, de procesos participativos, de recuperación de conocimiento tradicional, de manejos agropecuarios y forestales ecológicos, etc. permiten plantear que estas experiencias comparten muchos de los posicionamientos del discurso agroecológico, introduciendo asimismo nuevas interrogantes como la vida en comunidad, la horizontalidad en las relaciones o la autogestión como herramienta. Y es en esa línea en la que se plantea la construcción de comunidades desde la agroecología, como un intento de hibridación enriquecedora de las dimensiones<sup>25</sup> de ésta con las pequeñas respuestas de estas experiencias comunitarias alternativas.

23. Autoría colectiva (2006).

24. Autoría colectiva (2006: 174)

25. Tomando como referencia las publicaciones de Graciela Ottman y Eduardo Sevilla, podemos distinguir tres dimensiones de la agroecología: ecológico-técnico-agronómica, socioeconómico-cultural y socio-política. Para ampliar véase, Ottman, G. (2005) y Sevilla Guzmán, E. (2006).

## **A modo de conclusión**

El análisis de los discursos, el trabajo diario y la observación en el compartir cotidiano permiten concluir que estos proyectos son experimentos de construcción social crítica glocalizadora, enredados, entre otros espacios, en visiones ecologistas y provenientes del movimiento antiglobalización, de círculos libertarios, del feminismo, de enfoques cooperativistas o de la economía solidaria. Actualmente, es una realidad que está adoptando una cierta dimensión, dado el número de experiencias de vida que se alejan conscientemente de la vía marcada para y por el desarrollo neoliberal, siempre desde una óptica de compromiso social fuerte. Ante los crecientes problemas medioambientales, energéticos, socioeconómicos y políticos con los que nos encontramos, experiencias que pretenden volver a lo local (relocalizar la economía), «a lo campesino», a producir ecológicamente bajo posturas decrecentistas, a generar redes sociales críticas, a gestionar el territorio... muestran la extrema actualidad y pertinencia de estas iniciativas dentro de enfoques que politicen las relaciones sociales y con el entorno. Son proyectos, nuevas caras, en un mundo rural y urbano necesitado de vida.

«Son cosas chiquitas. No acaban con los medios de producción y de cambio, no expropián las cuevas de Ali Babá. Pero quizás desencadenan la alegría del hacer y la traducen en actos. Y al fin y al cabo, actuar sobre la realidad y cambiarla, aunque sea un poquito, es la única manera de probar que la realidad es transformable.»

EDUARDO GALEANO



## BIBLIOGRAFÍA

- ADELL ARGILÉS, R.; MARTÍNEZ LÓPEZ, M. (2004). *¿Dónde están las llaves? El movimiento okupa: prácticas y contextos sociales*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- ALTIERI, M. (1987). *Agroecología. Bases científicas para la agricultura sustentable*. Valparaíso (Xile): CETAL.
- ALTIERI, M.; NICHOLLS, C. (2000). *Agroecología: teoría y práctica para una agricultura sustentable*. Mèxic: Pnuma.
- AUTORÍA COLECTIVA (2006). *Los pies en la Tierra. Reflexiones y experiencias hacia un movimiento agroecológico español*. Madrid: Virus.
- BAUMAN, Z. (2004). *Wasted lives. Modernity and its Outcasts*. Cambridge: Polity Press.
- BÖGE, S. (1973). *Road transportation of goods and the effects on the spatial environment*. Alemania: Wuppertal Institute.
- CALLE COLLADO, A. (2005). *Nuevos movimientos globales: hacia la radicalidad democrática*. Madrid: Editorial Popular.
- (2007). «El nuevo cooperativismo agroecológico en Andalucía». *Revista FACPE*, núm. 2.
- CAMARERO RIOJA, A., (1991). «Tendencias recientes y evolución de la población rural en España». *Política y Sociedad*, núm. 8, pàgs. 13-24.
- (2002). *Paisajes sociales y metáforas del lugar: una exploración de la ruralidad itinerante en Navarra*. Pamplona: Universidad de Pamplona.

- CATTANEO, C.; GAVALDÁ, M. (2008). «La experiencia autogestionaria». *Ecología Política. Cuadernos de debate internacional*, núm. 35, pàgs. 73-75.
- DAVIS, M. (2006). *Planet of Slums*. Londres-Nova York: Verso.
- DESMARAIS, A. A. (2008). *La Vía Campesina: la globalización y el poder del campesinado*. Madrid: Popular.
- ESCORIHUELA, J. L. (2008). *Camino se hace al andar. Del individuo moderno a la comunidad sostenible*. Manual para transicioneros. Còrdova: Editorial Nous.
- (COORD.) (2000). *Recuperar el futuro: II Encuentro Estatal de Ecoaldeas*. Saragossa: La Carrucha Cultural.
- FERNÁNDEZ DURÁN, R. (1993). *La explosión del desorden. La metrópolis como espacio de la crisis global*. Madrid: Fundamentos.
- GRANSTEDT, I. (1980). *L'impasse industrielle*. París: Le Seuil, coll. Technocritique.
- GRUPO DE AGROECOLOGÍA Y CONSUMO RESPONSABLE (2005). *Nos comen: contra el desmantelamiento de mundo rural en Asturias*. Oviedo: Cambalache.
- GUZMÁN CASADO, G.; GONZÁLEZ DE MOLINA, M.; Y SEVILLA GUZMÁN, E. (2000). *Introducción a la agroecología como desarrollo rural sostenible*. Madrid: Mundi-Prensa.
- ILLICH, I. (1974). *La convivencialidad*. Barcelona: Barral.
- LÓPEZ, D.; LÓPEZ, J. A. (2004). *Con la comida no se juega: alternativas autogestionarias a la globalización capitalista desde la agroecología y el consumo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- MOYA, C.; MAZARIEGOS, J. V. (1991). «Viajes y retornos de una y otra parte». *Política y Sociedad*, núm. 9, pàgs. 97-107.
- NAREDO, J. M.<sup>a</sup> (2006). *Las raíces económicas del deterioro ecológico y social. Más allá de los dogmas*. Madrid: Siglo XXI.
- NATES CRUZ, B.; RAYMOND, S. (2007). *Buscando la naturaleza. Migración y dinámicas rurales contemporáneas*. Madrid: Anthropos.
- OTTOMAN, G. (2005). *Agroecología y sociología histórica desde Latinoamérica*. Còrdova: Universidad de Córdoba.
- PÉREZ-VITORIA, S. (2005). *Les paysans sont de retour*. Arles: Actes Sud.

- POLANY, K. (1989). *La gran transformación*. Madrid: La Piqueta.
- RIVERA, J. M.<sup>a</sup> (2009). «La neorruralidad y sus significados: el caso de Navarra». *RIS*, vol. 67, núm. 2, pàgs. 413-433.
- RODRIGO MORA, F. (2008). *Naturaleza, ruralidad y civilización*. Madrid: Brulot.
- RODRÍGUEZ EGUIDAZÁBAL, A. B.; TRABADA CRENDE, X. E. (1991). «De la ciudad al campo: el fenómeno social neorruralista en España». *Política y Sociedad*, núm. 9, pàgs. 73-86.
- SANZ HERNÁNDEZ, M.<sup>a</sup> A. (2007). *El consumo de la cultura rural*. Saragossa: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- SEVILLA GUZMÁN, E. (2006). *De la sociología rural a la agroecología*. Barcelona: Icaria.
- SEVILLA GUZMÁN, E.; GONZÁLEZ DE MOLINA, M. (1993). *Ecología, campesinado e historia*. Madrid: La Piqueta.
- SENNETT, R. (1970). *Personal Identity and City Life*. Nova York: Alfred A. Knopf Inc.
- SHANIN, T. (COORD.) (1971). *Peasants and Peasant Societies*. Harmondsworth: Penguin Books.
- UNFPA (2007). Estado de la población mundial 2007 (en línea a: [www.unfpa.org/swp/index\\_spa.html](http://www.unfpa.org/swp/index_spa.html)).
- VV. AA. (coord.) (2003). *Défaire le développement, refaire le monde*. París: L'Aventurin.



**L'EXCLUSIÓ VOLUNTÀRIA.**  
**REPRESENTACIONS DEL CAMP RELIGIÓS EUROPEU**



## PRESENTACIÓ

Alberto López Bargados  
Universitat de Barcelona

Jordi Moreras  
Universitat Rovira i Virgili

De les nombroses inconsistències que mostra el concepte d'*exclusió* social, la dificultat per deixar constància de la intencionalitat dels agents protagonistes de l'acció social sembla que n'és una de les més notòries. En efecte, com a designació atribuïda sempre per algú que es troba al marge d'aquesta categoria sobre aquell qui esdevé, en virtut d'aquesta classificació, exclòs, el concepte d'exclusió social sembla que promou una dimensió purament acusatòria i, per això mateix, estigmatitzadora. Així, integrada dins d'una categoria que no ha escollit i que potser no triaria en cas de tenir marge d'elecció, la persona exclosa queda desposseïda de la seva *agència*, descomptada a efectes d'identificar una situació que la fa susceptible d'ajuda, protecció i control institucionals. En aquest sentit, ningú, fora d'aquells que s'aprofiten, o pretenen fer-ho, d'una categorització en bona part administrativa, no s'autodefineix com a exclòs. Un cop posada en marxa com a mecanisme de representació i anàlisi, l'exclusió genera els seus espectres, per una mena d'efecte mirall que descobreix individus exclosos malgrat l'obcecació dels afectats de no ser considerats en aquests termes, malgrat la seva resistència a deixar-se encabir dins d'una categoria que actua més com un instrument d'acusació pública que no pas com un concepte analític contrastat.

Es tracta, en realitat, com tantes vegades succeeix amb els conceptes que prosperen sobtadament dins dels fòrums acadèmics de vocació més reformista, immediatament fagocitats pels

experts i assessors polítics, d'un fals problema, un més dels pre-conceptes durkheimians que romanen íntimament lligats a l'acció política i legislativa, brillant amb força durant un temps per esvair-se ràpidament quan les *polítiques socials* demanen altres conceptes, interpellats a actuar com a instància legitimadora.

Enlloc no està escrit que la ciència social hagi de plegar-se estrictament a les opinions emeses pels seus informants, amb els científics condemnats a romandre presoners de la *doxa* indígena sobre el seu propi *self*. Aquest és un vell debat, per exemple, dins de l'antropologia social, i no convé ressuscitar els vells tòtems un cop ja han estat cremats. Que la gent no accepti la seva situació d'exclusió no significa forçosament que no pugui patir-la. Però una cosa és reduir l'anàlisi social a les declaracions —sempre d'autojustificació— dels nostres objectes d'estudi i una altra de molt diferent passar per alt la intencionalitat de les accions que, almenys teòricament, els fan pertànyer al dubtós club dels exclosos. I sembla paradoxal que, en un moment en què les qüestions relatives a l'*agència* i l'*empoderament* dels actors socials han adquirit una gran ressonància dins les ciències socials, el concepte d'exclusió social conformi el seu camp d'aplicació, discret i extremament abstracte, amb total independència de la voluntat de les seves víctimes.

És cert que el temps de percebre l'exclusió social com una mena d'estatus immanent dels individus ja ha passat, i que avui dia s'emfasitza la dimensió processual del concepte, pretenent així evitar les reificacions a què la seva aplicació podria donar lloc. En aquest sentit, ja no es parla tant d'exclosos com de persones en risc de patir exclusió social. No obstant això, a força de sumar variables (pobresa, atur, drogoaddicció, manca d'estudis secundaris i superiors, pertinença a llars desestructurades, etc.), augmentem la ràtio que situa els individus en situació de major risc d'exclusió, tot oblidant que la victimització que comporta implícitament l'aplicació d'aquesta categoria es pot trobar només al cap de l'analista, i no tant a l'experiència viscuda per l'individu.

Hom té dret a preguntar-se pel sentit de la victimització genèrica que el concepte posa en pràctica, i els fins que prova d'assolir. Tanmateix, per important que sigui, el que en aquesta taula ens



ha interessat no és tant la representació de l'ordre social que comporta el concepte d'exclusió social, i en definitiva les polítiques que en deriven, sinó més aviat la paradoxa analítica que provoca l'anul·lació *de facto* de l'agència dels actors socials quan la seva situació és fruit d'una voluntat conscient, activa i deliberada. És a dir, el que ens uneix en aquestes jornades és el que podríem anomenar, com una mena de *contradictio in terminis*, l'«exclusió voluntària».

D'una manera indirecta, ens referim al que Barry<sup>1</sup> i altres autors han qualificat com a «secessió dels triomfadors»: la voluntat de prescindir d'alguns serveis públics manifestada per les classes privilegiades, que opten per autofinançar-se un sistema educatiu o sanitari exclouent, o bé la decisió de formar clubs més o menys selectes en què el dret d'admissió estigui sotmès a criteris rigorosos. Amb bon sentit, els partidaris d'un model d'anàlisi que utilitza el concepte d'exclusió social tenen raó a l'hora de postular que l'acumulació de variables que apropin aquests individus a una situació de risc d'exclusió és, en qualsevol cas, mínima, i, per tant, no podem en cap cas considerar-los exclosos. No obstant això, creiem que aquí ens trobem davant d'un problema de qualitat, i no tant de quantitat: és la negligència de l'agència dels actors, i no tant el nombre de variables previstes, el que defineix les mancances del concepte.

D'altra banda, hom no tindria gaire problemes per imaginar que el nombre de variables assolides, per exemple, en un cas de conversió religiosa, és prou elevat. Pensem en el cas d'una dona amb un capital escolar escàs, a l'atur, que decideix convertir-se a l'islam i que accepta, si més no tàcitament, que el seu marit tingui una altra esposa o que li demani de sortir al carrer amb un hijab al cap. En aquest cas, sembla que la mera acumulació de variables apropiaria aquesta dona perillosament al llindar de l'exclusió social —sigui on sigui—, menystenint el fet cabdal que, pel que fa a la seva conversió religiosa, la dona ha emprès voluntàriament un camí que la pura anàlisi abstracta diria que l'aboca indefectiblement cap a l'exclusió social.

1. Barry (2002: 18).

Com objectivar fets que en realitat tenen una dimensió experiencial? Tot i els esforços per acumular dades de situació que puguin determinar d'una manera sistemàtica el nivell d'exclusió social dels individus, la dificultat dels falsos problemes és, justament, que despleguen llargues argumentacions a partir d'una consideració axiomàtica i moral del que és bo i el que no ho és, tot associant els processos d'exclusió a la mera agregació de variables estimades en qualitat de «negatives». Com una escolàstica que tracta desesperadament de mantenir la seva pertinença a força de matisar les seves hipòtesis al mateix temps que augmenten les seves excepcions, les teories de l'exclusió social practiquen la fugida cap endavant tot afegint noves variables al seu rànquing mentre defugen el fet central que les obliga a multiplicar-se: que el seu objecte no és una mena d'excrecència immediata i objectivada de la realitat, sinó el fruit d'una representació moral i política interessada entestada perquè la realitat mateixa s'acabi adaptant al model que teòricament volia interpretar-la. Atès que l'acumulació *ad infinitum* de variables susceptibles de portar cap a l'exclusió esbossa una categoria extremament heterogènia, Karsz<sup>2</sup> té raó quan diu que, si bé la condició necessària per ser subjecte d'exclusió social és tenir una sèrie de problemes diversos (i qui no en té, poc o molt?), n'hi ha prou a «trobar-se enxampat en una certa maquinària de codificació d'allò real».

Les paradoxes referides a la qüestió de l'exclusió voluntària, la passivització o l'anul·lació d'agències actives i conscients, igual que la submissió dels individus classificats així en un règim assistencial i de control, es perceben d'una manera certament nítida en el camp religiós europeu, en què es barreja la nebulosa mística i espiritual *new age* amb les confessions «clàssiques», havent-hi perdut però el cristianisme (catòlic, protestant, ortodox) el monopoli que fins fa poc temps havia detès. Davant un escenari religiós marcat per l'ascens dels particularismes de tot tipus, pel creixement incontenible d'organitzacions «sectàries» o de «jihadismes salafistes», podria semblar que les amenaces d'exclusió social proliferen perillosament si no fos perquè en gairebé tots els

2. Karsz (2000: 101).

casos es tracta d'opcions religioses preses conscientment pels individus.

És cert que l'anàlisi social més vulgar, davant aquesta proliferació de noves agrupacions religioses de petita escala, normalment amb una forta cohesió social i plena consciència de la seva idiosincràsia particular, posa en dubte la voluntarietat dels ingressos en aquests grups, referint-se al seu caràcter forçat, a la ignorància o fins i tot a l'alienació transitòria dels nous membres, però es tracta una vegada més de negar les evidències, d'anul·lar la personalitat social dels agents per tal de donar lloc artificialment a una categoria d'exclusos socials que no satisfà sinó les instàncies que se'n nodreixen. Així, davant una teoria social que pretén reduir-los a la condició de víctimes, els individus assumeixen plenament la seva agència tot proclamant la seva condició de membres, ja sigui per naixement o per conversió, d'una minoria religiosa al si de l'Europa contemporània.

Davant les mancances d'un concepte que barreja orígens i trajectòries tan heterogènies amb la intenció d'homogeneïtzar-les, que redueix, si se'n permet plantejar-lo així, el factor humà a un problema de variables quantificables, creiem que és legítim preguntar-nos com les teories de l'exclusió social, en totes les seves manifestacions, aborden la qüestió del pluralisme religiós a Europa. A la manera de les argumentacions de sant Anselm, ens sembla difícil, si no impossible, que una categoria que tendeix a eliminar les diferències pugui contribuir seriosament a aclarir-les.

Les comunicacions que ara presentem aborden, cadascuna pels camins que tria el seu autor o autora, aquestes qüestions. Una part d'aquestes, les d'Ariadna Solé Arraràs i Marta Alonso Cabré, són fruit de l'activitat de recerca coordinada pel GRID, el Grup de Recerca de l'Islam a la Diàspora, una subunitat del GRECS que analitza les temàtiques del pluralisme religiós i la laïcitat des de la perspectiva de l'islam europeu. Des del GRID hem tingut l'oportunitat de convidar Avi Astor, de la Universitat de Michigan, a participar en aquests debats, i ens complau aportar-hi també la seva comunicació. Pel que fa a la comunicació de Martí Marfà Castàn, membre del GRECS, se situa estrictament fora de l'àmbit de recerca del GRID, però en canvi creiem que

s'insereix perfectament dins del debat sobre la utilitat de les teories de l'exclusió social quant a l'anàlisi del pluralisme religiós, i és per això que també la hi incorporem.

En primer lloc, la intervenció d'Ariadna Solé, que aborda les transformacions i adaptacions dels rituals funeraris de la comunitat senegambiana a la ciutat de Lleida, ens ofereix un magnífic exemple dels límits en el reconeixement pràctic del pluralisme religiós a l'Europa contemporània. Exigències administratives de caràcter sanitari, com ara l'obligatorietat de practicar els enterraments amb fèretre, o simplement problemes d'ordenació de l'espai, com ho són les dificultats per mantenir l'orientació cap a la Meca dels cadàvers o per vetllar de manera correcta els morts, s'afegeixen al desig dels familiars i de la comunitat perquè els difunts romanguin a prop de la seva terra d'origen, justificant així la pràctica sistemàtica de l'expatriació dels cadàvers, extremament onerosa. Més enllà de les raons que les administracions poden esgrimir per defensar el tractament que la mort rep a casa nostra, el que és cert és que encara avui els serveis funeraris es mostren poc flexibles a l'hora d'oferir alternatives a les persones que tenen costums i creences diferents. Atès l'escàs nombre d'enterraments musulmans que es practiquen a Catalunya, hom té la convicció que els factors simbòlics són importants en el moment de decidir quins morts són percebuts com a «nostres» i quins no. Des d'aquesta perspectiva, la presència de cossos musulmans dins dels recintes dels cementiris catalans pot acabar sent considerada anòmala, i potencialment contaminant per a les famílies catòliques, la qual cosa contribuiria encara més a provocar una mena d'«invisibilització de la mort musulmana», com ho expressa Ariadna Solé.

En la mesura en què l'opció preferencial de la comunitat senegambiana sembla que és la repatriació *post mortem* dels cadàvers, aquí ens trobaríem davant un cas interessant d'inhibició en l'acció, és a dir, d'una absència que ens obliga a repensar les condicions en què es produeix l'anomenada «exclusió voluntària»; sense que cap llei o normativa impedeixi practicar enterraments musulmans a casa nostra, l'acumulació d'obstacles administratius, econòmics i simbòlics contribueix a produir una inhibició que, en un sentit estricte, no es pot considerar voluntària.

La perspectiva presa a la comunicació de Martí Marfà és substancialment diferent. Estudiant els processos de conversió d'una part de la comunitat gitana barcelonina al pentecostalisme, el que constata Marfà, en primer lloc, és quelcom que ja ha estat assenyalat unes quantes vegades en les anàlisis dels processos de configuració comunitària a la diàspora, és a dir, la capacitat que les creences i les pràctiques religioses tenen per crear *communitas* tot traspassant les fronteres de l'Estat-nació. Veritable organisme transnacional, l'Església Evangèlica de Filadèlfia ha gaudit als darrers anys d'un èxit aclaparador entre el poble gitano de Catalunya, entre altres raons pel ressò assolit per la conversió de personalitats influents al si de la comunitat. Ara bé, Marfà, que en la seva intervenció analitza precisament els raonaments que porten els gitanos a encetar el mecanisme de la conversió, subratlla la profunda ambivalència d'aquest procés. És a dir, en el marc que ens ocupa, el que Marfà posa de manifest amb convicció és que els processos d'exclusió social no són únics, i que l'exclusió pot esdevenir l'altra cara de la moneda de la inclusió social. D'una banda, els gitanos, desitjosos de desprendre's de l'estigma de conflictivitat amb què habitualment se'ls associa, adoptarien una via salvadora per allunyar-se d'un model (el gitano transhumant, mandrós i delinqüent) amb el qual no volen identificar-se. Ara bé, de l'altra, l'adopció d'una religió minoritzada no pot fer sinó enfortir l'estigma que envolta el poble gitano, particularment en un món en el qual, com assenyala Bowen,<sup>3</sup> el domini hegemònic dels discursos secularitzadors fa que qualsevol forma de pràctica religiosa —especialment com més explícita és— esdevingui sospitosa i, per extensió, estigmatitzadora. Per tal de resumir la qüestió exposada per l'autor, podríem dir que la inclusió voluntària comporta, de retruc, una exclusió involuntària.

Avi Astor, adopta, en canvi, una perspectiva més sociològica, i canvia l'escala de l'observació per proposar una comparació entre dues comunitats autònomes de l'Estat espanyol, Catalunya i Madrid, en relació amb les polèmiques entorn de la instal·lació d'ora-

3. Bowen (2004: 45).

toris musulmans en diversos municipis, entre els quals Badalona. La comparació sembla, però, especialment interessant en aquest context, atès que la contribució d'Avi Astor sosté que els processos d'exclusió social (entesos aquí, és important subratllar-ho, com a processos d'estigmatització i rebuig, i no com a dades objectivables a partir de la situació socioeconòmica de les persones) estan directament associats a un conjunt de factors estructurals.

En efecte, l'autor prova de defugir les explicacions que apellen a l'àmbit de la subjectivitat (criteris identitaris en particular) per explicar per què Catalunya, als darrers anys, sembla que concentra les formes d'oposició més explícites o intenses a l'obertura d'oratoris. Com hem assenyalat, Astor reclama la intervenció de variables estructurals com a clau dels seus arguments. Així, fets com ara la composició de la trama urbana als municipis del cinturó barceloní, la segregació de classe als barris, el gran nivell d'autoconstrucció, etc., explicarien la tensió assolida en municipis com ara Viladecans, Badalona o Santa Coloma de Gramenet, en contrast amb la baixa o nul·la intensitat constatable a l'àrea metropolitana de Madrid. Per a Astor, la planificació urbana i la formació de barris interclassistes apareixen com una garantia contra la proliferació de moviments de caràcter xenòfob, més propis de barris en procés de guetització. Deixant de banda, però, la qüestió implícita de suposats llindars de tolerància que activarien, en el cas de ser ultrapassats, els moviments d'oposició, la suggeridora comunicació d'Avi Astor ens obliga a preguntar-nos si efectivament els factors estructurals són suficients per explicar els processos actius de segregació de certes comunitats immigrants —ja que d'immigrants es tracta en aquest cas—, o bé si la configuració comunitària mateix dels musulmans, és a dir, l'activació d'una paradoxal exclusió voluntària de l'ordre religiós hegemònic, ha de ser un factor que cal tenir en compte.

Finalment, Marta Alonso Cabré, a partir d'una recerca etnogràfica comparativa sobre el ritual islàmic de l'aïd l-adha —o festa del xai— que té lloc en un poble del Tarragonès, Creixell, i en una vila de l'est de Mauritània, Walata, reflexiona entorn de les dificultats que les societats musulmanes tenen per establir una frontera clara entre un espai sagrat i un altre de profà. El fet

que, dins de les societats musulmanes, qualsevol espai pugui esdevenir, almenys potencialment, espai de culte —i així ho podem constatar en la transformació de locals en oratoris a casa nostra, o en l'ús del carrer per procedir al sacrifici ritual—, contribueix a problematitzar la dicotomia, massa vegades defensada com a objectiva, entre allò sagrat i allò profà. I en aquest sentit, en un context europeu fortament influït per la doctrina secularitzadora, la contribució d'Alonso ens convida a repensar la fórmula hegemònica que vol fer de l'espai públic un espai secular i permetre l'expressió de pràctiques sagrades dins l'espai privat. Atenent al desenvolupament de la pregària de l'aïdu l-adha a aquestes localitzacions, hom s'adona que la visibilitat de Walata contrasta directament amb la discreció amb la qual és practicada la pregària a Creixell, en un nou cas d'inhibició de l'acció que, en definitiva, il·lustra la necessitat de recórrer a altres conceptes, com ara el d'estigmatització, per tal de copsar la naturalesa d'una acció (o inacció) social que, des de la perspectiva de les teories de l'exclusió social, acaba resultant insondable.





**ENTRE L'EXCLUSIÓ I L'EXCLUSIVITAT.  
IDENTITATS CARISMÀTIQUES I CONVERSIONS  
PENTECOSTALS ENTRE ELS GITANOS CATALANS  
DE BARCELONA**

Martí Marfà i Castán  
Institut Català d'Antropologia / Universitat de Barcelona

La reflexió que aquí es desplega reposa sobre la idea de la relativa fluïdesa en el trànsit entre estigma i carisma, entre marginalitat i prestigi, entre exclusió i exclusivitat, apuntada sobretot per Warren<sup>1</sup> en bastir el concepte de desestigmatització carismàtica. Històricament, els gitanos, i en especial els gitanos catalans, han fet ús d'aquesta transitorietat i de les ambivalències que genera en una maniobra adaptativa que ha possibilitat la seva reproducció social com a grup. Des de la seva irrupció als anys vuitanta, el pentecostalisme gitano representa per als gitanos catalans de Barcelona una nova oportunitat i una nova font de recursos simbòlics i pràctics per reforçar els mecanismes de desestigmatització carismàtica existents.

El concepte de *gitano* s'ha constituït històricament com un paraigua categòric sota el qual s'han aplegat grups molt heterogenis, però que comparteixen el fet de distorsionar el sistema classificatori hegemònic dels estats-nació, d'escapar al control estatal i de burlar la seva empresa homogeneïtzadora. Per això, aquesta categoria ha estat carregada pejorativament, fins al punt de convertir-se en un estigma per als seus portadors i en un operador simbòlic a mercè dels grups socials dominants i de les seves autorepresentacions col·lectives. En tant que gitanos, els calós catalans han viscut i viuen sota l'amenaça latent de l'estigma, sem-

1. Warren (1980).

pre a punt de ser sotmesos al judici que confirma la seva gitanitat aparentment dissimulada pel seu elevat grau de participació en les formes de vida majoritàries.<sup>2</sup> I és que els gitanos catalans s'han definit i escenificat públicament per oposició als tòpics i estereotips que constitueixen el seu estigma i que s'associen a la brutícia, la pobresa, el nomadisme, la violència, l'analfabetisme, els orígens andalusos o les friccions amb els no-gitanos. En aquest sentit, els gitanos catalans han invocat i practicat formes de gitanitat basades en la higiene, el benestar material, el sedentarisme històric, el pacifisme, la instrucció, la catalanitat i el cultiu de les relacions amb els no-gitanos,<sup>3</sup> transvasant la càrrega de l'estigma a altres grups de gitanos o de poblacions suposadament homòlogues com els *rom* romanesos, que esdevenen d'aquesta manera operadors simbòlics dels gitanos catalans.<sup>4</sup> Alhora, recolzats en determinades idealitzacions romàntiques que atribueixen als gitanos capacitats especials per a activitats com ara la música, orígens aristocràtics ancestrals o una puresa natural prèvia a l'embat de la modernitat industrial i urbana, els gitanos catalans també han activat discursos i pràctiques que els confereixen una certa aurèola carismàtica, com poden ser els seus dons innats per a la música o el seu contacte amb determinades elits socials. En efecte, el caràcter ambivalent i socialment mòbil que els atorgaven no només la seva condició de gitanos sinó la seva hàbil dedicació a negocis relacionats amb la compravenda i la intermediació comercial, els ha permès transitar històricament per esferes socials sovint irreconciliables, la qual cosa els ha convertit en mitjancers —és a dir, integradors— socials i els ha obert les portes a determinats recursos socials estratègics. Uns recursos que possibilitaren, als anys seixanta, l'explotació comercial de determinats aspectes del seu *habitus* musical i que es traduïren en l'eclosió de la rumba catalana al mercat musical estatal i internacional, fet que proporcionà als gitanos catalans nous elements per visibilitzar-se públicament en termes positius i potenciar la

2. *cf.* Goffman (1970).

3. Álvarez et al. (1995); Lagunas (2005); San Roman (1976).

4. Marfà i Castán (2007).

seva projecció carismàtica, especialment encarnada en els artistes rumberos.

En la irrupció del pentecostalisme, que entre els gitanos catalans es produeix sobretot a partir dels anys vuitanta, hi van tenir un paper clau alguns artistes de la rumba catalana com ara Perret o Sisquetó, que van esdevenir pastors evangèlics.<sup>5</sup> Els artistes gaudien d'un carisma individual dins i fora del seu grup social, el dels calós catalans, però alhora, com a cares visibles i ambaixadors d'aquest col·lectiu, eren dipositaris i eixos reforçants de la condició carismàtica atribuïda al conjunt de les comunitats gitanocatalanes per part de la societat majoritària. El seu lideratge carismàtic fou transposat al nou rol de pastors i, juntament amb l'activació dels recursos de la pràctica artística i musical —*habitus* i sonoritats musicals, posada en escena, etc.—, els va permetre promoure conversions i capitanejar el moviment entre la població gitanocatalana.

Alhora, el pentecostalisme aporta noves fórmules i elements per reforçar els processos col·lectius de desestigmatització carismàtica. Es tracta dels mecanismes que constitueixen l'apoderament pentecostal, pel qual els dons de l'esperit —també anomenats «carismes»— investeixen els conversos d'un poder sobrenatural que possibilita la inversió, si més no simbòlica, d'unes condicions socials percebudes com a precàries, inestables o injustes.<sup>6</sup> La conversió no només implica una transformació ontològica del convers individual, sinó que en aquest cas pren una dimensió eminentment col·lectiva. En efecte, s'obre la porta a una (re)negociació autogestionada de pràctiques i dinàmiques socials, sobretot de les que fan referència a l'autopresentació i l'autorepresentació, que en el cas dels gitanos han estat històricament subjectes a categoritzacions no gitanes. En una assimilació adaptativa del discurs pentecostal, es (re)activa la idea de «poble gitano», però associant la seva suposada condició nòmada i marginal al poble d'Israel i la seva condemna a errar per un món hostil fins a la parusia. El moviment evangèlic gitano reeixeix en

5. Marfà i Castán (2008, 2010).

6. Anderson (2007); Martin (2002); Wilson (1970).

allò en què tant la gitanologia romàntica com l'associacionisme gitano havien fracassat: la construcció d'una comunitat imaginada transnacional que abraça tots els grups històricament etiquetats com a gitanos, *roma*, *gypsies*, *tsiganes* o altres categories suposadament homòlogues. La identificació d'aquest «poble gitano» amb el poble escollit de Déu és un *born-again* col·lectiu basat en la inversió de l'estigma compartit, que és traslladat al passat preconverters i convertit en operador simbòlic de la nova gitanitat; una nova gitanitat autoproduïda que els situa al centre de la pròpia reinterpretació del món,<sup>7</sup> perfilant-los com a avantguarda conversionista i evangelitzadora de la resta de pobles del món.

Aquestes (re)creacions identitàries no només pretenen superar la fatalitat de la definició per oposició als paios, sinó que impliquen una «regitanització», en el sentit d'un encontre dels diferents grups gitanos i de la construcció de vincles suprafamiliars davant d'una crida divina.<sup>8</sup> El pentecostalisme edifica una (nova) gitanitat més enllà de la fragmentació característica dels grups i poblacions històricament etiquetats com a gitanos, alhora que escenifica un retorn —o una reconstrucció— als valors i pràctiques suposadament gitanos.<sup>9</sup> Això topa amb els processos d'adopció de formes de vida majoritàries que els gitanos catalans protagonitzen i a través dels quals edificuen la seva singularitat; però, a més, aquesta nova etnicitat promoguda des del moviment evangèlic sembla que vol dissoldre construccions identitàries específiques com ara la gitanocatalana. De totes maneres, en el mateix context religiós es poden detectar reformulacions d'aquestes singularitzacions, que en definitiva reproduïxen adaptativament els antics mecanismes en el nou escenari. Un dels elements més invocats i practicats en l'escenificació d'aquesta diferència rau en la religiositat, que en el cas dels catalans pren formes més contingudes i desencantades, mentre que en altres grups gitanos es manifesta amb més fervor i emotivitat. Aquesta experiència religiosa aparentment més intel·lectualitzada dels gitanos catalans,

7. Gay y Blasco (2002).

8. Williams (1993).

9. Cantón (2004).

juntament amb un èmfasi en la formació teològica, és l'argument tàcit per reivindicar i exercir un cert lideratge institucional en el si de les estructures de la denominació majoritària de l'evangelisme gitano, l'Església Evangèlica de Filadèlfia. En aquest sentit, no només confirmen la resta de grups gitans com els seus propis operadors simbòlics i reproduïxen relacions de poder i de classe existents, sinó que se situen en una certa avantguarda dins l'avantguarda que ja reclama el conjunt del moviment pentecostal per a si mateix i, per tant, ocupen altre cop una posició protagonista que podria considerar-se carismàtica —en termes weberians—.

En definitiva, amb l'extensió del pentecostalisme entre els gitans catalans, els antics mecanismes de desestigmatització carismàtica es combinen amb els nous configurant un complex de projeccions identitàries a diferents nivells de referència: el dels conversos enfront dels inconversos, el dels gitans enfront dels no gitans, els dels gitans catalans enfront de la resta de grups. Sigui com sigui, l'estigma dels gitans continua sent el punt de partida indefectible en la construcció efectiva d'autorepresentacions, i sembla que la desestigmatització ha de passar inevitablement per una escenificació basada en la inversió del contingut de l'estigma, però no vers una posició de normalitat sinó més aviat en termes exclusius, en el sentit d'excloents però també de carismàtics.



# THE SOCIAL AND SPATIAL ORIGINS OF MOSQUE CONTENTION IN SPAIN

Avi Astor  
University of Michigan

## Introduction

Although Islam has had an important influence on Spain historically, it is only within the last 30 years that Muslims have re-emerged as a significant presence in Spanish society, primarily due to immigration from Africa and South Asia. As the Muslim population of Spain has grown, an elaborate network of community structures has developed to accommodate its religious and social needs. These structures, however, have not always been welcomed by host communities. This is most evident with respect to houses of worship, as opposition to mosques has occurred in 57 different Spanish cities since 1985. While the presence of opposition to mosques is not particularly surprising or unique in the post-September 11th world, the level of regional variation within Spain is striking. In most regions with large Muslim populations, opposition to mosques has been quite rare, whereas in Catalonia there has been opposition in 30 different cities. The aim of this paper is to shed light on the factors that account for why mosque opposition has been more frequent in Catalonia than in other regions of Spain over the past ten years. Particular focus is placed on the Barcelona metropolitan area, where mosque opposition has been the most common and intense in the region.



Figure: Location of Cities Host to Mosque Opposition in Spain Since 1995  
Source: Author's review of articles digitized and indexed between 1995 and 2008 in the database, My News.

## **The Question of *Catalanidad***

The most immediate feature of Catalonia that distinguishes it from other regions in Spain is the strong regional identity of its inhabitants, rooted primarily in Catalan language and culture. Generally considered to be a “nation without a state,” Catalonia has struggled for centuries with varying degrees of success for a measure of political autonomy<sup>1</sup>. Given Catalonia’s unique status within Spain, it would be tempting to dismiss mosque opposition in the region as a relatively straightforward case of Catalan exceptionalism. One might argue, for instance, that mosques and the populations they symbolize are perceived as a threat to Catalan identity more so than to Spanish identity or to weaker re-

1. McRoberts (2001).



gional identities that do not elicit the same degree of defensiveness when perceived to be under attack.

Such a view, however, neglects the fact that many of the communities that have mobilized against mosques in the region are composed of internal migrants and their offspring. The most intense conflicts between Muslim and non-Muslim populations over the last ten years, including the 1999 riots in Terrassa and episodes of mosque contention in Premià de Mar, Santa Coloma, and Badalona, were organized by residents of predominantly Spanish-speaking neighborhoods. Indeed, a survey conducted in 2001 found that those with parents born outside Catalonia view immigration more negatively than those with parents native to the region<sup>2</sup>. But why do internal migrants to Catalonia tend to have negative perceptions of foreign immigration? In the analysis that follows, I argue that these perceptions have less to do with crude xenophobia and more to do with the conditions under which internal migrants and foreign immigrants coexist in Catalan cities, most notably those in Barcelona. The specific way in which these cities have developed historically has given rise to infra-municipal rivalries, inequalities, and deficits that have complicated the reception of the most recent wave of foreign immigrants to the region.

## **Migration and Urbanization in Barcelona**

Industrial and formerly industrial cities in the Barcelona metropolitan area are frequently characterized by significant inequalities across neighborhoods. Poorer neighborhoods are mainly composed of Spanish-speaking internal migrants to the region and their offspring, while more wealthy neighborhoods are generally composed either of residents whose roots in Catalonia extend for generations or internal migrants who have been able to elevate their social status over time. These patterns are traceable to the historical evolution of the area through successive waves of migration.

2. "Cataluña Recela de los Inmigrantes", *La Vanguardia*, 22/05/2002.

Unlike most other areas of Spain, Barcelona industrialized relatively early on, during the 19th century. The demand for labor generated by its industries, especially those devoted to textile production, metal fabrication, and chemical processing, has attracted migrants from rural areas of Catalonia and other regions of Spain for over 100 years. The entry of internal migrants to the region reached its peak between 1960 and 1975, and came to be known colloquially as the “pacific invasion”<sup>3</sup>. During this period, migrants came primarily from Andalusia, Extremadura, Murcia, and other regions that were distant geographically, culturally, and linguistically from Catalonia.

Upon arriving in Catalonia, these migrants faced a significant degree of discrimination and spatial segregation in the cities in which they settled<sup>4</sup>. Their difficulties integrating into urban life derived, in part, from the broader context of national struggle taking place under Franco’s dictatorship at the time. In an effort to centralize Spain, Franco had banned the use of Catalan in public life and had discouraged its private usage through propaganda campaigns. The rapid entry of internal, Spanish-speaking migrants to Catalonia was perceived by many as part of a more general assault upon Catalan language and culture<sup>5</sup>.

Arguably more important than the exclusivity of established Catalan residents, however, were a host of urbanistic factors that complicated the integration of internal migrants into the cities in which they settled. By the time the major migration boom between 1960 and 1975 took place, many city centers in the Barcelona metropolitan area were already well-developed, densely populated, and expensive, largely due to the transformations brought about by prior waves of migration. In combination with a general lack of urban planning and regulation, as well as rampant speculation, this led to the relegation of internal migrants to marginalized peripheral “suburbs” composed of shanties and other types of seriously deficient “infra-housing”<sup>6</sup>.

3. Giner (1980); Recaño and Solana (1998); Recolons (2003).

4. Candel (1965); Solé (1982).

5. Colomer (1986).

6. Costa et al (2003); Requena Hidalgo (2003); Solé (1982); Villarroya i Font (1999).

As a result of the deficiencies characteristic of the areas in which internal migrants settled upon arriving in Catalonia, they were forced to take it upon themselves to build up much of the infrastructure of their neighborhoods. Long-term residents of these neighborhoods take much pride in the accomplishments they have achieved over time and fear the erosion of these accomplishments in the face of the large-scale foreign immigration that has occurred in recent years. The strong attachments that internal migrants and their offspring have developed to their neighborhoods are key to understanding the vehemence with which they 'defend' their neighborhoods against processes of degradation associated with the increased presence of foreign, working-class immigrants.

## **Continuities between Past and Present**

The influence of the chaotic urban development that took place between 1960 and 1975 is still very much visible today in the metropolitan area of Barcelona<sup>7</sup>. Clear divisions often remain between well-accommodated, Catalan-speaking neighborhoods and working-class Spanish-speaking neighborhoods. The differences in real-estate value that have resulted from these divisions have led to significant clustering of newly-arrived foreign immigrants in specific neighborhoods. Indeed, a recent study demonstrates that the concentration of immigrants in particular areas reaches more extreme levels in Barcelona, especially in cities that have been host to mosque opposition, than in other metropolitan areas with large Muslim populations, such as Madrid and Valencia<sup>8</sup>. Similarly, a study by Colectivo IOÉ (2005) advances data showing that 26% of immigrants in Catalonia live in buildings in which more than half of the residents are of foreign origin, compared to just 17% in Madrid and 13% in Valencia.

7. Costa et al. (2003).

8. López Redondo and Rey Carneiro (2008).

The divisions that exist within industrial cities in Barcelona have complicated the reception of newly-arrived immigrant populations in a number of ways. Most importantly, the clustering of immigrants in specific areas has reinforced extant divisions between ‘privileged’ and ‘unprivileged’ neighborhoods. Residents of ‘unprivileged’ neighborhoods frequently complain that they have been disproportionately burdened by the heavy influx of immigrants in recent years and voice fears about the danger of their neighborhoods becoming “ghettos.” Moreover, given that poorer neighborhoods tend to be more densely populated than more wealthy neighborhoods and more lacking in basic municipal services and facilities, working-class residents often assert that the concentration of immigrants in their neighborhoods exacerbates extant urban deficits and problems of overcrowding. Mosques in particular are perceived not only as symbolic of immigrant presence but as ‘magnets’ that attract more immigrants to a given area, heightening fears of ‘ghettoization,’ increased territorial stigmatization, and processes of neighborhood degradation. For residents of ‘unprivileged’ neighborhoods, opposing mosques is hence part of a more general struggle against the intensification of infra-municipal inequalities and localized urban deficits.

In some cases, city governments have attempted to evade mosque conflict and ethnic clustering by ceding land to Muslim communities in neighborhoods with less dense immigrant populations but have nonetheless encountered opposition. In articulating their reasons for opposition, residents of these neighborhoods frequently voice concerns about the negative impact a mosque would have on the value of their homes, as well as fears that the problems suffered by poorer areas (i.e., crime and drugs) might enter their neighborhoods along with the immigrants served by mosques. In contrast to opposition in ‘unprivileged’ neighborhoods, opposition in ‘privileged’ neighborhoods thus aims to *maintain* certain places as spaces of privilege.

As a consequence of these two types of opposition, mosques often have been treated as ‘hot potatoes,’ encountering opposition in multiple neighborhoods by residents seeking either to resist or

maintain extant infra-municipal hierarchies of privilege<sup>9</sup>. If social and spatial divisions in Barcelona were less pronounced, debates surrounding mosques would be less connected to more general debates about urban hierarchies and inequalities, and mosque opposition would likely be less frequent and intense than it has been over the past decade. This is evidenced by case of Madrid, which I now move on to discuss.

## **A Point of Comparison: The Case of Madrid**

Given that the population of Madrid's metropolitan area, like that of Barcelona, grew exponentially due to internal migration, should we not expect to see similar dynamics between successive waves of migrants in the two areas? Why has organized opposition to mosques been absent in Madrid, despite the fact that the region hosts Spain's second largest Muslim population and suffered a terrorist attack in 2004? The answer, I argue, lies in the distinct way in which cities that host large Muslim populations in the metropolitan area of Madrid have developed socially and spatially over time, as compared to cities in Barcelona.

A key difference between municipalities in the metropolitan areas of Madrid and Barcelona is that, with the exception of the capital city of Madrid itself, municipalities in Madrid have much less pronounced infra-municipal inequalities, despite the similarity of their overall size to cities in Barcelona. This has resulted from the distinct way in which they have developed historically. In contrast to Barcelona, Madrid's metropolitan area did not grow significantly until the second half of the 20th century. For it was not until then that major industrial development came to Madrid, leading to the creation of a series of "dormitory suburbs" in its periphery<sup>10</sup>. Municipalities in Madrid's "inner ring," such as Getafe and Leganés, experienced major population booms in the 1960s, while municipalities in its "outer

9. I thank Mikel Aramburu for this insight.

10. Becker Zuazua (2007); López de Lucio (1998); Méndez Gutiérrez del Valle (1995)

ring,” such as Fuenlabrada and Parla, did not experience major population booms until the early 1970s<sup>11</sup>. Rather than developing piecemeal, as did cities in Barcelona through successive waves of immigration, municipalities in Madrid ballooned in size and blossomed into cities within the span of a couple of decades. Most neighborhoods were constructed in more or less the same manner and hosted similar proportions of internal migrant populations, resulting in a greater degree of infra-municipal social and economic parity. This parity was facilitated by the fact that most internal migrants to Madrid either circulated within the same region or came from contiguous regions<sup>12</sup>. The absence of a strong national identity and distinct language in Madrid, moreover, facilitated the acceptance and incorporation of migrants into social life. Indeed, the relative ease with which internal migrants were integrated in Madrid has led to the disappearance of term “internal migrant” as a meaningful social category, whereas it is still commonly used to describe collectives residing in Catalonia.

Still today, cities in the Madrid metropolitan area typically have a great deal of homogeneity in neighborhood character. Although some upscale housing has been built in the peripheries of these cities in recent years, disparities between neighborhoods remain much less pronounced than in Barcelona. As a result, real estate prices vary less, and there is greater parity in the distribution of new immigrant populations. For this reason, residents in Madrid’s industrial cities do not fear that immigration will exacerbate extant infra-municipal divisions or engender ethnic “ghettos,” despite the fact that the overall level of immigration is similar in proportion to that in Barcelona. To be sure, it is not the case that established residents in Madrid have no complaints whatsoever with regard to immigration. They frequently complain about how unfair preference is given to foreign immigrants with respect to social services and economic benefits, and immigrants are often associated with delinquency and crime.

11. Rodríguez Jiménez and Gómez-Escalonilla (2008).

12. Bier (1980).

However, since foreign immigrants as a whole have followed the model of internal migrants in dispersing relatively evenly across neighborhoods, few residents feel unfairly burdened by the problems associated with foreign immigration, and there is generally less concern about certain neighborhoods becoming the locus of immigrant concentration and activity. Consequently, the idea that a mosque might lead to significant imbalances in the distribution of immigrants or threaten the privileges enjoyed by certain neighborhoods is simply not something that occurs to residents of cities in Madrid's metropolitan area.

## **Conclusion**

In this paper, it has been argued that the primary cause of mosque opposition in Catalonia, and in Barcelona in particular, does not reside in fear or intolerance of Islam *per se*, but rather in the historical development of industrial cities in the region and the social cleavages such development has engendered. Specifically, the social and spatial divisions that have emerged in such cities have led to the clustering of new immigrant populations in poorer neighborhoods inhabited largely by internal migrants and their offspring. Such clustering has not only increased the visibility of immigrant populations, but has led to the integration of debates surrounding immigration into broader struggles related to urban justice and privilege. Many residents of poorer areas feel that locating mosques in their neighborhoods may exacerbate infra-municipal inequalities and territorial stigmatization, while residents of more affluent areas often voice concern that locating mosques in their neighborhoods threatens the privileges that they have struggled so hard to achieve. Crude prejudices and negative images of Muslims are undoubtedly present, accounting for why mosques are generally understood as threats to neighborhood image and well-being, as opposed to potential sources of social and cultural enrichment. But such prejudices and fears are common throughout Spain, and there is no reason to think that they are significantly more forceful in

Barcelona than elsewhere. If indeed they are stronger in Barcelona, this is probably more the *consequence* than the *cause* of the complicated conditions under which Muslims and non-Muslims coexist in the area's cities.



**LA MORT INVISIBLE.**  
**LA PREFERÈNCIA PER LA REPATRIACIÓ**  
**DELS DIFUNTS MUSULMANS A CATALUNYA**

Ariadna Solé Arraràs  
Universitat de Barcelona

En aquest text es pretén dur a terme una aproximació a la gestió de la mort i de les pràctiques funeràries dels musulmans, particularment d'origen senegalès, a Catalunya, i les circumstàncies socials, culturals i econòmiques que envolten el fet de la defunció en un context migratori. La mort en situació de migració pot ser contemplada com una mort fora de lloc, que pertorba l'ordre establert al voltant del final de la vida. Per a la societat catalana, perquè es troba amb demandes respecte a les quals les institucions no estan preparades i respecte a les quals es mostren, sovint, hostils. Per a la societat d'origen i les persones i les comunitats en la diàspora, perquè s'ha d'enfrontar a tota mena d'impediments a la realització del ritual funerari musulmà.<sup>1</sup> Un ritual que, lluny de trasplantar-se tal com es realitza al país d'origen, és forçat a tota mena d'adaptacions, negociacions i transformacions per adaptar-se al context català. Aquest, però, és escenari, sovint, de tan sols una part del ritual, ja que una de les característiques principals de les pràctiques funeràries dels musulmans a Catalunya és la preferència i la pràctica majoritària de la repatriació o retorn d'aquells que moren a Catalunya, com també de molts malalts en situació terminal.

Les tradicions i prescripcions doctrinals islàmiques entorn de la mort impliquen sovint circumstàncies no contemplades en els

1. Moreras (2004a).

marcs legals que gestionen la mort i que a vegades, fins i tot, hi entren en clara contradicció. D'una manera sintètica direm que les prescripcions normatives de l'islam determinen la purificació ritual del cadàver, cosa que es fa a Catalunya, tant si el difunt és traslladat com si no. Posteriorment, el cos ha de ser cobert amb una mortalla blanca i formular-se una pregària comunitària pel difunt, que és enterrat directament a terra en una tomba indicada de forma modesta i senzilla, i orientada a la Meca. La dificultat per orientar els cossos cap a la Meca i l'obligatorietat legal del fèretre, són probablement els principals impediments per fer un enterrament musulmà a Catalunya.

Davant d'aquesta situació s'opta sovint per repatriar el cadàver al país d'origen. Aquesta pràctica, habitual entre molts col·lectius musulmans, ha contribuït a invisibilitzar la seva mort al nostre país. Si els cementiris poden ser considerats els llocs on s'escenifica i es preserva la memòria dels difunts,<sup>2</sup> podem trasplantar al nostre país les paraules de Yassine Chaïb sobre França quan afirma que l'espai buit que deixen els difunts deslocalitzats suplanta la visibilització de l'islam.<sup>3</sup>

Es tractarà, doncs, de fer una aproximació als significats que s'expressen al voltant de la mort lluny del lloc d'origen, tant en el cas del repatriament com en una eventual decisió de ser enterrat en terra no musulmana. Però també als arguments i pràctiques d'exclusió que pateixen aquests migrants musulmans al moment de la seva mort. Pretenc posar de manifest com no només les institucions locals, sinó també els col·lectius musulmans en la diàspora i les famílies al país d'origen, contribueixen a perpetuar aquesta preferència pel retorn dels cadàvers, almenys en la generació dels emigrants-immigrants<sup>4</sup> i, per tant, a invisibilitzar la seva mort.

Altres presències de simbologia islàmica en l'espai públic han despertat debats i conflictes. Tanmateix, els conflictes relacionats amb la ritualitat funerària s'han mantingut en un pla més o

2. Urbain (2005).

3. Chaïb (2000: 161).

4. Petit (2002a).

menys discret que crec necessari treure a la llum.<sup>5</sup> No podem oblidar la importància simbòlica que revesteix un ritual que escenifica el trànsit més important pel qual ha de passar qualsevol persona (exceptuant-hi potser el naixement). De fet, podem afirmar que això té a veure amb la complexa relació que el món occidental manté amb la mort i que ha estat descrita per molts autors, entre altres L. V. Thomas. Thomas<sup>6</sup> remet a una «des-socialització» de la mort, una actitud que fa referència a un distanciament respecte als moribunds, els difunts i el dol, a una privatització del ritual, que esdevé alhora més discret. Al mateix temps, les tasques relacionades amb la mort són traslladades fora del domicili, professionalitzades, burocratitzades i mercantilitzades. La mort al món occidental està marcada per un seguit de canvis sociològics que tenen a veure amb l'augment de l'esperança de vida, la nova valoració del cos sa i permanentment jove i la pèrdua de pes de l'Església catòlica.<sup>7</sup>

Pel que fa a la qüestió religiosa, la immigració ha estat un dels principals agents de creixement del pluralisme religiós al nostre país. Mentre la relació entre mort i religió es desdibuixa camí de la secularització, nous credos arribats amb la immigració comporten una reintroducció de l'element religiós entorn de la mort. Així, obliguen a replantejar-se el lloc de la religió dins la societat secularitzada, posant de manifest importants contradiccions i paradoxes. Segons els principis de les societats democràtiques, els ciutadans han de poder ser tractats en el moment de la mort d'acord amb les seves pròpies conviccions filosòfiques, ètiques o religioses, i així ho reconeixen algunes lleis.<sup>8</sup> Tanmateix, hi ha

5. Entre els treballs dedicats a la mort en migració, en particular amb relació a l'islam, podem esmentar-ne els següents: Aggoun (2004, 2006), Burkhalter (1998, 2001), Chaïb (2000), Dessing (2001), Gardner (1998, 2002), Moreras (2004a, 2004b), Petit (2002, 2002a, 2002b, 2002c, 2005), Tarrés Chamorro (2006).

6. Thomas (1991: 79-93).

7. Allué Martínez (1992: 33-34).

8. De fet, així es reconeix a l'article 16 de la Constitució espanyola i en diverses lleis vigents, com és el cas la llei 2/1997, de 3 d'abril, sobre serveis funeraris, en què s'especifica que les persones usuàries tenen dret a «rebre els serveis en condicions de respecte a la intimitat, a la dignitat, a les conviccions religioses, filosòfiques o culturals i al dolor de les persones afectades». De la mateixa manera es reconeix en l'Acord de Cooperació entre l'Estat espanyol i la Comissió Islàmica d'Espanya, signat l'any

també dificultats pel fet que aquest dret no és sempre portat a la pràctica, perquè la legislació en matèria de salut pública impedeix algunes de les prescripcions islàmiques en matèria de rituals funeraris, etc. I també per la situació de discriminació i exclusió que sovint pateix aquesta població.

D'una banda, els espais de mort, com ara cementiris i tanatoris, segueixen estant dominats per la simbologia catòlica i continuen sent, amb algunes excepcions, espais on es manifesten l'exclusió i la invisibilització de les expressions rituals i religioses islàmiques entorn de la mort. Al mateix temps, però, es troben en un procés complex d'incorporació de la neutralitat i la pluralitat religiosa. De fet, a Catalunya hi ha alguns cementiris amb àrees o sectors per als funerals islàmics (com és el cas del cementiri de Collserola). Es tracta, amb tot, de casos excepcionals i certament aquesta opció no està disponible a la majoria de localitats catalanes. Des dels anys noranta, de fet, s'han fet públiques demandes per part de col·lectius musulmans requerint la reserva de parcel·les per a l'enterrament segons el ritual musulmà.<sup>9</sup> Amb l'excepció d'alguns casos particulars, han estat sovint menystingudes per les administracions locals (de qui depèn la gestió dels cementiris a Catalunya), les quals sovint les presenten com a poc sòlides i mancades d'un interès real a causa de la marcada tendència a la repatriació.

En la justificació d'aquesta preferència, però, si bé són importants els arguments de caràcter religiós, és a dir, els impediments per fer un funeral musulmà al nostre país, també hi pesa molt el reclam per part dels familiars i la societat d'origen. Inqüestionablement, la preferència per la repatriació *post mortem* té una dimensió identitària que va més enllà de la qüestió religiosa o merament doctrinal. Per tant, la seva reducció a l'islam constituiria un greu excés de simplificació. El retorn per morir o un cop mort actua simbòlicament com una manera de tancar el cercle de la migració i té a veure amb una opció col·lectiva que s'emmarca en

---

1992 juntament amb representats jueus i protestants: llei 26/1992, de 12 de novembre.

9. Moreras (2004b).

un ampli conjunt d'intercanvis transnacionals, tant materials com simbòlics, entre el lloc d'origen i les persones i col·lectius en la diàspora.

La repatriació és una pràctica que implica una important càrrega econòmica i per afrontar-la es recorre a la contractació d'assegurances i, també, a diverses estratègies de solidaritat comunitària. En la gestió dels repatriaments, hi exerceixen un paper important les associacions i entitats que agrupen col·lectius de musulmans vinculades o no a una mesquita o oratori. Sovint, és a través d'aquestes entitats que es gestionen les assegurances de repatriació i altres formes de finançament del trasllat de malalts i difunts. La mort d'un compatriota genera sovint l'activació de xarxes —formals, en forma d'associacions, o més informals— per fer front a la gran despesa de diners i esforços que demana traslladar un cadàver. En alguns casos, el trasllat es finança amb aportacions solidàries dels membres d'un col·lectiu o amb formes més elaborades d'ajuda mútua.

Aquestes pràctiques de solidaritat són, així mateix, les que habitualment s'activen en el cas del retorn d'un malalt terminal. D'aquesta manera, el retorn d'aquests malalts, igual que el dels difunts, facilita el treball de dol i la realització del ritual funerari. Un treball que s'inicia ja quan aquesta mort és enunciada per a un futur proper. Perquè la mort en migració és una *mala mort*, la més amenaçant per a les comunitats, ja que implica una mort fora de lloc en el sentit que l'immigrant és sempre algú que es troba fora de lloc. La mort d'un individu interpel·la la seva comunitat tot esdevenint una ocasió per demostrar la seva cohesió. La mobilització per aconseguir els mitjans per finançar el repatriament d'un membre sense recursos esdevé, així, un important esdeveniment d'integració comunitària, mitjançant el qual s'expressa també el reconeixement social del difunt com a membre d'aquest col·lectiu. Aquestes xarxes tan sols semblen fallar en casos de persones excloses de la comunitat o en aquelles que, voluntàriament, en certa manera se'n desvinculen.

En el cas dels difunts farem nostres les paraules d'Adriano Favole quan diu que el cos continua després de la mort la seva

«vida social».<sup>10</sup> El cadàver esdevé un element de fort caràcter simbòlic entorn del qual es concentren tota mena de significats ambivalents. Mentre que els seus signes de putrefacció són rebutjats, el cadàver és venerat, objecte i centre de ritus. És encara suport per a l'expressió d'identitat i pertinença d'aquell migrant que, amb el trasllat del seu cos al país d'origen, aconsegueix simbòlicament el seu retorn. D'aquesta manera, el retorn dels malalts però també dels difunts és una forma de posar fi a aquest estat transitori i de facilitar la realització del dol i el ritual funerari. En canvi, el migrant que mor desapareix, com si la seva mort hagués quedat suspesa en una terra incerta i aquella persona oblidada i perduda pel grup d'origen.

L'èmfasi en la dimensió transnacional de les migracions no pot fer oblidar que les relacions i els intercanvis entre Catalunya i els països d'origen no es donen lliurement i sense impediments. Al contrari, es donen en un context de profunda desigualtat econòmica i estan afectats per tota mena de restriccions legals a la circulació de persones. Aquestes barreres contribueixen també a configurar la forma que prenen aquestes pràctiques funeràries, per exemple, contribuint a la llunyania i l'estranyesa amb què la família en origen percep el lloc on han perdut aquell familiar. Una Europa viscuda sovint com un lloc remot, sense continuïtat amb el lloc on es viu.<sup>11</sup>

Així, d'una banda, les dificultats per portar a terme un funeral musulmà a Catalunya són una forma d'exclusió poc visible tot i la seva gran importància simbòlica. Si anomenem immigrant aquell que es troba al nostre país fora de lloc, la seva mort és una mort fora de lloc. El retorn dels difunts al país d'origen pot ser entès com una manera de reparar aquesta anomalia posant fi a un estat entès com a transitori, la seva presència a Catalunya. Així, mitjançant l'expulsió del seu cos després de la mort, s'expressa l'expulsió dels musulmans a un territori al qual s'entén que no pertanyen com a tals.

10. Favole (2003).

11. Sarró (2007: 7).

Tanmateix, com s'ha vist, les motivacions que expliquen la preferència per la repatriació són múltiples i complexes. Inclouen la voluntat de reposar en terra musulmana. També de retornar al lloc d'origen o amb els familiars i avantpassats, d'identificar-se amb aquests. Una opció individual però esperonada també, en molts casos, pels familiars i l'entorn del malalt o difunt en origen o a Catalunya. Una pràctica que emfasitza la dimensió transnacional d'aquests rituals funeraris, que testimonia intensos lligams entre el país d'origen i els diferents punts per on es distribueix la diàspora, alhora que contribueix a crear i a mantenir vives aquestes interaccions.

Per acabar, tan sols ens queda preguntar-nos fins a quin punt, doncs, aquesta exclusió de l'islam dels espais de mort és una forma d'autoexclusió. És a dir, sobre la compatibilitat de la demanda d'espais d'enterrament musulmans i la pràctica de la repatriació, que, en una mena de joc de retroalimentació, contribueix al poc èxit d'aquestes demandes i a la invisibilitat de la mort musulmana. En aquest context, quina identitat expressa el repatriament gairebé sistemàtic dels senegalesos morts a Catalunya? Sens dubte, valora la pertinença a la terra d'origen, però ho fa en detriment d'una possible identificació amb el lloc d'instal·lació. En l'era de les migracions transnacionals, tal vegada té poc sentit presentar aquestes identitats com una oposició que exigeix una tria. Per contra, caldrà que assumim que els referents identitaris d'aquests migrants tenen a veure tant amb el lloc on s'han establert com amb el seu lloc d'origen. De la mateixa manera, tampoc la identitat musulmana no hauria de ser entesa com a incompatible amb la catalana. Així, donar opció a enterrar els difunts al nostre país d'acord amb el ritual musulmà, tant si aquest dret és usat com si no, és una manera de manifestar la inclusió i la legitimitat d'aquesta opció religiosa i ritual i de mostrar que és compatible amb la pertinença i la identificació amb Catalunya.





# L'ORACIÓ DE L'ĀIDU L-ADHA. DE LA INVISIBILITAT A L'OSTENSIBILITAT

Marta Alonso Cabré  
Universitat de Barcelona

L'objectiu d'aquest escrit és analitzar els llocs protagonistes de la pregària de l'āidu l-adha (la festa del sacrifici, marcada pel calendari musulmà) en els dos indrets on he fet el treball de camp vinculat a la recerca que presento: Walata (Mauritània) i Creixell (Catalunya). Evidentment, no m'interessen els llocs si no són entesos com l'espai ocupat per uns actors, de manera que inevitablement em referiré als personatges i a les accions dutes a terme per ells, tot i que serà d'una manera certament breu.

En la religió musulmana la pràctica importa molt més que no pas l'espai,<sup>1</sup> i és per aquest motiu que l'Alcorà no explicita res respecte al lloc concret on cal pregar, tan sols contempla un requeriment: disposar d'un espai tranquil per dur a terme les oracions. En la pregària l'espai és cabdal, però entenent-lo en un sentit general, no pas vinculant-lo necessàriament a la mesquita en un sentit físic, sinó al fet intrínsec de qualsevol cos d'ocupar un temps i un espai. Tant és així, que, segons els hadit,<sup>2</sup> el Profeta va dir que la mesquita és qualsevol lloc on un musulmà prega. La posició i l'orientació espacial són els únics requisits que es demanen als participants;<sup>3</sup> una relació amb l'espai en què la corporativitat és molt més important que no pas l'espai escènic en si mateix.

1. Henkel (2005: 497).

2. Relats que contenen els fets i les paraules del profeta Muhammad i que foren transmesos per via oral pels seus companys. El conjunt d'hadits forma la sunna.

3. De Coppet (1992: 22).

La *musal·la* és l'espai a l'aire lliure destinat específicament a la pregària que precedeix el sacrifici, la pregària de l'aïdu l-adha, tant a la ciutat com al camp, sempre que parlem de països oficialment islàmics o on aquesta religió és majoritària. L'oració d'aquest dia és col·lectiva i es desenvolupa a l'exterior, no en qualsevol paratge sinó en un indret consagrat, en lloc de fer-ho, com és habitual, a la mesquita (Hammoudi, 1988: 87, 167). Fer la pregària de l'aïdu a la *musal·la*, però, no és una obligació, sinó que és sunna, recomanació. Si les mesquites són prou grans per acollir tots els fidels, la jaculatoria es fa allí (Abdessalam, 2004: 69-70). El mot *musal·la* indica un lloc, en concret el lloc on hom prega (del verb *sal·la*), on es du a terme la pregària (*salat*) en determinades circumstàncies. Tant l'etimologia de *musal·la* com la de mesquita, *masjid*<sup>4</sup> —del verb *sahada*, 'postrar-se' i, d'aquí, el lloc on hom es postra—,<sup>5</sup> donen fe de la laxitud de les fronteres de l'espai per pregar en l'islam.

A Walata, les pregàries de l'aïdu, que té lloc cap a les nou del matí, es fan al *lebreix*, nom amb què es coneix la plaça pública emplaçada al sud-est de la ciutat, a la zona de la nova Walata. És allà on s'agrupen els homes per, sota el lideratge de l'imam, fer la pregària. Si bé l'orientació de l'emplaçament és idèntica a la de la *musal·la* de Muhammad que els hadits descriuen, això és el sud-oest, cap dels entrevistats no va destacar aquesta coincidència, ni tan sols els bons coneixedors de la vida del Profeta com són els professors de les *mahadrat*<sup>6</sup> o l'imam. El raonament que tothom em va donar responia merament a qüestions referents a la vastitud de l'espai, fet que possibilita que el gran nombre d'assistents a aquesta oració hi tingui cabuda. Alguns dels nòmades entrevistats van notificar la pràctica de l'oració en els seus assentaments propers a la ciutat. Per la seva banda, les dones pregunten a la llar, tal com fan quotidianament.

4. La tipologia de l'edifici que acull les pregàries és tripartita, si bé popularment el mot *masjid* és el més utilitzat per referir-s'hi.

5. Moreras (2002).

6. Les *mahadrat* (plural de *mahadra*) o madrasses són escoles alcoràniques on els alumnes memoritzen el text sagrat. Walata tradicionalment és coneguda com una ciutat que destaca pel gran nombre i l'alta qualitat d'aquests centres d'educació religiosa.

Llevat del cas de la pregària mencionada, els homes de Walata assisteixen cada dia a una de les dues mesquites que hi ha a la vila per pregar. La principal i més visible data del segle x i correspon a la tipologia de *jami*. Es tracta de mesquites presents en ciutats grans i mitjanes i en què es practica la pregària del divendres. A l'altra mesquita que hi ha a Walata, el *msid*, oratori sense minaret que serveix per pregar i per aprendre l'Alcorà, no s'hi porta a terme l'oració més important de la setmana. Tant en una com en l'altra els assistents són exclusivament homes; si bé les dones hi tenen permesa la presència, per costum preguen en l'espai domèstic. Quotidianament, i segons expliquen per qüestions de proximitat, els homes s'adrecen a una d'aquestes dues mesquites, i en l'oració dels divendres al migdia, la *jumu'a*, els fidels que van a la mesquita es dirigeixen a la *jami*. La tipologia de mesquites es completa amb el *masjid*, la petita mesquita amb minaret que eventualment 'pot acollir la pregària més important de la setmana.<sup>7</sup> En el cas de Catalunya, estructuralment les mesquites que hi ha al territori no són ni *jami* ni *masjid*, sinó *msid*, tot i que compleixen les funcions de la primera. Com han raonat diversos autors, no és tan sols un lloc destinat a l'oració, sinó que és també l'espai de trobada i socialització dels homes que han emigrat, l'indret de ressocialització.<sup>8</sup> En el seu exhaustiu estudi sobre els musulmans de Catalunya, Jordi Moreras va inferir cinc dinàmiques tipus de creació de les mesquites: «autogestió organitzativa» per part dels col·lectius musulmans, acció cultural de les representacions diplomàtiques, acció d'organitzacions musulmanes de caràcter supranacional, influència de les associacions musulmanes a Espanya i, finalment, acció d'agents individuals.<sup>9</sup> L'any 2006, aquest antropòleg xifrava en aproximadament cent cinquanta els oratoris existents a Catalunya.<sup>10</sup>

7. Colectivo IOÉ (1994: 189).

8. Colectivo IOÉ (1994: 189); Seglers (2004: 122); Moreras (1999: 182); Moreras (2003); Aixelà (2001); Maussen (2005: 7).

9. Moreras (1999: 184-186).

10. *El País*, 14-05-2006.

En el cas de Creixell, els musulmans marroquins d'aquest poble acudeixen a la mesquita ubicada al poble veí de Roda. L'edifici on s'emplaça l'oratori és una antiga nau fabril situada lluny del nucli poblacional i envoltada de granges i camps de conreu que l'associació de musulmans lloga a un particular. La mesquita de Roda, doncs, està ubicada en un edifici privat, i l'Ajuntament mai no ha intervingut en la cerca d'un lloc on instal·lar la mesquita. La nova normativa catalana, però, aprovada el 20 de novembre de 2007, «estableix l'obligatorietat de preveure en els plans d'ordenació urbanística municipal sòls on s'admetin els usos de caràcter religiós».<sup>11</sup>

La compareixença més massiva és la dels divendres, on sol haver-hi un centenar de cotxes a l'esplanada que fa les funcions d'aparcament. Del triple sentit identitari que ressenya Jordi Moreras —vinculació amb l'*umma*, és a dir, amb la comunitat musulmana en general; vinculació amb la comunitat musulmana local; vinculació davant la societat no musulmana en la qual es genera el nou espai—,<sup>12</sup> els dos primers punts s'ajusten al cas de Roda, però l'acompliment del tercer és més dubtós, atesa no només la invisibilitat de l'edifici, que exteriorment no ha estat modificat d'ençà que acollia una fàbrica, no disposa de cap minaret ni té cap rètol extern,<sup>13</sup> sinó també la llunyania respecte als espais transitats pels habitants de la vila.

La pregària de l'*aïdu l-adha* a Roda es desenvolupa a l'interior de la mesquita i no pas a l'exterior, en una *musalla*, on és recomanat de fer-la per permetre la cabuda de tots els fidels. Com en les pregàries diàries, els participants són exclusivament homes, de la mateixa manera que ocorre a la gran majoria d'oratoris del Principat. Segons expliquen els informants, aquesta discriminació és deguda a la petitesse dels espais i a la seva poca adequació per facilitar la separació entre gèneres. A Roda, l'espai del *msid* és prou gran per satisfer les necessitats de la comunitat. A Barcelona, on els oratoris són molt més petits —la majoria ocupen els

11. Projecte de llei sobre els centres de culte o de reunió amb fins religiosos de 20 de novembre de 2007.

12. Moreras (1999: 182).

13. Moreras (2003).

baixos d'edificis d'habitatges—, la cooperació entre els col·lectius musulmans i el consistori ha facilitat la solució de fer la multitudinària oració en poliesportius municipals. És el cas del Frontó Colom, a la Rambla,<sup>14</sup> on s'adrezen els musulmans de Barcelona i la rodalia simpatitzants del Consell Islàmic Cultural de Catalunya, i el del poliesportiu del Complex Esportiu de Can Ricart,<sup>15</sup> a la confluència del carrer Sant Pau i la Rambla del Raval i on la pregària era organitzada pels musulmans de l'associació transnacional amb seu central al Pakistan Minhaj-ul-Quran; actualment, aquesta associació organitza la pregària a les instal·lacions del Museu Marítim de Barcelona.

La fe alcorànica es desenvolupa predominantment en contextos de *dar al-islam*, noció coneguda també com *dar-al-ald* i *dar-at-tawhid*, espais de pau que emparen col·lectius que comparteixen la religió musulmana, bé sia declarant-se'n seguidors, bé per empatia cultural; territoris on el musulmà pot sentir-se segur i practicar la seva religió lliurement. Davant de *dar-al-islam*, l'imaginari islàmic ha construït, en oposició a aquest, *dar-al-harb* o *dar-aix-xirk*, la terra de la guerra, la terra del caos, on teòricament no és possible practicar la religió islàmica en plenitud a causa d'un context hostil. *Dar-al-islam* i *dar-al-harb* són dos conceptes creats pels ulemes durant els tres segles següents a la mort del Profeta; no són presents ni a l'Alcorà ni a la sunna. No són pocs els autors que, tot i reconeixent-ne la utilitat i l'interès puntuals, no consideren aquestes nocions del tot apropiades.<sup>16</sup> Per la seva part, Gilles Kepel considera aquesta dicotomia obsoleta, car, segons ell, en un moment en què l'islam europeu estava protagonitzant grans transformacions, es va emprendre una campanya que ignorava aquelles fronteres tradicionals, integrant la població emigrada a Europa en l'àmbit de l'islam, anant més enllà del factor territorial. Aquesta operació a què es refereix Kepel és la crida que va emetre Khomeini l'any 1989, poc abans de morir, dirigint-se a la totalitat dels musulmans per matar Salman Rushdie, au-

14. *Avui*, 31-12-2007.

15. *El País*, 31-12-2006.

16. Ramadan (2002: 175-183).

tor d'*Els versos satànics* (2001). Segons aquesta dicotomia, un país és considerat *dar-al-harb* quan ni el govern ni el sistema són islàmics;<sup>17</sup> cal tenir present, però, que no és una classificació simple ni taxativa, car la història demostra que hi ha hagut i encara hi ha importants polèmiques i debats 'entorn d'això, com ja s'ha mencionat en una referència anterior. Davant d'aquesta hostilitat, els emigrants musulmans han creat espais de culte que permeten una zona de pau, per definició envoltada d'una frontera en aquest cas cosificada pels murs físics dels locals o edificis on s'ubiquen els oratoris, on és possible reconstruir la identitat comunitària musulmana per oposició a l'advers espai exterior. Ara bé, val a dir que aquesta dualitat *dar-al-islam/dar-al-harb* no és important per a la majoria de fidels musulmans a l'hora de definir les seves relacions amb les societats no majoritàriament musulmanes.<sup>18</sup> En aquest sentit, en una reunió a França l'estiu de 2004 un grup de savis va promulgar una fâtua que recollia que el terme *dar-al-harb*, categoria originàriament inscrita en la política clàssica islàmica, quedava obsolet en el cas europeu.<sup>19</sup>

Segons la majoria d'investigadors, la mesquita no és considerada un espai sagrat. És el cas de Felice Dassetto i Albert Bastenier,<sup>20</sup> per exemple, i de Montserrat Abumalham.<sup>21</sup> Els primers pensen la mesquita més aviat com un lloc de culte, mentre que Abumalham argumenta la desvinculació de la mesquita al concepte d'espai sagrat a partir de la manca en aquella dels trets definitoris d'allò sagrat. En àrab, *haram* i *muqaddas* són les paraules que més s'aproximen al que entenem quan ens referim al concepte «sagrat». Conceptualment *haram* va de la mà de *halal*, i informa de tot allò a què no és lícit apropar-se en estat d'impuresa. El binomi *haram/halal* se sol traduir com a il·lícit/lícit. *Muqaddas*, per la seva banda, es vincula més aviat a la idea de «santedat».<sup>22</sup> Tot i aquesta suposada llunyania de la concepció

17. Ramadan (2002: 178).

18. Henkel (2004: 961).

19. Mandaville (2003: 127).

20. Dassetto i Bastenier (1984: 64).

21. Abumalham (2004: 9).

22. Abumalham (2004: 9).

de l'espai sagrat, l'imaginari col·lectiu islàmic considera com a tals determinats indrets: el santuari de la Kaba<sup>23</sup> a la Meca i el temple de la Roca a Jersusalem, perquè la manifestació de la divinitat va tenir-hi lloc,<sup>24</sup> mentre que en les mesquites o els oratoris ordinaris la creença en tal aparició no té cabuda. No només l'espai de la pregària musulmana gaudeix de poca importància, sinó que, a diferència de tants altres llocs de culte, no és considerat sagrat.

«Un lloc sagrat és un lloc d'aclariment —una lent focalitzadora— on els homes i els déus es consideren transparents els uns als altres. És un lloc on, com ocorre en totes les formes de comunicació, la fressa i el soroll —per exemple fortuïts— disminueixen de manera que l'intercanvi d'informació pot augmentar.»<sup>25</sup> Lluny de ser inherentment sagrats, els objectes del ritual adquireixen aquest atribut pel simple fet d'estar compresos en un espai sagrat, un espai pur creat per l'ésser humà amb motiu del ritual.<sup>26</sup> En el cas de l'espai de la pregària musulmana, la creació d'un espai pur per part dels actors humans passa per l'acció d'orar, amb la qual l'ésser mortal, havent-se netejat prèviament de qual-sevol impuresa, es comunica amb Déu i converteix l'espai que ocupa en sagrat. La pregària representa un trencament entre la quotidianitat i un temps-espai caracteritzat idealment per la puresa de la pràctica islàmica; no es tracta, però, de l'extrema dualitat entre espai sagrat i espai profà típicament durkheimiana, car l'espai de la pregària no és en si mateix sagrat i el món quotidià no té per què ser necessàriament profà. La delimitació de la *salat*, doncs, facilita la distinció d'aquesta pràctica del dia a dia, ajuda el creient a oblidar per un moment el seu context social immediat.<sup>27</sup>

Si bé la pregària forma part de l'aïdu, el moment zenital del ritual es pot concretar en el sacrifici pròpiament dit, que és recomanable que es faci en el context domèstic. L'acte del sacrifici

23. Santuari erigit segons l'Alcorà per Abraham i Ismael (al-Bàqara, 2:127).

24. Abumalham (2004: 14, 20)

25. Smith (1988: 54).

26. Smith (1988: 55, 56).

27. Henkel (2005: 497).

està amarat de prescripcions i de recomanacions, d'un conjunt de prohibicions que, segons Émile Durkheim, protegeixen i aïllen allò sagrat,<sup>28</sup> que no pot coexistir amb allò profà; la simultaneïtat de l'espai profà i l'espai sagrat no és possible.<sup>29</sup>

28. Durkheim (2003: 83).

29. Durkheim (2003: 474).



## BIBLIOGRAFIA

- ABDESSALAM, S. (2004). *Aïd Al-Adhâ. Fête du sacrifice d'Abraham (Entre religion et tradition)*. París: Éditions Essalam.
- ABUMALHAM, M. (2004). «La concepción del espacio sagrado en el Islam: Semejanzas y reminiscencias». *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, x, pàgs. 9-21.
- AGGOUN, A. (2006). *Les musulmans face à la mort en France*. París: Vuibert.
- AGGOUN, A. (2004). «La mort immigrée ou l'âge mùr de l'immigration». *Actes de l'histoire de l'immigration* (en línia a: [barthes.ens.fr/cli/revues/AHI/articles/preprints/ent/aggoun.html](http://barthes.ens.fr/cli/revues/AHI/articles/preprints/ent/aggoun.html)).
- AIXELA, Y. (2001) «¿Qué nos ofende de los “moros”? Discursos sobre los musulmanes y sus prácticas sociales». *Scripta Nova. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 94 (59) (en línia a: [www.ub.es/geocrit/sn-94-59.htm](http://www.ub.es/geocrit/sn-94-59.htm)). [Consulta, 10-04-2007].
- ALLUE MARTÍNEZ, M. (1992). «La Antropología Social de la Muerte». *Quaderns d'Antropologies, Antropologies*, número especial, maig de 1992. Barcelona: Associació Antropologies, Universitat de Barcelona, pàgs. 31-38.
- ÁLVAREZ, A. ET AL. (1995). *Sabor de rumba. Identitat social i cultural dels gitanos catalans*. Lleida: Pagès.
- ANDERSON, A. (2007) [2004]. *El pentecostalismo. El cristianismo carismático mundial [An Introduction to Pentecostalism. Global Charismatic Christianity]*. Madrid: Akal.

- BARRY, B. (2002). «Social exclusion, social isolation, and the distribution of income». A: HILLS, J.; LE GRAND, J.; PIACHAUD, D. (EDS.). *Understanding social exclusion*. Oxford: Oxford University Press.
- BEKER ZAUZA, F. (ED.) (2007). *La economía de la comunidad de Madrid*. Madrid: Editorial Centro de Estudios Ramón Areces.
- BIER, A. G. (1980). *Crecimiento urbano y participación vecinal*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- BOWEN, J. R. (2004). «Does French Islam have borders? Dilemmas of domestication in a global religious field». *American Anthropologist*, vol. 106 (1), pàgs. 43-55.
- BURKHALTER, S. (2001). «Négotiations autour du cimetière musulman en Suisse: un exemple de recomposition religieuse en situation d'immigration». *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 133, pàgs. 133-148.
- BURKHALTER, S. (1998). «La question du cimetière islamique en Suisse : quels enjeux pour la communauté musulmane?». *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 14 (3), pàgs. 61-75.
- CANDEL, F. (1964). *Els altres catalans*. Barcelona: Edicions 62. [(2008). Edició no censurada.]
- CANTON, M. ET AL. (2004). *Gitanos pentecostales. Una mirada a la Iglesia Filadelfia en Andalucía*. Sevilla: Signatura.
- CHAÏB, Y. (2000). *L'émigre et la Mort*. Marsella: CIDIM/Edisud.
- COLECTIVO IOÉ (2005). *Inmigración y vivienda en España*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales. Subdirección General de Información Administrativa y Publicaciones.
- COLECTIVO IOÉ (1994). *Marroquins a Catalunya*. Barcelona: Institut Català d'Estudis Mediterranis.
- COLOMER, J. (1986). *Cataluña como cuestión de estado: la idea de nación en el pensamiento político catalán (1936-1979)*. Madrid: Tecnos.
- COSTA, J.; GARCÍA, E.; ET AL. (2003). «Infrahabitatge a Catalunya». *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 7, 149 (049).

- DASSETTO, F. ; BASTENIER, A. (1984). *L'islam transplanté*. Bruxelles: EPO.
- DE COPPET, D. (1992). *Understanding Rituals*. Londres-Nova York: Routledge.
- DESSING, N. M. (2001). *Rituals of Birth, Circumcision, Marriage and Death among Muslims in the Netherlands*. Leuven: Peeters.
- DURKHEIM, E. (2003) [1912]. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza Editorial.
- FAVOLE, A. (2003). *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte*. Roma: Laterza.
- GARDNER, K. (2002). «Death of a migrant: transnational death ritual and gender among British Sylhetis». *Global Networks*, 2 (3), pàgs. 191-205.
- GARDNER, K. (1998). «Death, Burial and Bereavement among Bengali Muslims in Tower Hamlets, East London». *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 24 (3), pàgs. 507-521.
- GAY Y BLASCO, P. (2002). «Gypsy/Roma diasporas. A comparative perspective». *Social Anthropology*, 10:2, pàgs. 173-188.
- GINER, S. (1980). *The social structure of Catalonia*. Sheffield: Anglo-Catalan Society.
- GOFFMAN, E. (1970) [1963]. *Estigma. La identidad deteriorada [Stigma. Notes of the Management of Spoiled Identity]*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- HENKEL, H. (2004). «Rethinking the dâr al-harb: Social Change and Changing Perceptions of the West in Turkish Islam». *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 5, pàgs. 961-977.
- HENKEL, H. (2005). «Between belief and unbelief lies the performance of the *salat*: meaning and efficacy of a muslim ritual». *Royal Anthropological Institute*, 11, pàgs. 487-507.
- HAMMOUDI, A. (1988). *La victime et ses masques*. París: Éditions du Seuil.
- KEPEL, G. (2001). *La yihad: expansión y declive del islamismo*. Barcelona: Península.
- KARSZ, S. (2000). «L'exclusion: faux concept, vrai problème». A: KARSZ, S. (DIR.). *L'exclusion, définir pour en finir*. París: Dunod, pàgs. 99-169.

- LAGUNAS, D. (2005). *Los tres cromosomas: modernidad, identidad y parentesco entre los gitanos catalanes*. Granada: Comares.
- LÓPEZ DE LUCIO, R. (1998). «La incipiente configuración de una región urbana dispersa: el caso de la Comunidad Autónoma de Madrid (1960-1993)». A: MONCLÚS, F. J., *La ciudad dispersa*. Barcelona: Centre de Cultura Contemporània, pàgs. 169-196.
- LÓPEZ REDONDO, J.; REY CARNERO, A. (2008). «Inmigración y segregación en las áreas metropolitanas españolas: la distribución territorial de la población no europea en el periodo 2001-2006», *Working Paper*, núm. 35, Institut d'Estudis Territorials.
- MANDAVILLE, P. (2003). «Towards a critical Islam: European muslims and the changing boundaries of transnational religious discourse». A: ALLIEVI, S.; NIELSEN, J. (EDS.). *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*. Leiden/Boston: Brill, pàgs. 127-145.
- MARFÀ I CASTÁN, M. (2007). «De lejos y de cerca. Diferenciaciones y negociaciones identitarias entre gitanos catalanes y romá procedentes de Rumania». A: VV.AA. *La política de lo diverso: ¿Producción, reconocimiento o apropiación de lo cultural?* Barcelona: Fundació CIDOB, pàgs. 23-32
- MARFÀ I CASTÁN, M. (2008). «El ritmo de la conversión. La extensión del pentecostalismo entre los gitanos catalanes de Barcelona y el papel de la rumba catalana». A: CORNEJO, M.; CANTÓN, M.; LLERA, R. (EDS.). *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión*. Sant Sebastià: Ankulegi Antropologia Elkarte, pàgs. 157-172.
- MARFÀ I CASTÁN, M. (2010). «Conversions per rumba. L'extensió del pentecostalisme entre els gitanos catalans i el paper de les pràctiques musicals». *(con)textos. revista d'antropologia i investigació social*, 4, pàgs. 42-63.
- MARTIN, D. (2002). *Pentecostalism: The World Their Parish*. Oxford: Blackwell.
- MAUSSEN, M. (2005). «Making Muslim Presence Meaningful». *Studies on Islam and Mosques in Western Europe, ASSR working papers series*.

- McROBERTS, K. (2001). *Catalonia: Nation Building without a State*. Oxford: Oxford University Press.
- MÉNDEZ GUTIÉRREZ DEL VALLE, R. (1995). «La nueva industria en la Comunidad de Madrid». A: BOSQUE MAUREL, J.; MÉNDEZ, R. (ED.). *Cambio Industrial y Desarrollo Regional en España*. Vilassar de Mar: Okios-Tau, pàgs. 415-447.
- MORERAS, J. (1999). *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona: CIDOB Edicions.
- MORERAS, J. (2002). «Lógicas divergentes. Configuración comunitaria e integración social de los colectivos musulmanes en Cataluña». A: AAVV. *Inmigrantes, ¿cómo los tenemos?: algunos desafíos y (malas) respuestas*. Madrid: Talasa, pàgs. 196-217.
- MORERAS, J. (2003). «La inscripción del islam en el espacio público». A: CHECA, F.; ARJONA, Á.; CHECA, J. C. (EDS.). *La integración social de los inmigrados. Modelos y experiencias*. Barcelona: Icària, pàgs. 261-286.
- MORERAS, J. (2004A). «Morir lejos de casa: la muerte en contexto migratorio». A: LÓPEZ GARCÍA, B.; BERRIANE, M. (DIRS.). *Atlas de la inmigración marroquí en España. Atlas 2004*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales. Secretaría General Técnica. Centro de Publicaciones, pàgs. 427-429.
- MORERAS, J. (2004B). *L'enterrament islàmic a Catalunya*. Informe de recerca encarregat per la Direcció General d'Affers Religiosos, Generalitat de Catalunya (no publicat).
- PETTIT, A. (2005). «Des funérailles de l'entre-deux. Rituels funéraires des migrants Manjak en France». *Archives de sciences sociales des religions*, núm. 131, pàgs. 87-99.
- PETTIT, A. (2002A). *La mort au loin. Les pratiques funéraires des migrants africains en France*. A: MARY, A. (DIR.). École des Hautes Études en Sciences Sociales (tesi doctoral).
- PETTIT, A. (2002B). «L'ultime retour des gens du fleuve Sénégal: Retours d'en France». *Hommes et Migrations*, març-abril, 1236, pàgs. 44-52.
- PETTIT, A. (2002C). «Dying a Senegalese Muslim in Migration». *Isim*, desembre, pàg. 13.

- RAMADAN, T. (2002). *El islam minoritario. Cómo ser musulmán en la Europa laica*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- RECANO, J.; SOLANA, A. M. (1998). «Migració residencial entre Catalunya i la resta d'Espanya». A: GINER, S. (ED.). *La societat catalana*. Barcelona: Institut d'Estadística de Catalunya.
- RECOLONS, LL. (2003). «Enquadrament demogràfic de la immigració a Catalunya». *Questions de Vida Cristiana*, 211, pàgs. 7-46.
- REQUENA HIDALGO, J. (2003). «“La peor casa en el peor barrio”. Barrios de inmigración y marginalidad en la periferia urbana de Barcelona. El caso de Badalona». *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 7, 146 (049).
- RODRÍGUEZ JIMÉNEZ, J.; GÓMEZ-ESCALONILLA, G. (2008). *Fuenlabrada Siglo XX: de un pueblo a una gran ciudad*. Fuenlabrada: Ayuntamiento de Fuenlabrada.
- SAN ROMAN, T. (1976). *Vecinos gitanos*. Madrid: Akal.
- SARRO, R. (2007). «La aventura como categoría cultural. Apuntes simmelianos sobre la emigración subsahariana». Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa, Working Paper.
- SEGLERS, A. (2004). *Musulmans a Catalunya. El repte de la integració i la llibertat religiosa*. Barcelona: Angle Editorial.
- SMITH, J. Z. (1988). «The bare facts of ritual». A: SMITH, J. Z., *Imagining religion: from Babylon to Jonestown*. Chicago: Chicago University Press, pàgs. 53-65.
- SOLÉ ARRARÁS, A. (2008). «L'últim retorn. Islam, ritual i mort entre els senegalesos de Lleida», Memòria DEA, Universitat de Barcelona.
- SOLÉ, C. (1982). *Los inmigrantes en la sociedad y la cultura catalanas*. Barcelona: Península.
- TARRÉS CHAMORRO, S. (2006). «Ritos funerarios en el islam: la praxis entre los musulmanes de Sevilla». *Zainak*, 28, pàgs. 429-446.
- THOMAS, L.-V. (1991). *La muerte. Una lectura actual*. Barcelona: Paidós.
- URBAIN, J-D. (2005). *L'archipel des morts. Cimintières et mémoire en Occident*. París: Payot.

- VILLAROYA I FONT, J. (ED.) (1999). *Història de Badalona*. Badalona: Museu de Badalona.
- WARREN, C. (1980). «Destigmatization of Identity: From Deviant to Charismatic». *Qualitative Sociology*, 3:1, pàgs. 59-72.
- WILLIAMS, P. (1993). «Questions pour l'étude du mouvement religieux pentecôtiste chez les Tsiganes». A: BELMONT, N.; LAUTMAN, F. (EDS.). *Ethnologie des faits religieux en Europe*. París: CTHS, pàgs. 433-445.
- WILSON, B. (1970). *Religious Sects. A Sociological Study*. Londres: World University Library.

## Hemerografia

- LA VANGUARDIA*, 22-05-2002. «Cataluña recela de los inmigrantes».
- EL PAÍS*, 14-05-2006. «Hartos de rezar en el garaje».
- EL PAÍS*, 31-12-2006. «Cerca de 200.000 musulmanes celebran en Cataluña la Fiesta del Sacrificio».
- AVUI*, 21-12-2007. «Enxampats matant xais il·legalment a Cabrera».





**L'EXCLUSIÓ COM A PRETEXT.  
ORDRE I GENTRIFICACIÓ  
A LA CIUTAT CONTEMPORÀNIA**



## PRESENTACIÓ

Gerard Horta i Manuel Delgado  
Universitat de Barcelona

La relació entre cultura urbana —el conjunt de maneres de viure en espais urbanitzats— i cultura urbanística —associada a l'estructuració de les territorialitats urbanes— ha estat crònicament polèmica. Els arquitectes i urbanistes treballen a partir de la pretensió que determina el sentit de la ciutat a través de dispositius que volen dotar de coherència conjunts espacials altament complexos. La tasca del projectista és treballar a partir d'un espai essencialment representat, o més aviat concebut, que s'oposa a les altres formes d'espacialitat que caracteritzen la pràctica de la urbanitat com a forma de vida: espai percebut, practicat, viscut, usat, etc. La seva pretensió: mutar el fosc per l'una mica més clar. La seva obsessió: la llegibilitat. La seva lògica: la d'una ideologia que es vol encarnar, que aspira a convertir-se en operacionalment eficient i assolir el miracle d'una intel·ligibilitat absoluta. La tasca de l'urbanista rau a organitzar la quimera política d'una ciutat orgànica i tranquil·la, estabilitzada o, en qualsevol cas, sotmesa a canvis amables i pertinents, protegida de l'obcecació dels seus habitants per fer-ne, d'ella, un escenari per al conflicte, a recer dels desassossecos que suscita el real. La seva aposta és a favor de la polis, la qual serveix, i en contra de la urbs, la qual tem. Per a això es val d'un repertori formal fet de rectes, corbes, centres, radis, diagonals, quadrícules, etc., però en el qual solen faltar l'imprevisible i l'atzarós.

En la seva vocació demiúrgica, un bon nombre d'arquitectes i dissenyadors urbans es pensen a si mateixos com a executors

d'una missió semidivina d'imposar ordres preestablerts a la naturalesa, en funció d'una idea de progrés que considera el creixement per definició il·limitat i entén l'úsdefruit de l'espai com a inesgotable. Espanta abans de res que alguna cosa escapi a una voluntat insaciable de control, conseqüència, de retruc, de la conceptualització de la ciutat com un territori taxonomitzable a partir de categories diàfanes i rígides alhora —zones, vies, quadrícules— i a través d'esquemes lineals i clars. Espanta abans de res el múltiple, la tendència del diferent a multiplicar-se sense fre, la proliferació de potències socials percebudes com a fosques. I, per descomptat, es nega en rodó que la uniformitat de les produccions arquitectòniques no ocultí una brutal separació funcional les claus de la qual solen tenir a veure amb tot tipus d'asimetries que afecten certes classes, gèneres, edats o ètnies, una realitat que fa de les ciutats d'avui i d'arreu colossals màquines d'explosió d'aquells que han estat declarats inamistosos, ingovernables i, sobretot, insolvents.

Als espais urbans arquitecturitzats —edificis o places— sembla com si no s'hi preveïés la sociabilitat, com si la simplicitat de l'esquema fet sobre el paper o en maqueta no estigués calculada en cap cas per suportar el pes de les vides en relació que desplegaran aquí les seves iniciatives. En l'espai dissenyat no hi ha presències, la qual cosa implica que, per no haver-hi, un tampoc no hi ha absències. En canvi, l'espai urbà real —no el concebut— coneix l'heterogeneïtat innumerable de les accions i els actors. És el prosceni sobre el qual es negocia, es discuteix, es proclama, s'oculta, s'innova, se sorprèn o es fracassa. L'escenari sobre el qual hom es perd i retroba el camí, on espera, pensa, troba el seu refugi o la seva perdició, lluita, mor i reneix infinites vegades. Als espais urbans es manté una interacció sovint superficial, però que en qualsevol moment pot conèixer desenvolupaments inèdits. Espais també on els individus i els grups defineixen i estructuren les seves relacions amb el poder, per sotmetre-s'hi, però també per insubordinar-s'hi o per ignorar-lo mitjançant tot tipus de configuracions autoorganitzades.

La utopia impossible que el projectador busca establir en la maqueta o en el plànol és la d'un apaivagament de la multididi-

mensionalitat i la inestabilitat social de l'urbà. L'arquitecte pot viure així la il·lusió d'un espai que està esperant ser planificat, embellit, funcionalitzat, etc., que espera ser interrogat, jutjat i sentenciat. S'obstina a veure l'espai urbà com un text, quan només hi ha textures. Té davant seu una estructura, és cert, una forma. Hi ha línies, límits, traçats, murs de formigó, senyals, etc. Però aquesta rigidesa és només aparent. A més de les seves esquerdes i les seves porositats, oculta tot tipus d'energies i fluxos que oscil·len entre l'estable i corrents d'acció que els sortegen o els transformen.

És possible llegir, és cert, una ciutat almenys com una estructura morfològica. És més, els territoris en què una ciutat pot ser dividida han estat generats i ordenats justament per possibilitar-ne la lectura, que és gairebé el mateix que dir el seu control. L'espai urbà, en canvi, no pot ser llegit, ja que no és un discurs sinó una pura potencialitat, possibilitat oberta d'ajuntar, que existeix només i en tant que algú ho organitza a partir de les seves pràctiques, que es genera com a resultat d'accions específiques i que pot ser reconeguda només en el moment que registra les articulacions socials que la possibiliten. És, com la naturalesa en Marx, com el sentit en la semiòtica, un mite o més aviat un horitzó que ens defuig, tan sols la primera matèria inconcebible sobre la qual operen les potències socials. Afirmar qualsevol cosa de l'espai urbà en termes de linealitat és reconèixer-hi les marques i els trets d'un llenguatge, d'un sistema de referències que ha dissolt la seva espacialitat per conformar un territori. En canvi, el que aquest espai diu no es pot reduir a una unitat discursiva qualsevol, per la versatilitat innombrable dels esdeveniments que el recorren, per la seva estructura foradada, per la barreja que constantment s'enregistra entre continuïtat i ambigüïtat. Lloc que es fa i es desfà, nínxol per a una sociabilitat holística feta d'ocasions, seqüències, situacions, trobades i d'un intercanvi generalitzat i intens. L'espai urbà no és un pressupost, una mica el que hi ha abans que hi irrompi una activitat humana qualsevol. És sobretot un treball, un resultat o, si es prefereix —evocant-hi Henri Lefebvre i, amb ell, Marx—, una producció. O, encara millor, com ho havia definit Isaac Joseph: una coproducció.

En aquesta taula presentem els fruits provisionals dels treballs d'Anna Juan Cantavella, Caterina Borelli i Daniel Malet a partir de les seves investigacions a Gibellina, Barcelona i Lisboa. D'entrada, Anna Juan Cantavella afronta l'estudi d'un poble sicilià museïtzat artísticament arran d'un terratrèmol esdevingut el 1968, Gibellina Nuova. La població havia de ser concebuda als plànols des del seu naixement amb la pretensió d'enllaçar-hi l'art i la vida, a fi d'organitzar noves formes de socialitat i, és clar, una nova economia que possibilités el pas de l'agricultura a la terciarització de base turística. La ciutat somiada, el nou lloc per enclavar-hi la primerenca utopia, generarà, però, nous malsons. L'urbanisme omnipotent de l'Estat es troba, per l'esdeveniment destructor del terratrèmol, en disposició de crear des del fals nores de les runes —¿on hi ha més presència de la vida sinó en les runes que tanta n'han continguda, que tanta n'evocuen, que tanta en transmeten malgrat que fer-les parlar pugui convertir-se en un acte de ventriloquia o de mediumnitat?— un nou ordre urbà. Amb tot, la resposta dels supervivents mateix no convertirà els paràmetres previstos. D'una banda, es pretindrà recuperar la memòria i generar una nova identitat a través de l'art, de les dues mil obres que s'escampen a través del teixit urbà; de l'altra, aquesta pretensió serà igualment qüestionada en la mesura que no respondrà a les necessitats del veïnat i no serà, doncs, compartida. L'autora s'endinsa en les esletxes, els fossats, d'aquests projectes, del qual la població local és exclosa, i fa etnografia de la quotidianitat d'aquestes persones, el rebuig i la negació que expressen mitjançant la indiferència envers un ordre urbà que no es correspon amb les seves demandes. Un cop més, no ens n'oblidem, s'és davant de la construcció de l'espai públic com la negació del carrer i la vida social que en deriva. D'alguna manera, però, aquests nous paisatges fantasmagòrics, a la manera dels escenaris que J. G. Ballard recupera, recrea i reimagina agosaradament als seus textos al llarg de tota la segona meitat del segle xx, fan dels exclosos de Gibellina els protagonistes directes d'exploracions i vivències en marcs espacials que quaranta anys enrere haurien semblat impossibles. Sens dubte, el contrast entre l'inicial ideal idíl·lic, harmonitzador de sobre-

salts físics i socials, i l'existència ordinària dels gibel·lins i gibel·lines —ocupats com sempre, en aquest període, en l'activitat agrícola temporal i l'emigració, és a dir, en la supervivència ja no al desastre natural sinó al social— es constitueix com l'element central —engrescador, però no pas l'únic— a què la recerca etnogràfica duta a terme permet dirigir les reflexions i les anàlisis que la investigadora proposa.

Per la seva banda, hom presenta el treball de Caterina Borelli sobre el procés diguem-ne de transformació del barri del Raval de Barcelona a partir de tres eixos: accions i discursos de les institucions públiques quant a la bondat i la necessitat de les polítiques que han emprès; modificació del veïnat en un procés paral·lel de gentrificació, d'acolliment de persones empobrides de fora d'Europa i d'abandonament obligatori del barri per part d'alguns dels seus veïns, i enclavament de nous equipaments «culturals». Borelli interrelaciona aquests processos amb les construccions simbòliques que hi estan associades, no pas homogènies ni conclouents respecte a quelcom tan transitori i inconcloent com la vida social, i en fa, d'això, un concepte certament delicat per les seves connotacions al cap i la fi estatitzadores —per ventura en determinats àmbits del pensament del segle xx—, la qual cosa no deixa de ser contradictòria, atès el caràcter perpètuament dinàmic de la imaginació, si més no tal com la concebem: en qualitat de força activa i creadora. El problema sorgeix en adonar-nos que la construcció social de determinats imaginaris no té cap altra raó d'existència que la reestructuració de l'ordre establert de les coses: un infantament social continu de pobres, és a dir, i un cop més, dels potencialment exclosos. La vella distinció durkheimiana entre sagrat i profà serviria per constatar com determinats imaginaris troben en la cerca i l'afirmació de legitimació de les pràctiques que hi estan associades la base de la seva existència, que en el context que Borelli investiga remet a la paradoxa de l'endegament d'una reforma urbana justificada per la necessitat de revitalitzar quelcom que en realitat no demana cap reanimació, perquè s'actua sobre un medi social al qual, si alguna cosa li sobra, és anhel de vida. Llevat que es consideri que els pobres, o sigui els exclosos dels manuals, són zombis. Sigui com sigui, més

enllà de la possibilitat d'utilitzar termes com ara *representació colectiva* o simplement *ideologia*, Borelli raona la potestat de la seva elecció i l'aplica a reconèixer com els imaginaris que al Raval estan en joc estan relacionats amb accions socials concretes i contextos d'interaccions específics, i amb reaccions i processos d'adaptació dins un marc que ens permetem de qualificar de desestructurador i gnòmic, davant del qual les seves víctimes han d'afrontar el combat complex de la comprensió mateix del sentit del que estan vivint. I com els imaginaris practicats fan possible la comprensió entre la representació i la visualització i la seva encarnació.

Finalment, Dani Malet analitza la configuració socioespacial de Rossio, sobretot la praça de Rossio de Lisboa, atenent-hi les formes de circulació dels vianants i el que anomena les «estructures de l'exclusió»: en efecte, en cartografia l'espai i n'observa les maneres d'apropiació, a tall gairebé ecològic. L'observació inductiva, literal, s'acompanya d'un relat entorn del procés sociohistòric del marc general de l'àrea que estudia i, partint de la comprensió de l'espai com un procés social, confronta els destins que els seus normativitzadors i planificadors li van reservant en el decurs del temps i els universos socials que els seus practicants, els vianants, hi reflecteixen i transformen. Això pren forma en una aproximació a àmbits molt diversos: per exemple, l'apropiació que determinats sectors socials lusitanoafricans fan d'una de les zones de l'àrea investigada, el Largo de São Domingos, la qual cosa aporta un coneixement directe de les formes de socialitat, les contingències i les diverses manifestacions de la vida social d'aquesta collectivitat amb relació al seu entorn general. Aquest atansament serveix per afirmar implícitament un principi que fa Rossio amb contundència: en la mesura que l'espai és un procés social, la majoria dels espais dels carrers no es poden circumscriure a una sola, única i exclusiva forma d'apropiació, ús i simbolització. En el cas d'aquests lusitanoafricans, el que s'hi perpetua és, més que els diversos usos de l'espai, la seva estada allà tant com la seva situació d'éssers del llindar, entre el dins i el fora amb què els exclosos ens demostren l'absoluta fal·làcia de la representació de l'exclusió com una forma de vida emplaçada a



l'espai exterior, gairebé entre alienígenes, perquè si hi ha éssers visibles i objecte d'interacció per part de la resta de vianants, la societat lisboeta de Rossio, són justament ells. Els focus que Mallet dirigeix cap als indigents o cap als faedors d'activitats econòmiques etiquetades com a informals, les interrelacions entre ells i entre la resta de vianants, l'organització oficial dels nínxols i les respostes que els seus ocupants articulen, les simbolitzacions en moviment dels espais, la transformació de les formes de socialitat i els processos polítics, econòmics i urbanístics que precedeixen i que envolten actualment aquests escenaris a mig camí de la miserabilització i la turistització, esdevenen una prova del tipus de comprensió de l'etnografia urbana per la qual des d'aquí s'advoca.



# DE LA UTOPIA A LES RUNES: UNA ETNOGRAFIA DEL BUIT

Anna Juan Cantavella  
Cresson, Grenoble

*De la utopia a les runes: una etnografia del buit* parteix de la quasi inexistència de pràctiques ordinàries que es desenvolupen en el centre monumental d'un poble sicilià de nova construcció, imaginat completament als plànols per uns quants artistes, arquitectes i polítics, sota els envols d'una concepció utòpica de la ciutat i del seu espai públic.

Gibellina Nuova neix arran d'un gran esdeveniment natural que instaura, de sobte i de forma contundent, el desordre que implica la destrucció de qualsevol catàstrofe i es concep com la *ciutat símbol* d'una regió i d'un esforç per renàixer que té en la reconstrucció de la memòria a través de l'art i l'arquitectura la seva base teòrica més forta. De fet, la seva concepció sorgeix d'una suposada unió entre art i vida, i d'una intensa estetització de la ciutat, que concep l'espai urbà, més que com a lloc d'intercanvis múltiples i accions concretes i banals, com un amalgama de paisatges monumentals de diverses estètiques, llestos per ser fotografiats. Gibellina Nuova és, doncs, un exemple de ciutat completament pensada als plànols i que veu en la creació d'un determinat ordre urbanístic i arquitectònic, i aquí també artístic, la base per organitzar pràctiques i activitats de tota mena: des dels comportaments socials (amb la creació d'una suposada nova civilitat i la disminució de l'emigració) fins a les activitats econòmiques (amb el pas, també suposat, d'una economia de base agrícola a una economia basada en el turisme i el sector terciari).

## Una mica d'història

La nit del 15 de gener de 1968 un terratrèmol de 6,7 graus de magnitud en l'escala de Richter colpeix una de les regions agrícoles més pobres de Sicília occidental. La major part dels pobles de la vall del Belice —situada entre les províncies d'Agrigent, Trapani i Palerm— pateixen danys. En una nit, quatre dels catorze pobles de la zona queden completament destruïts: Gibellina, Salaparuta, Poggioreale i Montevago. La força de l'esdeveniment sísmic deixa tres-cents setanta morts, més de mil ferits i unes setanta mil persones sense casa. A Gibellina moren més d'un centenar de persones, i el noranta per cent de les cases s'esfondren. La força natural converteix l'antiga ciutat medieval, de carrers estrets i empinats, en un desert. Allà on hi havia un poble tranquil, amb fortes arrels agrícoles i allunyat de les noves vies de modernització de la Itàlia de després de la Segona Guerra Mundial, no hi ha, després del sisme, més que runes i mort. Destrucció.

A partir d'aquest moment, la història de Gibellina se centrarà en la imaginació, per part del govern estatal i local, d'un nou futur, amb tot l'aspecte de les fabulacions utòpiques presents en l'imagi-



Runes de Gibellina Vecchia  
després del terratrèmol de 1968

nari d'Occident des dels temps d'Hipòdam de Milet. El viatge cap a Gibellina Nuova, *la ciutat del somni o la utopia de la realitat*, com diu el projecte, s'inicia, com hem dit, amb un esdeveniment natural que arrasa quasi completament l'antic nucli urbà. El terratrèmol, moment de destrucció total, s'imposa i dota els creadors del projecte i els polítics de l'excusa perfecta per reorganitzar la regió sota els seus paradigmes d'ordre, ja que provoca, de forma natural, l'ansiada *tabula rasa* de l'urbanisme més visionari. D'allà on no hi ha res, es pot imaginar el que siga, i del desordre més absolut, pot néixer un nou ordre. Reflexió urbanística, aquesta, que es desplega en l'imaginari i se situa en la dimensió utòpica de concebre la urbanització com a acte demiúrgic per excel·lència.

El terratrèmol es converteix d'aquesta manera en l'esdeveniment fundador d'un nou ordre que ha d'arribar. La seva força aconsegueix obrir ferides mal suturades (augmenta l'emigració cap al nord d'Itàlia) i en causa de noves. Tot ha quedat destruït, molts dels referents físics han estat esborrats i amb ells desapareixerà, a poc a poc, tot el teixit comercial i d'artesanat que configurava la major part de les relacions socials de la regió. A partir d'aquest moment, la catàstrofe natural es convertirà en l'*esdeviment zero* d'un nou temps per a la vall. La història ja no s'explicarà com una simple successió de superposicions fenícies, gregues, llatines, àrabs i catalanoaragoneses, sinó que s'establirà una nova temporalitat marcada per un «abans del terratrèmol» i un «després del terratrèmol». I és que, com recorda una de les assagistes del llibre *Gibellina nata dall'arte, una città per una società estetica*,<sup>1</sup> la catàstrofe natural, en tota l'operació Gibellina, mai no va restar com a simple destrucció, sinó que es va constituir més aviat com a força regeneradora. Violència, doncs, física de la natura en un primer moment, i violència simbòlica i també física dels gestors i artistes encarregats de la reconstrucció de la ciutat, que consideren la destrucció més com una oportunitat per a l'experimentació urbana que com a una tragèdia. El terratrèmol, doncs, s'erigeix com a element històric, però més enllà d'això, i per sobre d'això, esdevé element utòpic amb capacitat de concebre la deso-

1. Elisabetta Cristallini (2002).

lació com a *tabula rasa*, i per tant, com a moment de renaixença total. La reconstrucció com a possibilitat d'un altre futur i com a element clau per fer possible un nou tipus d'organització. Com diu el projecte, «noves ciutats per a una nova vida a escala urbana».

En el context de suposat *grau zero*, l'Estat serà el primer a apropiarse del mite ja clàssic d'acord amb el qual una correcta urbanització pot posar fi als mals desestructurants d'una ciutat, i en aquest cas, d'una regió completa. L'urbanisme apareix aquí, novament i com des de la naixença del terme amb Cerdà,<sup>2</sup> com una ciència terapèutica capaç de cercar símptomes, fer diagnòstics i posar remei a les perturbacions de la ciutat.<sup>3</sup> L'afecció a la vall del Belice no és una malaltia urbana, però, tot i això, el Govern cercarà en una nova estructuració de l'espai la solució als problemes geològics, econòmics i socials de la vall. La seva planificació, inacabada, projectarà ciutats-jardí i voldrà fer de la vall una mena de ciutat-regió, a través d'una intensa industrialització de la zona.

Emplaçada a 18 km de l'antic nucli, en el terme municipal de Santa Ninfa, Gibellina Nuova compta amb 15 ha de superfície construïda i una densitat demogràfica de 330 hab./ha.<sup>4</sup> La seva estructura configura una sèrie d'illes simètriques, homogènies i iguals que pretenen una relació especialitzada i zonificada de la casa amb l'espai públic. És a dir, la casa s'obre a un espai públic per a vianants, pensat pels curts trajectes quotidians de cada dia, i a un espai públic de trànsit viari, pensat pels trajectes que

2. Cerdà (1859).

3. Choay analitza la *Teoría general del urbanismo* i exposa la pretensió explícita i nova de Cerdà de crear una obra científica a través de l'apropiació de metodologies pròpies a les ciències. Aquesta apropiació, segons l'autora francesa, donarà lloc a la reducció d'allò urbà a allò biològic i constituirà l'urbanisme com a ciència terapèutica: «Amb Cerdà, l'urbanisme somia, per no deixar de fer-ho mai més, amb la bata blanca del terapeuta [...]. Cerdà transposa les nocions de normal i de patològic al camp social» (Choay, 1996: 303).

4. Més enllà de les 15 ha construïdes, la resta de l'actual terme municipal de Gibellina segueix estant situat al voltant d'on era Gibellina Vecchia. Els tècnics de territori de les dues ciutats fa molts anys que intenten portar a terme un intercanvi de terres, per tal que Gibellina Nuova compta amb una mínima quantitat d'espai no edificat al seu voltant per poder instal·lar noves fàbriques. Però, mentre que els tècnics tenen clar des de fa temps quin tipus d'intercanvi és el més adient, les administracions polítiques mantenen aturat aquest intercanvi.

necessiten el cotxe per fer-se. L'homogeneïtat de les illes només es veu trencada per la inserció de tot un sistema de places que va obrint buits i que configura el teixit urbà de forma encara més oberta. I dic més oberta perquè l'amplària dels llargs carrers rectes, la separació entre casa i casa, i entre la casa i l'espai públic, i la reduïda alçada d'aquestes, formen una gran horitzontalitat, de perspectives molt àmplies, en les quals els transeünts gaudeixen de gran visibilitat. Gibellina Nuova, doncs, presenta una geometria uniformitzadora, molt influenciada, entre d'altres, per les teories funcionalistes sobre l'espai públic.

Aquestes característiques (molt relacionades també amb el model de la ciutat-jardí anglesa) allunyen la ciutat nova dels trets que caracteritzaven l'antic nucli, un petit poble medieval de model policèntric: de carrers estrets, no sempre rectes, empinats i desiguals, de cases adossades sense jardí i que basava el seu urbanisme en una relació estreta i directa amb el carrer i el camp circumdant.

Però, en aquest viatge cap al futur que el Govern central abandonarà quasi abans d'haver-lo començat, tindrà una gran importància l'alcalde de Gibellina, Ludovico Corrao, del partit comunista italià i un gran amant de l'art. Corrao s'oposa, des del primer moment, a la reconstrucció del Govern central (que va canviant de mans durant els dotze primers anys de la reconstrucció) i inicia una crítica frontal al funcionalisme del projecte. La posada en escena d'aquest nou personatge arriba en el segon aniversari del terratrèmol, quan, juntament amb molts intel·lectuals italians, denuncia el retard de la reconstrucció i les condicions extremes de vida en les quals viu la gent de la vall. Corrao inicia amb aquesta denúncia tota una sèrie de canvis en la reconstrucció de Gibellina, que l'allunyen del camí marcat pel Govern central i que plantegen, en els seus termes, una visió il·luminista basada en la força de l'art i de la cultura com a enzims catalitzadors en el camí cap a una renaixença total. Amb ell i la seva crida de solidaritat a tots els artistes i arquitectes d'arreu del món, s'inicia la idea de Gibellina com una ciutat d'art, un laboratori artístic: el museu d'art contemporani a l'aire lliure més gran de la Mediterrània. Gibellina, *l'utopia concreta*, com l'anomenaran



Imatge de la Chiesa Madre, un dels símbols de la nova ciutat.

els artistes i conceptors, neix, doncs, una altra vegada, contra el desordre que impera en la reconstrucció global de Belice alhora que esdevé una dura crítica al Govern central i un desafiament a la realitat concreta de la vall, sota la forma d'una mena de collage artístic, sempre obert a noves proposicions.

El projecte de Gibellina i el llarg camí fins a la seva construcció (els gibel·lins afectats pel terratrèmol viuran dotze anys en barraques) prefiguren l'accés a la ciutat com el d'un viatge cap a una terra promesa, situada a divuit quilòmetres del seu antic emplaçament, en un territori simbòlicament verge. L'operació de construcció teòrica de la nova ciutat està acompanyada de dos conceptes clau, a banda del d'utopia: recuperació de la memòria i creació d'una nova identitat a través de l'art. Tots dos processos, tant el de recuperació com el de creació, es desenvolupen a través d'una sèrie de seleccions, tries i obliteracions que configuren i fixen la nova història de la ciutat i el seu nou patrimoni. Una història que comença la nit del 15 de gener, que oblida i esborra els anys passats a les barraques i que configura com a moments clau de la memòria recent l'arribada a la ciutat d'artistes com Joseph Beuys, Alberto Burri o Consagra, entre d'altres, i que instaura com a llocs de memòria algunes de les obres més faraòniques del





Il Palazzo di Lorenzo, vista interior del palau.

projecte (com el Cretto di Alberto Burri o el Palazzo di Lorenzo de Venezia). I un patrimoni que es configura a través de les quasi dues mil obres d'art distribuïdes pel seu teixit urbà i a l'interior del Museo Civico de la ciutat.

La imatge oficial de Gibellina es modelarà amb el temps com la d'una petita ciutat-museu dinàmica, farcida de testimonis d'art contemporani i mostrada al món a través de tota una sèrie de catàlegs d'art on la ciutat no apareix per enlloc. Allò que se'n mostra són només les obres d'art, des de perspectives i enfocaments que possibiliten una versió estetitzada i utòpica, on el pas del temps i les contingències quotidianes no caben.

## De la ciutat esdeveniment a l'esdeveniment quotidià

Aquesta que acabe de descriure és la imatge —resumida— que es mostra al món de Gibellina Nuova. Una realitat que es mostra sempre a través de la seva representació més seductora, feta d'instantànies de les arquitectures i de les obres d'art, a través de perspectives i volums perfectes, quasi incomprendibles. Una mirada que elabora una estratègia, basada en l'espectacularització, per convertir la ciutat en una imatge completament parcial i idíl·



Il Cretto di Alberto Burri, escultura construïda sobre les runes de Gibellina Vecchia.

lica de la seva realitat, i que per fer-ho, parteix d'un dels principis bàsics de la pintura occidental, que és, seguint Foucault,<sup>5</sup> l'equivalència entre el fet de la semblança i l'afirmació d'un vincle representatiu, i que, com Marin apunta,<sup>6</sup> té la pretensió de significar el món que ella imita exactament.

Enfront d'eixa imatge que es pretén totalitzadora, elaborada des del punt del no-lloc que implica la descripció de qualsevol

5. Foucault (1999).

6. Marin (1973: 264).

utopia, la meua vol ser una mirada arran de terra, contextualitzada, volgudament parcial i decididament banal. El que a mi m'interessava quan vaig arribar a Gibellina era veure com eixa ciutat que es representava a si mateixa com un catàleg d'art contemporani deslocalitzat i que no deixava espais per als seus practicants ni per als seus habitants es construïa i es coproduïa, dia a dia, a través de les pràctiques quotidianes que en ella es portaven a terme. A la ciutat clarificada per la teoria i la pràctica de la concepció, jo volia contraposar-li la descripció d'una ciutat molt més borrosa i conflictual, on els passos havien de ser més matusers i les visions que n'havia d'obtenir molt més ombrívoles. Volia fer una mirada que posara en evidència els errors i els límits del projecte utòpic, pensat en bona part d'esquena a la població local. Volia anar allà i fer etnografia.

La descripció que segueix del centre monumental és fruit de l'observació durant llargues passejades, sola o acompanyada. No s'hi descriuen quasi pràctiques, perquè són poques les que vaig observar, però a través de l'absència de pràctiques i de la seva configuració com a espai ambigu, la meua intenció és donar un contrapunt a eixa imatge idíl·lica de la Gibellina descrita pels conceptors.

## **Del buit a les runes**

Els carrers del centre de la ciutat, els més monumentalitzats i els que jo volia observar, estaven bona part del temps buits. Molt poques persones els creuaven a peu i la majoria dels que ho havien de fer per anar a qualsevol altra banda, ho feien amb cotxe. No és estrany. De tots els edificis i monuments que configuren l'eix central de la ciutat, només l'Ajuntament està en funcionament. La resta dels carrers i places del centre recorden les perspectives metafísiques de De Chirico, poblades només per les ombres dels monuments que omplen els exteriors de la ciutat. I és que una de les respostes col·lectives més contundents de la gent de Gibellina a un projecte que s'havia elaborat d'esquena a ells i sense tenir en compte les seves opinions, va ser la indiferència cap als grans espais públics de la ciutat i els seus monuments, símbols del pro-



El centre de Gibellina Nuova s'ha convertit en un espai erm, ple de monuments i grans edificis buits, convertits en runes abans d'ésser utilitzats.

jecte. La seva vida transcorre en altres bandes, a l'interior de les cases, als *circolos* (associacions masculines) i als bars; i per circular per la nova ciutat, la gent prefereix el cotxe, encara que només siga per anar a buscar el pa dues cantonades més enllà de casa o per dirigir-se al mercat o al bar. La ciutat els sembla dispersa, sobredimensionada i monòtona per passejar-la a peu. Una indiferència que posen en relleu a través de la seva absència i de la negació de l'espai públic com a espai de trobada.

Aquest fet és més evident, com he començat a dir, al centre monumental, un eix que creua la ciutat de nord a sud i que conté moltes obres d'art i bona part de les arquitectures de qualitat, com ara la Chiesa di Quaroni (el sostre de la qual va caure a causa d'un col·lapse estructural abans de la seva inauguració), el gran teatre de Consagra (inacabat per manca de capital), el Sisteme delle Piazze de Laura Thermes i Franco Purini (amb greus problemes de manteniment), el Palazzo di Lorenzo de Venezia (actualment abandonat), l'edifici de l'Ajuntament de Samonà (l'únic en funcionament), el gran llac central (que mai ha portat aigua) o l'Spazio Beuys d'Ungers (la plaça menys utilitzada de la ciutat), entre d'altres.

De fet, el centre de Gibellina Nuova planteja, amb una insistència quasi caricaturesca, la necessitat que el monument té de crear el buit al seu voltant. I, més que aglutinar tota una sèrie d'activitats variades, es presenta encara avui com un gran buit. Tampoc no resulta massa estrany si tenim en compte que es va concebre com una espècie de llenç on els artistes que arribaven a la ciutat als anys vuitanta deixaven la seva obra, configurant una mena de collage. I és que, fins a finals dels vuitanta, el gran eix central de la ciutat (només amb l'edifici de l'Ajuntament i el de la Chiesa a mig construir) va ser un gran solar de terra on els xavals anaven a fer carreres de *motocròs* o a jugar als exploradors.

Un dels elements actuals que recorden amb més intensitat aquell *terrain vague* del principi és el llac de ciment, situat al sud d'on es troba el conjunt monumental al qual m'acabe de referir.

I és que el llac, una base buida de ciment envellit i ennegrit, plena d'esclètxes per on fan aparició tota mena de males herbes, queda separat dels carrers que el delimiten i de les pràctiques diàries per una gran bardissa. Allà dins la quotidianitat es posa entre parèntesis de manera encara més explícita que a la resta de places i carrers del centre. Les rutines diàries de la gent s'aturen en un límit demarcat en alguns casos per una reixa ja rovellada i en altres, simplement, per l'alçada de les herbes. El mercat, que planta cada dilluns les parades a la frontera amb el gran buit, expressa la diferència existent entre un espai de pràctiques quotidianes i un altre que s'alça imponent i sense



El llac de Gibellina Nuova no ha tingut mai aigua i ha esdevingut un dels seus espais erms per excel·lència.

cura enmig de la ciutat com una figura de l'alteració. El llac apareix com un espai-altre que més que no ser practicat amb consciència, com passa amb molts espais del centre de la ciutat, resulta impracticable i es configura com el revers absolut d'eixe ordre que l'urbanisme volia crear amb la reconstrucció de la ciutat. Les males herbes que l'omplen n'evidencien el caràcter salvatge i l'allunyen de la civilitat urbana que el projecte anunciava. La *Zona*, com a la pel·lícula de Tarkovski, mai ha estat travessada i, si aquí no inspira les pors d'allò desconegut, sí que posa en evidència —com asseguraven Calogero i Margherita, un estudiant d'enginyeria i una funcionària de l'Ajuntament de Gibellina— una de les fallides del projecte: «Gibellina non è fata alla dimensione degli gibellinesi».

Aquesta afirmació es fa palesa, com he dit, amb la negació de tots aquests espais per part dels habitants de Gibellina, però també, i en conseqüència, amb l'estat de decadència en què es troben la majoria d'eixos espais i edificis. El centre de la ciutat evoca el paisatge quasi fantasmal descrit per Smithson en *Un recorrido por los monumentos de Passaic*, on parlava de les «runes al revés»: «Aquell panorama zero semblava contenir les runes a l'inrevés, és a dir, tota construcció que finalment es construiria. Això, el contrari de la runa romàntica, perquè els edificis



L'any 1981, el sostre de la Chiesa Madre va caure abans que l'església obrira les portes al públic. La reconstrucció va finalitzar l'estiu de 2010.

no es converteixen en runes després d'haver-se construït, sinó que esdevenen runes abans de construir-se».<sup>7</sup>

I és que els objectes arquitectònics monumentals que havien configurat la cara més positiva i esperançadora del projecte, havien esdevingut runes abans i tot d'haver-se convertit en passat. Tots aquests aspectes feien i fan del centre de la ciutat siciliana, més que un espai ben delimitat, amb una identitat concreta, una d'eixes zones intermèdies entre diferents barris que Sansot va descriure i que esdevenen zones més aviat indecises, on pot passar qualsevol cosa perquè tot està per definir. Una zona que, lluny de configurar-se com els creadors del projecte havien imaginat, ha pres els atributs de la desolació urbana i converteix, segons el moment del dia, el centre de la ciutat en un espai amb les característiques que Sansot utilitzava per descriure els llocs sinistres: «Els llocs sinistres estimen el buit: ja són, per si mateixos, deserts, i, d'altra banda, provoquen el buit. Es troben, preferentment, a la perifèria de les ciutats, encara que no és suficient

7. Smithson (2006: 19-20).

amb la invocació de l'absència d'éssers humans, ja que el camp no apareix necessàriament com a sinistre. Cal la sospita d'un desordre; és necessari, per exemple, que l'ésser humà, abans de desaparèixer, haja deixat la seva marca devastadora o que simplement s'haja retirat amb precipitació. Algunes zones industrials són sinistres perquè, tot i estar produïdes per l'ésser humà, el neguen».<sup>8</sup>

En aquest sentit, el centre de Gibellina s'apropa a un d'eixos *territories actuels* que el grup Stalker defineix com a «eixos espais oblidats que formen el negatiu de la ciutat contemporània i que contenen en si mateixos la doble essència de residu i de recurs».<sup>9</sup> I és que, igual que els espais elegits pels Stalker per portar a terme les seves *transurbàncies*,<sup>10</sup> els carrers i les places del centre, farcits de grans arquitectures postmodernes abandonades i en procés de semidesintegració i rodejades per extenses zones de bardissa, recorden aquells espais ambigus per on es passejaven els personatges de Pasolini o de Fellini.

Caracteritzat, doncs, pel buit, el centre de Gibellina Nuova s'exhibeix al visitant com una mena de gran àrea intersticial per descobrir i explorar. Finalment, i ben lluny d'allò que els seus ideòlegs havien imaginat als plànols, la Gibellina real s'apropa a aquella utopia situacionista imaginada per Constant amb el nom de New Babylon.<sup>11</sup> I és que el centre de Gibellina es pot veure com una versió d'aquell espai ideal i idealitzat per Constant: la ciutat nòmada, pensada i preparada per a la deriva i per a la creació constant de situacions. A Gibellina Nuova sembla fàcil portar a terme un joc incessant amb els elements de l'entorn urbà. La seva indefinició li permet transmutar-se en mil coses diferents i aparèixer com a espai peregrí per excel·lència. Com escrivia Careri: «En observar els grans espais abandonats que llisquen a l'interior

8. Sansot (1973: 268).

9. Careri (1996).

10. Per a més informació sobre els Stalker, consulteu la seva pàgina web, on el grup explica els seus projectes passats i els que porta a terme actualment, i exposa alguns dels conceptes bàsics per entendre la pràctica de la transurbància:

[www.osservatorionomade.net/tarkowsky/tarko.html](http://www.osservatorionomade.net/tarkowsky/tarko.html); Careri (1996), Davila (1998), Careri (2007).

11. Per a més informació sobre New Baylon i l'urbanisme unitari, vegeu *Internacional Situacioniste* (1997); Constant (2009), Castanet (1979).



de les metròpolis occidentals, es té la impressió que els newbaby-lonians ja estan treballant...».<sup>12</sup> I és que la disponibilitat semàntica d'aquell gran espai buit i abandonat el fa receptor de moltes possibles escriptures. De fet, les poques vegades que vaig veure grups de turistes passejant-se per Gibellina, em va semblar que ho feien sota les màximes dels Stalker. No es podia fer d'una altra manera, d'altra banda. Saltaven tanques, travessaven portes tancades per obres, deixaven enrere tota mena d'obstacles i s'endinsaven en els esquelets dels edificis a mig construir de la ciutat, en un acte de creació de l'espai i de reinvençió que poc tenia a veure amb les típiques visites guiades pels centres històrics de les ciutats.

Allà tot estava permès i no hi havia ningú que diguera què s'havia de mirar ni com. Aquells espais abandonats apareixien als ulls dels visitants com un territori per explorar i transgredir, zones que no estaven sotmeses a cap tipus de control i que emergien en tant que espais enigmàtics per desxifrar. Gibellina s'oferia, doncs, com un espai perfecte per a la pràctica de la transurbància, que seguint les paraules dels Stalker «torna a atorgar al turista el títol de viatger, permetent-li explorar recorreguts inèdits».<sup>13</sup> En aquells escassos moments més que en cap altre, el centre de la ciutat s'omplia de vida i semblava que els espais, aparentment residuals, adquirien nous significats.

El centre monumental de Gibellina es configura, doncs, com una mena d'espai deshabitat i abandonat, mig en runes, als marges del qual, i sense travessar-los, existeix una vida quotidiana. Una vida, però, que més que regir-se per les idees abstractes d'una nova civilitat de caràcter urbà, centrada en la potència de l'art i en un concepte d'espai públic idealitzat, proper al de l'àgora grega, s'apropa a les formes de fer clàssiques d'un petit poble de la Mediterrània, que dedica el seu dia a dia a les activitats relacionades amb els camps de cultiu que l'envolten, a les pràctiques ordinàries de passar el temps en companyia de bona part de la gent gran o desocupada de la població (que són una majoria) i

12. Careri (2001: 14).

13. Stalker: *Transurbanza*, [www.stalkerlab.it](http://www.stalkerlab.it).

als quefers quotidians de la casa. Un dels carrers que confronta amb el centre ha esdevingut l'espai de trobada per excel·lència. Allà s'aplegaven fa uns anys els homes cada matí a la recerca de treball temporal en la construcció dels monuments de la ciutat i segueixen fent-ho ara per trobar feina —alguns dies a la setmana— a la fàbrica de *ricotta* o al celler dels afores de la ciutat. Allà també s'apropen els *circolos* a llegir el diari i a discutir sobre les pensions amb els amics. Allà hi ha els bars amb més assidus i moltes de les poques tendes que hi ha a la ciutat. No és estrany veure sempre molts cotxes aparcats de qualsevol manera. Tot-hom arriba i se'n va amb cotxe. I, tot i que molt més ample i llarg, el seu és el funcionament habitual del carrer Major de qualsevol poble petit de la Mediterrània. La màxima d'*El Gattopardo*,<sup>14</sup> «tutto cambi perchè nulla cambi», sembla que torna a complir-se. I a Gibellina, tot i fer-ho ara en una mena d'escenografia de la postmodernitat, els gibel·lins segueixen, més o menys, amb activitats semblants a aquelles que havien caracteritzat la seva vida abans del terratrèmol. *La utopia della realtà* no ha aconseguit canviar la realitat social ni econòmica de Gibellina, ni de la regió. L'urbanisme no ha pogut, finalment, instal·lar un nou ordre a escala urbana. L'economia segueix basant-se en l'agricultura i el sector terciari no ha adquirit la força que se li havia pressuposat en un primer moment. Gibellina no ha entrat a formar part dels itineraris turístics de l'illa. L'emigració segueix sent la seva realitat més trista i esperançadora. I, mentrestant, els espais del centre de la ciutat, símbols de la renaixença i d'un projecte molt allunyat de l'ordre de les pràctiques, segueixen en un lent i constant procés de desintegració.

14. Tomasi Di Lampedusa (1997).

# **IMAGINARIOS PRACTICADOS. REMODELACIÓN URBANÍSTICA Y RECONSTRUCCIÓN SIMBÓLICA DEL ESPACIO URBANO EN EL RAVAL DE BARCELONA**

Caterina Borelli  
Universitat de Barcelona

El artículo que les presento hoy informa sobre los resultados de una investigación que se ha desarrollado, entre 2007 y 2008, en este mismo barrio del Raval, un área que está viviendo un radical proceso de renovación y reconversión iniciado con la designación de la ciudad de Barcelona como sede de los Juegos Olímpicos de 1992, y que en la actualidad no está aún agotado. No me voy a alargar discutiendo el mérito de los planes de reforma, pero sí quiero insistir en tres puntos importantes para los fines de este discurso: el primero, la insistencia de los promotores en la necesidad de integrar el barrio en el resto de la ciudad; segundo, el cambio de población que se registra, debido al fuerte aumento de población de origen extraeuropeo, por un lado, y de nuevos residentes de clase media, por el otro; finalmente, hacer hincapié sobre el rol que en ambos procesos reviste la implantación de nuevos equipamientos culturales.

La investigación aspiraba a ser un acercamiento al estudio de las modalidades de adaptación y apropiación simbólicas de espacios urbanos rehabilitados por parte de los diferentes actores sociales implicados. Su objetivo principal ha sido estudiar cómo las transformaciones urbanísticas y sociales que acontecen en el barrio están enlazadas a diferentes clases de imaginarios. Partimos del supuesto que las propuestas de revitalización de los lugares, en el sentido más estricto de la palabra, el de infundirles nueva vida, actúan no sólo en el nivel físico del diseño de los espacios, sino también en la dimensión simbólica de los significados que les

atribuyen y de la forma en que son aprehendidos por sus pobladores.<sup>1</sup> La hipótesis de partida de este trabajo es que, en el caso del Raval, entre los imaginarios, entendidos como conjuntos de representaciones e ideas que organizan la percepción de la realidad social y la legitiman, y el proceso de reforma urbana existe una relación de intercambio recíproco y de retroalimentación.

Soy consciente de estar utilizando un término, el de imaginario, que puede dejar espacio a ciertas ambigüedades o malentendidos; por eso, antes de presentar los resultados de la investigación, me parece fundamental dilucidar brevemente qué se entiende aquí por imaginario.

La reflexión se sitúa en el ámbito de la antropología urbana y de los estudios sobre espacios públicos, a la vez que remito a toda aquella literatura filosófica y socioantropológica que reflexiona sobre la naturaleza y la funcionalidad social de la parte ideal del pensamiento humano.

Por una parte tenemos aquellos autores que, en evidente contraste con los planteamientos positivistas y materialistas, apuestan por una revalorización de las capacidades imaginativas y no estrictamente racionales de los hombres, en cuanto capaces de instaurar expectativas de la realidad y, así, de transfigurar lo real social. Según Castoriadis, se trataría de una creatividad primordial ligada a la potencialidad del deseo; concepto retomado por Dürand cuando afirmaba que la imaginaria es una dimensión esencial de la vida social en todas las culturas, apoyada por un incesante intercambio entre el deseo y la coerción del medio social. También en la obra de Bachelard encontramos referencias a esta función potencialmente transformadora de lo imaginario que iluminaría maneras de reinventar la realidad, en una auténtica estetización de la existencia.<sup>2</sup> Entiendo que esta corriente de pensamiento ha sido un importante referente para los estudios culturales contemporáneos que se dedican en profundidad a investigar

1. Véase a este propósito Degen, M. (2002). «Sensing regenerated public life in Castlefield, Manchester and El Raval, Barcelona — A comparison». En: *Actas del IX.º Congreso de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español (FAAEE)*. Barcelona, septiembre de 2002.

2. Como referencias: Castoriadis (1983), Dürand (2005) y Bachelard (1982).

las identidades urbanas y las culturas ciudadanas. Autores como Armando Silva cogen la denominada «ciudad imaginada» como paradigma cognitivo para la investigación en el ámbito de la comunicación y el arte, y fundan una metodología que busca detectar y archivar narraciones, imágenes y objetos que expresen los deseos ciudadanos y los modos de vida urbanos. En esta óptica, los imaginarios urbanos apuntan a la «construcción de una epistemología ciudadana como expresión de deseos hechos colectivos por su coincidencia en la búsqueda del mismo objeto».<sup>3</sup>

Sin embargo (y aquí sitúo en parte el origen de mi reflexión), queda cierta sensación de que hoy en día se tratan los imaginarios con cierta ligereza, como si fueran entidades independientes de la contingencia social en que se generan. Sensación que puede llegar a convertirse en malestar en el momento en que la reflexión deja de preocuparse por los sujetos productores de dichas representaciones, es decir, los ciudadanos, para terminar ofreciendo un válido instrumento de intervención a la política y el mercado. Cito a Adrián Gorelik cuando nos informa de que este tipo de estudios de comunicación sobre imaginarios «está siendo crecientemente requerido por gobiernos municipales como instrumento técnico para sus políticas», tanto que habla de «armónico trío estratégico» al anexar a la clásica pareja urbanista-empresario un tercer actor, los estudios culturales urbanos.<sup>4</sup>

Por otra parte, como algunos autores posmarxistas apuntan, reconocer el papel fundamental de lo imaginario (entendido como superestructura) en lo real social no implica necesariamente una contraposición a los planteamientos del materialismo histórico, con la condición de no perder de vista sus implicaciones con los aspectos materiales de la sociedad (infraestructura). En particular, Maurice Godelier dedicó a esta temática la obra *Lo ideal y lo material*, donde se investiga la forma en la cual estas dos funciones de la vida social se entremezclan e interactúan en los procesos de producción y reproducción de las sociedades.<sup>5</sup>

3. Silva (2007).

4. Gorelik (2002).

5. Godelier (1990).

Recogí este planteamiento en el momento en que quise investigar cómo el poder del capital simbólico colectivo y las marcas de distinción vinculadas a lugares específicos —es decir, los imaginarios de un lugar— pueden tener una significativa capacidad de atracción sobre los flujos de capital económico y, de esta manera, influenciar las políticas de desarrollo urbano.<sup>6</sup> La intención ha sido poner de manifiesto el vínculo que une las diferentes formas de reconstrucción del pasado a las relaciones de poder entre grupos y a las diferencias de estatus y de clase, enfocando el análisis en particular sobre cómo las políticas urbanísticas e inmobiliarias están relacionadas con la producción de nuevas clases de imaginarios en un barrio central de Barcelona.

Si tradicionalmente la literatura «ravalera» se ha dedicado a retratar la vida de los bajos fondos, la gran mayoría de los abundantes estudios actuales sobre el barrio se han concentrado en los efectos más evidentes de los cambios socioeconómicos en acto, como la inmigración y la gentrificación. Averiguar la aplicabilidad de este último concepto al caso del Raval ha sido uno de los puntos de partida de la investigación, puesto que, si bien es cierto que se está experimentando una transformación tanto urbanística como social que se traduce en una relativa subida de su estatus, no lo es menos que sigue siendo un barrio fundamentalmente popular. Por el momento parece más correcto y prudente hablar de gentrificación parcial o de áreas mixtas.

Lo que parece vinculante aquí no es tanto la ocupación del espacio por nuevos grupos sociales, sino más bien un conjunto de prácticas y discursos que influyen en la formación de nuevas visiones del barrio o, como decíamos, de nuevos imaginarios, que deben entenderse aquí más en su dimensión práctica que en su vertiente discursiva. La atención no se ha centrado tanto en las narrativas en sí, sino en la acción que ejercen sobre el medio social.

Ahora bien, la regeneración urbana del barrio del Raval se convierte en el hilo conductor alrededor del cual se estructuran los tres conjuntos de imaginarios que he detectado.

6. Harvey y Smith (2005).

Por un lado, están los promotores del plan que, sobre la base de las mejoras realizadas, han construido una imagen promocional del barrio que permite su apertura a nuevos públicos: éstos, a su vez, se dejan fascinar por la idea del bullicio, del cosmopolitismo, de la mezcla urbana y étnica. Es el imaginario relacionado con la nueva cara amable del Raval, y que encontramos reflejado en aquel «*ravalejar*» que empezó a circular hace unos años. Un lema que nos sirve a la perfección para identificar el centro de la cuestión: ¿de qué estamos hablando cuando hablamos de imaginarios urbanos? ¿Realmente son sólo la expresión de los deseos ciudadanos, o acaso remiten a unas estrategias de marketing para vender un producto que, en este caso, es la misma experiencia de la ciudad? Este caso nos permite reflexionar acerca de los intereses encubiertos que, al fomentar la proliferación de nuevas representaciones de los espacios, buscan atraer nuevos públicos y promover un producto, que aquí es el mismo centro de la ciudad; se trataría pues de unos imaginarios que cumplen con una función que podríamos definir de *venta*.

Por el otro lado se encuentran los *imaginarios nostálgicos*, de los que son portadores los antiguos vecinos: remitirían a una supuesta comunidad barrial que ha ido desapareciendo, un proceso cuya responsabilidad tiende a imputarse con más facilidad a los inmigrantes instalados en tiempos recientes que a los promotores inmobiliarios o a los técnicos del ayuntamiento. Esto no quiere decir necesariamente que los llamados «vecinos de toda la vida» sean unos racistas (de hecho, muchos de los que se quejan de los inmigrantes en la práctica mantienen relaciones pacíficas o incluso amistosas con sus vecinos no españoles), sino que a menudo les falta otra explicación válida que les permita dar un sentido a la transformación social del barrio. Desde un punto de vista *emic*, pues, dichos imaginarios serían fruto del intento de dar una explicación a procesos complejos que carecen de un marco de sentido.

Finalmente, nos topamos con unos imaginarios estructurados alrededor de una imagen mitificada del viejo Barrio Chino, y que quisieran ser un intento de revivificarlo, cuando en realidad no van mucho más allá de una actitud estética y de prácticas de ocio

y consumo que no necesariamente se traducen en acciones reivindicativas sobre los espacios. Nos referimos aquí a aquellos públicos que miran con escepticismo el marketing ravalero, tachando de novatos y desprevenidos a los entusiastas del *ravalejar*, y que construyen representaciones del barrio antagonistas y, sin embargo, especulares de la corriente mayoritaria. Aunque las intenciones sean nobles, es decir, ir a la búsqueda de la esencia del viejo arrabal en vía de extinción, el resultado juega más a favor de los promotores del Raval guay de cuanto estos grupos están dispuestos a admitir: al fin y al cabo, el Raval se está llenando igualmente de gente de fuera, y es precisamente esto lo que favorece su crecimiento. Es más: los simulacros de los antiguos placeres prohibidos del Chino le añaden ese toque auténtico pero edulcorado que tanto atrae al turista que quiera disfrutar de un poco de sana *bohème*.

Esas tres maneras de ver y vivir el barrio tienen algo en común, puesto que las tres se estructuran con base en el principio de acción-reacción: la acción original (la intervención sobre el territorio) desencadena, respectivamente, reacciones de sorpresa y entusiasmo, de desorientación, de disidencia y rechazo. Cada una de ellas es una respuesta adaptativa a un entorno que sufre una mutación continua y que por lo tanto necesita ser constantemente resignificado.

Según la definición de Maurice Godelier, la adaptación se entiende como la lógica material y social de explotación de los recursos ambientales y las condiciones de reproducción de tal modo de explotación. En el caso del hombre, la única especie capaz de actuar sobre sus condiciones originarias de existencia, la acción sobre su medio ambiente se organiza a través del recurso a realidades ideales (representaciones, juicios, principios de pensamiento) que dan sentido a sus comportamientos y sus intervenciones sobre el entorno. Por lo tanto, los procesos de adaptación implican desde un principio la elaboración de representaciones e interpretaciones de la naturaleza que van estructurándose según las cuatro funciones del pensamiento: representar, interpretar, organizar y legitimar. Dichas funciones definen la parte ideal de la acción humana, que Godelier plantea como inseparable de las relaciones sociales, en tanto que constituyen una armadura, un



esquema organizador interno de su puesta en práctica. Estas realidades ideales que descansan en el corazón de toda acción material del hombre sobre su medio ambiente se dividen, según como se combinan las cuatro funciones que acabamos de nombrar, en dos grandes tipos: las representaciones que *organizan* las formas de las diferentes actividades materiales y las representaciones que *legitiman* el lugar y estatus de individuos y grupos. De ello podemos deducir que los imaginarios, lejos de ser aquella nebulosa de deseos e interpretaciones que se queda flotando en el aire de la posmodernidad, en la práctica *hacen hacer* cosas muy concretas (función organizadora) e incluso pueden servir de sustento y legitimación de las relaciones de poder existentes. Es cuando dominados y dominantes comparten las mismas representaciones que las relaciones de poder y explotación son presentadas como necesarias y basadas en un intercambio de servicios, donde los que son prestados por los dominantes parecen fundamentales e imaginarios, mientras los que prestan los dominados parecen triviales y materiales.

En sociedades arcaicas fuertemente jerarquizadas como el Imperio Inca, los servicios imaginarios se referían al poder que ejercía la clase dominante de los sacerdotes y el mismo Inca sobre las fuerzas invisibles que regían el universo; cuanto más fuerte era ese poder, más irrisorios se volvían los servicios prestados por los dominados en forma de fuerza de trabajo y tierras. En la actualidad, en la sociedad urbana posfordista, el poder imaginario secularizado se ejerce a través del control de los recursos simbólicos de la ciudad. Intentando despojarse de toda apariencia de autoritarismo, el poder se presenta ahora como aquella entidad bondadosa que rescata de la degradación los espacios urbanos y sus habitantes, y les confiere nuevas virtudes. Para que los ciudadanos participen de esta visión, que antes hemos definido de *venta*, es necesario ocultarles los aspectos más estridentes del proceso (*mobbing*, especulación, parquematización, etc.) y desviar su atención hacia otros posibles responsables de los eventuales percances que puedan sufrir (por ejemplo, los inmigrantes).

En definitiva, la investigación ha planteado preguntas acerca de los mecanismos de reconstrucción de relaciones sociales cam-

biantes y su redefinición en torno a nuevas imágenes; en un nivel más profundo, los interrogantes tienen que ver con el grado de implicación de los cambios sociales con las formaciones mentales colectivas.

Y aunque este trabajo no puede considerarse concluido, ya que los fenómenos que analiza están aún en pleno desarrollo, por lo que será necesario realizar un seguimiento a más largo plazo para poder abarcarlos en su entereza, no obstante permite establecer algunos puntos a partir de los cuales plantear su futura evolución. Por ejemplo, nos sitúa en una línea de trabajo sobre imaginarios urbanos, alternativa a la que proponen ciertos estudios de comunicación sobre identidades urbanas que a mi parecer se mantienen demasiado alejados de la realidad social que pretenden estudiar, a la vez que pueden revelarse como instrumentos válidos de intervención para los agentes públicos y privados implicados en los planes de regeneración. La atención prestada a las implicaciones sociales y económicas de los imaginarios en acción en el Raval ha permitido reconocer, o por lo menos esbozar, por un lado el contexto social de su producción, y por el otro las consecuencias que tienen en la definición de las modalidades de apropiación y resignificación de los espacios del barrio por parte de los diferentes agentes sociales. Vemos así que cuando hablamos de imaginario no nos estamos situando en una dimensión separada de la realidad material; tal como planteaba Godelier, ideal y material son dos funciones diferentes que se dan simultáneamente en la realidad, interactuando de manera constante en la producción y reproducción de las relaciones sociales. De allí la definición de la categoría de *imaginarios practicados*, entendidos como la puesta en práctica y la visualización de unos conjuntos de representaciones y valores que ejercen determinadas acciones sobre el entorno material y social.

# L'ORDRE SOCIOESPACIAL EN UNA PLAÇA DEL CENTRE DE LISBOA: CIRCULACIÓ DE VIANANTS I ESTRUCTURES DE L'EXCLUSIÓ

Daniel Malet Calvo  
Universitat de Barcelona

## Introducció teòrica i metodològica

Partint d'una reivindicació del model clàssic de treball de camp en antropologia, sociologista i relacional,<sup>1</sup> basat en l'observació i descripció dels fenòmens socials en qualitat de processos, l'etno-

1. Simmel, l'escola de Chicago, Lefebvre i sobretot Erving Goffman són els referents en la línia més microsocia. Així mateix, els estudis i les reflexions inaugurats per Engels o Baudelaire sobre les transformacions de les estructures socioeconòmiques de l'era burgesa i les grans aglomeracions urbanes industrials en la voràgina de la modernitat, condueixen a una nova visió sobre la ciutat. Les ciències socials l'abordan des d'aleshores com a nínxol propici per a la investigació de grups humans atribuït-li, entre d'altres característiques, un règim específic de sociabilitat funcional: la *reserva*, facilitada per la divisió del treball pròpia de la solidaritat orgànica i mediatitzadora de la potencialitat relacional urbana en l'anonimat, així com d'una considerable obertura de parcel·les de mobilitat respecte de les constriccions de les comunitats d'origen enmig d'un potent procés d'arribada de grups humans a les ciutats industrials.

D'altra banda, tenim la línia derivada del durkheimianisme de Radcliffe-Brown, ja processual, en els treballs sobre les ciutats africanes de l'Escola de Manchester, amb les línies teòriques de Gluckman i Turner centrades també en una visió relacional dels processos socials de transformació urbana. Igual que per a Goffman, qui segueix Durkheim a través de Radcliffe-Brown, les situacions presenten una naturalesa ritual en virtut del seu poderós simbolisme material, de les polaritzacions que s'articulen entre sagrat i profà, i de la possibilitat pura de transformació i canvi que emergeix de la llimaritat pròpia dels contextos rituals.

L'antropologia urbana recull l'èmfasi sociocèntric d'aquestes aportacions per apropar-se a l'escenari urbà entenent-lo com un espai de comunicació, interacció i generació contínua d'estructures relacionals de reciprocitat, susceptibles d'etnografiar per l'antropòleg.

grafia feta a la praça do Rossio de Lisboa ha estat caracteritzada per un protocol de recerca que podríem enquadrar en la problemàtica epistemològica d'integració *micro-macro*.

L'observació no intrusiva de les interaccions i sociabilitats públiques —com si es tractés d'un registre etològic— va ser dirigida per la voluntat d'elaborar una cartografia de l'espai i les seves apropiacions socials —en el sentit de l'ecologia—. El treball sobre el terreny ha estat sempre dialècticament confrontat amb una aproximació històrica que expliqués les transformacions de l'espai sobre l'influx tant dels seus gestors politicoadministratius com dels usos, funcions i adaptacions socials amb què els seus vianants la recorren, travessen i transformen. En aquest sentit, l'observació inductiva i naturalista dóna pas a un discurs més ampli sobre la ciutat de Lisboa, que en les darreres estades ha permès ampliar la investigació, ja no solament més enllà de la plaça en termes urbanístics, sinó vers noves formes d'interpretació que contemplen multitud d'actors i fenòmens socials en una línia comprensiva i comparativa.

## **Introducció històrica a l'objecte d'estudi**

La praça do Rossio es troba situada al terç nord de la Baixa Pombalina, centre institucional, comercial i simbòlic de la ciutat de Lisboa abans i a partir de la seva planificació i reconstrucció després del terratrèmol del 1755, quan assumeix una estructura geomètrica i rectilínia al gust racionalista i modernitzador del marquès de Pombal, responsable de la reconstrucció. Al llarg del període liberal, Rossio queda perfilat com l'espai lisboeta de la trobada i la socialització de la vida pública per excel·lència, paper que jugava ja abans del terratrèmol sota les arcades de l'avui desaparegut Hospital Real de Todos-Os-Santos. Al cafè Botequim das Parras (avui Nicola, a Rossio) floreixen les primeres conspiracions liberals, les tropes napoleòniques instal·len les guarnicions al mig de la plaça el 1807, i el 1820 l'espai és testimoni de la destrucció de l'Estátua da Fé, que coronava la façana del Palau de la Inquisició quan es proclama l'abolició del Sant Ofici.

El liberalisme polític (cartisme moderat) imprimirà al llarg dels segles XIX i XX un fort marcatge simbòlic —intervenció arquitectònica— i higienitzador —per mitjà de l'urbanisme i els edictes municipals— sobre el paisatge monumental i social de Rossio. La plaça, però, reclama la seva condició cèntrica com a lloc d'encontre en funció de les circulacions, apropiacions, emergències i ritmes dels vianants que li imprimeixen vida, que organitzen l'univers comunicatiu i interactiu en què es fonamenta la vida al carrer. No en va *rossio* (que significa 'terreny abandonat', sense amo i, per tant, apropiable per a diverses activitats populars d'usdefruit col·lectiu) es continua imposant avui com a topònim davant de praça do Pedro IV, denominació institucional en homenatge al rei cartista que va certificar la primera mort del constitucionalisme el segle XIX a Portugal.

Rossio sempre ha estat considerat «*o limiar de Lisboa*», és a dir, aquell espai liminar de confluència, permeable a la transformació i a la circulació contínua. Un estat-espai que en antropologia s'associa a l'antiestructura, a les emergències transgressores que són potencial de canvi (o de transacció), i al marge inintel·ligible sense el qual no podria existir ni explicar-se una societat amb les seves relacions regulars ordenades. Un marge tan eloqüent i emfàtic com imprescindible sense el qual qualsevol societat quedaria reduïda a un malaltís organisme sense nutrients. Rossio continua essent avui aquella frontissa urbana que obre el nord de la ciutat en dos eixos diferenciats (al nord-oest, la Lisboa burgesa, i al nord-est, la popular), punt de trobada entre ciutat i perifèria amb la convergència dels treballadors que arriben a la ciutat amb tren, amb les línies d'autobús o amb els ferris que connecten amb el marge sud del riu, com ho era en el passat amb el món rural a través de les portes de Santo Antão, al peu de la muralla medieval. Centralitat i diversitat pròpies d'una capital d'Estat i antiga metròpolis, escenes de degradació urbanística i marginalitat econòmica, *bairrismo* i tipus humans propis de l'emigració rural de finals del segle XIX, turistes buscant pintoresquisme en cada racó... Rossio com a enclavament i com a resum, lloc de trobada i lloc on es troba de tot.

## **La presència pública dels contingents d'exclusos. El cas de l'«ambaixada de Guiné». L'apropiació lusitanoafricana del Largo de São Domingos com un balcó al món lusità**

Les formes que pren actualment l'apropiació pública de Rossio per part dels lusitanoafricans a l'extrem nord-est de la plaça —obvio per falta d'espai les tan significatives apropiacions del passat—, tenen un interès topològic extraordinari. El Largo de São Domingos funciona avui com a espai privilegiat de trobada pels lusitanoafricans en general, plaça pública on comentar els esdeveniments recents dels seus països d'origen, amb els quals mantenen contacte en la mesura que els mecanismes d'exclusió de la societat lisboeta els mantenen en aquest llindar de solidaritat. En aquest enclavament de posició privilegiada, cèntric, comunicat i dotat de serveis, els lusitanoafricans despleguen variades pràctiques socioeconòmiques (lloguer de mòbils, transaccions i préstecs al llarg de les seves xarxes socials, pràctiques de comerç informal), però es tracta principalment d'una trobada entre coneguts (estructurada i estructurant) per xerrar sobre la situació laboral i personal, obtenir recursos i informació, trobar-se amb els amics després de treballar i contemplar el pas dels transeünts. Es tracta de l'apropiació intensiva, no exclusiva, d'un espai concret mitjançant la presència assídua d'una col·lectivitat tan àmplia com de límits difusos, subjecta a la reestructuració constant de la composició espacial i humana, i marcada per unes línies de difusió i d'irradiació específiques i progressives de la barana a la plana del Largo, on trobem més heterogeneïtat determinada per la intensitat de la circulació. De composició preminentment masculina en edat activa, trobem també dones, però de forma més efímera o desenvolupant alguna activitat concreta, com ara la venda informal de roba o de fruita seca dins el grup. El còmput de la presència lusitanoafricana concentrada al Largo oscil·laria entre les trenta i les vuitanta persones en funció de la franja horària, el dia de la setmana i el temps meteorològic, dividits en zones diferencialment

afectades per la circulació i la consegüent substitució per part de nous contingents humans.

Els lusitanoafricans representen un sector important de la mà d'obra barata no qualificada al servei del creixement especulatiu i desmesurat del sector de la construcció en el marc de l'expansió capitalista centrada en el sector turístic. Marginalitat econòmica, segregació residencial i discriminació institucional condueixen a fenòmens d'exclusió que determinen pràctiques submergides de supervivència econòmica, moltes vegades penades per llei. Tot plegat ens permet explicar més clarament per quina raó la *rusga* ('batuda') que es produeix a Lisboa el 10 d'abril del 2008 a la recerca de documents i activitats il·legals, dibuixa una cartografia perfecta dels eixos urbans del mal social per part del poder, que abraça tot l'eix Martim Moniz, Intendente i fins al Largo de Rossio. Amb aquest moviment les administracions vinculen aquest espai de trobada amb els nuclis de perillositat públicament assenyalats.

Ara bé, la «mirada des de» que practiquen aquests lisboetes al Largo es converteix en la institució pública fonamental del reconeixement i la consistència del «si mateixos» com a grup de solidaritats socioeconòmiques sobre l'espai, i de la posició social que tenen a la ciutat. Els lusitanoafricans es mantenen enquistats en aquest llinar a l'espera de ser considerats, finalment, portuguesos de ple dret. La qüestió és fins a quin punt aquesta presència emula la tan coneguda pràctica lisboeta de situar-se entre l'espai privat i l'espai públic «*a ver quem passa*», autèntica institució de la vida urbana portuguesa. Més encara, per quina raó l'olissipografia<sup>2</sup> nostàlgica no reconeix el valor que té aquesta trobada diària i massiva a Rossio, i segueix insistint en la pèrdua de la vida (blanca) als cafès de Rossio a partir dels anys setanta. Mentrestant, avancen en el mateix espai diverses propostes de patrimonialització, com ara la campanya «Lisboa Diversidade» o el monument de condemna a la matança de jueus conversos el 1506 davant el convent de São Domingos. El mateix espai de tolerància on el 10 d'abril es produeix la detenció massiva de lusitanoafricans, con-

2. Ciència històrica que aglutina els estudis sobre el passat de la ciutat de Lisboa.

vertits en figurants i víctimes de l'exclusió, en un pervers exercici classificatori del poder que situa la repressió del passat en l'esfera patrimonial i actua amb impúdica fermesa davant les desigualtats del present.

## **Exclusió i dramaturgia: *sem-abrigo, pedintes, comerç informal i les seves representacions litúrgiques***

La burgesia liberal, incapaç de contenir els mecanismes de supervivència que generen els grans contingents d'exclusos, inicia al segle XIX un llarg procés de regulació de les activitats desplegades en l'espai públic. La vella institució del comerç informal anirà perdent els seus espais tradicionals i emblemàtics, dibuixant sobre el mapa un progressiu moviment cap a l'est de la ciutat: Rossio-Figueira-Martim Moniz, coincidint amb la revaloració de la zona oest de la ciutat amb el projecte de l'Avenida da Liberdade i posteriorment de les Avenidas Novas. Així, s'enceta un procés de segregació i diferenciació urbanística funcional que podem rastrejar al llarg dels darrers dos-cents cinquanta anys, en què podem constatar avui encara una bifurcació espacial classista en dos eixos molt marcats, com veurem *infra*.

La composició actual del comerç informal a Rossio pot ser classificada a partir de tres categories que s'entrecreuen: 1) situació administrativa (activitat amb permís o sense); 2) grau de mobilitat (parada fixa, parada mòbil i deambulants); 3) serveis oferts (venda —variada—, plastificació, interpretació musical, enllustradors). Posarem dos exemples d'activitats força diferenciades. Els *engraxadores* (enllustradors) compten amb permisos estesos per la *câmara municipal* per necessitat econòmica i tenen parades mòbils (un banc per al client i el tamboret on seuen i d'on surt el reposapeus per treballar a l'alçada de la sabata), però al llarg del dia segueixen l'evolució del sol per situar-se a l'ombra i procurar un entorn agradable al client, que sempre queda situat de cara als fluxos públics. Es tracta de tota una institució de sociabilitat masculina, una ocasió per xerrar sobre



futbol i política, per tal com molts dels clients són fixos. El cas paradigmàtic del comerç deambulants són els gitanos, l'activitat dels quals compta amb un centre d'irradiació a la calçada do Carmo, on es reagrupen i descansen, però mostren una mobilitat extraordinària per tota la Baixa, caçant clients potencials i desplegant una dramaturgia secretista i enganxosa (venen rellotges d'imitació i drogues variades extremament adulterades, sempre per a turistes), alhora que escapen del control policial amb els seus dots de mobilitat i discreció amb què es confonen i perden entre els fluxos de Rossio.

El comerç informal, com a mecanisme econòmic de supervivència laboral aliè al treball individual regulat, necessita l'extensió de l'activitat al grup de parentiu, per facilitar les taques i assegurar-ne la continuïtat. És al carrer on es transmet aquest llegat, i especialment observable és el cas dels gitanos i els indostanesos, que supervisen des de lluny la iniciació dels més joves, com si d'una «pràctica» es tractés. Entre els treballadors informals s'observen mecanismes de control social com la solidaritat indiferenciada en els avisos de ronda policíaca, fins i tot de venedors amb permís cap a irregulars que competeixen amb ells venent productes equivalents. Aquesta regulació tendeix a reduir els conflictes tant entre els venedors com davant del públic concurrent, podent-se constatar en general una «pau social» confluència lògica de la centralitat de l'espai, la lleu però constant pressió policíaca i els interessos comuns del sector informal. Ara bé, a les proximitats de Rossio, on més rendiment treuen els venedors informals dels fluxos turístics i on hi ha més densitat (Rua Augusta, Portas de Santo Antão i Rua do Carmo, totes tres vies que conflueixen a Rossio), la competitivitat territorial entre informals és més habitual.

Venedors ambulants i pregons formen part de l'imaginari folklòric de la Lisboa popular. El seu caràcter pintoresc serà redescobert i projectat pel romanticisme a mitjan segle XIX recollint la vivacitat de les expressions i rapsòdies dels venedors com a models quasietnogràfics. Aquesta diversitat en la venda ambulants, reconeguda sobretot en els seus tipus i formes decimonònics, té una significativa escenificació simbòlica en les desfilades noctur-

nes que tenen lloc el 12 de juny a Lisboa (Festas dos Santos Populares). Aquella nit, els representants de les associacions veïnals (*coleitividades*) baixen l'Avenida da Liberdade vestits amb motius que evoquen aquest passat recent. S'exhibeix col·lectivament un passat idealitzat, convertit en tòtem urbà (els famosos *arcos* de cada barri són especialment eloqüents en aquest sentit), en emblema de la memòria d'un passat celebrat per la totalitat dels lisboetes com a identitat col·lectiva a la qual adherir-se. L'escenificació pren les característiques de l'emigració rural i dels contingents proletaritzats de lisboetes per projectar-la com un passat mític que destil·la convivència, autenticitat i humanitat. La d'aquests contingents de treballadors que van donar vida a la capital i que van permetre el seu desenvolupament econòmic en modalitats informals de subsistència dins de la dinàmica comercial i migratòria entre el centre i el seu *hinterland* agrícola, i també en el modest industrialisme lisboeta.

Hem de tenir en compte que és durant l'Estado Novo (la dictadura de Salazar) que es reinventen —a partir del model de concurs del carnaval de Rio de Janeiro— les activitats que prèviament desplegaven les associacions de barri amb motiu dels Santos. No és estrany, doncs, que avui la desfilada oficial televisada tingui lloc a l'Avenida da Liberdade, bastió de les professions liberals i de les seues de multinacionals, avinguda anodina i sense cap activitat que li doni vida, com si en el procés de patrimonialització d'aquesta celebració per part de la burgesia dirigent es volgués arrencar aquest patrimoni de l'eix est de la ciutat, autèntic dipositari d'aquestes pràctiques populars. Cal destacar que la desfilada s'atura a les portes de Rossio sense entrar al sector urbà, on la venda ambulants té el seu record més emblemàtic. Però, sobretot, es manté aliena a la realitat a la qual Rossio dona pas per l'est, l'eix Almirante Reis-Martim Moniz, autèntic mirall deformat de la puixança de Liberdade. L'eix est, on al segle XIX se celebrà el primer míting republicà de Portugal, és un espai abandonat per les autoritats, nucli residencial de classe baixa i immigrant i centre de la població que avui es dedica al mercadeig informal que es representa i es patrimonialitza als Santos Populares en la seva versió decimonònica.

Pel que fa als *sem-abrigo*, i passant per sobre de les tipificacions i els censos sociològics sobre aquestes poblacions, semblants a totes les grans aglomeracions occidentals, caldria destacar la seva inserció en l'espai en forma de tecnologia adaptativa o «cultura ecològica». L'espai urbà —especialment el centre—, de lliure accés i concurrència, permet usufructuar estratègicament «nínxols de seguretat», espais on resguardar-se de les inclemències meteorològiques i protegir-se de possibles agressions gràcies a la presència constant de vianants, que a més ofereix la possibilitat d'obtenir almoines —el carrer, espai d'intercanvi monetari entre desconeguts per excel·lència—, o de reciclar menjar enmig d'una gran producció i dilapidació d'aquest recurs, especialment a causa del turisme. Els espais centrals, a més, permeten gaudir de l'únic espectacle d'accés gratuït per aquestes poblacions: actes públics, marxes i manifestacions, monumentalitat urbanística i arquitectònica, concurrència constant de vianants en acció. Els *sem-abrigo* que dormen al carrer (molts d'altres ho fan en albergs massificats) marxen als espais habituals ben d'hora a la nit, perquè les primeres llums i circulacions del matí els desperten. Cal destacar l'existència de «campaments» rudimentaris, on diversos individus es protegeixen mútuament, cuinen en fogueres improvisades, etc. El més proper del centre se situa als espais verds vora el riu entre praça do Comércio i Cais de Sodré. Molts d'altres dormen a l'avinguda Almirante Reis, en les portalades columnades d'entrada als comerços i vivendes, especialment entre les estacions d'Anjos i d'Arroios.

Les tècniques relacionades amb el recurs de mendicar posen en marxa una presentació específica que s'acompanya de seqüències interactives altament ritualitzades: s'ha destacat en nombroses ocasions el caràcter sagrat de la seva disposició dramàtica, que emula la d'una víctima sacrificial a la qual es deu expiació. A més de buscar l'atenció visual pública, aquesta escenificació segueix sent avui una dramàtica posada en escena de les desigualtats socials, com ho va ser durant l'edat mitjana. El *pedinte* ('pidolaire') se situa a la porta de les esglésies exhibint els seus senyals de pobresa i degeneració física, mostrant dolences específiques i suplicant als concurrents, o posant en un silenci

que es converteix en eloqüent comunicació de les misèries de la societat. No podem deixar de pensar que les exhortacions i elogis que Salazar mateix dedicà a la pobresa, des d'un catolicisme atàvic i antimodern, tenen a veure amb el grau de tolerància, visibilitat i convivència de la societat lisboeta amb els seus *sem-abrigo*. Però és sobretot expressió de l'experiència quotidiana i generalitzada de les condicions de fragilitat econòmica que recorre les vides de bona part dels ciutadans. La consciència de pauperització ha estat al llarg de la història portuguesa un estigma col·lectiu en el marc de les nacions europees desenvolupades, fins i tot per part de les elits, en comparar-se amb vergonya amb les seves homòlogues dels països centrals. I no és menys intensa la sensació del lisboeta mitjà de poder acabar eventualment en aquest marge societari que els *sem-abrigo* ens recorden amb la seva presència.

## **Conclusions: Rossio com a enclavament del procés urbanístic capitalista d'exclusió social**

A l'edat mitjana, la lluita pel domini simbòlic a l'espai urbà pot imaginar-se dividida en un sector governamental que representa el poder tradicional (praça do Comércio —abans Terreiro do Paço— i praça do Município) prop del riu, i la concurrència popular, festiva i d'afirmació col·lectiva localitzada al nord de la Baixa (Rossio), on comencen els dos eixos que remunten la ciutat cap al nord. Aquesta darrera, constantment domesticada per la ideologia dominant amb constants *autos de fe* (la Inquisició s'allotjava al Paço dos Estáus, a Rossio). Amb l'absolutisme, quan les elits integren ja la burgesia, les desfilades militars i les demostracions de força es fan constants a Rossio, després de la caiguda de l'«interregne» liberal del marquès de Pombal. Bocage, el poeta maleït, fugí de les tropes de l'intendent de la policia Diogo Pina Manique, a l'època en què freqüentava els nuclis d'afrancesats, maçons i lliurepensadors de Rossio.

Als inicis i durant l'era liberal s'expliciten la intenció i intervenció higienitzadora sobre la plaça amb l'objectiu de pacificar

l'espai i expulsar-ne les presències indesitjables, seguint el projecte il·luminista del marquès. La plaça guanya els seus atributs físics actuals monumentalitzant-se en homenatge al cartisme moderat, gran aliat de la burgesia, i paral·lelament s'urbanitzen els dos grans braços que remunten cap al nord de la ciutat: Restauradores-Liberdade, que acabarà per acollir hotels luxosos, seus de multinacionals, immobiliàries i espais culturals, i Martim Moniz-Avenida Almirante Reis, que acull avui la concentració de vivenda immigrant més gran del centre de la ciutat. Dues línies de metro puntuaran també amb recorreguts paral·lels i diferenciats aquesta arborització sociourbanística en dos eixos.

Des dels esdeveniments anteriors al regicidi del monarca (1908) i fins a la fi de la República (1926), el carrer —especialment Rossio— serà l'escenari predilecte per a la comunicació política, artística i literària, la militància, els disturbis i la repressió. Però, què succeeix amb la Baixa Pombalina després de la dictadura i la fugida de les classes mitjanes a zones noves construïdes més enllà dels turons de la Baixa? El declivi històric de la Baixa lisboeta com a centre de negocis, comerç, administració pública i hàbitat, té en l'incendi del Chiado el 1988 el seu episodi de major expressivitat. El 2001 un 0,6% de lisboetes resideixen a la Baixa-Chiado, amb 51 per hectàrea. Les escasses zones residencials compten amb una població composta bàsicament per gent gran i famílies petites que paguen rendes antigues mentre veuen desfer-se al seu voltant molts edificis desocupats que els seus propietaris descuren per reconstruir-ne els interiors i encarar-ne l'explotació. La degradació de les cases, moltes d'elles buides, i les dinàmiques d'especulació immobiliària contribueixen a la despoblació de la zona, i amb el trasllat de moltes empreses radicades a la Baixa i el descens dels llocs de treball, el centre de la ciutat pombalina acaba per desertificar-se. Una dinàmica tan òbvia el 2004 que va mobilitzar les autoritats locals a actuar a través de plans especials, atraccions per a turistes, noves patrimonialitzacions, etc. La plaça presenta un perfil animat durant el dia, malgrat els renecs dels historiadors nostàlgics, però la desertificació habitacional es fa evident quan cau la nit, els lisboetes marxen cap a casa i els turistes es desplacen cap a les zo-

nes d'oci de la ciutat. Tot plegat fa dubtar del destí que, amb els plans de revitalització, les autoritats preparen per a la zona. No es veuen gaires possibilitats per a aquests contingents de lisboetes que es guanyen la vida a la plaça, potser destinats ja a ser retirats d'un centre pacificat que haurà de projectar-se —si els seus gestors pretenen fer de la ciutat un producte competitiu en el panorama mundial— com a rebedor de la ciutat-mercaderia de Lisboa.

## BIBLIOGRAFIA

- BACHELARD, G. (1982). *La poética de la ensoñación*. Mèxic: Fondo de Cultura Económica.
- CARERI, F. (1996). «Rome, archipel fractal. Voyage dans les combles de la ville». *Techniques et architecture*, núm. 427, Lieux periurbains, agost-setembre.
- CARERI, F. (2001). «New Babylon. Le nomadisme et le dépassement de l'architecture», *Constant. Une rétrospective*. Antibes: Musée Picasso.
- CARERI, F. (2007). *El andar como práctica estética*. Barcelona: Gustavo Gili.
- CASTANET, H. (1979). «Micro-sociologie de la quotidienneté dans un projet de ville utopique contemporaine: l'exemple de la New Babylon de Constant». *Espaces et sociétés*, núm. 28-29, Contradictions de l'espace urbain, març-juny.
- CASTORIADIS, C. (1983). *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquets.
- CERDÀ, I. (1859). *Teoría general del urbanismo*. Barcelona.
- CONSTANT (2009). *Nueva Babilonia*. Barcelona: Gustavo Gili.
- CHOAY, F. (1996). *La règle et le modèle, sur la théorie de l'architecture et de l'urbanisme*. París: Seuil.
- CRISTALLINI, E. (2002). «Gibellina, identità e memoria di una città». AAVV. *Gibellina nata dall'arte, una città per una società estetica*. Roma: Gangemi Editore.

- DAVILA, TH. (1998). *Marcher, créer. Déplacements, flâneries, dérivés dans l'art du XX siècle*. París: Regard.
- DÜRAND, G. (2005). *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.
- FOUCAULT, M. (1999). *Esto no es una pipa, ensayo sobre Magritte*. Barcelona: Anagrama.
- GODELIER, M. (1990). *Lo ideal y lo material*. Madrid: Taurus.
- GORELIK, A. (2002). «Imaginarios urbanos e imaginación urbana. Para un recorrido por los lugares comunes de los estudios culturales urbanos», en EURE, v. 28 núm.83, Santiago de Chile, maig de 2002 (en línia a: [www.bifurcaciones.cl/001/Gorelik.htm](http://www.bifurcaciones.cl/001/Gorelik.htm)).
- HARVEY, D.; SMITH, N. (2005). *Capital financiero, propiedad inmobiliaria y cultura*. Bellaterra: Museu d'Art Contemporani de Barcelona-Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona.
- INTERNACIONAL SITUATIONISTE (1997). París: Arthème Fayard.
- MARIN, L. (1973). *Utopiques, jeux d'espaces*. París: Les Éditions du Minuit.
- SMITHSON, R. (2006). *Un recorrido por los monumentos de Passaic*. Barcelona: Gustavo Gili.
- SANSOT, P. (1973). *Poétique de la ville*. París: Éditions Klincksieck.
- SILVA, A. (2007). *Imaginarios urbanos en América Latina: archivos*. Barcelona-Bogotá, 15 de gener de 2007. Document presentat a la Fundació Antoni Tàpies amb motiu de l'exposició homònima, 4-13 de maig de 2007 [Fundació Antoni Tàpies, Barcelona], pàg.12.
- TOMASI DI LAMPEDUSA, G. (2009). *El Gattopardo*. Barcelona: Proa.



**L'EXCLUSIÓ TIPIFICADA.  
INTERSECCIONALITAT EN LA DISCRIMINACIÓ  
PER GÈNERE I RACISME**



# PRESENTACIÓ

Olga Jubany  
Universitat de Barcelona

Quan parlem d'exclusió tipificada i les múltiples formes de discriminació social en què aquesta exclusió es manifesta, ens hem de referir a dues formes de tipificació i discriminació fonamentals en la nostra societat: la discriminació per gènere i la discriminació per racisme. Aquestes manifestacions d'exclusió social no es poden, però, senzillament classificar com si fossin categories tancades, perquè amb la classificació de la dona el que assolirem és la seva alienació. En una societat diversa i complexa com la nostra no podem intentar comprendre aquestes formes d'exclusió per si mateixes, aïlladament. No hi ha un sol tipus o una sola categoria que afecti i identifiqui la realitat de la dona discriminada de forma única, ans el contrari. Cada persona és fruit d'una intersecció dinàmica de diferents trets i formes d'exclusió, que conjuntament formen la identitat de cada dona.

És per això que analitzar o voler comprendre l'exclusió social de la dona només com a dona no té cap sentit, ja que les dones no són una categoria única, sinó que, igual que els homes, són fruit de les seves experiències i de les seves diverses identitats, forjades per les diferents formes d'exclusió a les quals cada individu s'enfronta, tant com en la intersecció entre aquestes. És aquí on esdevé essencial el concepte de múltiple discriminació, més enllà de la suma de les diverses formes d'exclusió, com a anàlisi de la confluència de cada forma d'exclusió, que és el que ens proposa el paradigma de la interseccionalitat.

En plantejar l'exclusió social per gènere i racisme, hem d'anar més enllà del significat de dona com a conjunt homogeni o, el que seria el mateix, com una categoria aïllada i monopolitzadora. Hem de qüestionar aquella idea d'«incloure la dona» com a condició única o de la coneguda ensenya d'«afegir la dona i barrejar»,<sup>1</sup> que va ser certament tan útil aleshores i va arribar a convertir-se en ensenya clau del moviment de la segona onada feminista,<sup>2</sup> que basava les teories de gènere exclusivament en l'experiència col·lectiva prefixada. És justament el qüestionament de la idea dominant d'aleshores el que ens va conduir al paradigma que debatem avui.

Les teories de finals dels vuitanta conegudes com del feminisme de l'«*empowerment*» i liderades per autors com Hooks (1981, 1986), Kline (1989), Crenshaw (1989) i Williams (1991) van criticar durament aquest corrent feminista de nodrir la idea de dominació de la dona blanca i de reproduir els seus propis prejudicis racistes i ètnics, atribuint al feminisme un menyspreu per aspectes relacionats amb el racisme i les diferències de classe. Aquest corrent argumentava que les feministes tradicionals basaven els seus arguments en una idea de gènere «essencialista» i no tenien en compte les especificitats de les experiències de la dona de color (Harris, 1990), ja que la seva anàlisi es fonamentava en l'experiència de la dona blanca de classe mitjana. Alguns autors, com Patricia Hill Collins,<sup>3</sup> van anar encara més lluny per argumentar que aquesta manca d'inclusió feia referència no només a la falta de formes d'opressió com ara el racisme, sinó a l'exclusió de moltes altres formes d'identitat, com també de les formes particulars d'exclusió que algunes dones patien i que, per tant, les deixava completament al marge del debat acadèmic.

1. Traducció literal de l'expressió «*add women and stir*», que es va convertir en l'ensenya clau del moviment feminista inicial o de primera onada feminista, que fa referència fonamentalment a «afegir» la perspectiva de la dona a la diversitat d'estudis i agendes socials per accentuar la importància de les experiències de les dones en el desenvolupament de les teories socials i sobretot en el procés de les desigualtats socials.

2. Per a aquest debat sobre a la segona onada feminista, vegeu autors com Phillips (1987) i Paterman (1986, 1991).

3. Molt especialment en la seva obra *Black feminist thought* (Hill Collins, 1994).

Arran d'aquest significant debat dins els corrents feministes sorgeix un nou plantejament que aposta per l'anàlisi de la realitat de la dona des d'una perspectiva de múltiple discriminació. Amb aquesta innovadora teoria s'argumenta que la dona que pertany a una minoria ètnica no pateix només una doble (gènere i racisme) sinó múltiple discriminació, basada en gènere, racisme i també classe social, i, per tant, s'ha d'analitzar com a circumstància única. Aquesta proposta insta a un debat acadèmic que consideri totes les teories i totes les perspectives, entenent que no es tracta d'un punt de vista de la dona, però tampoc de la dona de color com si aquest fos un sol grup uniforme.

Kimberlé Crenshaw<sup>4</sup> va resultar un puntal en aquest debat la filosofia principal del qual es podria resumir en què «el paradigma de discriminació per sexe tendeix a estar basat en les experiències de dones blanques; el model de discriminació per racisme, doncs, es basa en les experiències dels més privilegiats. Per tant, les interpretacions del que constitueix discriminació per racisme i per sexe, de resultes d'això, estan fonamentades en base només a un grup petit de circumstàncies, cap de les quals no inclou la discriminació de la dona de color».<sup>5</sup> Aquests arguments, que després desenvoluparien autors com Behar i Gordon,<sup>6</sup> Trinh i Spivak, reflexionen també sobre els diferents tipus d'opressions i els diversos contextos i interpretacions de les dones. Són aquestes idees pioneres d'aleshores les que ara ens resulten fonamentals en la inclusió de l'anàlisi de la discriminació per racisme en l'àmbit del gènere.

Per tant, el debat d'avui ja no pot, i no pretén, analitzar l'opressió de «les dones» com a categoria abstracta, perquè no es pot parlar d'una idea unitària de dona o d'una sola forma d'opressió, ni d'una sola forma de discriminació o d'exclusió social. Hem d'anar més enllà de les classificacions d'exclusió per adoptar teories que incloguin totes les formes d'exclusió, i la intersecció entre aquests. El que fem és incloure les diferències

4. Crenshaw (1989).

5. Fredman (1992: 13).

6. Behar i Gordon (1995); Trinh (1989); Spivak (1988).

que constitueixen la identitat de cada dona, i no englobar totes les experiències sota una sola categoria de dona de color o dona treballadora. Comptem amb el context de cada dona, de cada experiència, de cada construcció social, de cada identitat, i més encara, amb les annexions i relacions d'aquestes experiències, per parlar d'interseccions. Cada persona, en cada moment de la seva vida, reflecteix unes identitats que no només suposen unes realitats específiques, sinó també unes formes diferents de discriminació i, per tant, de resistència.<sup>7</sup> Així com aquestes formes d'exclusió de la societat contemporània són moltes i molt complexes, també ho són les formes de resistència i la intersecció entre aquestes.

Més enllà fins i tot del debat en les teories feministes, aquesta idea s'ha desenvolupat en la gran majoria de debats socials al llarg dels darrers quaranta anys. Ja Erving Goffman<sup>8</sup> apuntava que per intentar comprendre les relacions socials hem d'entendre la construcció social de les diferents identitats que formen els individus, els diferents estigmes que els simbolitzen i l'annexió entre aquests, tal com el debat de gènere i racisme s'ha de basar en la construcció de cada identitat forjada per les diferents formes de discriminació, no només dobles sinó múltiples. És l'estudi de la interacció entre la discriminació per racisme i per gènere, com a forma d'exclusió o fins i tot com a intersecció d'estigmes socials, el que ens apropa a la realitat de les dones d'avui, immerses en complexes xarxes identitàries i sotmeses a múltiples formes d'opressió i de discriminació.

Amb aquesta perspectiva, autores contemporànies com Brah i Phoenix<sup>9</sup> ens mostren que cal desconstruir les vivències i experiències de les dones per reconèixer l'existència de la diversitat en tota la seva magnitud. Argumenten que cal adoptar el paradigma de la interseccionalitat no només per comprendre i analitzar les múltiples formes de discriminació, sinó com a mecanisme per resistir l'opressió del sistema d'exclusió i desenvolupar les eines

7. Mohanty (1998).

8. Goffman (1963 i 1969).

9. Brah i Phoenix (2004).

per eliminar-la. Com McCall<sup>10</sup> i Lanquetin<sup>11</sup> argumenten, cal ser cada cop més precisos en les nostres perspectives i mecanismes de resistència perquè el món en el qual vivim és també cada cop més complex pel que fa a les interseccions de les múltiples formes de discriminació que presenta.

Unes formes de discriminació lligades a un món canviant en el qual no podem parlar de gènere i racisme sense deixar de referir-nos a la immigració femenina a Europa. És per analitzar i comprendre realitats tan properes com aquesta que ens resulta fonamental el debat de les teories feministes contemporànies i els arguments d'autors com Mahalingam i Leu,<sup>12</sup> que ens ajuden a comprendre que cal que la dona immigrada no sigui tampoc senzillament «afegida». La realitat de la dona immigrada, fonamentalment a Europa, no està només circumscrita a una lluita contra l'opressió per ser dona i contra els prejudicis ètnics, afegint uns elements sobre els altres, sinó que es tracta d'un tipus d'opressió i discriminació pròpies i concretes que hem d'estudiar des de la perspectiva de la interseccionalitat.

Aquesta realitat complexa en la qual les dones pateixen formes d'exclusió tan diferents, i que analitzem sota el paradigma de la interseccionalitat, ha estat el fil conductor de la sessió *Interseccionalitat en la discriminació per gènere i racisme*, de les jornades organitzades pel Grup de Recerca en Exclusió i Control Social «Els Fantasmes de l'Exclusió». Amb les diferents contribucions i el debat obert, la sessió ha volgut plantejar la necessitat d'aplicar aquest paradigma en l'anàlisi de la discriminació per gènere amb relació a les diferents formes de racisme presents en la societat occidental. També s'ha volgut explicar com aquest paradigma pot ser aplicat des de perspectives i disciplines molt diverses, i com aquestes idees han d'anar més enllà de l'àmbit teòric.

En aquest context, potser l'anàlisi contemporània més present en el debat actual és la realitat i l'exclusió social de la dona immigrant a Europa,<sup>13</sup> i de la dona gitana a Espanya, al qual ja

10. McCall (2005).

11. Lanquetin (2005).

12. Mahalingam i Leu (2005).

13. Vegeu-ne, per exemple, Yuval-Davis (2006) i Verloo (2006).

hem fet referència. Aquest aspecte el va introduir en el debat des d'una perspectiva molt directa Sara Giménez, responsable de l'Àrea de Igualdad de Trato i coordinadora del Dispositivo Territorial de la Fundación Secretariado Gitano d'Espanya, que ens planteja una visió de la dona gitana com a víctima de múltiple discriminació. Giménez argumenta com l'exclusió social de la dona gitana s'ha de comprendre en totes les seves dimensions i ahora percebre-la com a part de la seva quotidianitat. Exposa la situació de múltiple discriminació en la qual la dona gitana es veu immersa habitualment, tant per part de la seva pròpia comunitat, com per part de la societat en general. Amb aquesta contribució se'ns planteja de nou que no podem senzillament definir la dona gitana amb uns paràmetres genèrics de la discriminació per gènere que experimenta per ser dona, i que cal afegir-hi el racisme que pateix o la discriminació que viu a causa del seu estatus social. La realitat d'exclusió i discriminació de la dona gitana s'ha d'entendre com una experiència d'opressió i exclusió específica, en la qual interactuen tots aquests principis d'exclusió.<sup>14</sup>

Aquest aspecte que va introduir Sara Giménez, el va aprofundir el catedràtic en Dret Constitucional Fernando Rey, reconegut expert en el camp dels drets fonamentals i consultor del Govern espanyol pel que fa l'elaboració de les lleis per l'antidiscriminació.<sup>15</sup> L'autor planteja el marc conceptual de la discriminació múltiple en l'àmbit jurídic i argumenta com el concepte de múltiple discriminació ha d'anar més enllà de l'estudi social o fins i tot de les polítiques socials. Fernando explica que el concepte de múltiple discriminació s'ha d'utilitzar com a criteri d'interpretació jurídica en el marc del dret antidiscriminatori —tot i que fins avui cap jutge de l'Estat espanyol l'ha fet servir, ja que l'anàlisi judicial d'igualtat s'ha fet sempre tractant els factors de discrimina-

14. Per a més informació sobre el treball de Sara Giménez i la tasca de la Fundación Secretariado Gitano, podeu consultar la web [www.gitanos.org](http://www.gitanos.org).

15. Aquesta perspectiva jurídica es va completar amb la contribució de Paloma Soria, que va debatre el tema de la promoció de l'equitat de gènere mitjançant les estratègies i l'aplicació del dret internacional i els drets humans. Paloma Soria no ha pogut contribuir a aquest recull amb l'article de la seva xerrada, però per a més informació sobre el tema podeu referir-vos a [www.womenslinkworldwide.org](http://www.womenslinkworldwide.org).



ció de forma aïllada, sense combinar-los o annexar-los—. Això, com argumenta Fernando Rey, ha derivat en errades criticables importants per no tenir en compte la situació de discriminació en tota la seva complexitat. Aquest és el cas que Sara Giménez i Fernando Rey ens presenten conjuntament en aquest recull, en què exposen un exemple contemporani i concret de discriminació múltiple que s'ajusta a la realitat concreta d'una dona gitana on aquesta múltiple discriminació ha estat aplicada com a criteri d'interpretació jurídica. Amb el cèlebre cas de María Luisa Muñoz Díaz, més conegut com el cas «La nena»,<sup>16</sup> resolt per la Sentència del Tribunal Constitucional 69/2007, del 16 d'abril, sobre la denegació de la pensió de viduïtat a una dona casada d'acord amb el costum gitano, Giménez i Rey ens mostren una realitat d'exclusió social i discriminació que cal analitzar des de la perspectiva de la interseccionalitat. Amb aquest exemple també ens fan palesa la importància d'adoptar aquesta perspectiva des de tots els àmbits de la societat, incloent-hi el jurídic.

Més enllà dels diferents àmbits i disciplines, la sessió també va plantejar la necessitat que la interseccionalitat i la discriminació múltiple s'apliquin com a conceptes concrets i no només abstractes. L'anàlisi de la confluència de cada forma d'exclusió ha de ser present en l'anàlisi de casos d'estudi concrets mitjançant la transposició d'aquest paradigma i el debat conceptual a la investigació social empírica. Abordar aquesta perspectiva ens pot oferir la possibilitat d'assentar les bases que condueixin a un canvi en les polítiques, legislacions i accions socials contra l'opressió i exclusió de les dones en la societat actual. En aquest sentit, les dues darreres contribucions de la sessió, de Megan Comfort i Berta Güell resulten essencials.

La doctora Megan Comfort és professora del Centre d'Estudis de Prevenció del VIH de la Universitat de Califòrnia a San Francisco i centra la seva investigació en l'impacte de l'empresonament de dones als Estats Units, però no des de la perspectiva habitual de la realitat de les dones recluses, sinó que examina l'impacte de l'empresonament en les dones que són familiars o

16. Per a més informació sobre aquest cas, podeu consultar la web [www.gitanos.org](http://www.gitanos.org).

que estan relacionades sentimentalment amb reclusos. La seva contribució s'ha basat en una extensa investigació publicada per la University Chicago Press —*Doing Time Together: Love and Family in the Shadow of the Prison*—<sup>17</sup> que analitza en profunditat la realitat de les dones que visiten les seves parelles a la presó estatal de San Quentin, al nord de Califòrnia. Amb l'evidència empírica d'aquest original i commovedor treball de camp, la doctora Comfort argumenta convincentment com la realitat de la presó arriba a infiltrar-se sota la pell d'aquestes dones per acabar transformant les vides d'aquest grup, format fonamentalment per dones pobres i afroamericanes que pateixen i viuen la discriminació i l'exclusió de forma interseccional i múltiple.

Els processos i les normes a què aquestes dones es veuen sotmeses conflueixen en una sèrie de factors que acaben desenvolupant el que la doctora Comfort anomena «procés de segona presonització». Les dones que tenen relacions amb els reclusos accepten i acaten les normes d'aquestes institucions —s'evidencia en les mateixes interaccions entre aquestes dones i les institucions—. De fet, la realitat és que no s'ha d'entendre que aquestes dones pateixen més formes d'exclusió, per ser negres, pobres i dones, sinó que són víctimes de múltiples formes d'exclusió diverses i confluents, i viuen una complexitat d'exclusió pròpia.

Aquesta perspectiva empírica extraordinària que ens ofereix aquest cas d'estudi és també l'adoptada en la següent i darrera contribució d'aquesta sessió, basada en una recerca comparativa europea que manté la interseccionalitat com a eix central. Berta Güell, llicenciada en Ciències Polítiques i membre actiu del GRECS i del Departament d'Antropologia Social de la Universitat de Barcelona, presenta els resultats d'una investigació anomenada «GendeRace» en la qual sis països europeus examinen les experiències de múltiple discriminació per gènere i racisme. Basant-se en els resultats del treball de camp i l'anàlisi inicial d'aquesta investigació, Berta Güell ens planteja la necessitat d'examinar els mecanismes de resistència enfront de les expe-

17. Complint sentència junts: amor i família a l'ombra de la presó (traducció de l'autora).

riències de discriminació múltiple i d'analitzar la capacitat institucional per gestionar la lluita contra la discriminació. Tot fent un breu però profund repàs del desenvolupament dels conceptes de múltiple discriminació i interseccionalitat, la seva contribució ens planteja com la resposta individual davant d'experiències discriminatòries exigeix una perspectiva interseccional que no es pot definir de manera automàtica ni classificatòria. També argumenta com, malgrat la necessitat de combatre aquestes situacions discriminatòries des del marc social i també jurídic, per raó del baix grau de maduresa que té el tractament de la discriminació en l'àmbit legal i institucional, aquestes dues vies avancen sovint per camins desconnectats. Aquest cas d'estudi posa també en evidència l'aplicació directa dels conceptes clau d'aquesta sessió en la recerca social, que mostren com, a partir d'un estudi etnogràfic fet amb la comunitat gitana i la immigrant, la realitat discriminatòria s'expressa de manera diferent d'acord amb valors i prejudicis associats a cada grup i a cada individu, i com s'exposen experiències condicionades pel factor de gènere.

Per concloure aquesta introducció, també cal esmentar com la sessió a la qual fem referència es va fonamentar en gran part en el debat obert entre els assistents arran de les contribucions, i que va resultar un factor clau en l'intercanvi d'idees i plantejaments. El debat obert va plantejar qüestions de fons a tots els ponents, posant així de manifest la contemporaneïtat i l'interès que l'aspecte de la múltiple discriminació comporta en tots els seus àmbits i per totes les disciplines dels estudis socials.

Finalment, tenint en compte les tan divergents perspectives i arguments presentats, val la pena assenyalar que hi ha un punt en el qual van coincidir totes les contribucions, i el debat mateix: ens referim a la idea que per entendre i explorar l'exclusió social no podem més que incloure i no excloure en els nostres raonaments. Això implica incloure el context de cada dona, cada identitat i cada experiència d'exclusió, com també les annexions entre aquestes, que resulten essencials. Si forgem la nostra visió d'exclusió en l'experiència d'exclusió col·lectiva prefixada, ens portarà ineludiblement a silenciar la resta d'experiències minoritàries, que són l'essència de la nostra societat complexa i canviant.



# **LA DISCRIMINACIÓN DE UNA MUJER GITANA ANTE EL TRIBUNAL EUROPEO DE DERECHOS HUMANOS. EL CASO DE M.<sup>a</sup> LUISA MUÑOZ**

Fernando Rey Martínez  
Universidad de Valladolid

Sara Giménez Giménez  
Fundación Secretariado Gitano

Nos introduciremos en este análisis haciendo un breve resumen de los hechos del caso de M.<sup>a</sup> Luisa Muñoz: mujer gitana casada con Mariano Dual en el año 1971 (período preconstitucional marcado por la vulneración de derechos del pueblo gitano, a través de pragmáticas persecutorias de sus señas de identidad), conforme a las costumbres de su pueblo. A partir de esta fecha M.<sup>a</sup> Luisa y Mariano se consideraron un matrimonio y, como tal, cumplieron con todas las obligaciones que ello les conllevaba. Su esposo cotizó durante 19 años a la Seguridad Social, si bien el matrimonio realizado en 1971 por el rito gitano no llegaron a inscribirlo en el Registro Civil. A pesar de ello, la Administración les concedió el Libro de Familia y les reconoció también como familia numerosa, ya que tuvieron seis hijos.

El 26 de mayo de 2009 se celebró una vista en el Tribunal Europeo de Derechos Humanos para tratar la demanda de María Luisa Muñoz, «la Nena», en la que solicitaba que le fuera reconocido su derecho a la pensión de viudedad. Esta demanda en el Tribunal de Estrasburgo constituye el último recurso al que acudió la Fundación Secretariado Gitano ante el trato discriminatorio por parte de la justicia española tras años de litigio en diferentes instancias y, especialmente, después de la negativa del Tribunal Constitucional a la demanda de amparo presentada en 2002.

A la pregunta de si la denegación de la pensión ha entrañado una violación del principio de no discriminación fundada sobre la

pertenencia a una minoría racial o cualquier otra situación garantizada por el artículo del Convenio de Roma, la respuesta ha de ser inequívocamente afirmativa.

Por un lado, si se enfoca el trato idéntico que se ha prestado a la demandante y su esposo respecto de otras parejas que, con carácter general, por no contraer matrimonio de acuerdo con las normas civiles aplicables, no han podido tener acceso a la pensión de viudedad, podríamos concluir, en primer lugar, que estamos en presencia de un caso claro de *discriminación por indiferenciación*. En estos supuestos se violaría el principio constitucional de igualdad no por tratar de modo diferente a casos sustancialmente semejantes, sino por tratar de modo idéntico a casos sustancialmente diferentes. Es una discriminación por igualación. En efecto, algunos factores relevantes diferencian el caso de «la Nena» respecto de otros que pudieran plantearse en los que no estuviera presente el factor étnico-racial. Al no distinguir ambos tipos de supuestos, se estaría incurriendo en una discriminación por no tratar jurídicamente de modo diferente situaciones fácticamente desiguales. El Tribunal de Estrasburgo ha apreciado la posible validez de la discriminación por indiferenciación en el asunto Thlimmenos contra Grecia, de 6 de abril de 2000, y esta doctrina podría extenderse al caso en presencia. Es preciso recordar en este momento la brillante afirmación del Tribunal Europeo de Derechos Humanos (en Nachova y otros contra Bulgaria, de 6 de julio de 2005) de la visión de «la democracia como una sociedad en la que la diversidad no es percibida como una amenaza, sino como una fuente de riqueza». Asimismo, en las sentencias Beard, Coster, Chapman, Smith y Lee contra Reino Unido, de 18 de enero de 2001, también sostuvo que «la vulnerabilidad de los gitanos implica conceder una atención especial a sus necesidades y a su modo de vida propio». De nuevo se insistirá en esta idea en la citada Sentencia D. H. y otros contra Chequia de 13 de noviembre de 2008 (párrafo 181): «La posición vulnerable de los gitanos exige que se consideren de modo especial sus necesidades y estilos de vida diferentes en los marcos regulatorios generales y en las decisiones sobre casos particulares». Y añade: «la diversidad cultural [de los gitanos] tiene valor para

toda la sociedad». ¿Cómo conciliar esta interpretación con la que en su momento efectuó el Tribunal Constitucional español? ¿Cómo compatibilizar la idea de que la comunidad gitana requiere una protección especial (Sentencia D. H. y otros), la tesis de que la diversidad cultural (por ejemplo, el rito secular del matrimonio gitano) es un valor en una sociedad democrática y el tratamiento que se le concede, idéntico al de cualquier pareja que, sin ningún tipo de motivación racial o étnica, no ha contraído matrimonio de acuerdo con las normas civiles? En definitiva, estamos en presencia de un claro caso de discriminación (racial-étnica) por indiferenciación.

Por otro lado, si se analiza el trato dispensado a la recurrente y su esposo respecto de otros matrimonios legalmente constituidos (los primeros no tendrían acceso a la pensión de viudedad, los segundos sí), habría que considerar que se producen en perjuicio de la recurrente dos tipos de discriminaciones:

- 1) Una *discriminación racial-étnica indirecta o de impacto*. El Tribunal de Estrasburgo acaba de incorporar en su jurisprudencia este concepto de discriminación indirecta en la Sentencia D. H. y otros contra la República de Chequia, de 13 de noviembre de 2007. El concepto es bien conocido en el ordenamiento de la Unión Europea y en la mayoría de los Estados europeos. En este caso, se habría otorgado un trato diferente a la recurrente (la denegación de la pensión de viudedad) en atención a un rasgo, factor o criterio no sospechoso o neutro desde el punto de vista racial, sexual, etc. (la exigencia de forma legal de matrimonio para acceder a la pensión de viudedad), pero que, de hecho, impacta de forma adversa sobre las personas de un grupo en desventaja (viudas casadas conforme al rito gitano) sin que exista una justificación suficiente (la diferenciación no constituye una exigencia objetiva o indispensable para la consecución de un objetivo público legítimo —o al menos, el Estado no lo ha justificado—). En principio, el legislador estatal puede anudar, por razones de seguridad jurídica, la prestación de una pensión de viudedad a unas formas de convivencia y no a otras. Pero al excluir por

completo la forma derivada de la costumbre gitana en un momento histórico en el que la demandante no podía (sino de modo muy limitado) contraer matrimonio civil, se estaría excluyendo, de hecho, el acceso a la pensión de viudedad a todo un grupo de mujeres por razones étnico-raciales. Por eso mismo, la aproximación indiferente al factor racial (*race/blind*) que lleva a cabo el Tribunal Constitucional español no es convincente. Porque el caso no se entiende sin su significado profundamente racial.

- 2) Una *discriminación múltiple* (por combinar los criterios étnico-raciales y los de género). El concepto de discriminación múltiple, al que se refieren diversos textos normativos de la Unión Europea, no ha encontrado, sin embargo, por el momento, reconocimiento judicial. La demanda invita al Tribunal a apreciarlo por primera vez. La demandante es tratada de modo distinto y peor que las viudas que sí han contraído matrimonio legalmente, porque es gitana y mujer al mismo tiempo, es decir, porque es una mujer gitana. Ciertamente, también un varón gitano hubiera sido discriminado si se le hubiera denegado una pensión de viudedad por las mismas razones, pero la figura de esta pensión de viudedad, aunque no se encuentra disponible sólo para las mujeres, despliega un sentido específico (en cantidad y cualidad) en relación con las mujeres. En el caso en presencia, se ha discriminado a una mujer gitana por una situación que sólo puede tener por víctimas a mujeres gitanas. La demandante vivió conforme al rol de las mujeres gitanas de su tiempo; se casó atendiendo a los usos del pueblo gitano, se dedicó al cuidado de sus hijos y de su hogar, no ejerció actividad laboral alguna fuera de casa, y dependía económicamente de los ingresos de su marido. Cuidó de su esposo hasta la muerte y cumplió con todas sus obligaciones como esposa, pero, llegado el momento, se le ha negado jurídicamente una pensión de viudedad en una situación que hubiera sido muy difícilmente aplicable a una mujer no gitana o a un varón gitano. Se trata de una discriminación específica y múltiple porque la víctima sólo puede ser una mujer gitana.



# DOING TIME TOGETHER: THE 'SECONDARY PRISONIZATION' OF WOMEN WITH INCARCERATED PARTNERS

Megan Comfort  
University of California

Since the mid-1970s, the United States has engaged in a continuous and now infamous rise in the rate of incarceration of its residents, with the result that the country has become a world leader in penal confinement<sup>1</sup>. A vastly disproportionate number of the people affected by this phenomenon are African-American males: 4.8% of African-American men were behind bars in 2006 compared to 1.9% of Hispanics and 0.7% of whites<sup>2</sup>, while 20 percent of African-American men and nearly 60 percent of African-American male high-school dropouts born between 1965 and 1969 had been to prison at least once by 1999<sup>3</sup>. The implications these figures have for the likelihood of knowing a black man who has gone to prison or jail are obvious, with the chances being that anyone acquainted with more than a few African-American males, especially those who did not complete high school, will have a personal connection to someone doing time behind bars. The repercussions of such staggeringly high levels of incarceration among African Americans has become a focal topic for researchers of marriage and family life, social inequality, public health, and other areas<sup>4</sup>.

1. International Centre for Prison Studies (2006).

2. Sabol, Minton and Harrison (2007).

3. Western, Pettit and Guetzkow (2002).

4. Blankenship et al.(2005); Green et al. (2006); Harris and Miller (2003); Masgolia (2008); Western (2006); Wildeman (2006).

When considering the impact of mass incarceration on women the predominant impulse among researchers has been to examine the predicament of female inmates. Although men constitute 93% of the prison population, the annual rate of growth for women in prison has averaged higher than that for men since 1995 (4.7% vs. 3.0%), with 106,174 women state and federal prisoners in 2005<sup>5</sup>. The total female populations in the United States and Western Europe are nearly equivalent in number, yet in 2000 the sum of imprisoned women in America was six times greater than the combined total of their counterparts in the European Union<sup>6</sup>. Research on female inmates further points out that women often suffer gender-specific ordeals such as grossly inadequate gynecological or obstetrics care, physical and sexual abuse at the hands of correctional officers, lengthy sentences for minimal criminal involvement as “drug mules” for male traffickers, and severe trauma over separation from and loss of custody of their children<sup>7</sup>. Yet concentrating exclusively on female convicts overlooks millions of women whose lives are directly affected by the criminal justice system on a daily basis: the wives, girlfriends, mothers, daughters, and other female kin and intimates of prisoners who, through their contact with loved ones and close associates caught in the revolving door of corrections, experience restricted rights, diminished resources, social marginalization, and other consequences of penal confinement, even though they are legally innocent and dwell outside of the prison walls.

This paper primarily draws upon nine months of intensive fieldwork at northern California’s San Quentin State Prison, which currently houses upwards of 6,000 men. From April through December 2000 I conducted nearly 300 hours of participant observation in San Quentin’s visitor-waiting area, where I sat several times a week for seven-hour stretches in order to watch the dynamics among the visitors and their interactions with the authorities as they waited to be admitted into the cor-

5. Harrison and Beck (2006).

6. Council of Europe (2002).

7. Chesney-Lind (2002); Hairston (1999); Owen (1998); Richie (1996); Richie (2002).

rectional facility. I also audio-recorded in-depth interviews with fifty women whose husband, fiancé, or boyfriend was incarcerated and tracked a sample of these women in their daily lives.

In addition to this concentrated period of fieldwork, my analysis is informed by seven years (1997-1999 and 2002-the present) of HIV-prevention research and intervention activities focusing on women visiting men at San Quentin in collaboration with my colleagues from the University of California at San Francisco's Center for AIDS Prevention Studies. In the course of this research, we have conducted multiple cross-sectional and longitudinal surveys with women visitors, as well as in-depth interviews with women with incarcerated romantic and/or sexual partners<sup>8</sup>.

When exploring women's romantic attachments to incarcerated men, it is useful to apply the theories of how incarceration transforms those who live *behind bars* to the study of how the incarceration of an intimate partner transforms those who maintain relationships across the bars. One finds the tools for such an investigation in a classic of prison sociology, Donald Clemmer's *The Prison Community*<sup>9</sup>. Clemmer's key conceptual innovation is that "as we use the term Americanization to describe a greater or lesser degree of the immigrant's integration into the American scheme of life, we may use the term *prisonization* to indicate the taking on in greater or less degree of the folkways, mores, customs, and general culture of the penitentiary"<sup>10</sup>. Clemmer identifies key factors among inmates indicating assimilation to the correctional institution: "Acceptance of an inferior role, accumulation of facts concerning the organization of the prison, the development of somewhat new habits of eating, dressing, working, sleeping, the adoption of local language, the recognition that nothing is owed to the environment for the supplying of needs..."<sup>11</sup>.

I argue that the female partners of inmates undergo "secondary prisonization," a less potent but still powerful form of socialization to carceral norms brought about by prolonged subjection to the

8. See Comfort *et al.* (2000); Comfort *et al.* (2005); Grinstead *et al.* (2005)

9. Clemmer ((1940) 1958)

10. Clemmer ((1940) 1958: 299)

11. Clemmer ((1940) 1958: 300)

surveillance, control, and dictates of the correctional institution<sup>12</sup>. As shown in this paper, an analysis of the various techniques and “ceremonies of degradation”<sup>13</sup> used by correctional officials to control women when they come as visitors to the penal facility or maintain contact with prisoners from their homes illuminates the curious status of visitors as quasi-inmates, legally free people who nonetheless experience “pains of imprisonment”<sup>14</sup> due to a loved one’s confinement. Since prisons are institutions that contain a disproportionate number of low-income black men, the primary group affected by this phenomenon is low-income black women<sup>15</sup>, exemplifying the intersectionality of gender, poverty, and ethnicity in this particular form of discrimination and exclusion.

Women who maintain relationships with incarcerated men are subjected to numerous forms of correctional control. When they come to the prison as visitors, women must alter their appearance according to institutional regulations, for example by complying with a dress code that prohibits them from wearing clothing that typically forms a part of their daily wardrobe. Being advised of violations of the dress code and told they must change clothes causes considerable consternation among visitors, many of whom made special efforts to choose specific outfits for their prison visit. In addition, at San Quentin, women are not allowed to wear underwire bras because these garments set off the metal detector through which all visitors must pass before being allowed into the prison. Many women find it embarrassing to be told by a male correctional officer that they must change their bra, and even more humiliating to have to borrow a communal bra from the prison visiting center.

Women’s comportment is also regulated at the prison. Various expressions of emotion that in general public would not be prob-

12. Comfort (2008).

13. Garfinkel (1968).

14. Sykes (1958).

15. Although my program of research has focused on the romantic partners of prisoners, the mothers, grandmothers, sisters, aunts, and other female kin of prisoners may also be secondarily prisonized, and are subjected to many of the same “pains of imprisonment” if they attempt to visit or maintain contact with their incarcerated relative.

lematic are often prohibited, such as manifestations of anger or physical displays of affection. Again, women are embarrassed to be told by correctional officers that they are being too loud, or too sexual, during their visits. Such behavioral regulations and the continual surveillance of visiting areas makes women feel inhibited when they are talking with their partners, causing them to avoid difficult or sensitive topics and focus on optimistic discussions of post-release reunions. As a result, when men return to the household important issues often have been put “on hold” for many months or years, and couples find themselves unprepared for the difficulties of renewing their domestic life together.

Women visitors often express that they feel that they are treated as if they, too, had been convicted of a crime when they visit incarcerated loved ones. These feelings are compounded by the prison’s waiting and visiting areas, which often contain insufficient amenities and are uncomfortable and intimidating. From the correctional authorities’ point of view, regulations of appearance and comportment are implemented in order to maintain order and security within a carceral environment. Yet institutional supervision does not stop at the prison gates. When women correspond with prisoners their letters are read, and any text that is considered suspect is not delivered. Likewise, phone calls with inmates are monitored by correctional officers who listen to and censor the conversation by disconnecting the call if they hear anything suspicious or if the prisoner violates rules by shouting or swearing. Acts such as these bring correctional control into the space of the domestic environment, meaning that women experience intervention by the penal authorities even when they are not physically present at the carceral facility.

Over time, the confluence of these factors “secondarily prisonizes” women, as they demonstrate an acceptance of carceral norms in their interactions with the correctional facility. These norms correspond to those noted by Donald Clemmer<sup>16</sup> and include a recognition of one’s inferior role vis-à-vis the institution, the usage of prison-specific language, new habits of dressing, and the

16. Clemmer ((1940) 1958).

adjustment of personal and work schedules to accommodate the penitentiary's timetable. Observing these transformations of "free" women's domestic and social worlds due to their relationships with inmates emphasizes that the impact of incarcerate extends far beyond the sentenced individual, charting this impact on the family, friends, and neighborhoods of inmates must form a core element of scholars' efforts to chart the full scope of the consequences of the United States' dramatic rise in the use of imprisonment. And again, in all work concerning prisoners and jail inmates in the United States, it is of critical importance to emphasize that "minority" groups collectively form the majority of the carceral population, and that the deepening socioeconomic inequality and transformations of family life produced by the penal system are concentrated predominantly among people of color, particularly African Americans.<sup>17</sup>

17. Wacquant (2007); Western (2006).

# LA MÚLTIPLE DISCRIMINACIÓ A ESPANYA. UNA REALITAT SOCIAL ESTESA, TOT I QUE SOVINT IGNORADA

Berta Güell  
Universitat de Barcelona

L'objecte d'estudi d'aquest article vol reflectir una visió pragmàtica sobre la múltiple discriminació i la interseccionalitat sobre la base d'una investigació actual europea denominada *GendeRace*,<sup>1</sup> tot centrant-nos principalment en el cas d'Espanya.

Partint d'un breu marc teòric, ens referim al final de la dècada dels seixanta i setanta, on als Estats Units comença a haver-hi importants grups de dones afroamericanes dins del moviment feminista clàssic encapçalat per dones blanques de classe social mitjana que reclamen la incidència de la raça o ètnia en la seva vida quotidiana (*black feminism*). Ja a finals dels anys vuitanta Kimberlé Crenshaw introdueix el concepte d'interseccionalitat, el qual és recuperat per Patricia Hill Collins als anys noranta, en què recull també una bona part de les tesis del «feminisme de color». Crenshaw<sup>2</sup> defensa que els models clàssics d'opressió social basats en la raça o ètnia, el gènere, la religió, la nacionalitat, l'orientació sexual, la classe social i/o la minusvalidesa no actuen independentment, sinó que es correlacionen donant lloc a un sistema d'opressió que reflecteix la intersec-

1. El GendeRace (ref. 217237) és un projecte cofinançat per la Comissió Europea anomenat *GendeRace: The use of racial anti-discrimination laws: gender and citizenship in a multicultural context* del qual la Universitat de Barcelona és l'artífex i coordinador científic dels sis països participants (Alemanya, Bulgària, Espanya, Gran Bretanya, França i Suècia).

2. Crenshaw (1989).

ció de formes múltiples de discriminació. Al llarg de les últimes dues dècades, aquest concepte ha anat prenent força intentant fer incidència en la relació que el gènere té amb la resta de categories construïdes socialment, com ara el racisme o l'ètnicitat.

No obstant això, el debat actual entorn de la interseccionalitat encara es mou força en el terreny acadèmic i no ha acabat de filtrar en un ús quotidià per part d'aquells agents d'igualtat que tracten diàriament amb aquestes qüestions d'una manera aplicada. Tot i que aquesta realitat varia a cada país segons la seva trajectòria històrica, social i política, Espanya és, sens dubte, un dels països on el debat acadèmic entorn d'aquesta temàtica és encara força incipient. Tret d'alguns autors que han escrit sobre el tema,<sup>3</sup> hi ha molt pocs estudis que s'hagin dedicat a fer una anàlisi exhaustiva sobre l'estat de la qüestió i amb un treball de camp extens al darrere.

L'actual recerca, doncs, té com a objectiu seguir explorant en aquesta temàtica i d'una manera més concreta entorn de les experiències de múltiple discriminació (considerant la intersecció d'origen i gènere), els mecanismes de resistència respecte a aquestes i la capacitat institucional per gestionar la lluita contra la discriminació.

Entrant en el primer aspecte, podem veure com, a partir d'un estudi etnogràfic fet a les comunitats gitana i immigrant,<sup>4</sup> la realitat discriminatòria canvia i s'expressa d'una manera diferent per tota una sèrie de valors i prejudicis associats a cada grup ètnic, que alhora estan condicionats pel factor de gènere. Així, la situació d'una dona gitana no és la mateixa que la d'una dona àrab o una dona llatinoamericana, com tampoc ho és la d'un jove francès d'origen magrebí o un home pakistanès. Malgrat això, la percepció de la discriminació per les mateixes persones sovint ve més determinada pel component ètnic que pel de gènere, ja que sota la seva perspectiva les diferències de gènere

3. Parella (2003), Rey (2008).

4. La fase actual del projecte compta amb la realització d'entre vint i trenta entrevistes en profunditat a cada país a víctimes de discriminació que han posat alguna queixa o denúncia, ja sigui de forma oral o escrita.



apareixen d'alguna manera més normalitzades en el conjunt de la societat, cosa que fa que el component ètnic ressalti més com a tret distintiu. Com a resultat, poques vegades hi ha una consciència de ser davant d'una situació on convergeixen una multiplicitat de factors. Aquesta percepció i interpretació dels fets és un fet clau a l'hora d'utilitzar certs mecanismes de denúncia i establir quins han estat els motius pels quals han sofert la discriminació. I encara més, la resposta que es deriva per part de les institucions i organitzacions que atenen aquestes persones també es veu influïda en gran manera pel grau d'importància que les víctimes atorguen a cada factor (l'etnicitat i/o el gènere) en cada cas.

No obstant això, no totes les persones que experimenten situacions de discriminació coneixen ni fan ús dels mecanismes de denúncia per reclamar la igualtat de drets de la mateixa manera. Aquest és un dels aspectes clau en el qual s'ha basat aquest estudi i, gràcies a l'anàlisi d'una sèrie de casos de discriminació,<sup>5</sup> s'han pogut observar diferents comportaments en funció del gènere i l'origen, entre d'altres.

Pel que fa al gènere, partint de les dades d'aquest estudi, no podem afirmar si hi ha més homes o dones que posin més queixes i denúncies per discriminació. Tanmateix, els registres de dades de les organitzacions que compten amb un sistema de recull de denúncies, mostren que sol haver-hi més homes denunciants, tot i que s'intueix que hi ha més dones víctimes.<sup>6</sup> Hi ha l'excepció del cas gitano, on l'any 2007 un setanta per cent de les queixes rebudes van ser fetes per dones.<sup>7</sup> Aquesta diferència s'explica per la relació prèvia que les dones estableixen amb altres programes i serveis de l'organització, on, en el moment en què es detecta un cas de discri-

5. L'estudi de casos ha consistit a fer un recull d'aproximadament mil queixes i denúncies per discriminació administrades des de diferents organitzacions i institucions a tots els països participants. A Espanya, la mostra ha recollit un total de cent quaranta queixes i denúncies registrades a dues ONG a escala nacional i regional, i a una OG a escala local.

6. *Memòria 2008 de l'Oficina d'Informació i Denúncies*, publicada per SOS Racisme a Catalunya. [www.sosracisme.org/denuncia/oid.php](http://www.sosracisme.org/denuncia/oid.php)

7. *Informe Anual 2008 Discriminación y Comunidad Gitana*, publicat per la Fundació Secretariado Gitano. [www.gitanos.org/publicaciones/discriminacion08/](http://www.gitanos.org/publicaciones/discriminacion08/)

minació, són informades de la possibilitat de registrar-lo i, si s'escau, prendre mesures. D'altra banda, hi ha una voluntat de visibilitzar més l'especificitat discriminatòria de les dones gitanes i donar-los més veu, ja que dins de les estructures socials internes presenten més dificultats per expressar-se i sortir dels rols que tenen assignats.<sup>8</sup> En canvi, les dones europees solen ser les que més denuncien com a testimonis de situacions de violència racista en atacs d'extrema dreta, cosa que no s'observa com una conducta usual entre les dones immigrants.<sup>9</sup>

Dades de l'actual recerca també ens indiquen que les dones solen ser més víctimes en les discriminacions ocorregudes en els àmbits privats i en les comunitats de veïns o en el sector de béns i serveis (tant públics com privats), mentre que els homes solen ser més afectats en l'àmbit de les forces de seguretat (tant públiques com privades) i, en menor mesura, en el món laboral. D'altra banda, si observem la relació entre l'autor de la discriminació i la víctima des de la perspectiva de gènere, veiem que hi ha un nombre més elevat d'homes com a agent discriminatori que de dones. Malgrat això, quan l'agent discriminatori és una dona, la víctima quasi sempre és una dona, mentre que quan l'agent és un home, el nombre de víctimes dones és només una mica més alt que el d'homes.

Pel que fa a les diferències d'origen, les dades de cada organització que recull denúncies varien en funció del tipus d'usuaris que rep normalment. Així com n'hi ha que estan especialitzades en gitanos, n'hi ha d'altres que tenen més contacte amb llatinoamericans, magrebins o subsaharians, entre d'altres. De totes maneres, si bé predominen els llatinoamericans en quasi tots els sectors i organitzacions, l'origen del denunciador pot variar en funció de l'àmbit en el qual s'ha produït la discriminació. A tall d'exemple, veiem com en els cossos de seguretat hi ha quasi el mateix nombre de denunciadors d'origen magrebí i subsaharià

8. Entrevista a una responsable de l'Àrea de Igualdad de Trato de la Fundación Secretariado Gitano.

9. Entrevista a una responsable de l'Oficina d'Informació i Denúncies de SOS Racisme a Barcelona.

que llatinoamericà, mentre que en el món laboral hi ha una àmplia majoria de denunciants llatinoamericans.<sup>10</sup>

No obstant això, aquestes dades es refereixen a totes aquelles persones que han estat capaces de dirigir-se a alguna organització per posar una queixa o una denúncia, però, i totes aquelles que no ho han fet? El perfil que sol utilitzar més aquest tipus de mecanismes és el d'una persona en situació administrativa regular, que fa un temps que viu al país i que té un cert domini lingüístic i un cert coneixement de les xarxes socials i organitzacionals. En canvi, les persones que no tenen una situació legal estable, presenten dificultats econòmiques o desconeixen els recursos per posar una queixa o denúncia, solen utilitzar més les xarxes informals com el canal per expressar i intentar solucionar els seus conflictes. A part d'això, hi podria haver altres factors més de tipus cultural que potser tindrien més influència en certs col·lectius, com és el cas de les comunitats asiàtiques, on el contacte amb les organitzacions que disposen d'un servei de denúncies sol ser força minoritari.

En el cas de les denúncies als jutjats, cal tenir en compte factors de complexitat extra tals com el desconeixement de les lleis, les institucions i els circuits legals, sovint units també a un sentiment de desconfiança, por o simplement de llunyania perquè no se senten representats per les institucions de la «justícia» del país on viuen. És una expressió més de sentir-se ciutadà de segona. Aquesta situació, no obstant això, també ve molt definida pel mateix sistema de queixes i denúncies que hi ha a Espanya. Certament, hi ha molt poca tradició en l'ús de les lleis per penalitzar accions discriminatòries<sup>11</sup> i els advocats, fiscals i jutges sovint es mostren poc sensibles a aquestes qüestions pel desconeixement i la manca d'aplicació que hi ha del marc legal antidiscriminatori.

Així com en altres països d'Europa hi ha institucions públiques que s'encarreguen de centralitzar les denúncies i presenten un sistema estructurat i sovint més consolidat (com a França, el

10. *Memòria 2008 de l'Oficina d'Informació i Denúncies*, publicada per SOS Racisme a Catalunya. [www.sosracisme.org/denuncia/10Estadistiques.pdf](http://www.sosracisme.org/denuncia/10Estadistiques.pdf)

11. Añón (2006).

Regne Unit, Suècia, Alemanya i Bulgària), a Espanya aquesta tasca recau principalment en ONG. D'alguna manera, l'Estat cedeix una part del seu finançament a les organitzacions del Tercer Sector (tot i que sovint és insuficient) i, a canvi, externalitza una bona part de les seves funcions i serveis. Tanmateix, si bé hi ha moltes entitats, associacions i organitzacions que tracten qüestions de discriminació, racisme i gènere, no n'hi ha gaires que disposin d'un servei de queixes i/o denúncies per discriminació.

Per tant, una conseqüència del baix grau de maduresa que té el tractament de la discriminació a escala legal i institucional en aquest país és que a Espanya les víctimes de discriminació solen posar més queixes que denúncies. Tret del fet quasi obvi que no tots els casos tenen el prou pes o reuneixen els requisits necessaris per ser denunciats en jutjats, les organitzacions sovint prefereixen adoptar altres mètodes de resolució, com ara la mediació o la negociació, ja que hi ha molts elements dins d'un procés legal que sovint juguen en contra del denunciador, en part, per aquesta manca de sensibilitat o baix grau de maduresa.

Un altre motiu és que els processos legals sovint són molt més llargs que els de resolució d'una queixa i, atès que la víctima no sol guanyar el cas, els danys morals, a més dels econòmics, són molt més alts. Per tot això és lògic que el resultat de la nostra investigació mostri l'absència de denúncies per múltiple discriminació i la poca presència de denúncies per discriminació «simple». Amb tot, hi ha casos en què les organitzacions assenyalen la importància de denunciar per la via legal atesa la gravetat del cas, ja que són vistos com una oportunitat per crear litigi estratègic, és a dir, un precedent per a possibles futurs casos.

Un altre aspecte que cal tenir en compte és que cada organització funciona d'una manera específica i no hi ha un consens en els mètodes de recopilació i tractament de casos. Això dificulta encara més el coneixement global dels casos de discriminació a tot l'Estat, tant pel que fa al nombre total anual com a la seva pròpia naturalesa. I en ser una activitat gestionada principalment des de les ONG, sovint no hi ha els recursos suficients per tractar la qüestió de la discriminació d'una manera més sistemàtica i establir ponts de coordinació entre les organitzacions per

col·laborar en el recull i tractament de casos. Tanmateix, cal dir que no sempre és un problema de manca de recursos, sinó de l'estructura mateixa de les organitzacions dins del conglomerat del Tercer Sector i de la manca de tradició per establir connexions entre els moviments feminista i antiracista, entre d'altres.

La manera com es presenta la informació a cada organització també difereix força l'una de l'altra. Així com les ONG solen publicar uns informes anuals que serveixen d'instrument molt potent a l'hora de denunciar els fets discriminatoris i exigir responsabilitats públiques, les memòries de les OG i les sindicatures de greuges no exerceixen pressió al Govern d'una manera tan pronunciada. Per tant, la manera com es descriuen les situacions discriminatòries en les organitzacions governamentals i no governamentals es veuen, en part, influïdes per la naturalesa i els objectius del tipus de document que produeixen.

Cal mencionar també que ni el síndic de greuges a Catalunya ni el defensor del poble en l'àmbit estatal compten amb un nombre notable de queixes per discriminació racista i/o de gènere.<sup>12</sup> Aquesta situació no és comparable, per exemple, amb el cas de Suècia, on hi ha un defensor del poble especialitzat en temes de discriminació que abasta tots els possibles factors més la combinació de factors múltiples, igual que la Comissió de Protecció de Discriminació a Bulgària, que també tracta casos de discriminació múltiple. Això denota clarament la posició que ocupa el tema de la discriminació a l'agenda pública de cada país i fins a quin punt inclou la problemàtica de la discriminació estructural i institucional.

Així, doncs, aquest estudi va començar amb l'objectiu d'explorar entorn dels casos de discriminació múltiple, tant des d'una vessant social (les experiències en si) com legal (l'ús de recursos), i acaba conclouent que aquestes dues vessants sovint apareixen força deslligades. És a dir, que la resposta davant d'experiències discriminatòries no es defineix d'una manera automàtica en l'ús de queixes i denúncies. Ans al contrari, hi ha una sèrie d'elements que ho impedeixen, alguns de caràcter intern (context per-

12. L'any 2007 es van recollir vint-i-un casos de racisme i xenofòbia al defensor del poble.

sonal) i altres de caràcter extern (disposició d'organitzacions amb oficines de denúncies, manca de reconeixement i ús de les lleis d'igualtat per part dels agents competents, manca de compliment de les directives europees,<sup>13</sup> externalització de responsabilitats de l'Estat a organitzacions del Tercer Sector, etc.).

D'altra banda, s'observen característiques diferents en les experiències discriminatòries de cada comunitat i en funció del gènere, però aquestes sovint no són tractades des del reconeixement de la multiplicitat de factors (ni per les mateixes víctimes, ni per les organitzacions que les atenen, ni pels agents legals). Tant perquè la llei no ho permet, perquè manca una consciència de gènere a escala social, com perquè falta aplicar un mètode de resolució de casos des de l'òptica de la múltiple discriminació, aquest és un concepte que a Espanya encara no gaudeix del reconeixement que es mereix.

Per acabar, cal esmentar que aquest estudi encara no ha finalitzat i que, per tant, alguns dels arguments exposats aquí podrien quedar afectats pels resultats finals de la recerca.

Vull expressar el meu profund agraïment a Olga Jubany i a Roisin Davis, que, com a membres de l'equip, han fet que aquesta recerca sigui possible.

13. Directiva 2000/43 i Directiva 2000/78.

## BIBLIOGRAFIA

- ANON, J. G. (2006). «Garantías jurídicas frente a la discriminación racial y étnica de los inmigrantes: examen de la aplicación de la agravante por motivos racistas». A: CALVO GONZÁLEZ, J. (COORD.). *Libertad y seguridad. La fragilidad de los derechos*. Sociedad Española de Filosofía Jurídica y Política.
- COLLINS, P. H. (1991). *Black Feminist Thought. Knowledge Consciousness, and the Politics of Empowerment, Perspectives on Gender*. Nova York-Londres: Routledge.
- CRENSHAW, K. (1989). «Demarginalising the Intersection of Race and Sex». *Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, University of Chicago Legal Forum.
- MAKKONEN, T. (2002). «Multiple, Compound and Intersectional Discrimination: bringing the experiences of the most marginalised to the fore», Institute For Human Rights, Åbo Akademi University.
- PARELLA, S. (2003). *Mujer, inmigrante y trabajadora. La triple discriminación*. Madrid: Anthropos, Editorial del Hombre.
- REY, F. (2008). «La discriminación múltiple. Una realidad anti-gua, un concepto nuevo». *Revista Española de Derecho Constitucional*, núm. 84, setembre-deseembre.





**LA EXCLUSIÓN DE LA DIGNIDAD,  
LA DISIDENCIA Y EL DISENTIMIENTO.  
LA CONTRIBUCIÓN DEL SISTEMA EDUCATIVO  
A LA PRODUCCIÓN SOCIAL DE INMORALIDAD**



## PRESENTACIÓN

Fernando González Placer  
Universitat de Barcelona

Hace poco más de dos años, en julio del 2007, varios miembros del GRECS organizamos, en el marco de «Els juliols de la UB», un seminario sobre «La humillación: técnicas y discursos para la exclusión social». En ese seminario, entre otras cosas, se sugirió que quizás la forma más extendida y efectiva de la humillación contemporánea se concreta, no tanto y no sólo con la exclusión de algunos colectivos (cada día más numerosos) del mundo de los derechos y de los bienes materiales y simbólicos fundamentales, sino con la exclusión colectiva de «hacer mundo». Una exclusión, se decía en aquellas jornadas, que no debe conjugarse en tercera persona (no es lo que les ocurre a otros: parados, mujeres, migrantes, trabajadores, tercera edad, jóvenes, etc.), sino que nos afecta a todos. Nos ocurre a nosotros. Esa impotencia es, si queréis, la experiencia cotidiana de que, con nuestra vida (nuestro trabajo, nuestro ocio, nuestras producciones y nuestros consumos, nuestros amores y nuestros miedos) ya sólo podemos reproducir la realidad; como si la historicidad (en el sentido de A. Touraine) se hubiese alejado definitivamente de nuestras manos y de nuestros cerebros, como si ya no pudiésemos tocar el mundo, ni cambiarlo, crearlo de nuevo o, ni tan siquiera, nombrarlo, sentirlo y concebirlo de otra manera.

El título genérico de esta mesa quiere aludir a esa experiencia, a esa impotencia, o como mínimo, a la infinita dificultad para practicar, en los contextos educativos (formales o informales) la

disidencia y el disentimiento; a la (im)posibilidad de darnos otra mirada y otra lengua y a la específica forma de humillación que ello genera.

Y lo que pensamos al organizar este encuentro de hoy es que quizás debíamos hacer el esfuerzo, como mínimo, de ensayar esos ejercicios de disidencia y disentimiento en un campo, el de la discursividad y racionalidad pedagógica, que, si en diferentes momentos de su constitución tuvo que enfrentarse a importantes impugnaciones e intensas resistencias, hoy parece haber superado cualquier ambigüedad o ambivalencia, sobre todo en lo que se refiere a la consideración de la educación, de la intervención pedagógica no sólo como un bien, sino como un «derecho», entrando así, como tantas otras prácticas sociales (sea la intervención médica, el desarrollo económico, la planificación urbanística, la modernización, la gestión de los riesgos y de la seguridad, etc.) en una lógica del más y más: más inversiones, más recursos, más dotaciones, más innovación, más diseño, más profesionales, más expertos, más estrategias, más actualización, más implicación de agentes e instituciones, etc.

Y si bien en otros dominios de reflexión sociológica, filosófica o antropológica (pienso ahora en los pioneros trabajos de G. Simmel sobre la indolencia generada por las formas de vida en las grandes urbes o por la economía monetaria; en los posteriores de R. Sennett sobre el declive del hombre público, la vida urbana y la identidad personal o sobre la corrosión del carácter en el capitalismo flexible, y, por citar un tercero, los de Bauman sobre los específicos tipos de inmoralidad de la civilización moderna y de los actuales procesos de globalización), esas cuestiones que remiten a la lógica del crecimiento, de la burocratización, de la planificación, de la intervención y de la ingeniería humana (que convergen en el propósito común de la «sociedad jardín» de la que habla Bauman en su ensayo sobre la modernidad y el Holocausto) han sido problematizadas desde la perspectiva de las consecuencias humanas que ellas generan (tanto en términos de individualidad, como de alteridad y socialidad), en el campo de la discursividad pedagógica, de sus retóricas y sus prácticas, todavía andamos casi huérfanos de recursos teóricos para la formula-

ción y el ejercicio de ese u otro tipo de disidencia y de disentimiento.

Y con toda humildad, en esta mesa, con diferentes lógicas y desde distintos contextos, queremos proponeros y compartir con vosotros algunas consideraciones con el intento de posibilitar precisamente esos ejercicios de disidencia y de disentimiento que nos permitan, como mínimo, dar nombre a esa impotencia de «educadores» que, pese a todo, no pueden ni quieren reconocerse en la humillante tarea de contribuir un día sí y otro también a la reproducción y consolidación tan profesional como pacífica y cívica de la realidad; a la consolidación de eso que coloquialmente se expresa diciendo «es lo que hay».

Y si nuestras comunicaciones (sobre Bolonia, los dispositivos de intervención en pedagogía social, los centros de acogida de menores migrantes o la más que problemática presencia del término «dignidad» en la educación) y el debate posterior nos permiten poner en tela de juicio que, en materia educativa y de intervención pedagógica, haya lo que se dice que hay; si nos permite cuestionar que las cosas sean lo que se dice que son, abriendo la posibilidad de impugnarlas; de nombrarlas, percibir las y pensarlas de otro modo..., creo que todos y cada uno de los ponentes nos daremos por algo más que satisfechos.



# EL ACOSO A LO PÚBLICO. MENOSPRECIO Y ATONTAMIENTO: LA EDUCACIÓN «SUPERIOR»

Fernando González Placer  
Universitat de Barcelona

## El acoso a lo público

En su participación en el Foro Internacional sobre Literatura, celebrado en Seúl en el año 2000, P. Bourdieu reflexionaba sobre las consecuencias que podían tener en materia de cultura los llamados procesos de globalización. Citaba entonces el Acuerdo General del Comercio de los Servicios (AGCS) firmado por los diferentes Estados para su adhesión a la Organización Mundial del Comercio (OMC), mediante el que, en realidad, se exigía a los 136 Estados entonces miembros la apertura de *todos los servicios* a las leyes del libremercado, obligándoseles a la transformación en mercancías y en fuentes de beneficios de todas las actividades de servicios, incluidas las que responden a los derechos fundamentales de la educación y la cultura. En la medida en que ese acuerdo también se pensaba aplicar a servicios como las bibliotecas, los audiovisuales, los archivos y los museos, los jardines botánicos y los zoológicos y a todos los servicios relacionados con el ocio, artes, teatro, radio, televisión, etc., significaba, en opinión del malogrado sociólogo francés, «el final de la idea misma de servicio público».<sup>1</sup>

Que el proyecto Bolonia, y su reciente aplicación en las universidades europeas, forma parte de esa estrategia de desmante-

1. Bourdieu (2001: 81-99).

lamiento de la universidad como servicio público, de esa apuesta por poner la enseñanza superior al servicio de los intereses empresariales y de ese plan de conversión de las propias universidades en negocios orientados a la obtención y acumulación de beneficios es algo denunciado con tanta fuerza como escaso éxito. Y esas cuestiones relativas a cómo Bolonia impone en materia de enseñanza superior un modelo neoliberal, privatizador, que convierte al estudiante en cliente, que precariza, burocratiza y desustancializa el trabajo de los docentes, que restringe la libertad intelectual de estos últimos, de investigadores y de estudiantes hasta la indigencia, que adecua la producción y el uso del conocimiento a las leyes del mercado, que transforma el propio conocimiento científico (o lo reduce, fragmenta y descompone) en simples competencias y habilidades evaluables principalmente según criterios de rentabilidad empresarial,<sup>2</sup> etc., han sido ya analizadas, discutidas e ilustradas por numerosos colectivos universitarios.<sup>3</sup>

Yo no deseo insistir más en eso, porque prefiero abordar una cuestión que, en mi opinión, ha tenido menor presencia y repercusión en el debate y que, sin embargo, resulta trascendental, no sólo porque posibilita y concreta algunas de esas transformaciones, sino que, además, preside un día sí y otro también (y cada vez con más fuerza e intensidad) la vida en las aulas, los despachos, los departamentos y no sé cuántos organismos universitarios más. De lo que quiero hablar es del saqueo y menosprecio del pensamiento, del desalojo de la reflexión, del desguace de la inteligencia y del atontamiento generalizado con el que nos amenaza la puesta en vigor del pomposamente llamado «Espacio Europeo de Educación Superior».

2. Aquí no se postula que la ciencia o la formación científica deban estar separadas del mundo de la producción; quizás de lo que se trate es que ni la ciencia, ni la formación científica, ni la producción queden bajo los dictados del interés privado de una todopoderosa minoría.

3. Assemblea PDI-PAS (personal docent i investigador i personal d'administració i serveis) de les Universitats públiques catalanes. *La cara fosca del pla Bolonya. Contra la Universitat S. A. En defensa de la universitat pública.*



## Pensamiento, reflexión, inteligencia...

La mercantilización total como principio inseparable de la democracia global impone, y así ocurre ya hoy en la universidad, un uso cada vez más instrumental del lenguaje, en este caso del pedagógico, y la consiguiente reducción de algunos de sus términos o conceptos a significantes-fetichismo para que funcionen como *contraseñas* («santo y seña») cargados de energía mágica. «Capacitación», «competencias», «habilidades instrumentales o expresivas», «aprendizaje significativo», «centros o núcleos de interés», «información», «funcionalidad», «contextualización», «créditos ECTS», «a+, a-, b+...», «excelencia», «sociedad de la información», «sociedad del conocimiento», «multiculturalidad», «evaluación continuada», etc.

Quizás algunos de esos términos, al ser acuñados por sus inventores, tuvieron algo así como una energía vivificante para la reflexión, ayudando a imaginar que las cosas podían ser nombradas, contempladas o pensadas de otra manera. Pero hoy, utilizados ya por los expertos y políticos (como sumos sacerdotes de esa religión tan nuestra del progreso, el desarrollo, la modernización y el I+D+I), se han convertido en tecnicismos que, lejos de ayudarnos a reflexionar sobre lo que pasa y sobre cómo nos lo contamos, vienen a cifrar casi de manera inapelable qué y cómo debemos pensar. Y uno, cuando escucha a tanto burócrata, experto y profesional de la educación (sobre todo si lo es de la enseñanza «superior»), no puede evitar la imagen de esos generales de intendencia que cubren su pecho con las medallas robadas a los soldados muertos en combate, constatando, además, que para el uso correcto de esa jerga no es en absoluto necesario conocer la articulación *intelectual* de sus términos. De ahí que, actualmente, el uso de términos pedagógicos (como el de tantos otros saberes expertos) esté liberado del conocimiento riguroso de su contenido y funcione a la manera de los logos mercantiles.

«Pensamiento», «reflexión» e «inteligencia» serían, si somos capaces de colocarnos fuera del campo de tiro de aquellos sumos sacerdotes y, por lo tanto, en un estado previo a sus usos como

términos técnicos, voces que —afortunadamente— carecen de una definición precisa y unívoca,<sup>4</sup> que no pueden —y quizás no deban— encerrarse en una fórmula. Y, sin embargo, si uno presta atención a la infinita tarea que N. Elias formuló como «sociogénesis del conocimiento», a esa epopeya protagonizada por los seres humanos tratando de identificar y diferenciar, de unir y separar las cosas, de darles nombres, para establecer así criterios que les permitieran orientarse, comunicarse y gobernarse en el mundo,<sup>5</sup> parece claro que eso de la inteligencia, de la reflexión o del pensamiento es algo distinto, algo que está más allá o más acá del proporcionar o —como se dice— «asimilar» información y del adiestramiento y capacitación en no sé qué «específicas competencias» —que, como suele añadirse, son vitales en «la sociedad del conocimiento»—. Algo que, exigiendo coraje y tenacidad, tiene que ver con ese arte de las preguntas y las respuestas, con el amor a la vida y el miedo a la muerte; algo que, como decía Platón, «implica una comunidad entre maestros y discípulos, una relación entre el aprender y el enseñar que no existe fuera de esa vinculación comunitaria [...] algo que acontece sólo tras haber frotado trabajosamente, unos contra otros, nombres, definiciones, percepciones de la vista e impresiones de los sentidos...».<sup>6</sup>

Por un lado, vínculo comunitario entre maestros y discípulos; por el otro, trabajo de friccionar, restregar y frotar los nombres, las definiciones, las percepciones de la vista y las impresiones de los sentidos... Y sin embargo, qué dificultad para, al menos, ensayar ese vínculo comunitario cuando, tal como exigen las nuevas disposiciones del Plan Bolonia, antes de tener la más mínima referencia de los estudiantes, el profesor se ve obligado a la tarea, tan ingente como insensata, de diseñar, programar, pautar, precisar los objetivos, fragmentar el trabajo de sus alumnos y acotar

4. Lo que sigue debe muchísimo al trabajo de M. Morey y de J. Larrosa. Sigo de cerca lo contado por uno y otro en sendas conferencias pronunciadas este mismo año: «La reflexión» y «Fin de partida. Leer, escribir (y tal vez pensar) en una facultad de Educación», respectivamente.

5. Particularmente, ELIAS (1988, 1989 y 2002).

6. *Carta séptima*, escrita tras el fallecimiento de Dión y dirigida a sus amigos; citada por M. Morey y J. Larrosa en la conferencias mencionadas.

sus herramientas, definir las modalidades y criterios de evaluación y, lo que todavía resulta más humillante para unos y otros, singularizar, enumerar, categorizar y secuenciar —¡poca broma!— las habilidades y competencias en las que fructificará tan idílico encuentro.<sup>7</sup>

Como si aquellos nombres, definiciones e impresiones de los sentidos pudieran seleccionarse y combinarse de forma sabia y mágica ignorando a quienes deben atenderlos, escucharlos, pronunciarlos, propiciarlos, encarnarlos y vivirlos. Como si ya hubiésemos olvidado —pese a que nuestra biografía lo confirme una y otra vez— que el pensamiento es del orden del acontecimiento; algo tan azaroso como imprevisible, imposible de garantizar con ninguna programación; algo que, muchas veces, tiene más que ver con la humildad y la valentía de «perder pie» y acoger la turbación que con la marcialidad de «caminar con paso firme y la cabeza bien alta»; algo que carece de un itinerario fijo (como sí puede hacerse en el diseño de fabricación de cualquier objeto) y que no es de naturaleza acumulativa (como la información), sino más bien del orden del paseo, del vaivén, del frecuentar, del entrar y salir, del merodear entre aquellos nombres, definiciones e impresiones. Algo intempestivo y algo que exige, por qué no decirlo, buenas dosis de indisciplina.

Por eso, sin ser especialista en nada y aun siendo consciente de que —tras más de treinta años de docencia— no estoy seguro de saber nada especial ni de ser capaz de enseñar nada especial a nadie en especial..., no puedo dejar de interrogarme sobre los efectos que se derivan del haber convertido (como sin duda hace la discursividad pedagógica contemporánea y tal como se sustancia en el Plan Bolonia) la inteligencia, la reflexión y el pensamiento en competencias especializadas cuyos aprendizajes y adquisiciones pueden y deben ser programados, secuenciados y evaluados de modo continuo; como tampoco puedo dejar de inquietarme ante los dominios y las modalidades de exclusión que

7. Que en las presentes circunstancias, de transición, algunos podamos, con mayor o menor fortuna, capear el temporal no implica que todas esas cuestiones no vayan a intensificarse y *normalizarse* en los próximos e inmediatos cursos.

ello exige. Con la sospecha, y sin querer exagerar, de que lo que está pasando hoy en nuestras universidades (en los departamentos, en los órganos de gobierno y en las aulas) puede tomarse como un ejemplo esclarecedor de lo que los humanos *podemos ser* y *podemos hacernos los unos a los otros*, particularmente en los contextos «educativos».

## Menosprecio y atontamiento

Para el pensamiento neoliberal los seres humanos somos un recurso, una mercancía más para la producción y privatización de la riqueza. Y, en los tiempos que corren, las estrategias neoliberales han ocupado el corazón de la universidad erosionándola como un servicio público que, en un pasado no muy lejano, tuvo al menos algo que ver con la formación de la gente y, en alguna medida, con la satisfacción de su derecho a la cultura, y la están instituyendo como un dispositivo de «capacitación de recursos humanos», de «formación» de ciudadanos tan «cívicos» como «europeos» y «flexibles». De ahí la relegación, en los nuevos planes de estudio, de algunos saberes que ahora se califican como «excesivamente teóricos» (en el caso de la fabricación de educadores lo son la sociología, la filosofía y la antropología...), de algunos lenguajes (la poesía, el arte, el ensayo...), de algunas formas políticas (la libertad, la democracia...) de algunas formas de pensamiento (el pensamiento crítico, el pensamiento que se interesa por cómo pensamos, la simple y llana sabiduría...). Erosión y relegación de la «educación propiamente dicha» en la medida en que «la educación propiamente dicha a lo mejor tiene que ver precisamente con ese tipo de saberes, de lenguajes de formas y de actitudes».<sup>8</sup>

Menosprecio también a los particulares ritmos y formas de «adquisición», a la autonomía en el trabajo del estudiante, que si bien puede apelar a su «derecho a la evaluación única»,<sup>9</sup> con-

8. Larrosa, J. «Fin de partida...», *op. cit.*

9. Derecho que exige cumplimentar por duplicado la correspondiente instancia en las primeras semanas del curso...

templa cómo las asignaturas y temarios son secuenciados y programados casi exactamente igual que los viajes organizados por las agencias turísticas. Y de no ser por la existencia de «cursos no presenciales», esto es, de cursos que no son impartidos sino meramente «vendidos» y «examinados», esa referencia a los «viajes organizados» por las agencias turísticas permitiría una buena comparación que ilustraría muchas de las cosas que hoy están ocurriendo en la universidad.

«Paquetes de conocimientos» cuya adquisición proporcionará precisas «competencias», al igual que particulares destinos turísticos anticipan y garantizan no sé qué previsible sensaciones y emociones. Y si viajar (como el aprender y el conocer), en un pasado no muy lejano, tenía que ver con la posibilidad de quedarse boquiabierto, de perderse, de encontrarse con lo desconocido o con lo difícilmente reconocible, con el acontecimiento, la sorpresa y lo inesperado, y con la posibilidad de formarse y transformarse... hoy, cuando el viajero es un turista (y el estudiante, un cliente) la programación y el diseño de qué hay que ver, de cómo hay que verlo, en cuánto tiempo e incluso cómo «captarlo» es máxima; y, para que no se eche de menos la sorpresa, ésta también puede incluirse en la programación junto con otras emociones.<sup>10</sup>

Y la vivencia de algunos de los que llevamos buena parte de nuestra vida trabajando en la universidad es precisamente ésta: que no podemos ser compañeros de viaje, porque ya no hay ni viajes ni viajeros. Y que debemos disimular esa ausencia suplantándola por sesudos «proyectos y planes docentes» (letra muerta, en la mayoría de los casos) que, como os decía, se justifican como un instrumento de «transparencia informativa» imprescindible, al parecer, para garantizar la libertad de elección del alumnado, para que, como los buenos turistas, estén informados de qué van a visitar, de cuál es el significado y el sentido de lo visitado, de cómo van a ser conducidos y cómo deberán dar cuenta de su periplo. Y mientras tanto, por otro lado —aunque

10. Por ofrecer, una de las facultades de educación de la UB ha llegado a ofertar cursos de «iniciación» y «perfeccionamiento» en el aprendizaje autodidacta (¿?).

en eso no podré entrar ahora—, el profesorado va siendo no sólo precarizado sino seleccionado y promocionado no tanto por lo que conoce, investiga o escribe, sino por dónde lo publica. Y a ese nivel, como lamentan muchos jóvenes docentes, lo que cuenta son esos cotos, tan cerrados como *privados*, llamados «revistas de impacto».<sup>11</sup>

Aquel menosprecio a particulares tipos de saberes, de lenguajes, de formas políticas, de actitudes ante el saber y de ritmos de trabajo, junto con la consecuente conversión del estudiante en un turista y del docente en su guía, unido al gigantesco ejercicio de simulación de los planes docentes, no puede sino producir un efecto general de «atontamiento». Tal como formuló J. Jacotot:<sup>12</sup> «existe atontamiento allí donde una inteligencia está subordinada a otra inteligencia», e inversamente «se emancipa al alumno si se le obliga a usar su propia inteligencia»; «quien se emancipa no ha de preocuparse de lo que el emancipado deba aprender» y, más adelante, «lo que puede por esencia un emancipado es ser emancipador: dar, no la llave del saber, sino la conciencia de lo que puede una inteligencia cuando se considera igual a cualquier otra y considera cualquier otra igual a la suya».<sup>13</sup>

Y lamentablemente, con la reforma de Bolonia se está consiguiendo que el «atontamiento» presida ya el funcionamiento diario de todos los segmentos de nuestro sistema educativo: desde la educación «infantil» hasta la «superior». Basta con prestar atención a cualquiera de los proyectos docentes elaborados a propósito de todas y cada una de las asignaturas «ofertadas» por la universidad para comprender que de semejante empresa es muy difícil salir airosos; que si precisas objetivos, programas los temas, planificas la transmisión y la adquisición, fijas criterios y modalidades de evaluación, etc., la inteligencia del otro se convierte en algo insignificante, en algo que sólo cuenta en tanto que

11. Una amiga, con contrato tan precario como reciente en la UB, me contaba hace pocos días cómo sus colegas, también contratados en precario, pero con algo más de antigüedad, ya le han hecho saber la estrategia básica para la supervivencia: «callar y sonreír».

12. Rancière (2003).

13. Rancière (2003: 22-23, 56).

materia prima que deberá amoldarse, ceñirse, doblarse y formarse según lo programado.<sup>14</sup>

Y tampoco las cosas mejoran cuando en el encuentro con los estudiantes, tratando de sortear tanto proyecto docente y de permitir el juego de las inteligencias, ofreces textos, conferencias, ponencias o artículos porque consideras —equivocadamente o no— que en ellos, lejos de pretender «darse lecciones», se dice o se sugiere alguna cosa que quizás sea interesante, que quizás ayude a familiarizarse con lo extraño o a extrañarse de lo familiar, que exige pensar, que viene como a propiciar el uso y la conjugación de inteligencias particulares... y constatas, en muchos casos, que los estudiantes se desentenden de todo eso; que no pueden ni saben atenderlo y se interesan, fatal y fundamentalmente, por localizar y precisar dónde está aquella lección y para qué les servirá. Y a mí me cuesta muchísimo, cada día más, entrar en eso y salir de ahí; que no se haga de esos materiales una lectura escolar, «atontadora» y servil; que no se lean como si fueran material «informativo», «explicador», «opinador» o «adoctrinador». Y que, por el contrario, se utilicen como ocasión para el despliegue de la propia inteligencia, o dicho de otra manera, para atender a cómo leemos, a cómo percibimos, a cómo nos exponemos a los nombres y las definiciones, a cómo nombramos y frotamos esas cosas de las que antes hablábamos. Pero eso es cada día más difícil, menos frecuente, más extraño. Y los estudiantes se agobian y me exigen concreciones y precisiones; me interpelan diciendo que a ellos se les ha enseñado a resumir y —sólo en algunos casos y en algunas materias— a opinar sobre lo leído, pero que esto del pensamiento y de la reflexión es harina de otro costal, algo excesivamente abstracto y que, en última instancia, lo que más les tranquilizaría es que yo precisase al máximo «cómo quiero que trabajen».

Y desde la impotencia, comprendes entonces que los años de escolarización les han habituado ya a renunciar a sus deseos de aprender, que han aprendido —eso sí— a dejar en segundo plano

14. Abordé este tipo de consideraciones en mi participación en «Els juliols de la UB» del 2007, en el curso titulado «La humillación». Las intervenciones en ese curso fueron publicadas en 2009 en la colección Biblioteca del Ciudadano de Edicions Bellaterra con el título *La humillación. Técnicas y discursos para la exclusión social*.

ese deseo y a colocar en su lugar la obligación de aprobar. Que ya han asimilado, porque se lo hemos exigido y enseñado, que su propia inteligencia ni cuenta ni sirve ante la de su profesor y que, en todo caso, lo inteligente, lo que permite avanzar, llegar a la universidad, trepar o triunfar allí es imitar, repetir o reproducir la inteligencia del profesor (su vocabulario, sus dudas, sus gestos, etc.).

Por eso, siento y pienso que con la manera en que se ha concretado la creación de el Espacio Único de Educación Superior, la universidad no sólo es privatizada y puesta al servicio de los intereses empresariales; no sólo es convertida en un negocio rentable y en una factoría para «habilitar y capacitar» recursos humanos según las demandas del «capitalismo flexible», etc. Creo que con el Plan Bolonia, y quizás para que todo lo anterior sea posible, se hace entrar a la universidad (a sus docentes y sus estudiantes, a sus saberes y sus prácticas) y se la dota de un papel «estelar» en esa gigantesca operación de atontamiento generalizado que exige la subordinación de las inteligencias, el destierro del pensamiento y la inhabilitación de la reflexión. Y que quizás, toda esa nueva jerga de «habilidades», «competencias», «objetivos instrumentales», «proyectos docentes», «recursos instrumentales» y un larguísimo etcétera permita disimular qué está ocurriendo y simular, eso sí, una puesta al día, modernizada, perfeccionada y democratizada de nuestra universidad.

Y cuando unos y otros estemos perfectamente atontados podremos, libre y ágilmente, circular, equiparar, intercambiar y convalidar nuestros saberes, títulos y credenciales a lo largo y ancho de la «Europa de los pueblos».

¡Qué bochorno!



# MENORES MIGRANTES. LA DIGNIDAD A LA DERIVA

Eduardo Griñán  
Colectivo La Xavalería

en la babel  
del hambre  
a ras de suelo  
cada pobreza  
habla  
otra vez  
otra vez  
una lengua distinta.

MARIO BENEDETTI,  
*Las soledades de Babel* (1991)

Este artículo pretende sintetizar algunas reflexiones surgidas a partir de un estudio realizado en Barcelona sobre menores migrantes. El estudio parte de una revisión del marco teórico sobre migraciones, infancia y respuesta social. Y continúa con los *relatos de vida* de cuatro chavales de origen marroquí que han venido solos y que han pasado los últimos años de su infancia en centros de acogida de Cataluña. En este artículo se esboza ese marco teórico y lo aportado por los chavales, así como las conclusiones a las que hemos llegado.

Desde hace años, he trabajado como educador social con niños y jóvenes en diferentes barrios desprotegidos. Hasta hace muy poco, esta población había sido en su mayoría de origen gitano, pero desde hace un tiempo, la población de niños y jóvenes más vulnerables socialmente han pasado a ser los migrantes. Dentro de éstos, los niños que han cruzado solos la frontera son los que tienen más facilidad para caer en la marginalidad y, en definitiva, son los que encuentran más dificultades para crecer dignamente. Tal era mi desconocimiento y mi interés hacia este colectivo que decidí embarcarme en esta historia, lo que me llevó a conocer a algunos chavales geniales y, al mismo tiempo, algunas de las reacciones que estaban surgiendo desde nuestra sociedad,

estandarte de los derechos humanos, lo que dio más importancia, a la vez que frustración, a este proyecto.

Mediante estos *relatos de vida* intentamos demostrar cómo los menores han salido adelante, a pesar de las dificultades, cómo han sabido desarrollar estrategias de resistencia que les han permitido, en algunos casos, acercarse a la dignidad a la que aspiran, como respuesta a las intervenciones o como práctica de supervivencia. En las entrevistas ellos intentan dar sentido a su vida, y nosotros demostrar cómo logran sobrevivir estos jóvenes ante las adversidades estructurales que se les plantean. El actor no es siempre una marioneta gobernada por la estructura social, sino que, en ocasiones, puede ser alguien imaginativo y libre, que puede actuar, por lo que retomamos la idea de *agencia* de Giddens. De alguna manera, estos menores también cambian estas instituciones, y se podría decir que llevan a cabo una sensibilización social sobre su propio proceso, y acaban poniendo de relieve las contradicciones de este sistema político, económico y social.

La *agencia* es una propiedad que emerge en las relaciones. Por esto, un análisis completo sobre el tema que nos ocupa no debe centrarse solamente en la propia *agencia* de estos menores, ni entendemos que se les responsabilice sólo a ellos de sus situaciones. Y las relaciones que han posibilitado una manera de ser del fenómeno se han construido bajo una intención política, al amparo de unas leyes creadas y bajo una ideología económica. La falta de empatía, el poco entendimiento y el rechazo a estos menores ha ido generando un fenómeno que, antes de convertirse en tal, ya estaba sentenciado. Y en muchos casos las disciplinas que lo envuelven, que lo hacen su objeto, no sólo no han querido escuchar a estos menores, sino que han apoyado una segregación y una separación social, que ha posibilitado su exclusión social y una criminalización en aumento de estos chavales.

Como explica Mezzadra, se puede decir que lo que unifica los comportamientos de las mujeres y los hombres que optan por la migración son la reivindicación y el ejercicio práctico del *derecho de fuga* de los factores «objetivos» que obligan a migrar.<sup>1</sup> El aná-

1. Mezzadra (2005).

lisis de la *agencia* de estos menores parte de este *derecho de fuga*, que deviene en la capacidad y el poder actuar de estos jóvenes, como una propiedad-capacidad-posibilidad que emerge dentro de unas relaciones situadas.

En este marco, nuestra hipótesis de partida es que a nivel estructural existen diversos factores, tales como la segregación espacial, las repatriaciones o la separación social, que pueden llevar a la exclusión social, incluso a la criminalización de estos menores. Entre las posibilidades de *agencia* que encuentran estos menores, pocas son las que permitirían una inclusión social y un desarrollo personal íntegro.

Mohamed, Hamza, Soufian y Abdel nos cuentan su viaje, los factores que generaron su migración, la acogida en Barcelona, y sus experiencias y deseos próximos. Las cuatro historias no pretenden representar a nadie, ni menos a ese sujeto homogéneo del que se habla desde las instituciones, pero pueden ser significativas y pueden aportar una mirada cercana y vivencial a todo el despliegue burocrático-educativo que se ha generado a su costa.

Suelen ser chicos que tienen poco que perder, por lo que, a pesar de la dureza del viaje, lo afrontan aunque les «cueste la vida». Aunque son temas de los que no es fácil hablar, algunos han visto chicos que han fallecido en el intento, al pretender colarse en un barco o debajo de un camión. Por esto se hace difícil entender como cuando se repatría a un menor, se esté pasando por alto todo esto. El menor casi deja su vida para salir de una situación a la que se le quiere hacer volver.

Lo que se desprende de las entrevistas es que, finalmente, es un viaje de uno solo, aunque el comienzo pueda ser en ocasiones entre amigos. Esto se irá reproduciendo a lo largo de las historias de estas personas. El viaje comienza siendo colectivo muchas veces, pero en el camino se va perdiendo esa idea de comenzar algo nuevo con los amigos.

Lo que nos cuenta Mohamed tiene que ver con la segregación racial que se da en los centros de protección, por un lado, y con el hecho de que la Generalitat posee una política de agrupación de menores marroquíes no acompañados en la ciudad de Barcelona:

Cuando llegué a Tarragona, me metieron en un «centro de menores», pero eran todos españoles menos yo, y me dijeron que no me podía quedar porque era un centro especialmente para gente de aquí, que no podían estar con sus padres y eso («si vas a quedarte aquí, te vamos a repatriar, te lo juro...»), y me dijeron que me podían acompañar hasta el centro de Barcelona: «Allí hay marroquíes y gente de tu país, puedes quedarte ahí».

Así, las administraciones públicas tienen una implicación en cómo se categoriza a estos menores, ya que les interesa su homogeneización, contabilizar y clasificar todas las formas de marginalidad con el fin de facilitar o justificar la intervención y gestión social. Así que hay que tener en cuenta qué interacciones sociales se generan institucionalmente, ya que esto puede desencadenar una categorización u otra.<sup>2</sup> Estos menores mitificados o reales son parte fundamental de diferentes espacios sociales; muchos de ellos han sido creados y pensados por la DGAIA,<sup>3</sup> ya que se ha generado un discurso sobre ellos, unas prácticas, una forma de intervención, unas dinámicas y unos espacios físicos para atenderlos.

La llegada a Barcelona suele ser recordada por las entrevistas con los técnicos de la DGAIA, por las pruebas para la comprobación de la edad, y por el ingreso en un centro educativo o de acogida, donde los menores suman más entrevistas. Los menores entrevistados saben que deben ir a la policía, ya que entienden que se les debe proteger. A pesar de esto, el encuentro con quienes serán sus guardianes y tutores suele ser hostil, y con frecuencia se vive con mucha tensión, miedo y desconfianza. Las primeras tomas de contacto con los que serán los cuidadores están marcadas por un continuo de entrevistas, identificaciones, huellas, fotos, registros, pruebas, acusaciones, engaños de expulsiones, amenazas, todo acompañado del desconocimiento del idioma, y de la incomprensión que todo esto les genera.

Las instituciones cambian su modo de actuación ante la llegada de un menor. Muchas veces se intenta no proteger al menor

2. Santamaría (2002).

3. Siglas de «Dirección General de Atención a la Infancia y Adolescencia».

aduciendo diversas justificaciones. Una de ellas es no creer la edad que anuncia el menor, por lo que se practican diversas pruebas médicas para corroborar su edad. Ésta es la creencia que más abunda entre los técnicos de las instituciones, a saber, que muchos de estos menores no lo son realmente, lo que no es más que un intento por parte de las instituciones de no hacerse cargo de ellos, por lo que no se aceptan los documentos que éstos aportan. Desde que comenzó a constatarse este fenómeno, la DGAIA ha intentado eludir su responsabilidad. Y hoy continúa haciendo lo mismo por medio de diversos mecanismos, intentando no responsabilizarse de los menores a través de las repatriaciones y de pruebas médicas de dudosa legalidad. Un sinfín de siglas, de profesionalización, de términos, de expertos, de clasificaciones, de diferenciaciones, de protocolos de actuación, que incitan a una desresponsabilización moral de estos niños, lo que a la larga provoca una vivencia de dudosa y transitoria acogida por parte de los menores no acompañados.

Como veíamos con Wacquant,<sup>4</sup> las prácticas judiciales y administrativas, aunque tengan una apariencia neutral o rutinaria, tienden sistemáticamente a desfavorecer a las personas de origen extranjero. Toda esta entrada y salida de centros de protección, policía y fiscalía de menores, con sus múltiples informes y entrevistas, tendrá consecuencias en el desarrollo del fenómeno. Que el único acceso a los programas de acogida se produzca a través de la Brigada de Menores del cuerpo policial de los Mossos d'Esquadra dice mucho del proceso posterior. Y como hemos visto, los menores lo entienden de esta manera y, por esto, actúan de diversas formas ante este entramado administrativo de control. Suelen desconfiar de los trabajadores sociales, educadores y policías. Suelen ocultar datos, muchas veces en su contra, aunque no sepan muy bien por qué han de hacerlo y qué es lo que tienen que ocultar, pero en general muestran desconfianza ante las personas que deben protegerles.

Como nos explicaba Soufian, los menores deambulan muchas veces por varias ciudades, hasta que permanecen más tiempo en

4. Wacquant (2000).

un lugar, que en este caso es Barcelona. Si no se encuentran bien en un centro, creen que allí no conseguirán nada o surge la amenaza de la repatriación, deciden marcharse a probar suerte en otro lugar. Ésta es una de las estrategias de resistencia que utilizan estos menores, ya que muchas veces conseguir regularizar su situación depende del hecho de que el director del centro —o un educador social— se encargue de ello y lo solicite. Es algo que depende de muchas subjetividades, y además de cómo actúen las administraciones de cada comunidad autónoma, por lo que, ante la falta de confianza, se produce una deriva por diversos centros. Para los menores, el hecho de irse se entiende como una manera de probar suerte; si no consiguen nada en un cierto tiempo, o si el lugar les parece hostil, cambian de comunidad.

Dos de estos menores intentaron probar en otras comunidades autónomas, lo que fue difícil, ya que, como la DGAIA se encargaba de ellos, no podían ser tutelados en otro lugar, por lo que debieron volver. Ya de vuelta, no se les aceptó en la DGAIA, por lo que debieron ir otra vez a la comisaría y denunciar que eran menores. Ahora están en la calle.

Muchas de las actuaciones de instituciones como la DGAIA, o las que se encargan de la reinserción, se definen sobre la base de los patrones que la lógica del mercado permite. Cuando la ética queda en segundo plano ante la lógica adiaforizada del capital en cuestiones como el cuidado de los niños, podemos entender lo que está pasando hoy día y que, sistemáticamente, tengan lugar situaciones como las que nos cuentan los menores. Es la expansión ilimitada del dominio racional, hasta el punto de emanciparse de interferencias de la ética o de las inhibiciones morales. «El desarrollo de la racionalidad hasta el punto de excluir criterios alternativos de acción.»<sup>5</sup>

Las situaciones vividas en los centros dependen mucho de los propios menores, pero también de las condiciones de estos lugares. En los Centros de Acogida de Urgencia, los menores pueden llegar a permanecer muchos meses, durmiendo en un sitio, y pasando el día en otro, sin poder estudiar ni formarse, con pocas

5. Bauman (1989).

actividades educativas, y sin poder regular su situación. De ahí pueden pasar a los Centros de Primera Acogida o a los CRAE (Centros Residenciales de Atención Educativa), donde cambian las condiciones espaciales y de atención, pero donde pueden estar años, sin conseguir el permiso de residencia y, por supuesto, sin formarse.

Abdel nos contaba cómo hasta que no llegó al piso de El Punt de Referència,<sup>6</sup> no pudo hacer cursos. Y aunque ahora está bien, y ha podido formarse, cuestiona a la DGAIA que haya pasado un año y cuatro meses sin haber comenzado nada.

Allí, en el Punt de Referència, te hacen caso, si necesitas algo, te lo facilitan todo... En cambio, en la DGAIA si necesitas algo tienes que buscarlo... Sólo hice un curso de dos meses, pedía hacer cursos y no me hacían caso. El centro [refiriéndose a El Bosc y Mas Pins] y la DGAIA son una mierda, si pasas ahí un año y cuatro meses... es mucho tiempo, y sales sin nada, sin nada, sin nada. Es un poco raro ¿no?

Otro tema crucial, e importantísimo como migrantes, es conseguir la documentación o el permiso de residencia. Esto tendrá muchas consecuencias en sus vidas y les afectará en todos los demás ámbitos. Muchos de los cambios de ciudades que realizan tienen que ver con este objetivo de regularizarse. Y como ellos nos explican, la Ley de Extranjería dice que cuando un menor esté tutelado más de nueve meses tiene derecho a un permiso de residencia. En la práctica, sin embargo, esto es diferente, como cuenta Abdel:

Me tutelaron desde el principio, pero nunca me dieron el permiso de residencia, nunca, ha sido en el Punt de Referència, con 18 años, que me lo han dado.

Además, no tener permiso de residencia les genera gran incertidumbre sobre sus vidas, ya que se supone que si no lo tienen es

6. Asociación que oferta varios recursos destinados a menores extranjeros, y adultos, entre ellos, un programa de acompañamiento, que consiste en que voluntarios se ofrezcan como persona de referencia para estos menores.

porque se está estudiando su reagrupamiento familiar,<sup>7</sup> por lo que no llegan a saber si podrán quedarse o no. Sin adentrarnos mucho en la psicología de la adolescencia, con las propias dificultades que ésta genera, si sumamos la incertidumbre de no saber qué pasará, podríamos decir que en este tiempo se prepara el caldo de cultivo para lo que encontraran muchos jóvenes después, y a lo que de alguna manera se acaban acostumbrando; esto es, el consumo de sustancias tóxicas y la delincuencia.

A muchos chicos les abren un proceso de repatriación, que supuestamente debe ser voluntario, pero que en la práctica es obligatorio. La gestión productiva es lo que hace que la DGAIA explique en su propia página web que la acción protectora hacia los menores migrantes consista en realizar un estudio individual y «conseguir la reagrupación familiar y el retorno del menor con las condiciones y garantías correspondientes, siempre que se haya descartado la inserción sociolaboral del menor en Cataluña».<sup>8</sup> Por lo tanto, si los menores no dan señales de productividad prematura, no podrán quedarse en estas tierras, porque, entre otras cosas, no serán rentables. Esto enlaza con el tratamiento sobre «el excedente de fuerza de trabajo determinado por la reestructuración capitalista posfordista»;<sup>9</sup> lo que queda al margen de lo estrictamente productivo se intenta rentabilizar de alguna manera. Es el paso anterior a la simple criminalización de la pobreza y, aplicado a los menores migrantes, no deja de ser perverso, ya que un menor con causas judiciales pendientes encuentra más recursos de protección y más atención, por lo que algunos menores cometen delitos para seguir de alguna manera conectados a los recursos «educativos», aunque se les prive de libertad.

7. «El cambio del término “reagrupación de menores” por el de “repatriación de menores” que se ha efectuado en la legislación en un período de cuatro años (desde la aprobación de la LO de Extranjería en el año 2000 a la aprobación del segundo reglamento de extranjería de esta ley en 2004) no es un error, sino una redefinición más correcta de la práctica ejercida sobre el cuerpo de los menores (Monteros, 2008). Esta aclaración corresponde a que en determinados casos usemos indistintamente reagrupación familiar y repatriación, aunque bien sepamos que no es lo mismo. La reagrupación familiar conlleva a la repatriación, pero no lo contrario.

8. [www.gencat.net](http://www.gencat.net)

9. De Giorgi (2002).



La perversidad es tal que, para los jóvenes extutelados (es decir, quienes han cumplido 18 años y han dejado de estar bajo la tutela de la DGAIA), existen más recursos educativos y ayudas en caso de que se tengan abiertas causas judiciales o penas por comisión de delitos. Esto tiene que ver, tal como lo explica Wacquant, con la transición, que de alguna manera estamos viviendo, del Estado social al Estado penal. Los recortes en programas sociales, unidos al crecimiento de los tratamientos punitivos y a una imposición de condiciones salariales precarias y desempleo, nos aboca a un proceso de criminalización de la pobreza cada vez más incipiente. Y cómo no, los migrantes se encuentran sobrerrepresentados en todos los sistemas carcelarios europeos, junto a toxicómanos y desempleados.<sup>10</sup>

Mohamed nos cuenta lo que le dijeron los educadores al volver al centro después de una reunión con la DGAIA:

Tengo la «repatriación», y algunos educadores me han dicho que lo mejor es que te vayas a otro sitio, a ver si hay suerte para que se puedan hacer los «papeles». ¿Por qué no te vas a Santander? Hay otros chicos que también tenían la repatriación, se fueron allí y ahora tienen papeles. Yo le dije que no, que me quedaba aquí, que si querían hacerme los papeles que me los hicieran; si no, me quedaba aquí hasta que cumpliera los dieciocho, y ahí ya me buscaría la vida, y ya está. Hay educadores que te dicen: «Te damos el dinero y te vas a otro sitio».

Quieren que nos vayamos para que venga otro y van así; el chico se va a la mierda, a otro sitio; a lo mejor le faltan dos o cuatro meses y se marcha a otro lugar; se queda dos meses, lo echan a la calle y ya está. En ese momento estaba enrabiado, porque llevaba siete meses para que al final me dijeran: «Te vamos a repatriar». Mejor que te digan en los primeros días: «No te vamos ayudar», y así puedes ir a otro sitio. Pero cómo vas a poder ir a otro sitio si ya llevas siete meses allí y te has acostumbrado a la ciudad y moverse de... Si al final te vas a otro sitio, tienes que empezar de nuevo.

10. Wacquant (2000).

La distancia social puede generar inhumanidad. Bauman, recordando el estudio de Milgram,<sup>11</sup> explica cómo, según la lejanía de la víctima, se hace más fácil hacerle daño y cuando el vínculo causal es evidente, también lo es la responsabilidad por el dolor. Por esto las decisiones importantes sobre los menores las toman técnicos de la DGAIA, que tienen poca relación directa y cotidiana con el menor. Si se genera ese vínculo personal con los menores por parte de los técnicos, es posible que ninguno de ellos los dejen en la calle o intenten tramitar su repatriación. Por otro lado, los educadores sociales, que sí generan ese vínculo en muchos casos, se amparan en las decisiones que toman los superiores. Ellos no pueden decidir, por lo que queda fuera de su universo de obligaciones.

La desobediencia está en relación con la proximidad, con el hecho de sentir de cerca este dolor. Es por ello que hay un alejamiento entre quien decide sobre la vida de los chicos y quien está día a día con ellos, y por ello van cambiando las diversas actuaciones de los educadores ante la repatriación de un menor con el que de un modo u otro han establecido un vínculo. Algunos, incluso, desobedecen órdenes y aconsejan al menor irse a otra comunidad autónoma; otros intentan detener el proceso de repatriación... Formas en definitiva de desobedecer (más o menos dignas para el menor) las decisiones de los superiores.

Todo esto genera muchas preocupaciones a los menores. Hamza nos cuenta cómo durante los meses que tuvo el proceso de repatriación abierto estuvo muy intranquilo:

Una vez con un amigo, estuvimos por la noche, hasta las doce. No podíamos dormir porque iban a venir a buscarnos, y teníamos un cuchillo, por si lo hacían, por si intentaban llevarnos a algún sitio... Casi nunca podía pegar ojo, por si venía la policía y estaba durmiendo. Una vez mi amigo me dijo que había llegado la policía mientras yo dormía; y yo le dije que vale. Me desperté y ¡corre, corre!, ¡coge tus cosas! Había una salida de emergencia y tenía que salir por esa puerta. Pero al final, todo era por unos chicos que se habían fugado, y a

11. Bauman (1989).

los que traía la policía... Yo ya estaba con el pantalón y las bambas por si hacía falta, para poder correr por la montaña... Desde que me dijeron que debía volver a Marruecos, estuve así. Y los educadores te animan, pues te dicen que van a venir.

Cuando los chicos oyen esto de la repatriación, es cuando deciden marcharse a probar suerte en otro lugar. Mohamed nos sigue contando:

Bueno, quería ir a otro sitio, me fui a un locutorio, con mi ropa en la mochila, y estaba ahí buscando en internet el mapa de España: Santander, Bilbao, Coruña y San Sebastián, los puse todo para ver el sitio que estaba más cerca. Entonces vino un educador de DRARI.<sup>12</sup> Estaba yo con la mochila, y me dijo: «¿Qué te pasa? ¿Qué te han dicho de la repatriación? Y ahora, ¿qué piensas?». Y yo le respondí: «Me voy a otro sitio». «Mejor que no te vayas», me dijo. «Mejor que “hagas” un abogado, te falta poco para los nueve meses. Y aquí en España si llevas nueve meses en un centro, te tienen que dar el permiso de residencia obligatoriamente». Y me fui con él, yo y otro chico, y estuvimos hablando de la repatriación, cómo hacerla y todo, y rellenamos los papeles para mandarlos al Gobierno y pedir un abogado en el Colegio de Abogados. Nos dieron un abogado, y luego también estábamos haciendo unos papeles para hacer un recurso para detener la repatriación y que se quite. Hasta después de cuatro meses no me dijeron que ya no tenía la repatriación. Y luego pedí un papel al Gobierno para que me confirmasen que me habían quitado la repatriación; la DGAIA, el Gobierno, la fiscalía de menores me dieron el papel y ya está. Y esa misma noche volví al centro sin decir nada.

Esto tiene que ver con la *agencia* como mediación. En estos casos, los jóvenes han podido actuar, tras el consejo de una asociación que les ha explicado que pueden defenderse de esa propuesta de repatriación. Esta mediación abre las posibilidades de agencia de estos menores, que comienzan a sentirse *sujetos* con derechos.

12. Se trata de un colectivo que trabaja por la defensa de los derechos de menores no acompañados en Barcelona. Para más información: [www.drari-col-lectiu-jurista-drets-infant.blogspot.com](http://www.drari-col-lectiu-jurista-drets-infant.blogspot.com).

He «hecho» un abogado, y esto es como si fuera una denuncia, porque la ley dice que si ya llevas nueve meses, te deben hacer el permiso de residencia; pero, como no me lo han dado, he decidido pedir un abogado, porque ya llevaba más de un año en un centro. Así que denuncié, estuve seis o siete meses «haciendo» jueces y hablando con el abogado hasta que me quitaron la repatriación. Porque si no hubiera buscado al abogado tampoco tendría permiso ahora. Fui al Colegio de Abogados, hablé también con el educador de DRARI, le dije que llevaba tanto tiempo y no me realizó ningún estudio, ni me hicieron la residencia, así que le demandamos, el abogado también, y estuvimos seis meses o más haciendo papeles hasta que me contestaron.

Y la agencia como mediación tiene que ver con un empoderamiento en colectivo: los menores se cuentan unos a otros cómo pueden solucionar sus problemas, los derechos que tienen, las condiciones del proceso... para avanzar en la realización de sus intereses. Cuenta Hamza:

Conocía a otros chicos a los que les había ido bien con el abogado. Esto pasa porque no lo explican, algunos tenían la «repatriación» antes que yo e «hicieron» lo del abogado, me lo explicaron y me dijeron: «Es mentira, que no te van a devolver a tu país, no tengas miedo ni nada. Y yo he luchado, y ya está», explica Mohamed.

Como hemos visto, sí que hay posibilidades de evitar la exclusión social, y éstas acaban surgiendo de un esfuerzo de estos menores por sostenerse en esa cuerda de la cual las instituciones intentan hacerlos caer. Y por ello, podemos decir que nuestra hipótesis se cumple, aunque en ella se destaquen múltiples matices. Muchos de ellos están vinculados con nuestra comprensión de la idea de *agencia*, y su relación con la estructura social. Entendemos que es simplemente suerte que muchos de estos menores encuentren la dignidad que buscan y no descarrilen en el intento; y la llamamos así por el hecho de que quienes desarrollan la protección que estos menores necesitan para crecer les están desprotegiendo, abandonándoles a su «suerte», a que encuentren alguien que les eche una mano, a que puedan por sí mismos «buscarse la vida», a que las influencias que encuentren sean liberadoras y no

lo contrario, y además a que puedan defenderse de los obstáculos que les imponen las instituciones (no tener permisos de residencia o de trabajo, repatriaciones...). Por ello, la posibilidad que surge de estos condicionantes y limitaciones que la estructura social genera no deja de hacerse pasar por suerte, la cual deviene de las destrezas personales, de la valentía, de la paciencia o del azar.

Las cárceles de menores y de adultos tienen un porcentaje elevado de estos menores, como se vaticinaba cuando se les «trataba» en los centros. En tales casos, la DGAIA no pierde; es más, se retroalimenta, ya que legitima su propio discurso y su modo de proceder. No eran más que predelincentes a los que no se debía tratar dignamente. No es sólo cuestión de que las propias leyes que las instituciones han desarrollado funcionen correctamente (esto puede ser denunciado), hay algo que se sale de los términos de la legalidad que previamente se ha construido, que encierra una espiral de sufrimiento e impotencia en estos menores. Nunca se habla de la cantidad de menores, ya establecidos con trabajo y residencia, que tienen enfermedades mentales, «recaídas», pequeñas depresiones o brotes psicóticos, después de haber pasado una infancia y juventud en una lucha tremenda por sostener dentro de ese límite, en el que la dignidad se escapa entre las siglas y el saber experto. Y esto es legal, no existen responsables visibles. Y entonces uno se pregunta, ¿cómo hemos podido llegar a esto? ¿Cómo se entiende que la protección genere esto?



**DISPOSITIVOS DE «REEDUCACIÓN»  
Y «REINSERCIÓN» SOCIAL:  
UN ACERCAMIENTO AL HIGIENISMO DE NUEVO CUÑO**

Marta Venceslao  
Universitat de Barcelona  
Universidad Autónoma Metropolitana (México D. F.)

Las concepciones liberales del siglo XVIII y el cientificismo del XIX inauguraron una implacable cruzada contra el *vicio*, la *depravación* y la *inmundicia moral*. La transparencia y el control fueron sus principales consignas; la clase obrera, su objeto de intervención. El siglo XIX vio nacer la justificación social y moral de todas las técnicas de señalamiento, clasificación e intervención dirigidas a esa «gran familia indefinida y confusa», los *anormales*, así como la consolidación de una vasta trama institucional que, en los límites de la medicina y la justicia, sirvió simultáneamente como estructura de recepción de los *desviados*, y como instrumento para la defensa del nuevo orden social.<sup>1</sup> El higienismo decimonónico, caballo de batalla de la *prevención* de los comportamientos considerados socialmente indeseables, se erigió como baluarte de la lucha contra la miseria moral y material de los estratos populares, sellando de forma irrevocable el nexo entre pobreza y desviación.

Dos efectos de esta nueva lógica caben ser subrayados por su importancia decisiva en la configuración de las ulteriores modalidades de gestión diferencial de *ciertas* poblaciones:

En primer lugar, el deslizamiento de las premisas del discurso médico al social,<sup>2</sup> a partir del cual, significantes como «preven-

1. Recordemos aquí que el higienismo constituyó un resorte imprescindible en la tecnificación y consolidación del Estado (Foucault, 2000a).

2. Núñez (1990).

ción», «tratamiento», «intervención», «seguimiento», etc. entrarán a formar parte de la jergonza cotidiana de las prácticas del campo social hasta llegar intactos a nuestros días. Y en segundo término, el ordenamiento de toda una serie de mecanismos de vigilancia, distribución y gestión de los *inadaptados*, a través de diferentes dispositivos de reeducación y rectificación.

La pedagogía no fue ajena a los ideales de época de este poco afortunado episodio de la historia. Estará atravesada por un doble registro político: como disciplina que aporta el diseño escolar a modo de dispositivo de anulación de las diferencias; y como pedagogía especial, esto es, disciplina encargada de organizar los espacios de segregación de los *anormales*.<sup>3</sup> Con el higienismo cristaliza una pedagogía correccional que focalizará implacablemente su mirada en aquellos sujetos que encarnen el disentiimiento. La intervención se encamina, entonces, al «enderezamiento» y la «reforma» de los sectores que queden fuera de la norma.

Hoy encontramos esta lógica reimplantada con fuerza en el campo de la pedagogía social, vislumbrando así un inquietante escenario para la praxis de un trabajo social educativo que, entronizado en el derecho de todo sujeto a incorporarse al entramado social y cultural de su época, trata de alejarse de la propuesta neoliberal del control disciplinario.<sup>4</sup> El higienismo de *nuevo cuño*, y su inventario de tecnologías para la gestión y sujeción de los *desviados*, aparece en nuestros días travestido con la retórica filantrópica y edulcorada de lo políticamente correcto. Significantes como «reinserción», «educación en valores», «competencias y habilidades sociales», «autoestima» y otras dulzuras dan cuenta de esa urdimbre de tácticas locuaces que configuran estrategias silenciosas.<sup>5</sup> A saber: el control y la contención de los llamados

3. Núñez (1990: 92).

4. Permítanme abrir un paréntesis para aquellos que no estén familiarizados con el ámbito de la pedagogía social. El trabajo social educativo es aquel que se desarrolla fuera de los dispositivos de educación formal como la escuela. Me refiero a Centros Residenciales de Acción Educativa (CRAE), Unidades Compartidas de Escolarización (UEC), Centros de Justicia Juvenil, etc.

5. Foucault (1980).



«excluidos sociales», nuestros *anormales* contemporáneos. Y es que la vigilancia y la moralidad de los sujetos continúan siendo las orientaciones hegemónicas que, sostenidas en el tiempo, han contribuido a definir y consolidar las modalidades contemporáneas de intervención con aquellos que no cuentan con una incorporación normalizada en la trama social. (Resta decir que, como siglos atrás, la mirada interventora vuelve a focalizarse sistemáticamente en los sectores socioeconómicos más empobrecidos, o lo que es lo mismo, las «nuevas clases peligrosas»).

Acerquémonos con un poco más de detenimiento a algunas de las formas en las que se encarna este higienismo de nuevo cuño en su dimensión educativa. Me gustaría destacar especialmente tres aspectos: la propedéutica reformatoria, la ilusión del sujeto perspicuo y la pasión entomológica.

Los actuales dispositivos contemporáneos de reeducación despliegan su *propedéutica reformatoria* sobre sujetos previamente concebidos como «deficitarios»: una suerte de minusválidos sociales a los que hay que instruir y entrenar en la gestión de sus capacidades, al parecer seriamente mermadas. Y es que el sujeto, para devenir objeto de intervención, debe ser previamente *fragilizado e inferiorizado*, esto es, interpelado como alguien necesitado, perdido, desventurado, excluido, desdichado... y, por lo tanto, protegido por el «buen» criterio profesional que, en nombre de su BIEN, sabrá qué es lo que le conviene.

Desde estas coordenadas, el trabajo de los profesionales del campo social (psicólogos, educadores sociales, trabajadores sociales...) consistirá en reestructurar y corregir la personalidad del «inadaptado»; una tarea audaz, titánica... y, si me permiten, algo ingenua. Para recalificarlo moralmente y hacer de él un ser «virtuoso» (o disciplinado a los imperativos del mercado de trabajo), será necesario incidir en su «interior».

Esta cuestión nos conecta con otro de los aspectos que me interesa subrayar: la ilusión del *sujeto perspicuo* y sus efectos alucinatorios.

El trabajo de intervención educativa viene atravesado por la presunción de *trasparencia* de sujeto: es posible ver su «interior», conocer su «naturaleza íntima», escrutar su alma... Se trata de

un sujeto *legible* a la mirada del educador, además de, y esto es fundamental, *modelable*. Si la «interioridad» del sujeto puede ser objeto de aprehensión, esto es, ver sus entrañas y conocer las dinámicas oscuras que marcan su comportamiento, podrá ser también corregido.

Es interesante advertir cómo, bajo esta ilusión de transparencia, los profesionales del campo social interpretan el «correcto» comportamiento del sujeto (acorde con la reglamentación y disciplina de la institución) como manifestación rotunda del éxito del trabajo educativo. Por el contrario, toda discordancia es entendida como falta de progreso en su proceso de corrección. Se trata de los efectos alucinatorios de una mirada que confiriere un estatuto ontológico a aquello que manifiesta ante los ojos de su vigilante,<sup>6</sup> el comportamiento que el sujeto despliega en el marco institucional termina definiendo su «interioridad». De ahí que la vigilancia y la observación deban de ser constantes.

Este empirismo ciego nos remite a lo que Berndfeld<sup>7</sup> llamó *pedagogía cuartelaria*, en alusión a las lógicas que miden sus logros educativos en función de la obediencia de los sujetos a la normativa institucional, confundiendo así, los efectos pedagógicos con los comportamientos propios del sometimiento.<sup>8</sup> Se trata de una suerte de reedición del viejo orden de la mirada y del efecto moralizador de la vigilancia benthaniana.<sup>9</sup>

No podemos concluir este breve pero complejo recorrido sin aludir a la reimplantación de otra de las grandes herencias del positivismo social decimonónico. Me refiero a la vieja e ilustre *pasión entomológica*. Los nuevos aparatajes taxonómicos dan cuenta de un barroco inventario de nomenclaturas clasificatorias que contribuyen, como antaño, a delimitar categorías sociales y legitimar su disposición en un particular orden de subordinaciones, exclusiones y jerarquías. Clasificaciones que funcionan como retóricas de verdad, esto es, como conceptualizaciones investidas

6. Núñez (1990).

7. Berndfeld (1973).

8. Un sometimiento que no siempre es total. En la línea de de Certeau, pensamos que hay algo que resiste siempre en el sujeto.

9. Foucault (2000b).

de un carácter de evidencia, que apuntalan los procesos de inmovilización y estigmatización social de aquellos sujetos que quedan atrapados en la malla institucional de la reeducación y la reinserción.

Significantes como «joven en riesgo social», «menor infractor», «adolescente problemático» o «familia disfuncional» aparecen ante la mirada de los profesionales como una realidad en sí misma. Estas categorías son pensadas en su positividad, es decir, como objetos externos que están allí disponibles para ser capturados por las redes de visibilidad de las teorías.<sup>10</sup> Figuras que son construidas por un discurso de certezas apodícticas que vienen a confirmar los supuestos herméticos de los profesionales del campo social, invalidando la emergencia de la apuesta necesaria de todo trabajo educativo. A saber: que el sujeto construya nuevas y particulares filiaciones sociales y culturales con los saberes que le son transmitidos. El encorsetamiento en teorías y representaciones incontrovertibles inhabilita la operación de encuentro con el otro desde un lugar diferente. Para los educadores el sujeto no depara ninguna sorpresa; tampoco ningún enigma. No hay interrogante, duda o incertidumbre por la que se dejen atravesar, ni en relación con quién es el sujeto que atienden (su particularidad, intereses, inquietudes...), ni en relación con las categorías omniexplicativas que guían su intervención. De esta manera, no es necesario habilitar nuevas oportunidades sociales, sino intervenir en sus actitudes con el fin de producir individuos conformes con el destino social que se les adjudica.<sup>11</sup>

Estas posiciones de estanqueidad y certidumbre constituyen uno de los principales escollos para la tarea educativa, enemiga por definición de lo definitivo, lo imposible y lo determinado.

10. Y es dentro de estos límites que, como arguye Diker (2004), algunos jóvenes se vuelven adolescentes, mientras que otros se vuelven «menores», «delincuentes», «excluidos» o «inadaptados»...

11. Gallén (2006: 78) sostiene que la misión de los profesionales del campo social es la de apaciguar al «excluido», disuadirlo para que acepte integrarse en un orden inferior y más precario. Con ello se adscribe a la idea lévistaussiana por la cual «el enfermo puede ser curado; el inadaptado o el inestable sólo puede ser persuadido» (citado en Gallén, 2006).

El trabajo social educativo se enfrenta hoy a los nuevos disfraces del control disciplinario. Discursos y prácticas que deberán ser problematizadas e impugnados por la pedagogía social en pos de la apertura de espacios para una educación que transmita las llaves de acceso a particulares y valiosas vinculaciones sociales. Una educación que examina situaciones de imposibilidad contingente y trabaja con todos los medios para transformarla, creando las condiciones para que algo de otro orden pueda nacer,<sup>12</sup> para que el sujeto pueda habitar un «por-venir», trazar sus propios recorridos, y disponer de nuevos tiempos y lugares. Una educación social que sea un verdadero antidesfateo.

12. Duschatzky y Corea (2007).

## BIBLIOGRAFÍA

- BAUMAN, Z. (1989). *Modernidad y holocausto*. Madrid: Sequitur.
- BERNFELD, S. (1973). *Psicoanálisis y educación antiautoritaria*. Barcelona: Barral.
- DIKER, G. (2004). «Los sentidos de las nociones de prácticas y experiencias». A: FRIGERIO, G.; DIKER, G. (COORDS.). *Una ética en el trabajo con niños y jóvenes. La habilitación de una oportunidad*. Buenos Aires: Novedades Educativas, pàgs. 8-13.
- DUSCHATZKY, S. Y COREA, C. (2007). *Jóvenes en banda. Los caminos de la subjetividad en el declive de las instituciones*. Barcelona: Paidós.
- ELIAS, N. (1988). *Humana conditio. Consideraciones en torno a la evolución de la humanidad*. Barcelona: Península.
- (1989). *Sobre el tiempo*. Mèxic: FCE.
- (2002). *Compromiso y distanciamiento*. Barcelona: Península.
- FOUCAULT, M. (1980). *Historia de la sexualidad*, vol. 1. Madrid: Siglo XXI.
- (2000A). *Los anormales*. Mèxic: FCE.
- (2000B). *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI.
- GALLÉN, C. (2006). *Les fronteres de la normalitat. Una aproximació en clau social a les persones amb intel·ligència límit o borderline*. Barcelona: Edicions de 1984.
- GONZÁLEZ PLÁ CER, F. (2009). *La humillación. Técnicas y discursos para la exclusión social*. Barcelona: Bellaterra.

- MEZZADRA, S. (2005). *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- NÚÑEZ, V. (1990). *Modelos de educación social en la época contemporánea*. Barcelona: PPU.
- RANCIÈRE, J. (2003). *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Barcelona: Laertes.
- SANTAMARÍA, E. (2002). *La incógnita del extraño. Una aproximación a la significación sociológica de la «inmigración no comunitaria»*. Barcelona: Anthropos.
- WACQUANT, L. (2000). *Las cárceles de la miseria*. Madrid: Alianza Editorial.



Amb l'etiqueta d'«exclusió social» s'agrupa un col·lectiu divers que posa en la mateixa categoria immigrants, drogoaddictes, orfes i discapacitats —però també tots aquells que es consideren voluntàriament exclosos—. Els individus que el componen esdevenen el reflex d'un model polític hegemònic que, en arborar la bandera de la protecció, marca alhora els límits d'allò que considera socialment correcte. L'actual sistema de polítiques assistencials es mostra sord als veritables requeriments dels «exclosos», que es veuen obligats a integrar-se en un grup del qual mai no acceptarien formar part. Són, en definitiva, els fantasmes de la societat, una realitat sense rostre, sense veu ni vot.

Amb *Els fantasmes de l'exclusió*, el Grup de Recerca sobre Exclusió i Control Social (GRECS) aporta, després de més de sis anys de treball intens en la investigació d'aquest àmbit, una sèrie de ponències que mostren la diversitat i heterogeneïtat dels seus projectes al voltant de *l'exclusió social*, un terme que, tot i que pretén il·luminar certes realitats, en deixa moltes d'altres en la penombra.