

ETNOGRAFÍA DEL ESPACIO PÚBLICO

[Manuel Delgado Ruiz](#)

(Universitat de Barcelona)

1. Estructura y situación en contextos urbanos.

Cabe preguntarse, ¿cuál es el objeto de esa *antropología urbana* de la que se repite la posibilidad y la pertinencia? ¿Puede o debe ser la antropología urbana una antropología *de* o *en* la ciudad, entendiendo a ésta como una realidad contorneable compuesta de estructuras e instituciones sociales, un continente singular en el que es posible dar con culturas exentas que organizan su copresencia a la manera de algo parecido a un mosaico? ¿O, más bien, deberíamos establecer que la antropología urbana debería ser, ante todo, una antropología *de lo urbano*, entendiendo -ahora sí- el suyo como un objeto singular, encontrable sólo *a veces* o *a ratos* en otras sociedades, en otros momentos históricos, lo que obligaría al científico social a trabajar con herramientas, estrategias y predisposiciones específicas, válidas sólo relativamente para antes y para otros sitios?

Si al cultura urbana fuera de veras alguna cosa, esta sería más bien una tupida red de relaciones crónicamente precarias, una proliferación infinita de centralidades muchas veces invisibles, una trama de trenzamientos sociales esporádicos, aunque a veces intensos, y un conglomerado escasamente cohesionado de componentes grupales e individuales. Así concebida, la ciudad era un dominio de la dispersión y la heterogeneidad sobre el que el control político directo era difícil o imposible y donde multitud de subculturas autónomas superpuestas o secantes hacían frente a la integración a que se las intentaba someter sin apenas éxito. La ciudad era percibida entonces como un crisol de microsociedades, el tránsito entre las cuales podía ser abrupto y dar pie a multitud de intersicios e intervalos, que eran inmediatamente habitados por todo tipo de marginados y desertores. La ciudad pasaba a ser entendida de este modo como un organismo dotado de vida pero carente de espíritu, es decir sin aquel campo representacional en que Durkheim quería ver proyectándose en términos sagrados los principios axiomáticos y morales que debían sustentar todo pacto societario, un marco medioambiental en que se aglomeraban intereses e identidades incompatibles entre sí, a los que con frecuencia mantenía unidos aquello mismo que los separaba, es decir la hostilidad o, en el mejor de los casos, la indiferencia. Si no cabía hablar de "cultura urbana" a la manera de una cosmovisión o cosmología congruente que los urbanícolas compartían, tampoco lo urbano es propiamente una estructura social claramente esquematizable, dotada de órganos y funciones regulares. Ni siquiera podía ser asociada a una morfología material, un suelo.

Una antropología urbana no podría sino aparecer condenada a atender estructuras líquidas, ejes que organizan la vida social en torno suyo, pero que no son casi nunca instituciones estables, sino una pauta de instantes, ondas, situaciones, cadencias irregulares, confluencias, encontronazos, fluctuaciones... Por otro lado, la ciudad puede, también por lo mismo, constituirse en objeto legítimo de estudio antropológico, no tanto, como pudiera antojarse, como un recurso de salvación para el etnólogo repatriado a la fuerza, que vuelve a su país y se ve obligado a competir con el sociólogo en las jurisdicciones que fueron de éste. Por el contrario, el comparador de culturas lo que hace es reconocer como la diversidad humana que Occidente había puesto en trance de desaparición en su expansión, ha venido a reproducirse en su propio seno. Al tiempo que lo exótico se extinguía en aquellos territorios remotos a los que el antropólogo había sido enviado, viejas y nuevas formas de diferenciación cultural reaparecían al cobijo de las ciudades. Es así que en realidad las sociedades primitivas -en el sentido durkheimiano de "elementales"-, que fueran la razón primera de la antropología como disciplina científica, sólo pueden sobrevivir ya bajo la protección que les brinda el anonimato urbano. La tarea del etnólogo urbano pasa a ser entonces la de mostrar de qué está compuesta una sociedad aparentemente masificada, cuáles son los elementos constitutivos que se ocultan tras esa indiferenciación que es, en realidad, un recurso adaptativo con que los distintos hacen frente a la integración forzosa que les amenaza, una artimaña de que le sirve a la variedad de las especies culturales para burlar el acecho de sus depredadores.

¿Cómo definir lo urbano? Cuando los chicaguanos asociaron su idea de ciudad a la de un sistema vivo, un ecosistema, cuando plantearon su funcionamiento como el de una expresión más de la *naturaleza animada*, regida por mecanismos de *cooperación automática* -cooperación impersonal y no planificada entre elementos en función de su posición ecológica-, vinieron a definir lo urbano como un mecanismo biótico y subsocial. Al hacerlo, al pensar la ciudad como un sistema vivo, prepararon el camino para entender la ciudad como una expresión más de lo que, mucho más tarde, los teóricos de la complejidad lejos del equilibrio definirían como caos autorganizado. Mucho antes, una tradición intelectual que se inicia en Baudelaire se planteó en términos no muy distintos esa dimensión del todo singular de lo *moderno*, entendido aquí como idéntico a lo *urbano*, que se definía precisamente por su crónica intranquilidad.

George Simmel es seguramente el primero en formalizar sociológicamente tal intuición. Es Simmel quien justamente se plantea el problema de cómo capturar lo fugaz y lo fragmentario de la realidad, es multiplicidad de detalles mínimos que la sociología formal no está en condiciones de captar y mucho menos de analizar. Simmel concibió la sociedad como una interacción de sus elementos moleculares mucho más que como una substancia, de tal manera que la sociedad sería, en primer lugar, ese momento preciso en que ciertos individuos forman una unidad social temporal condenada a disolverse al poco tiempo. Por ello, la sociología debía consistir en una descripción y un análisis de las relaciones formales de elementos complejos en una constelación funcional, que no es el resultado de una fuerza que actúa en un cierto sentido, sino más bien un atomismo complejo y altamente diferenciado, de cuya conducta resultaría casi imposible inferir leyes generales. Esto se traduce en una atención preferente, casi exclusiva, por los procesos moleculares microscópicos que exhiben a la sociedad, por decirlo así, *status nascendi*.

Tras las huellas de Simmel, la Escuela de Chicago y el interaccionismo simbólico otorgarán un papel central en su visión de lo urbano a la *situación*. El interaccionismo simbólico pasaba a contemplar los seres humanos como actores que establecían y restablecían constantemente sus relaciones mutuas, modificándolas o dimitiendo de ellas en función de las exigencias dramáticas de cada secuencia. La vida social era entonces concebida como un proceso mediante el cual los actores resolvían colectivamente los problemas, adaptando la naturaleza y la persistencia de sus soluciones. De ahí que Ray L. Birdwhistell elabore su propuesta de *proxemia*, como ciencia que atiende el uso y la percepción del espacio social y personal, a la manera de una especie de ecología del pequeño grupo: relaciones formales e informales, creación de jerarquías, marcas de sometimiento y dominio, estableciendo canales de comunicación. La idea en torno a la cual trabaja la proxemia es la de la *territorialidad*. En el contexto proxémico, la territorialidad remite a la identificación de los individuos con un área determinada que consideran propia, y que se entiende que ha de ser defendida de intrusiones, violaciones o contaminaciones. En los espacios públicos la territorialización viene dada sobre todo por las negociaciones que las personas establecen a propósito de cuál es su territorio y cuáles los límites de ese territorio. Ese espacio personal o informal acompaña a todo individuo allá dónde va y se expande o contrae en función de los tipos de encuentro y en función de un buscado equilibrio entre aproximación y evitación.

2. Ciudad, espacio y territorio.

Es ahí, en esa insistencia en basarse en lo inconstante y en la oscilación continua, en lo que podríamos hallar la distancia fundamental entre *lo urbano* y *la ciudad*. En una ciudad, en efecto, vemos estructuras, articulaciones, instituciones, familias, iglesias, monumentos, centros, estaciones, palacios, mercados. En cambio, ninguna de esas cosas corresponde propiamente a lo urbano, como lo demuestra el hecho de que todo ello haya estado antes en otros sitios. Al mismo tiempo, y en sentido contrario, la ciudad siempre está en la ciudad, mientras que lo urbano trasciende sus fronteras físicas se ha generalizado y lo encuentra uno por doquier.

De lo urbano cabría decir más bien que su *ser otra cosa* consiste en reconocerse como una labor, un trabajo de lo social sobre sí, como la sociedad urbana "manos a la obra", haciéndose y luego deshaciéndose una y otra vez, hilvanándose con materiales que son instantes, momentos, circunstancias... Podría decirse, en otras palabras, que lo urbano está constituido por todo lo que se opone a no importa qué estructura solidificada, puesto que es fluctuante, aleatorio, fortuito, escenario de metamorfosis constantes, es decir por todo lo que hace posible la vida social, pero antes de que haya cerrado del todo tal tarea, justo cuando está ejecutándola, como si hubiéramos sorprendido a la materia prima de lo social en estado todavía crudo y desorganizado, en un proceso, que nunca nos sería dado ver concluido, de cristalización. Lo mismo podría aplicarse a la distinción entre la historia de la ciudad y la historia urbana. La primera remite a la historia de una materialidad, la segunda a la de sus utilizadores, es decir sus usuarios. La primera habla de la forma, la segunda de la vida que tiene lugar en su interior, pero que la trasciende. La primera atiende a lo estable, lo segundo se refiere a las transformaciones o a las mutaciones, o, todavía mejor, lo que la escuela de Chicago cifraba como la característica principal de la urbanidad: el exceso, la errancia, el merodeo.

Si una antropología urbana no fuese exactamente igual a una antropología de la ciudad, lo mismo podría

decirse con respecto a la antropología urbana considerada a la manera de una subdivisión de la antropología del espacio. En cierto modo la antropología de lo urbano se colocaría en la misma tesitura que pretende ocupar la antropología del espacio: una visión cualitativa de éste, de sus texturas, de sus accidentes y regularidades, de las energías que en él actúan, de sus problemáticas, de sus lógicas organizativas... Un objeto de conocimiento que puede ser considerado, con respecto de las prácticas sociales que alberga y que en su seno se despliegan como una presencia pasiva: decorado, telón de fondo, marco...; pero también como un agente activo, ámbito de acción de dispositivos que las determina y las orienta, a la que los contenidos de la vida social se someten dócilmente. El espacio: algo que las sociedades organizan, algo que las subyuga.

Pero en todos los casos, casi, la antropología del espacio ha sido casi siempre una antropología del espacio construido, es decir del espacio *habitado*. A diferencia de lo que sucede con la ciudad, lo urbano no es un espacio que pueda ser morado. La ciudad tiene habitantes, lo urbano no. Lo urbano está constituido por usuarios. Por ello, el ámbito de lo urbano por antonomasia, su lugar, es, no tanto la ciudad en sí misma como su espacio público. Es el espacio público donde se produce la epifanía de lo que es específicamente urbano: lo inopinado, lo imprevisto, lo sorprendente, lo absurdo... La urbanidad consiste en esa reunión de extraños, unidos por la evitación, la indiferencia, el anonimato y otras películas protectoras, expuestos, a la intemperie, y al mismo tiempo, a cubierto, camuflados, mimetizados, invisibles. El espacio público es vivido como *espaciamento*, esto es como espacio social regido por la distancia.

La antropología urbana se presenta entonces más bien como una antropología de lo que define la urbanidad: disoluciones, socialidades minimalistas, frías, vínculos débiles y precarios conectados entre sí hasta el infinito, pero también constantemente interrumpidos, simultaneidades y dispersiones. La antropología urbana, esto es la antropología no de la ciudad, sino de todo lo *incalculable* que pudiera encontrar uno en una ciudad. O, lo que viene a ser lo mismo, esa antropología urbana no podría ser entonces otra cosa que una antropología del espacio público, es decir de las superficies hipersensibles a la visibilidad, de los deslizamientos, de escenificaciones que no deberíamos dudar en calificar de coreográficas. ¿Su protagonista? Evidentemente, ya no comunidades coherentes, homogéneas, atrincheradas en su cuadrícula territorial, sino los actores de una alteridad que se generaliza: paseantes a la deriva, merodeadores, extranjeros, viandantes, trabajadores y vividores de la vía pública, disimuladores natos, peregrinos eventuales, viajeros de autobús, enemigos públicos, individuos a la intemperie, pero también grupos compactos que deambulan, nubes de curiosos, masas efervescentes, coágulos de gente, riadas humanas, muchedumbres ordenadas o delirantes..., múltiples formas de sociedad peripatética, apenas institucionalizada, conformada por una multiplicidad de consensos "sobre la marcha". Todo lo que en una ciudad puede ser visto flotando en su superficie.

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

El espacio público es un espacio diferenciado, pero las técnicas prácticas y simbólicas que lo organizan espacial o temporalmente, que lo nombran, que le recuerdan, que lo someten a oposiciones, yuxtaposiciones, complementariedades, que los gradúan, que lo jerarquizan, etc., son poco menos que innumerables, proliferan hasta el infinito, son microscópicas, infinitesimales, y se renuevan a cada instante. No tienen tiempo para cristalizar, ni para ajustar configuración espacial alguna. Si el referente humano de esa antropología urbana fuera el habitante, el morador o el consumidor, sí que tendríamos motivos para plantearnos diferentes niveles de territorialización, como las relativas a los territorios fragmentarios, discontinuos, que fuerzan al sujeto a multiplicar sus identidades circunstanciales o contextuales: barrio, familia, comunidad religiosa, empresa, banda juvenil. Pero está claro que no es así. El usuario del espacio urbano es casi siempre un transeúnte, alguien que no está allí sino *de paso*. La calle y el espacio público llevan al paroxismo lo que Gaston Bachelard llamaba la epistemología no cartesiana, es decir la extrema complejidad de las articulaciones espacio-temporales, a las antípodas de cualquier distribución en unidades espaciales claramente delimitables. Tampoco se dejan domeñar fácilmente. En contra de lo que daba por supuesto Foucault en *Vigilar y castigar*, en una visión en última instancia reductora y en absoluto dialéctica, el espacio público no está a merced de dispositivos a través de los cuáles los "poderes" ejercerían su despotismo, aplicándose a un público pasivo, maleable y dócil, que ha devenido de pronto totalmente transparente. Los dispositivos existen, sin duda, pero su éxito nunca está asegurado. ¿Cuáles serían, en ese concepto, las fronteras simbólicas de un objeto así? ¿Qué fija los límites y las vulneraciones, sino miradas y voces?

El esquema de la calle, la naturaleza puramente diagramática de lo que sucede en ella puede asimilarse a la noción de *no-lugar*, tal y como la definió Michel de Certeau. La calle, los pasillos del metro, las discotecas, las salas de espera, la gran superficie comercial son ejemplos de *no-lugar*. La noción de *no-lugar* está emparentada con la de *espacio*. Lugar: configuración instantánea de posiciones. Espacio: extensión o distancia entre dos puntos, práctica de los lugares haciendo sociedad entre ellos, pero que no da como resultado un lugar, sino tan sólo, a lo sumo, *una manera de pasar*. Lo que se opone conceptualmente al no-lugar es la marca social del suelo, el dispositivo espacial que expresa la identidad del grupo, lo que el grupo debe defender contra las amenazas externas e internas. El espacio como fundado y constantemente refundado se opone a cualquier cosa que pudiera parecerse a los puntos identificatorios, relacionales e históricos: el plano, el barrio

o cualquier otro enclave, los límites del pueblo, la plaza pública con su iglesia, el santuario o el castillo, los monumentos históricos, asociados todos ellos a un conjunto de potencialidades, de normativas y de interdicciones sociales que tienen como tema común la domesticación del espacio. Al lugar suele asignársele un nombre mediante el cual un punto en una mapa recibe desde fuera el mandato de significar. El espacio no tiene un nombre que excluya todos los demás nombres posibles: es un texto que alguien escribe, pero que nadie podrá leer jamás.

El *no-lugar* es al *lugar* lo que el *espacio* al *territorio*. Es un punto de pasaje, un desplazamiento de líneas, algo -cualquier cosa- que atraviesa los lugares y justo en el momento en que los atraviesa, por lo que, por definición, produce itinerarios en filigrana en todas direcciones, cuyos eventuales encuentros son precisamente el objeto mismo de la antropología urbana. El no-lugar es el espacio del viajero, es decir de su *hablante*, de todo aquellos que *dicen* el espacio y, haciéndolo, producen paisajes y cartografías móviles. En la ciudad ese *decidor* del espacio es el transeúnte, el usuario de los transportes públicos o de las playas urbanas, el aficionado en el estadio, el consumidor extraviado en el supermercado, en los grandes almacenes o en el centro comercial. Sobre todo es el espacio que la calle impone. Por cuanto es escenario predilecto de nuevas socializaciones es lo contrario de la utopía, pero no sólo porque existe, sino sobre todo porque no postula, antes bien niega, toda sociedad orgánica.

También lo urbano reclama una reconsideración de nociones frecuentadas por las ciencias sociales de la ciudad. La *topografía* se antoja inaceptable-mente simple en su preocupación por los *sitios* y los *monumentos*. La morfogénesis es el estudio de los procesos de formación y de transformación del espacio edificado o urbanizado, pero no suele atender el papel de ese individuo urbano para el que la escuela de Chicago reclamaba una etnología. Una etnología que, por fuerza, debía serlo mucho más de las relaciones que de las estructuras, de las discordancias y las integraciones precarias y provisionales que de las funciones integradas de una sociedad orgánica. Lo mismo podría decirse del análisis tipo-morfológico del tejido domesticado de la ciudad, que desconsidera las alteraciones y turbulencias que tienen lugar en su seno, cuyo actor central es aquél que usa los lugares y los trayectos, los espacios y los esquemas concretos confeccionados de gestos, palabras y memorias, símbolos y sentidos.

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

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

Eso no quiere decir que la antropología urbana no deba ser una variante de una antropología del espacio. Como ha quedado dicho, existe una espacialidad en el espacio público..., pero esa espacialidad sólo relativamente funciona a la manera de una lógica entendida como modelación y estructuración estable de los espacios. Más bien deberíamos decir que la suya es lógica totalmente abierta, cuyos objetos son atómicos, moleculares. El asunto de estudio de la antropología urbana -*lo urbano*- tiende a comportarse como una entidad resbaladiza, que nunca se deja atrapar, que se escabulle muchas veces ante nuestras propias narices. Por supuesto que siempre es posible elegir un grupo humano y contemplarlo aisladamente, pero eso no puede ser viable sino con la contrapartida de renunciar a ese espacio urbano sobre el que era recortado y que acaba esfumándose o apareciendo "a ratos", como un transfondo que puede cobrar mayor o menos realce. Ahora bien, a la hora de inscribir ese supuesto grupo en un territorio delimitado al que considerar como "el suyo" resultará que tal territorio nunca será del todo suyo, sino que habrá de ser compartido con otros grupos, que llevan a cabo otras oscilaciones en su seno a la hora de habitar, trabajar o divertirse. No sería factible entonces otra cosa que hacer que no fuera una especie de antropología *en la ciudad*, una antropología que haría abstracción del nicho

ecológico en que el grupo era observado, que le ignorase, que renunciase al conocimiento de la red de interrelaciones que la comunidad estudiada establecía con su medio que no dejaba de ser "natural", es cierto, pero que estaba hecho todo él de interacciones ininterrumpidas y persistentes con otras colectividades. Poca cosa de orgánico encontraríamos en lo urbano. El error de la Escuela de Chicago consistió en creer todavía en un modelo organicista que les hacía buscar los dispositivos de adaptación de cada presunta comunidad -supuesta como entidad congruente- a su medio ambiente. Frente a esa visión estática de las comunidades luchando entre ellas y con el medio por la adaptación ventajosa, lo que cabría es ver la manera como la relación entre las colectividades y el espacio se basa en la tensión, la puesta a distancia y eventualmente el conflicto, y hasta la lucha. Y eso dando por supuesta la existencia de comunidades humanas transparentes, nítidamente segregables de su entorno. Si la *comunidad* es una instancia categorial cuya realidad presumida -homogeneidad cultural, organicidad social- es difícilmente encontrable en estado puro en cualquier lugar y momento, en una ciudad resulta sólo viable como simulacro o parodia. Eso implica múltiples dificultades teóricas, entre ellas la de una práctica de la exégesis de la cultura entendida como texto, poco menos que imposible en sus espacios públicos, ámbitos conformados por enunciaciones secretas, astucias, conductas sutiles, gestos en apariencia insignificantes, malentendidos, sobreentendidos.

También es pertinente preguntarse sobre cuál es la posibilidad de desarrollar una etnografía estandarizada en estas condiciones. ¿En qué lugar quedaría la disciplina en contextos urbanos definidos por su crónica intranquilidad y por la fugacidad, si su práctica estuviera obligada a cumplir ciertos requisitos para merecer la homologación profesional? Es obvio que la *comunidad* -en cualquier de los sentidos que las ciencias sociales han asignado al término- no podría suscitar mucho más que una antropología *en* la ciudad, pero de ningún modo una antropología propiamente *urbana*. En cambio, si lo que se primara fuera la atención por el contexto físico y medioambiental y por las determinaciones que de él parten, a lo que habría que renunciar entonces sería a la ilusión de comunidades exentas a las que estudiar, puesto que es entonces el grupo humano el que era, con ello, soslayado en favor de otro objeto, el espacio público, en el que no tenía más remedio que confundirse, justamente por la obligación que los mecanismos de urbanización imponen a los elementos sociales copresentes a un movimiento continuo que no podía producir, al buscador de estructuras estables, otra cosa que instantáneas "movidas".

3. *Una sociedad sin órganos* .

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

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

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

interaccionista por él iniciada.

Todo lo dicho hasta aquí no quiere decir que, como consecuencia de todo ello, se da la perentoriedad de una innovación absoluta en los planos tanto teórico como empírico, una ruptura epistemológica o metodológica que tenga que dimitir de lo que la antropología social y cultural clásicas ha aportado a las ciencias sociales en general. Estamos ante los últimos episodios de ese traspaso del interés por la estructura social -propio de la tradición durkheimniana- al interés por el vínculo social, sobre todo cuando este vínculo adopta todo tipo de formas, desdoblamientos y despliegues, como ocurre en el caso de las macrosociedades urbanas. Pero ese tipo de percepciones no pertenece en monopolio a la tradición interaccionista que G.H. Mead inaugura, ni tampoco a la sociología de las socialidades de Simmel ni a todas las corrientes que han atendido preferentemente las tecnologías vinculativas, a la manera de la etnografía de la comunicación o la microsociología. Ni siquiera sería justo establecer esa antropología de lo inestable como la consecuencia de las condiciones específicas impuestas por la modernización. Antes bien, al contrario, la antropología considerada más clásica, consagrada a las sociedades exóticas, y que se ha dejado orientar por perspectivas organicistas y estructural-funcionalistas no ha dejado de notar como las sociedades que estudiaba ya preveían ámbitos para la inconstancia, la incongruencia, momentos de renuncia a lo orgánico, de dimisión de toda estructura. Poca diferencia habría entre la *interestructuralidad* de la fase liminal de los ritos de paso, advertida por Van Gennep y Turner, y la *intersticialidad* a la que se refirieron los teóricos de la Escuela de Chicago. O, en ese mismo contexto de los pasajes rituales, entre la noción de *invisibilidad estructural* atribuible a los neófitos y la de *no-persona* propuesta por Erving Goffman para los personajes asignificativos presentes en el marco de la interacción. Lo mismo para el espacio indefinido, sin marcas ni referentes, que atraviesa un iniciado que no es *ni lo uno ni lo otro*, nadie o, si se quiere, cualquier cosa, y que tanto recuerda el *no-lugar*, o el *entre-deux* concebidos por Michel de Certeau. Algo parecido podría decirse de las teorías de la posesión o del trance chamánico, a la manera de las provistas desde la etnología francesa desde Michel Leiris o Alfred Métraux, que tan útiles podrían serle al análisis de lo que el interaccionismo ha llamado precisamente *relaciones de tránsito*, es decir las más impersonales, superficiales y segmentarias expresiones de la relación humana, en las que ésta aparece a punto de no serlo en absoluto. En cualquier caso, el viandante y el poseído tienen en común el uso sistemático y pautado de *lo único que tienen*, acaso de lo único que son: *su propio cuerpo*. Una antropología urbana devendría, desde tal punto de vista, una antropología de una sociedad toda ella hecha de lo que Goffman llamaba *masas corpóreas*.

En paralelo, si la antropología urbana no quiere perder de vista la singularidad, la esencia misma del objeto que ha escogido -las sociedades humanas en marcos urbanos, debe aceptar que ese objeto es secuencias, momentos, "hechos sociales totales" que no remiten -como Mauss hubiera querido- a una sociedad, sino a muchas microsociedades que llegan a coincidir, como ondas, en el objeto, en el sitio o en el acontecimiento observado: colas del cine, bares, centros comerciales... Pero tampoco tan singular unidad empírica de base -secuencia, situación, acontecimiento- sería exclusiva de las estrategias minimalistas -interaccionismo simbólico, etnografía de la comunicación, microsociología- que se han aplicado preferentemente al análisis de la cultura dramática urbana. Los pioneros de la cibernética de las relaciones cara a cara fueron antropólogos culturalistas (Bateson, Margaret Mead) que ensayaron sus apreciaciones en el campo experimental de sociedades "primitivas". La antropología simbólica anglosajona -originada en la estructural-funcionalista escuela de Manchester- aplicó en sociedades exóticas o tradicionales nociones tales como *juego social* (Gluckman), *drama social* (Turner), *emergencia* (J.W. Fernández) o *performance* (Schechner), para aludir a interacciones críticas que se producían en situaciones de conflicto, que se concretaban en una conducta socialmente estandarizada y que servían para explicitar procesos y estructuras sociales latentes. Algo parecido podría decirse de los conceptos aplicados por los etnólogos franceses en orden a describir los estados de ambigüedad que caracterizan la posesión: *teatro vivido* (Leiris) o *comedia ritual* (Métraux).

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

El espacio público es un territorio desterritorializado, que se pasa el tiempo siendo reterritorializado y vuelto a desterritorializar, marcado por la sucesión y el amontonamiento de componentes, en que se registra la concentración y el desplazamiento de las fuerzas sociales que convoca o desencadena y que está crónicamente condenado a sufrir todo tipo de composiciones y recomposiciones. Es desterritorializado también porque en su seno lo único de veras consensuado es el desinterés mutuo y porque constituye un espacio en que nada de lo que concurre y ocurre es homogéneo: un espacio esponjoso en el que casi nada merece el privilegio de *quedarse*. *Lo que pasa*: he ahí, lo que la antropología urbana ha optado por conocer.

Bibliografía

- BIRDWHISTELL, R.L. 1995. *Ensayos sobre la comunicación gestual*, Gustavo Gili, Barcelona.
- CENTLIVRES-DEMONT, M. ed., 1982. *Un nouveau regard sur la ville: Contributions à l'ethnologie urbaine*, Ethnologica Helvetica, Berna.
- CHAUVIÈRE, M. y GODBOUT, J. 1992. *Les usagers entre marché et citoyenneté*, L'Harmattan, París.
- GOFFMAN, E. 1987. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires.
- 1972. *Interaction Ritual*, Penguin, Londres.
- 1978. *Relaciones en público*, Alianza, Madrid.
- GRAFMEYER, Y. y JOSEPH, I. ed., 1984. *L'École de Chicago: Naissance de l'écologie*, París, Aubier.
- GUTWIRTH, J. 1978. "L'enquête en ethnologie urbaine", *Hérodote*, 9 : 38-58.
- 1982. "Jalons pour una anthropologie urbaine", *L'Homme*, XXII/4: 5-23.
- GUTWIRTH, J. y PÉTONNET, C., eds. 1987. *Chemins de la ville*, Ed. du CTHS, París.
- JOSEPH, Isaac. 1982. "L'analyse de situation dans le courant interactionniste", *Ethnologie française*, XII/2 : 228-234.
- 1990. *El transeúnte y el espacio urbano*, Gedisa, Barcelona.
- HANNERZ, U. 1986. *Exploración de la ciudad*, FCE, México DF.
- LEFEBVRE, H. 1974. *La production de l'espace*, Anthropos, París, 1974.
- LOFLAND, J. 1976. *Doing Social Life: The Qualitative Study of Human Interaction in Natural Settings*, Wiley, Nueva York.
- 1984. *Analyzing Social Settings*, Wadsworth, Nova York.
- LOFLAND, L.H. 1973. *A World of Strangers : Orden and Action in Urban Public Space*, Basic Books, Nueva York.
- MAUSS, M. 1991. "Técnicas y movimientos corporales", a *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, pp. 337-56.
- MITCHELL, J.C. 1987. *Cities, Society, and Social Perception: A Central African Perspective*, Clarendon Press.
- OSTROWTSKY, S., ed. 1996. *Sociologues en ville*, L'Harmattan, París.
- PÉTONNET, C. 1982. "L'observation flottante", *L'Homme*, XXII/4: 37-47.
- PÉTONNET, C. y DELAPORTE, Y., eds. 1993. *Ferveurs contemporaines. Textes d'anthropologie urbaine offerts a Jacques Gutwirth*, L'Harmattan, París.
- SHAFFIR, W.B. ; STEBBINS, R.A., i TUROWETZ (eds.). 1991. *Experiencing Fieldwork. Qualitative Approaches to Social Research*, Newbury Park, Nova York.
- SIMMEL, G. 1985. *Sociologia*, Edicions 62, Barcelona.