



"A ver quem passa"
**O Rossio. Proceso social y dinámicas
interactivas en una plaza del
centro de Lisboa**

Daniel Malet Calvo



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència
[Reconeixement-NoComercial-SenseObraDerivada](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es/) de Creative Commons

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia
[Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es/) de Creative Commons

This doctoral thesis is licensed under the
[Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es/)

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es/>



UNIVERSITAT DE BARCELONA



"A ver quem passa"

***O Rossio. Proceso social y dinámicas interactivas
en una plaza del centro de Lisboa***

Daniel Malet Calvo

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

Facultat de Geografia i Història

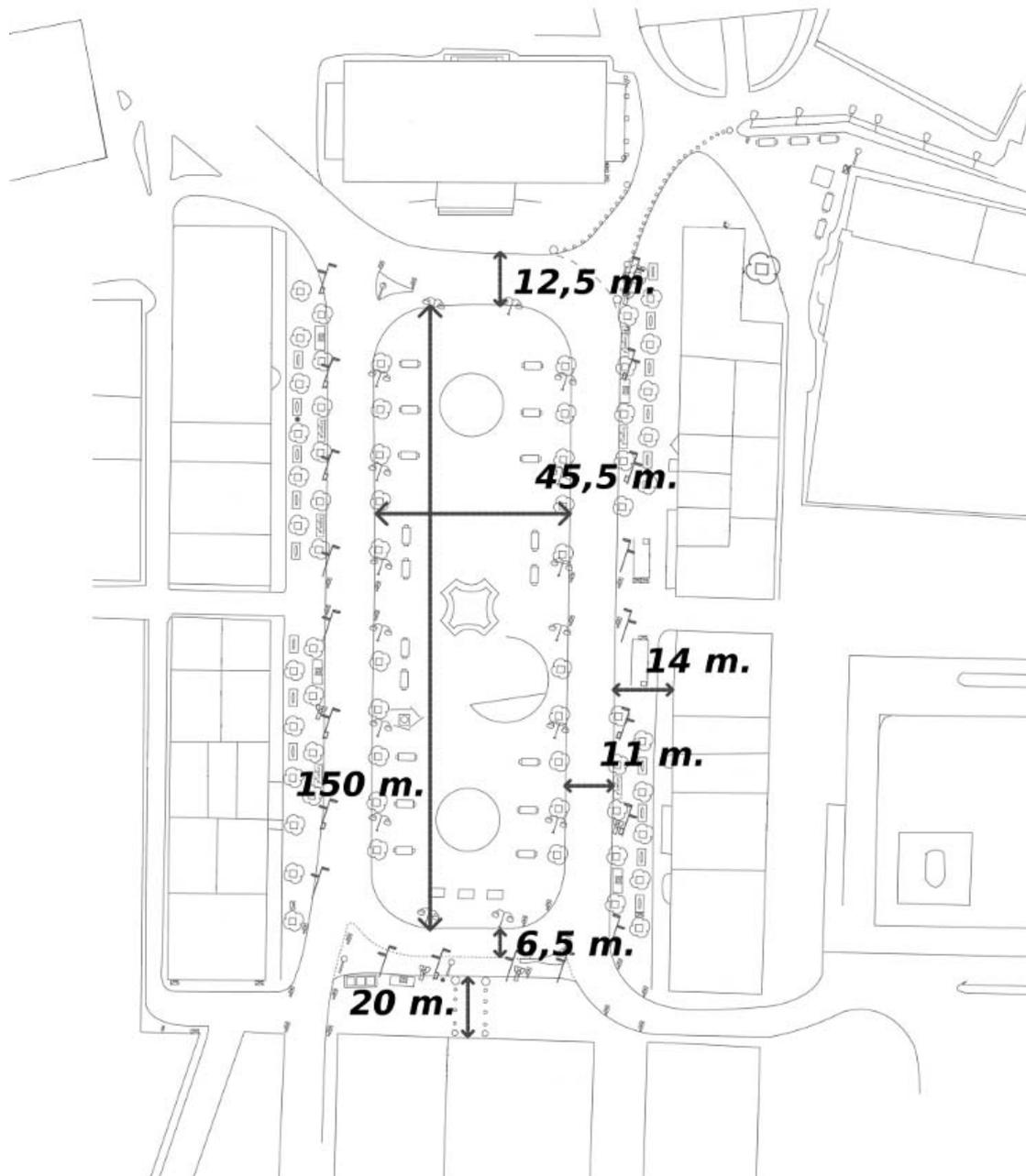
Universitat de Barcelona

Doctorado en Antropología Social y Cultural, Bienio 2006-2007

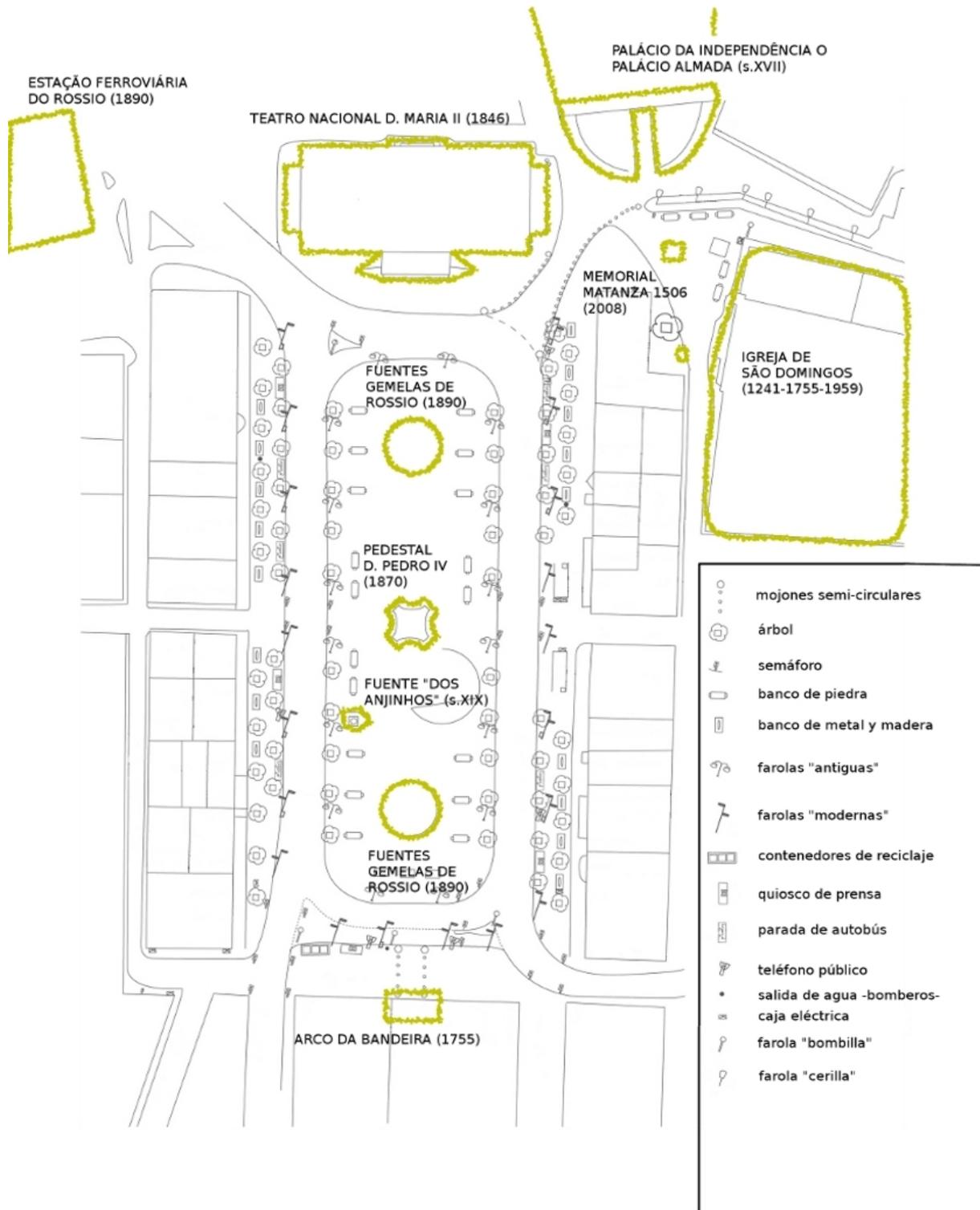
Director: Manuel Delgado Ruiz

PEQUEÑA INTRODUCCIÓN INFOGRÁFICA A LA PRAÇA DO ROSSIO

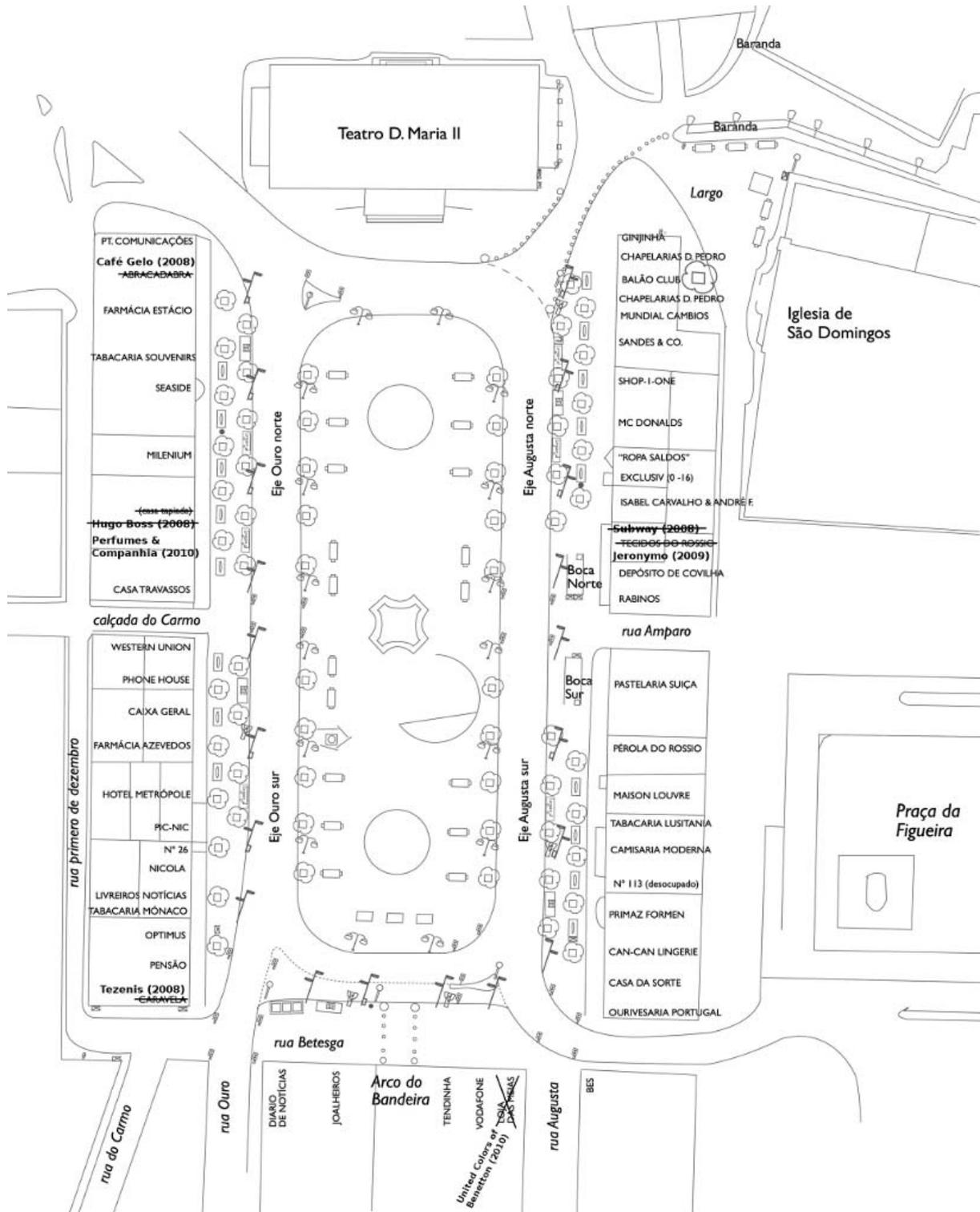
LONGITUDES



LEYENDA Y ÁREAS PATRIMONIALES

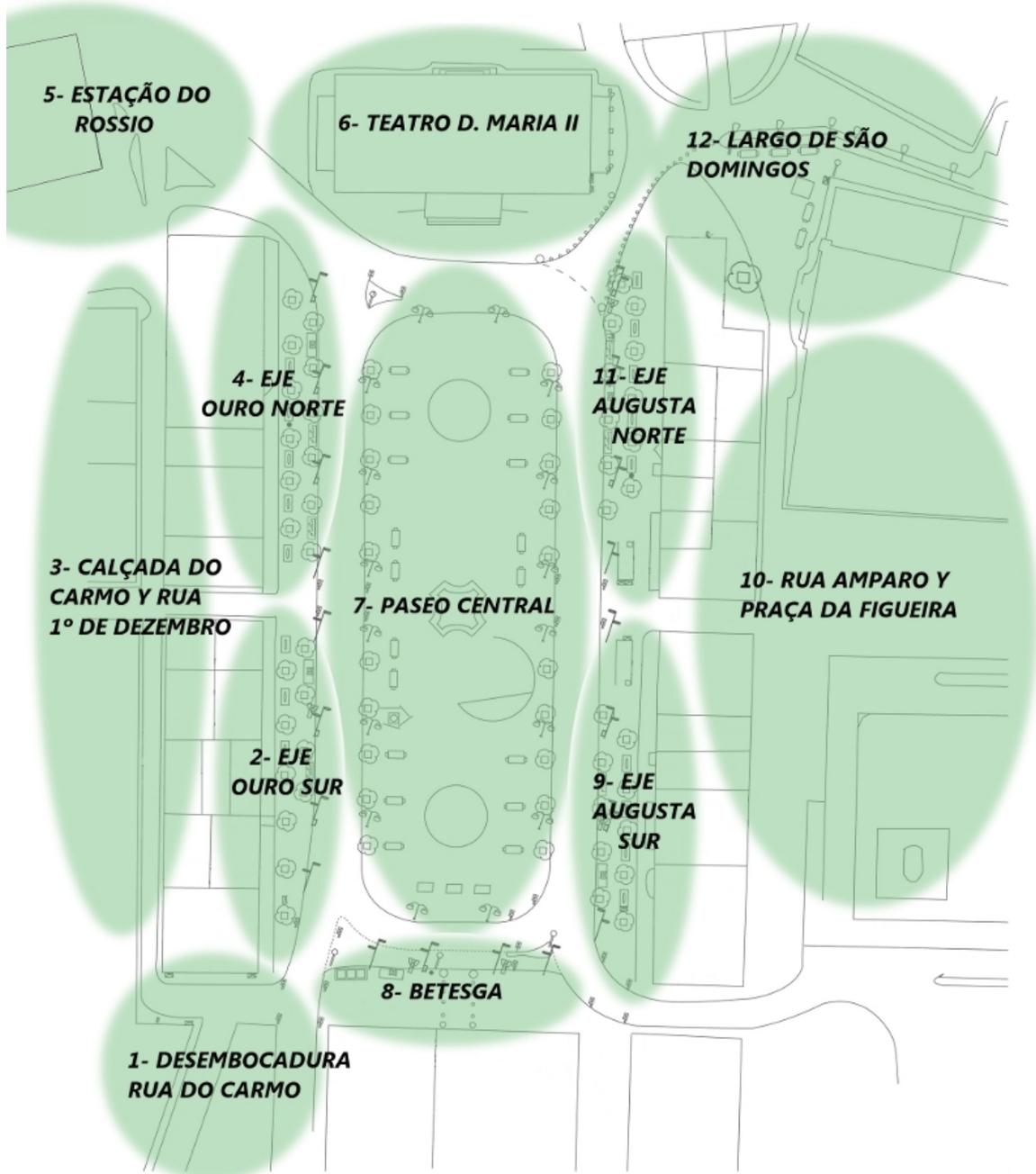


COMERCIOS Y LOCALIZACIONES



LOCALIZACIONES Y ORIENTACIONES MÁS FRECUENTES

LAS 12 “REGIONES”



BLOQUE 2

CULTURAS DE LA MISERIA, MISERIAS DE LA CULTURA

“Chamou-me a atenção para a maneira como era empedrado aquele precioso Rossio (...) E eu, com a ufana ousadia dum ocupante, fui pisando esse interminável mosaico de curvas e contracurvas, de modo a produzir a imagem, inocente imagem, do mar alto. Ociosos de grande gaforina e lavallière ao vento, e pobres com ar de vates mal repastados repimpavam-se nos bancos de pedra. E a priori dei por confirmado um velho juízo meu, juízo verdade se diga, que podia prevalecer-se da benditosa largueza com que a Santa Madre Igreja marchetou o calendário de dias santos, de que na capital para muita gente boa a maior parte da semana era domingo”

Lápides Partidas, Aquilino Ribeiro



POBREZA, MENDICIDAD E INTERACCIONES DRAMATIZADAS EN EL CENTRO DE LISBOA

El enigma de la visibilidad de la pobreza en el espacio urbano

Hemos visto la historia de un espacio, la *praça do Rossio*, para medir la antigüedad y espesor de las relaciones sociales que le dan forma; y para empezar a esbozar a través de ella una imagen de la ciudad que estamos examinando y de la sociedad que la recorre y construye diariamente con sus relaciones. Pretendemos encontrar en cada rincón de nuestra plaza la lógica general de su sentido, y el sentido de su conexión con una sociedad determinada. Tanto nos sirven para este propósito los trazos simples del recorrido peatonal cotidiano como las grandes acciones heroicas del pasado, las torpes fijaciones monumentales con que el poder trata de dominar el tiempo y el espacio, como los gestos de supervivencia cotidiana de un mendigo en la plaza más céntrica de Portugal.

Lo cierto es que, a pesar de este relato de dominación socio-urbanística que acabamos de ver (y cuyos aparentes vencedores continúan su trabajo de erosión sobre el flujo de las apropiaciones), uno no puede dejar de contrastar las primeras observaciones con la carga predeterminada de los presupuestos hipotético-deductivos que llevaba consigo. Si fuera cierto que estos mecanismos de control sobre el espacio -corroborables ya desde sus orígenes- persiguen la purificación del espacio en el sentido de librarlo de presencias indeseables para sus gestores, habría algo de incomprensible en el espacio urbano lisboeta en general y de *Rossio* en particular. En efecto, no podemos dejar de percibir que la presencia de la miseria y la pobreza en la calle cuentan aquí con un estatuto diferenciado, al menos respecto a Barcelona y a otras grandes ciudades europeas. Se trata de un régimen de visibilidades con una mayor tolerancia ante la presencia de la miseria en la calle. Es preciso clarificar de lo que estamos hablando. Por tolerancia no queremos remontarnos a sistemas morales sofisticados, ni a trágicos referentes histórico-culturales, ciudadanistas, políticos o ideológicos determinados, sino más bien a la claridad orgánica de la definición de intolerancia inmunológica o toxicológica. Cuando un cuerpo está inmunizado ante una determinada substancia o agente patógeno, el sistema no reacciona ante la interacción con éste (no es la simple ausencia de respuesta, se trata de un estado activo con especificidad y memoria). Entonces hablamos de tolerancia, cuando el organismo *ya ha tenido un contacto previo* con ello.

¿Se trataría pues de familiaridad?, ¿Están los lisboetas más acostumbrados a la pobreza en la calle que, por ejemplo, los barceloneses? Seguramente sí, y sin duda eso tiene algo que ver, pero no nos

parece suficiente explicación. Por eso nos hacemos la siguiente pregunta, a saber, ¿por qué en el espacio urbano lisboeta, más aún, en su centro histórico (turistizado y patrimonializado) es posible encontrar más “cantidades” absolutas y relativas de miseria escenificada?¹. Después de un severo proceso histórico destinado a borrar estas presencias (que incluye reforma física total del espacio y edictos municipales), no solamente siguen ahí, sino que viven dispensados de un régimen de asedio y una política represiva sistemática que, como en el caso de Barcelona, se acompaña de actitudes generalizadas de rechazo y repugnancia ante su mera visión. Hagamos unas breves consideraciones para exponer el tratamiento institucional bipolarizado que históricamente se ha dado ante este asunto, antes de entrar al primer estudio de caso propiamente etnográfico de la *praça do Rossio*, al respecto de algunas de sus presencias más significativas: los *sem-abrigo* y los *pedintes*.

Vadios y sem-abrigo: la construcción del binomio trabajista

A lo largo de la Edad Media se considera una obligación doctrinal para los opulentos la caridad practicada para con los pobres y desfavorecidos. La piedad cristiana se dirige sobretodo a los mendigos cuyas dificultades de integración laboral les hacían especialmente vulnerables: ciegos, lisiados, ancianos, niños, viudas y enfermos, asistidos en las innúmerables instituciones de beneficencia relacionadas con órdenes religiosas que venían apareciendo siglos atrás. A partir de la segunda mitad del siglo XVI se da un viraje hacia el internamiento, represión y hasta deportación hacia las colonias de mendigos e indigentes, a quienes se empieza a desear lejos de la población en general, a la vez que se les asocia con la amenazante criminalidad. Una nueva política social estimula la instauración de leyes contra su presencia en el espacio urbano, y con el posterior ambiente cultural liberal del maltusianismo y el darwinismo social, la burguesía liberal atribuye la causalidad de sus situaciones a un mal moral o biológico, que la asistencia benéfica estatal solo vendría a estimular. La beneficencia seguirá relegada a las instituciones privadas, especialmente religiosas, entendiendo que el Estado –que empieza a separarse seriamente de la Iglesia- debe asumir una posición de omisión ante los ociosos, llegando a defender su esterilización en algunos países. El triunfo del “laissez-faire” conduce al crecimiento capitalista salvaje de finales del siglo XIX, que eleva hasta límites insospechados el aumento de las desigualdades entre las poblaciones urbanas de Europa, crecidas mediante los grandes flujos migratorios provenientes sobretodo del campo y que no logran emplearse en el industrialismo naciente.

Será también a finales de siglo cuando aparezcan las primeras investigaciones sociales sobre

¹ Entendemos aquí que cualquier aparición en el espacio urbano es una escenificación, puesto que la distancia entre la representación y sus cualidades objetivas no puede ser calibrada con facilidad.

pobreza y exclusión en la ciudad, relacionadas con los burgueses filántropos, deseosos de una reforma que vendría a deshinchar las pretensiones revolucionarias que venían fraguándose y que ponían en peligro sus privilegios de clase. Se perfila cada vez con más claridad la necesidad de socorrer desde el Estado a las clases laboriosas empobrecidas a causa de la situación precaria de sus empleos y vidas cotidianas, distinguiéndolas del residuo social de los ociosos, con quienes eventualmente podrían unirse en una masa revolucionaria de descontentos. Éstos últimos se asociaban al peligro constante de las epidemias en los barrios más insalubres, al vicio del desarraigo social y a la falta de responsabilidades, así como a la brutal criminalidad. A lo largo del siglo XIX las prerrogativas de la asistencia social pública fueron quedando en manos de las instituciones municipales, siendo los clasificados como ociosos objetivo de una persecución policial cada vez más brutal destinada a la total erradicación de los “falsos mendigos”, verdaderos enemigos del progreso y la modernidad. Paralelamente, y a causa de las presiones históricas del obrerismo, se despliega el Estado asistencial (seguridad social, subsidios) que instituye la distinción de trato entre los pobres laboriosos *desempleados* (tratamiento asistencial) y los pobres ociosos (tratamiento penal, represión, internamiento) ambivalencia que giraba entorno al consenso de la valorización del trabajo². A la práctica, claro está, esta distinción resultaba incierta y los contingentes de desempleados se sumaban en la calle a los indigentes, enfermos e incapacitados que sobrevivían mendigando, robando o practicando eventualmente el comercio informal.

Detrás de las conocidas estampas decimonónicas (el viejo violinista ciego, los niños vendedores de cerillas apaleados por sus cuidadores mendigos para que ofrezcan un aspecto más miserable y enfermizo que inspire compasión, el mutilado o inválido, el sucio, apestoso, alcohólico y enloquecido indigente) existen realidades de adaptación social tales como hijos de jornaleros que no llegan a la subsistencia básica, obreros industriales mutilados en un accidente laboral, desempleados que no logran encontrar trabajo, viejos obreros sin posibilidades de supervivencia, etc. Así, la distinción entre clases ociosas y laboriosas, bienintencionadas y criminales, parece difícil de establecer incluso por las autoridades policiales que reprimen aquellos que se encuentran en la calle.

Por lo que respecta al caso lisboeta, el primer código penal portugués, de 10 de diciembre de 1852, define al mendigo como aquél que es capaz de ganarse la vida con el trabajo pero que prefiere pedir por la calle, robar o simular enfermedades. Es el “falso mendigo” o *vadio*, quien estaba expuesto a penas carcelarias de 6 meses, condenas de trabajo forzado en las obras públicas o en colonias

² La obra de Marx es clara también en ese sentido, diferenciando entre una pobreza digna víctima del sistema de producción capitalista (la del ejército industrial de reserva) y una pobreza indigna, la del *lumpen* proletariado: antisocial, corrupto y reaccionario, desorganizado, caótico y marginal, para el que no tiene más que palabras de desprecio. MONREAL, 1996: 43-52.

agrícolas y talleres, y hasta destierro a las colonias. Esta consideración puede remontarse a los decretos pombalinos y se arrastrará hasta los códigos penales republicanos³. La criminalización de las actividades asociadas a los indigentes (venta de lotería y ambulante en general, inmoralidad social -sobretudo prostitución-, falsa mendicidad) procuran un ambiente de persecución y exclusión social de la pobreza estructural, incluso sin existir las circunstancias de peligrosidad social que frecuentemente servían como justificación de la represión sobre los indigentes. Además la policía impedía a los mendigos dormir tranquilamente en la calle, obligándoles a levantarse a media noche, con lo que por la mañana buscaban todavía el reposo en los bancos de *Rossio*, escandalizando a la burguesía bien-pensante. La asociación de los mendigos con actitudes inmorales, viciosas, insalubres y criminales –considerando incluso que actuaban en bandas corporativas-, perseguirá a éstos desde finales de la Edad Media y a lo largo de la formación y triunfo de la mentalidad y conquista política burguesa como pretexto para su persecución y marginación social. La medicina de finales del siglo XIX se recreaba en caracterizar la “dolencia” del *vadio* en términos de automatismo ambulatorio, neurastenia, atavismo, infantilismo y toda clase de tipificaciones que hacían de él un ser antisocial, parasitario, anti-higiénico, inconsciente y peligroso. Estas consideraciones, difundidas por las élites intelectuales, crearon una auténtica psicosis del vagabundo, tachado de ladrón, asesino e incendiario, y confundido finalmente con el sindicalismo revolucionario en los discursos de la burguesía liberal. La prisión era la pena que frecuentemente se aplicaba a los *vadios*, como decía el republicano Botto-Machado: “*só porque não tem trabalho, só porque não tem meios de subsistência, numa palavra, só porque não tem trabalho, nem casa, nem pão, o que é o mesmo que ser condenado pelo crime incrível de ser pobre!*”⁴.

Una sola institución, el Albergue Nocturno de Lisboa, inaugurado en 1881, acogía sin hacer diferencias a quienes no tenían donde dormir, estuvieran o no capacitados para el trabajo. Desde el 1835 existía también el *Conselho Geral de Beneficência*, institución laica que practicaba la distinción que venimos esbozando entre los pobres laboriosos o discapacitados por el trabajo y los ociosos o *vadios*, a quienes se reprimía, encarcelaba y sometía al trabajo forzado. Paralelamente las Juntas Parroquiales de cada *freguesia* (división administrativa que fragmenta aún la ciudad), prestaban asistencia a quienes demostrasen imposibilidad de trabajar. El 1867 el *Asilo de Mendicidade*, dependiente del *Conselho Geral de Beneficência*, abrirá un nuevo centro distinguiendo la *casa de asilo* (que acogía a los incapacitados para el trabajo) de la *casa de detenção e correção*, que trataba de reprimir y reeducar a los *vadios*, separándoles a su vez de los

³ En realidad en una legislación de 1211 ya existían castigos corporales para los *vadios* o *maus homens*, pero será sobretudo con Diogo Pina Manique, a quién ya conocemos, que se instaura un clima de sociedad policial en Lisboa cuyos grandes objetivos eran la seguridad y tranquilidad públicas, y que desconfiaba de las conductas marginales de los mendigos.

⁴ Citado en RELVAS, 2002: 45.

laboriosos para evitar la contaminación moral de estos últimos. Con el advenimiento de la República abren sus puertas numerosos asilos para los mendigos, pero la política segregacionista entorno al consenso de la capacidad para el trabajo sigue inalterada, incluso en las históricas instituciones religiosas de la *Santa Casa de la Misericórdia* o de la *Casa Pia*. Las polémicas entorno a la centralización de estas instituciones acompañan la vergüenza general que entre la clase política se manifiesta ante el atrevimiento de los mendigos, que se perciben mucho más numerosos que en el resto de las capitales europeas⁵.

Institucionalización de la miseria y “cultura de la pobreza”

Ya desde la Edad Media en los países europeos se promueve la identificación acreditativa de aquellos que tenían derecho a pedir por la calle, pertenecientes al grupo de los inválidos, enfermos o ciegos, el resto serían perseguidos o encuadrados en instituciones donde se les debía educar en el gusto por el trabajo. Sobretudo a partir de la era liberal la incomodidad e indignación ante estas presencias aumentará la presión política y policial para que se erradique su permanencia en el espacio público, destacando el titubeo del Estado ante la institucionalización de ciertos mendigos y su persecución, que mostraba hasta que punto podían ser ambiguas e inaplicables las clasificaciones nítidas entre los “mendigos verdaderos” y los ociosos *vadios*. La contraposición entre la caridad justa de corte racional ante los incapacitados para ganarse la vida de otra forma, y el engaño de los mendigos que se aprovechaban de la piedad cristiana, atraviesa las polémicas sobre el asistencialismo a lo largo los siglos, entendiendo que la proliferación de indigentes tiene mucho que ver con una actitud de “limosna fácil” (sea el Estado, sea un donante particular). Además, toda una red de prestigio se teje a costa de estos mendigos, cuyas instituciones son fundadas o reciben grandes sumas de dinero por parte de las clases acaudaladas del país, conscientes de la reputación que proporciona a sus casas nobles la misericordia cristiana. Esa función pasará después a las clases públicas dirigentes, legitimando su posición mediante actos caritativos multitudinarios, como corridas de toros cuyas recaudaciones se dirigen íntegramente a la piedad para con estos contingentes de excluidos⁶.

El problema de la indigencia nunca será presentado en su causalidad socioeconómica, más bien se

⁵ Esta breve nota histórica ha sido realizada mediante las obras de RELVAS, 2002; RELVAS, 1999 y FÁTIMA PINTO, 1999. Todos ellos exhaustivos trabajos de archivo à la Foucault, donde respiramos el ambiente represivo de la época, con informes de altercados en los asilos, afectados reportajes en los periódicos ilustrados de la época y hasta un vocabulario con la jerga de internos y callejeros. En todos ellos se destaca el término *vadio* y *vadiagem*, actitud de deambulación considerada cuasicriminal y que funda la distinción que venimos señalando.

⁶ Algunos ejemplos de actos de beneficencia en la Lisboa del XIX destinados al ennoblecimiento de la burguesía en ALMEIDA, 1993: 177 y ss.

considerará consecuencia de una actitud moral individual viciosa y vergonzante. La beneficencia se moverá entre la regeneración y asistencia a los laboriosos y la persecución punitiva de los considerados como ociosos, y pronto estas consideraciones desembarcarán en las ciencias sociales. A lo largo de los años sesenta y setenta del siglo XX se populariza el concepto de “cultura de la pobreza”, rescatando la aportación de Oscar Lewis⁷, pero amplificada y distorsionada por autores de los países centrales que pretenden explicar la proliferación de bolsas de pobreza en las grandes ciudades del occidente capitalista desarrollado. A través de este concepto se justificaban las desigualdades sistémicas de la estructura de opresión capitalista atribuyendo a la forma de vida y valores de los pobres la causa de su situación. Así, en los países ricos, no había justificación alguna para aumentar el gasto social y los subsidios a los pobres, condenados a permanecer en sus valores de resignación y victimización en una estructura familiar y comunitaria que explicaba la persistencia de su condición social. Además estos hábitos se perpetuaban en la socialización, nunca tenían su explicación en la estructura del mercado laboral, en la retirada del Estado asistencial ni en los activos mecanismos de exclusión presentes en los países centrales. Sus críticos, también de Oscar Lewis, desarticulan los aspectos teóricos, metodológicos y políticos de esta cobertura intelectual del liberalismo económico.

Vamos a repasar el caso particular de la economía portuguesa reciente en sus características generales. Salazar fijará un sistema económico nacionalista durante el *Estado Novo* que vendrá a caracterizarse por la autarquía en su forma de capitalismo corporativo bajo la dirección del Estado, funcionando mediante sustitución de importaciones, fuertes relaciones comerciales con las colonias y una escasa política de industrialización que mantiene el país en una realidad eminentemente agrícola. El miedo al comunismo y el apego al tradicionalismo religioso restringen las acciones asistenciales al ámbito privado mediante las instituciones religiosas, no como un derecho, sino bajo el espíritu de la caridad cristiana y el apoyo integral a la familia. En 1947 el régimen prohíbe la mendicidad por ley en todo el país, creando en los años sesenta el *Serviço de repressão à Mendicidade*, que no desaparecerá hasta 1976. Paralelamente se lanzan campañas de auxilio a los pobres en invierno y se apela a la necesidad de dar limosna: “*Os que podem, aos que precisam*” (Los que pueden, a los que lo necesitan)⁸. Con la revolución de 1974, el Estado Social se desplegará súbitamente diversificando las prestaciones del gasto público (seguridad social, subsidios, servicio nacional de salud y educación, etc.), pero la crisis económica se deja notar también en Portugal, debilitado por la pérdida de las colonias y la inestabilidad social que procura el nuevo dinamismo de la vida política en la calle. Pronto, la coalición liberal – conservadora (*Aliança Democrática*) que

⁷ MONREAL, 1996: 29-41.

⁸ El problema de los *vadios* durante el *Estado Novo* y su construcción como desviados (al igual que prostitutas, homosexuales, locos) ha sido tratado por PEREIRA BASTOS, 1997.

liderará en los 80 Sá Carneiro, enfría el proceso social inaugurado por la Revolución de Abril, debilitando la protección social y limitando su cobertura con la transferencia de algunos equipamientos y servicios sociales al sector privado. A partir de 1986, con la entrada en la Europa económica, las ayudas permiten el crecimiento del sector privado, que opera también sobre la esfera social dejando al Estado como planificador y garante de la concertación de tales políticas. El sistema distributivo no parece funcionar, en un momento de retorno a la pobreza, la exclusión y el desempleo, donde entre un tercio y un cuarto de los portugueses continúan siendo pobres. Los indicadores de pobreza y desigualdad en el reparto de los recursos y riqueza disponible, superan por mucho la media europea, así como la percepción de los portugueses sobre su propia situación⁹.

Vemos pues como la historia político-institucional de la ciudad de Lisboa no muestra características diferenciadas al respecto de la gestión de estas presencias en el espacio urbano. Se rige igualmente por el binomio *trabajista* entre mendigos verdaderos y falsos, tiene concreciones legislativas concretas de corte liberal, etc. Solamente encontramos un énfasis diferenciado, que nos gustaría recuperar más tarde, la referencia de Salazar a la pobreza en un Portugal trasnochado, ultra-católico y eminentemente rural, y que no hace sino expresar una representación colectiva que le precede: “Los portugueses somos pobres”, solamente su colofón fascista permite expresar esta miseria con tal ligereza: “orgullosamente pobres”. Volveremos sobre ello para profundizar en los múltiples autores que han tratado del particular *estar en el mundo* de la sociedad portuguesa, centrándose en aquella visión trágica característica de cierta lectura historiográfica del pasado luso.

Indicadores y ecología del *sem-abrigo*

Queremos ahora fijarnos en esta figura habitual del crecimiento de la ciudad capitalista (o del crecimiento de las estructuras capitalistas en la ciudad): los *sem-abrigo* (sin techo) de la ciudad de Lisboa. Los censos de las últimas décadas los contabilizan en millares: 3300 en 1940, 3400 en 1950, 1500 en 1960. En 1976 la legislación reconoce la causalidad socioeconómica del problema de la mendicidad y acaba con la vía represiva, sustituyéndola por un lenguaje de buenas intenciones y una política de indiferencia y gestión burocrática de la miseria. Con la aceleración de las dinámicas desreguladoras en los 80 y los 90, se generaliza la precariedad del empleo, el recurso a la economía sumergida, el bajísimo nivel salarial (en noviembre del 2006 los sindicatos exigen una subida del salario mínimo, que el gobierno fija en 500€ para 2011), la escasez de oportunidades de acceso al mercado laboral por parte de los jóvenes menos instruidos, el agravamiento del fenómeno de la toxico – dependencia y una red socio - asistencial (salud, educación, hábitat y seguridad social)

⁹ GARCIA; MATEUS JERÓNIMO; NORBERTO; AMARO, 2000: 32-37.

cada vez más débil¹⁰. Los estudios de campo realizados con *sem-abrigo* en Lisboa¹¹, arrojan un perfil medio como el que sigue: hombre entre los 20 y los 40 años, de nacionalidad portuguesa, escolaridad mínima, soltero y sin hijos, que pernocta esencialmente en el centro de la ciudad. Pero la población indigente es altamente heterogénea, cuenta con unas trayectorias y experiencias vitales marcadas por situaciones de crisis y ruptura con el mercado laboral, el ámbito familiar o su entorno relacional inmediato, muchas veces al ingresar en prisión. La mayoría son desempleados de larga duración, que han sido despedidos por enfermedad, dolencia psiquiátrica o adicción al alcohol y otras drogas. Además la mayoría tiene un bajo nivel de instrucción, lo que dificulta su inserción laboral en un mercado terciarizado que demanda cada vez más especialización y mejor formación. El precio del suelo en la capital dificulta el acceso a la vivienda de estos contingentes de excluidos, algunos de los cuales desarrollan vínculos de dependencia con instituciones varias para asegurar su supervivencia en lo que respecta a la alimentación, vestido, trabajo y alojamiento, además de tratar de “reintegrarse” a la sociedad en el ámbito laboral, familiar, etc. Muchos de ellos rechazan la inserción en estas estructuras asistenciales o las usan en momentos de imperiosa necesidad, conservando la aspiración al control de su independencia desplegando toda clase de estrategias, técnicas y redes relacionales entre las cuales predominan las prácticas del comercio informal y la mendicidad en la calle.

En el lapso entre los dos últimos estudios de campo a los que he podido acceder (1998 – 2000)¹², puede constatar un notable incremento en el número de *sem-abrigo* cuantificados en la calle, causado quizás por la abertura de 5 nuevos albergues nocturnos, lo que los habría visibilizado en puntos de atracción más controlables por los investigadores. Santa Justa (la *freguesia* donde se encuentra *Rossio*) pasa de la tercera a la segunda posición en número de *sem-abrigo* presentes a pesar de no contar con ningún albergue, así que sigue siendo un espacio privilegiado para pasar el día e incluso para pernoctar. Muchos *sem-abrigo* duermen en los portales columnados de entrada a comercios y viviendas de todo el centro, con especial densidad en la *Avenida Almirante Reis*, entre las estaciones de *Anjos* y *Arroios*. Además, por lo que respecta al centro de la ciudad es reseñable la existencia de “campamentos” rudimentarios, siendo el más cercano al centro el que se encuentra en las orillas del río, en el espacio que hay entre *Praça do Comércio* y *Cais do Sodré*:

¹⁰ Este panorama macrosociológico se corresponde con el diagnóstico que hace WACQUANT, 2006 del horizonte neoliberal, agravado por el contexto específico del débil motor económico portugués, que se acompaña también de un retroceso flagrante del Estado social. Ver también la investigación etnográfica de SEBASTIÃO, 1998 sobre las *crianças da rua* en Lisboa y los análisis de GARCIA et al., 2000 para los mecanismos de exclusión en la sociedad portuguesa.

¹¹ PIMENTA, 1992; PIRES PEREIRA, 1998; PIRES PEREIRA, BARRETO, FERNANDES, 2001 y PESTANA BARROS, GOMES SANTOS, 1997.

¹² PIRES PEREIRA, 1998 y PIRES PEREIRA, BARRETO, FERNANDES, 2001. Ambas obras siguen una metodología idéntica y están realizadas por el mismo equipo de investigación: *Grupo de Ecología Social*, GES, del *Laboratório Nacional de Engenharia Civil* (LNEC).

“Caminar a lo largo del casi do Sodré es una experiencia abrumadora. Aquí se sobreponen tiempos, espacios y prácticas dispares con una facilidad de espanto. Se respira dejadez, provisionalidad, acumulación de capas históricas a medio hacer, nunca abandonadas del todo. Entre el monumental y absolutamente céntrico *Terreiro do Paço* y siguiendo el río encontramos un campamento de *sem-abrigo* donde parecen instalados un buen número de hombres a juzgar por los fardos presentes. Pasado el monumento que creo que es de la “ciudad de la cultura” y lo concede la UNESCO hay una estación de ferry abandonada que los *sem-abrigo* han tomado como campamento. Hay un hombre cocinando en una olla que remueve las brasas con un palo grueso. Al menos hay dos más echados sobre la hierba que nace al borde del río. Muy cerca una pareja joven observa el vaivén de las olas sentados en un banco, hace bastante viento y huele a mar salado. En esta zona y hasta el barrio de Santos hay un montón de astilleros y almacenes abandonados, algunos de ellos ya han sido reconvertidos en discoteca (es el caso de The Loft) otros en escuela de diseño (ETIC), muchos siguen abandonados. Todavía se encuentran muchas tiendas de material naval que parecen conservar la misma mano de pintura y accesorios desde los años 70. Cerca de la rotonda de *São Paulo* y casi delante de la estación hay otros espacio privilegiados por los *sem-abrigo*: la plaza D.Luis I, al lado se encuentran todas las discotecas y bares de la zona del Cais: Europa, Jamaica, Copenhagen, Oslo, locales cuyo carácter decadente y rancio, a pesar de la careta de siglo XXI, sigue fiel al retrato de Alan Tanner en *Dans la Ville Blanche*.” (Diaro de Campo, 9 de abril de 2008).

Los trabajos sociológicos suelen elaborar tipologías que miden el grado de inserción de cada individuo en las dinámicas y prácticas sociales propias de aquellos que llevan más tiempo amoldándose al contexto específico de la presencia permanente en el espacio urbano. Una suerte de cultura ecológica de los *homeless*, entendida como tecnología social de adaptación espacial. Por eso, sobretudo cuando negamos su condición desviada y asocial, debemos presumir un proceso de socialización e inmersión constante en este universo de prácticas y recursos¹³. La utilización de espacios desafectados, de circulación pública, tiene que ver con la percepción del espacio urbano como recurso accesible para todo concurrente. Esta condición permite el usufructo estratégico de los lugares escogidos: la calle es el espacio del intercambio monetario por excelencia, donde obtener limosnas. Pero el *sem-abrigo* no se coloca en cualquier sitio, sino que busca “nichos de seguridad”, espacios intersticiales donde resguardarse de las inclemencias meteorológicas o la represión policial, o al menos vías abiertas de huida. Menos en las ocasiones en que persigue tranquilidad, reposo o seguridad, siempre busca estar de cara al público, en los flujos peatonales, para maximizar las posibilidades de recibir alguna ayuda y protegerse con la concurrencia de sus posibles agresores. Además, en un espacio céntrico puede disfrutar del único espectáculo de acceso gratuito que le está permitido: las marchas y manifestaciones, la monumentalidad urbanística y arquitectónica, los actos públicos y la concurrencia constante de los peatones en acción.

¹³ La obra emblemática de este tipo de aproximaciones es, por supuesto, un clásico de la Escuela de Chicago, el *Hobo* de ANDERSON, 1961 [1923].

La *Praça do Rossio* y sus casos particulares

1. Algunas mendicidades sosegadas: limosna y descanso en el centro de Lisboa

Veamos ahora, para romper con esta descripción monótona y uniforme, algunos personajes característicos del paisaje humano de *Rossio* para hacernos una idea de la heterogeneidad y técnicas que corresponden a este mundo de los umbrales, cuya especificidad lisboeta debe ayudarnos a desentrañar la pregunta que hemos planteado al empezar este capítulo. Nótese que vamos a considerar separadamente el mundo de las prácticas *pedintes* en la calle para retomar después el mundo del comercio informal, a sabiendas que ambos no solamente presentan una continuidad sino que en algunos casos se superponen en una misma lógica. Se trata de una división analítica artificial para ayudarnos a revelar dos aspectos importantes sobre las representaciones presentes en la *praça do Rossio*, y que esperamos se nos disculpe.

En sus actividades relacionadas con la mendicidad, los *sem-abrigo* y *pedintes* –término portugués para “los que piden”- se reparten en el centro de Lisboa ante la circulación pública y turística por el eje que va desde *Praça Luis de Camões*, hasta *Rossio* y sus aledaños, así como a lo largo de la *Rua Augusta* conectando *Praça do Comércio* con *Rossio*. Muestran una movilidad muy grande, pero suelen establecerse en períodos de bastantes meses en el mismo sitio, explotando sus flujos hasta que saltan a otro lugar, aunque éste deba conservar algunas especificidades morfológicas para el desarrollo de la técnica. Por ejemplo, un lusoafriano joven y muy alto se coloca en espacios de paso estrechos, sentado en el suelo y extendiendo el brazo ante los flujos humanos, asegurando así una visibilidad total por parte de todos los que pasan (que de hecho deben esquivarlo activamente) y evitando la posibilidad de simular no haberlo visto¹⁴. Pues bien, después de mucho tiempo viéndolo en la estrechez de *Chiado* cuando se cruza hacia *Praça do Camões* (pasado el quiosco y ante *Nossa Senhora de Loreto*) pasó a trabajar en *Rua Betesga* cuando ésta da paso hacia *Praça da Figueira*, en una estrechez muy semejante.

Los mendigos que jalonan los caminos de la ciudad histórica se sirven de efectistas y grotescas escenificaciones de la indigencia y variadas técnicas interactivas: Uno expone la pierna postiza a su lado, mostrando el muñón, y pide sentado en el *Chiado*, con la mano extendida. Otro hombre, de nariz chata y rostro enfurruñado, camina siempre rápido como si tuviera mucha prisa en llegar al siguiente punto, y entonces simplemente se estira en el suelo apoyado de lado en los brazos como si acabara de tropezar, elocuente representación de la “caída” socio-económica. Al cabo de poco se cansa y se levanta, se hace un poco el cojo y pide dinero en las terrazas del eje Ouro, para salir

¹⁴ Con mucho, la técnica transeúnte más utilizada para evitar la interpelación de las dramaturgias de la miseria.

rapidísimo al siguiente punto, como si los flujos humanos se le escaparan. El conocido como “Deficiente Motard” reparte por el centro papeles donde pone “search in google: elisiopanao”; llegados a su blog podemos leer sus poemas -normalmente en referencia al accidente que le dejó con fuertes dolores articulares de por vida- y contribuir económicamente haciéndole un ingreso a su número de cuenta¹⁵. Otro hombre muestra la lepra en sus extremidades, el “hombre elefante” sus tumores faciales, y en la puerta de la iglesia de *São Domingos* hay una mujer paralizada de la cintura para abajo y un hombre con infecciones y llagas en la pierna. Ese grupo de *São Domingos* flanquea al paso de los feligreses, cercando la entrada al portal de la iglesia:

“07:47- En la iglesia, que ya ha abierto sus puertas, dos pedintes instalados. Me meto en un bar que se abre sobre el largo al final de la Rua Dom Antão de Almada, donde puedo observarlos. El hombre de la llaga en la pierna, sentado sobre un tapiz de cartones, lee el periódico. A su lado un hombre mayor de pie al lado de una plataforma con ruedas, cargada de bultos envueltos en plástico que se sujetan a la plataforma con cuerdas. En la iglesia van entrando no pocos fieles. 08:22- Quizás la mitad del numeroso grupo que sale ahora de la iglesia, entrega alguna moneda a los pedintes, sobretodo al hombre mayor, quien al cabo de pocos minutos se marcha con su plataforma con ruedas. El hombre de la llaga en la pierna parece dormido, la cabeza parcialmente escondida en la chaqueta y la mano –que se apoya en la rodilla flexionada- extendida. Sale una mujer de mediana edad de la iglesia y le pone una moneda en la mano. El hombre levanta la cabeza para agradecer con un gesto leve”. (Diario de Campo, 22 de diciembre de 2006).

Este último, un hombre de una treintena, suele instalarse también en las puertas del McDonalds y del Shop-1-One, quizás los comercios más frecuentados de la mitad norte del eje Augusta, con la mano extendida ante los transeúntes y acompañado de un par de perros. Algunas veces su pierna presenta una fina película blanquizca, producto de la aplicación de un ungüento reparador. Encontramos otra vez esta dinámica de reproducir lógicas de mendicidad semejantes, especialidades, cuya particularidad no puede ser reducida a las limitaciones físicas. Como en el lusoafriano que extendía la mano, este hombre siempre se coloca a la salida de las puertas, aprovechando no ya los flujos sino las entradas-salidas, sin importar que sea el McDonalds o la puerta de la iglesia.

Precisamente un punto de socialización importante de los contingentes callejeros de *Rossio* es la puerta de la iglesia de *São Domingos*. El espacio inmediatamente exterior del templo les pertenece, dejan ahí muchas veces sus pertenencias: cartones, sillas plegables, todo cubierto de plásticos. Ahí descubrimos la evidencia que advertíamos al iniciar esta sección: la laminación entre el comercio informal y la indigencia

¹⁵ El 5 de junio de 2008 me fue entregado a mano en la puerta del teatro de *Rossio*.
<http://blog.comunidades.net/elisiopanao/>



Algunos habituales en la puerta de la *Igreja de São Domingos*, donde dejan algunos pertrechos durante su ausencia

“17:48- El chico del helado se ha ido y yo me dirijo al *largo*. En la puerta de la iglesia están la mujer de la silla de ruedas, la anciana vestida de rojo y el hombre de la barba. A su alrededor todo un sistema de tapizado por cartones que cubre como una moqueta la entrada al templo y los espacios donde mendigan los indigentes. En los bancos del *largo* los africanos hacen grupos, unos padres pasean a su bebé en cochecito”. (Diario de Campo, 21 de setiembre de 2006)

La mujer escuálida que viste la camiseta roja de la selección de fútbol de Portugal es una presencia habitual entre los que mendigan en la puerta de la iglesia de *São Domingos*, y poco después descubriré que también cuida con frecuencia de la niña de la pareja de plastificadores que montan su parada en Amparo, puesto que es su abuela. Tendré la ocasión de ver escenas familiares conmovedoras, emplazadas en la calle, compartiendo la concepción del tiempo de quienes tienen en el espacio urbano el salón de casa:

“19:36- Del centro de la plaza llegan la madre, la niña y la señora de rojo que mendiga en la iglesia, su abuela, a quién la niña esta mañana reclamaba. Las dos mujeres caminan juntas coordinando su paso, transportan la compra en bolsas de plástico y se aproximan a la parada. La niña corre hacia su padre, pero al último momento se lanza a por los perros mecánicos y salta a su alrededor. El vendedor aleja a la niña de su mercancía jugando con ella. (...) Dos brasileños bromean gritando ante el árbol del largo. La mujer de rojo, abuela de la niña de los plastificadores, juega con el perro de uno de los mendigos de la iglesia, al que hace ladrar. Le ofrece el brazo protegido por la chaqueta, que el perro intenta alcanzar, y la mujer se acerca al perro haciéndole “Shhhh!” delante de la cara, a lo que el perro retrocede ladrando. Luego le ofrece el paraguas, que el perro muerde enfadado con la mujer, que se mueve y juega a su alrededor a sabiendas que está atado y no puede soltarse”. (Diario de Campo, 4 de noviembre de 2006)

La verdad es que un buen número de los usuarios habituales de la plaza transmiten altas dosis de sosiego y una melancólica poesía en sus prácticas, de lo que solamente puede uno tomar cuenta cuando se instala en él esa alteración de la consciencia propia de quienes llevan bastantes horas ya en el espacio urbano. La mujer lusoaficana de mediana edad que apodó convencionalmente por “andrógina”, dormía normalmente en las puertas del teatro, como tantos otros indigentes, y podría



Ante el escaparate

decirse que era una presencia habitual, aunque se limitaba básicamente a explotar el espacio rebuscando en la basura y fijándose en las rejillas de la calle para ver si encontraba alguna moneda. Algunas veces se la podía ver hablando sola mientras comía sentada alguna pieza de fruta, y solía moverse en llano: de *Martim Moniz*, pasando por *Rossio* y *Comércio* y hasta *Cais do Sodré*, nunca la vi en las alturas de *Camões*, donde ciertamente se hubiera sentido más incómoda. Quizás la escena más conmovedora que contemplé en *Rossio* es esta en la que, cubierta de plásticos de basura para la lluvia, se tiene de pie ante el escaparate de una tienda de moda. No eran pocas las escenas de sosegada y soñolienta mendicidad:

“16:56- Lluve otra vez, las chicas del Midas que se sitúan en la desembocadura de la Calçada do Carmo en la mitad del eje Ouro, sacan paraguas. Un indigente blanco con barba y mediana edad que pide al lado de la estatua humana, en Betesga, se levanta tranquilamente y se sitúa debajo de la joialheria, donde acuden también una pareja de PSP. Al lado, sigue sentado el anciano que toca una y otra vez la misma canción con una melódica (instrumento de viento con teclado a modo de un piano), y que he visto ya en volúmenes de fotos dedicados a la indigencia y la exclusión social en Lisboa.” (Diario de Campo, 16 de octubre de 2006)



Dos hombres más transmitían esta sensación de suave deslizamiento del tiempo, de calma total. El primero, un lusoaficano de unos 40 años, con una barriga algo pronunciada y que pasaba bastante tiempo del día en *Rossio*. Nunca le vi pedir dinero, simplemente arrastraba sus pertenencias hasta un banco y se quedaba horas sentado como un transeúnte más, contemplando el paso de la gente. Y así era tratado por el resto de usuarios. A

excepción hecha de los turistas, nunca vi que ningún anciano, joven o adulto de ninguna clase manifestase recelos por sentarse a su lado. Formaba parte de la estampa diaria de los bancos atestados, un elemento más de la heterogénea composición del “estar apretados” bajo el sol en los bancos de *Rossio*. Este hombre llevaba sus pertrechos en varias bolsas de plástico aseguradas mediante cuerdas a una estructura de carro de la compra, e iba con ello a todas partes, moviéndose lenta y tranquilamente, parando para mirar a su alrededor, para apoyarse en un árbol y volver a pasear otra vez. El segundo hombre me resultaba más misterioso al principio, y poco a poco fui descubriendo su secreto:

“Esos días de lluvia episódica casi diaria, aparece un personaje singular. Un hombre blanco de mediana edad, barbas oscuras y constitución atlética que muchas veces lleva consigo una maleta negra. Se mueve y presenta en el espacio contenidamente, con una educación del estar en la calle que se diría de clase media. Al principio le descubro solamente hacia las nueve de la noche, cuando se pone a comer apoyando su *tupperware* en el muro de la boca norte del metro, que le queda un poco más arriba de la cintura. Trae cubiertos también, y apoya los codos emulando las gestualidades de quién come en una barra de bar girándose periódicamente hacia la pantalla del televisor. Come lentamente, y mira a su alrededor, tranquilo y correcto, sin ocupar más espacio del que necesita y tratando de no obstaculizar ningún flujo ni actividad. No comparte con los indigentes habituales una presentación del *self* intimidante, ni narcotizada, no muestra alteración de ningún tipo ni actitudes intrusivas o impertinentes. Se diría que es un educado oficinista condenado a permanecer como eterno transeúnte, atrapado en el umbral de la calle a la espera de que se le devuelva el salvoconducto que le permita alguna vez llegar a algún sitio y cerrar la puerta detrás de sí. Poco a poco se le puede ver con más frecuencia en *Rossio*, y empieza adquirir los hábitos y miradas del hombre que vive y sueña en la calle”. (Diario de Campo, setiembre de 2006)



Poco después descubrí que este hombre había encontrado trabajo en el supermercado *Pingo Doce* de *Rossio* (en la *Rua 1º de Dezembro*). Desde entonces, todos los mediodías está en el FNAC de los *Armazens do Chiado*, a 5 minutos del supermercado, durmiendo sentado en los sofás dispuestos para la lectura. Otra presencia habitual es una lusoafriana alta y delgada, de no más de treinta años que va con zapatillas de estar por casa. A veces habla sola, gesticula o mueve la cabeza en series repetitivas, no crea gran escándalo y pasa muchas horas de pie con la mirada perdida o contemplando activamente a los transeúntes que



se desplazan por *Rossio*. Suele llevar pocas cosas consigo, en alguna bolsa de plástico, y sus lugares predilectos son el centro de la plaza y el eje norte de Augusta, al pie de los *Tecidos do Rossio*, donde pasa bastantes horas como queriendo pasar desapercibida.

Otra mujer luso-africana frecuenta *Rossio*, en mayo y julio de 2008 se la veía recorriendo el eje Ouro y asaltando a los transeúntes con embates cortos y poco

decididos, sin mucha habilidad, pidiendo alguna moneda. Vestida siempre de negro, con sus rastas larguísimas, paraguas en mano y mochila siempre a cuestras, suele preferir los bancos de las paradas de autobús: diríase que se avergüenza de estar en la calle y se dispone en la terminal como si siempre estuviera a punto de huir de esa realidad. Por la naturaleza retraída de sus interacciones también se percibe este reparo a la práctica de la mendicidad:

“20:32- En la agencia de la Caixa Geral de Depósitos, veo entrar a una chica africana delgadísima, con rastas en la cabeza y que no supera los 25. Lleva una bolsa negra colgada, un cigarro entre los labios y va manifiestamente sucia. Se sienta al lado de la puerta, pegada al cristal y empieza a desplegar un papel de plata. No era un pitillo sino un canutillo para inhalar. Empieza a quemar por debajo y recoge una calada larga del humo que se eleva”. (Diario de Campo, 21 de septiembre de 2006)

Otro *sem-abrigo* habitual, que suele recorrer el circuito turístico entero (siendo visto incluso en el Adamastor, pasado el *Chiado* y el *Bairro Alto*) es José el extremeño.

“20:42- Ha venido a mi mesa un hombre desarreglado y sucio, delgado, bajo y tambaleante, con gorra y ropas oscuras. Dice venir de Cáceres y me habla en castellano. Pide dinero a cambio de unas piezas de artesanía que elabora con pizarra. El relato de su vida está lleno de tintes dramáticos: su mujer (cabe suponer que exmujer), profesora en Lisboa, muere de un accidente de tráfico causado por un camionero borracho, él debe desplazarse a Portugal para cuidar de su hija, de 12 años de edad, y aquejada de asma. Él vive en la calle hace ya muchos meses y tiene a su hija a cargo de una mujer, que cuida de ella. Ahora mismo está en la fachada del Teatro, dónde se ponen muchos indigentes a pasar el día, rascando una pieza de pizarra con una navaja, manufacturando una especie de adorno. Cuando vuelve le doy dos euros por él y seguimos charlando un rato. 20:54- José, me cuenta que tiene la doble nacionalidad, que es seropositivo (infectado por transfusión de sangre) y que los servicios sociales en Lisboa lo han tratado fatal. Critica los hospitales portugueses en comparación con los españoles y a mis preguntas sobre la policía responde que a veces le despiertan muy mal, tratándolo peor que a un perro, por dormir en la calle. “ (Diario de Campo, 15 de setiembre de 2006).

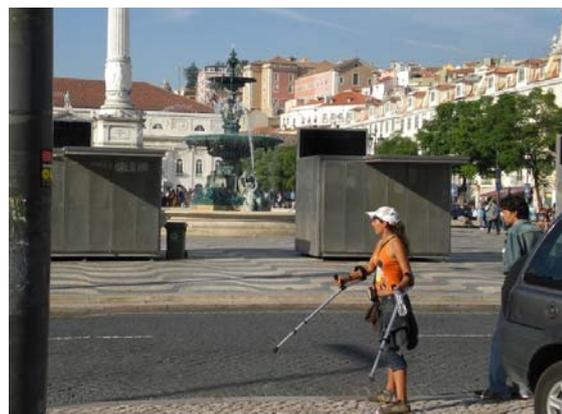


Los sem-abrigo que pernoctan en las calles de la Baixa-Chiado que venimos caracterizando (exceptuando los refugios y los campamentos más alejados del centro) tienen en el teatro de *Rossio* un importante nicho. Antes del anochecer vemos como van llegando los indigentes, que esperan al pie del teatro, en los bancos del centro o en Augusta Norte para ocupar sus lugares. La madrugada del 31 de

octubre de 2009 puedo contar hasta 9 sem-abrigo que van despertando y desapareciendo lentamente a medida que los rayos de luz, los flujos peatonales y el tráfico rodado invaden *Rossio*. Las calles desiertas de la *Baixa* y sobretodo las arcadas de la *Praça do Comércio* (cuento a 5 todavía durmiendo a las 12 de la mañana del 21 de septiembre de 2006) son también sitios habituales para dormir. Por eso la noche de fin de año del 2006 sorprende ver como se dispersan por otros lugares con sus cartones y mantas, a causa del estruendo y del gentío, puesto que el paso de año tiene en *Comércio* su sede, con conciertos y fuegos artificiales.

2. Intensidades de abordaje peatonal: algunas modalidades de interrupción circulatoria

Otra actividad informal que cuestiona la rigidez de la diferenciación analítica entre el comercio informal y la limosna, y que además vulnera límites jurídico-normativos, son los conocidos como “aparca-coches”. El hecho que su actividad esté revestida de altas dosis de escenificación es lo que me impulsa a presentarlos aquí y no en un apartado consagrado al comercio informal. En *Betesga*, jóvenes delgados y andrajosos, drogodependientes o en proceso de desintoxicación y que buscan dinero rápido, se colocan en los espacios de estacionamiento dando indicaciones a los vehículos para aparcar. Sus movimientos de contagio son exagerados y continuos, resiguen la entrada del vehículo en el hueco, dando a entender que gran parte de la tarea de aparcar corre de su cuenta,



puesto que además estaban guardando el sitio, que de alguna manera les pertenece. Muchos conductores acaban cediendo y pagan resignados al bajar del coche, pero otros siguen buscando, recelosos de pagar a pesar del esfuerzo performativo de aquéllos para legitimar el patronazgo del estacionamiento. Algunas veces simulan su estado de salud portando muletas, por ejemplo, pero usándolas solamente cuando se acerca algún coche. Su actitud desafiante, que los transeúntes asocian al uso o a la carencia de estupefacientes, funciona en realidad como marca de estilo, es soporte de una técnica comprometida con la persuasión. Así, en el centro no encontramos solamente apaciguados y discretos sem-abrigo, el espacio se muestra también como territorio del conflicto interaccional:

“El mendigo de la pierna desfigurada que se desplaza en silla de ruedas y su perro remontan la Rua Augusta hasta la esquina de la Loja das Meias, con Betesga. Sienta a su perro en el regazo y extiende la mano ante la concurrencia. Más allá, delante de la fachada de la librería del Diario de Notícias, la estatua humana vestida de blanco se expone ante los transeúntes. Han llegado ya los encuestadores a la desembocadura de la Rua do Carmo, y ahora se abrazan, jugando. Son dos chicas y un chico de veinte y pocos años. También ha llegado el grupo de la Calçado do Carmo, en Ouro. Me paso un rato observando como abordan a la gente: hablándoles mientras caminan, consiguen parar a algunos y rellenar sus fichas”. (Diario de Campo, 18 de octubre de 2006)

Es a través de la observación de estos chavales contratados para vender tarjetas *Club Midas Prestige* (sus socios tienen descuentos en asistencia médica, hoteles, restaurantes, viajes, etc.) que me percaté de la extremadamente corta distancia entre sus técnicas interactivas y las de los *pedintes* más persuasivos. Son chicos contratados precariamente para ser *pedintes* profesionales por una empresa que tuvo, al menos desde 2001, muchos problemas con las agencias de



consumo. Sus técnicas no difieren demasiado de las del grupo de *pedintes* deambulantes agresivos, de hecho se pueden permitir ir más allá, cogiendo incluso del brazo a algunos de sus potenciales clientes, interrumpiendo muy bruscamente su paso o siguiéndoles mientras huyen. A pesar de la siniestra historia de esta empresa -cuya historia reciente reúne una buena colección de historias de embauque- son muchos los marcos de interacción en Lisboa que permiten tales excesos que en Barcelona se hacen simplemente inimaginables. Las técnicas *pedinte* están al orden del día en los restaurantes más turísticos de la *Baixa*, por ejemplo, o en algunos del *Bairro Alto*, como aquel personaje de la *Rua Diario de Notícias* que entretiene a cualquier turista con historias de su ciudad, chapurreando cualquier idioma extranjero mientras sienta en el restaurante a una desprevenida

pareja de franceses. Pero es que la cosa no acaba en este ámbito más directamente comercial. El 21 de mayo del 2008 se plantan en *Rossio* una guapa reportera lusoafriana con trenzas, su cámara y un técnico de *TV Globo* para hacer un reportaje, y se dedican a parar a varias mujeres agarrándolas por el brazo ante su risueña reticencia a salir por televisión. Reporteros, jóvenes del Clube Midas, punkys y hasta miembros del partido Humanista acuden al centro para trabajar sus flujos mediante abordajes intensos de los transeúntes:

“18:18- Bajando por Camões, descendiendo el Chiado hacia Rossio, numerosos grupos de jóvenes de clase media se concentran para pasar la noche del viernes en el colindante Bairro Alto. El punky de la flauta y sus compañeros, toman habitualmente las escaleras de la iglesia más al oeste del sector, en Rua Garrett. A medida que se aproxima la noche beben cerveza en botellas de litro, hacen malabares, y abordan a los transeúntes a por unas monedas. Hace un mes que se han acostumbrado a mi paso y ya no me piden nada. Ese grupo suele descender hacia la Baixa para realizar sus actividades, y algunas veces vuelven por la Calçada do Combro como yo, hacia los barrios que se extienden al este, detrás de la colina do Chiado. El descenso por Garrett y Carmo hacia Rossio está lleno de pedintes, artistas ambulantes y vendedores de todo tipo, que aprovechan los flujos de compras que generen los Armazens do Chiado, el FNAC y las tiendas y boutiques de moda. En la pequeña explanada donde Carmo desemboca en Rossio dos o tres grupos reparten trípticos y ofrecen información a los transeúntes. Son los voluntarios del Fórum Humanista que se celebra estos días en Lisboa. Los humanistas paran y retienen a bastante más transeúntes que los encuestadores del Midas, quizás por su trabajada sonrisa y su sereno proselitismo evangélico, acompañado de un aire como de urgencia humanitaria que les sienta francamente bien.” (Diario de Campo, 3 de noviembre de 2006)



Los punkys, a quienes se atribuyen algunas de las interacciones públicas más osadas -por estar prácticamente contenidas en su propio manifiesto estético y programático-, se sirven de su desfachatez¹⁶ para instrumentalizar en su acto mendicante los miedos de la sociedad burguesa circulante ante el acontecimiento y la emergencia de lo inesperado, lo agresivo, lo incorrecto. Recuerdo a una punky de origen español montar una escena ante el supermercado

Pingo Doce de *Rossio* cuando la echaban por acampar delante con unos 10 perros. Pero no se trata solamente del desafío que supone componer el *frame* de la interacción contando con la fragilidad que le proporcionan las expectativas divergentes y los mundos simbólicos enfrentados del joven punky y del oficinista conservador, sino por la modalidad de su rotura: después de introducida la interacción focal con una amabilidad que imita con sarcasmo aquella propia de la clase media,

¹⁶ Qué palabra más precisa para designar la rotura de una situación en términos interaccionistas: perder la cara o la careta, que sería lo mismo

algunos retiran la cara bruscamente rompiendo con el *frame*, o mostrando su indignación cuando se dan señales de que finalmente no cederemos a la petición. Otros simplemente acaban la interacción focal con un irónico “muito obrigado”, o “obrigadísimo” mientras apartan el rostro, o rompen el orden interaccional desbordándolo con la insistencia. Ahora bien, todas estas modalidades interactivas de mediatización o ruptura situacional que no respetan las especificaciones de urbanidad de la clase media, no son atribuibles -claro está- a una “tribu urbana” específica, eso sería ridículo. Son estrategias dramáticas que se activan en ciertas ocasiones, caracterizando estilos



particulares que movilizan aquellas técnicas corporales esperadas por ambas partes en la situación. En tanto que técnicas, estas disposiciones que a veces aparecen atribuidas a un “ser en el mundo”, pueden mostrarse en ocasiones en un estado de “reposo”:

“11:55- Un hombre distraído que sube por Rua Augusta, da una patada al pasar al taperware de plástico que los punkys usaban para mendigar monedas, que sale disparado casi hasta debajo de la florista. El hombre, visiblemente afectado, pide perdón y acude a recoger el recipiente y las monedas. Mientras tanto el punky se pone de pie y empieza a desatarse la correa del perro, que lleva alrededor del talón. Pone una cara seria, y si bien no se esfuerza para hacer sentir mal al hombre, tampoco lo hace para que éste se sienta más cómodo con la situación. Simplemente no levanta demasiado la vista y se muestra asqueado y cansado. Cuando acaban la recogida de monedas, el hombre se saca dos euros de un bolsillo interior y se los da al chico en la mano. Al partir, el hombre acaricia la cabeza del perro, que está entusiasmado con tanta acción. Al poco rato llega el otro punky con bolsas del Pingo Doce (supermercado), trae cola y gaseosa al limón”. (Diario de Campo, 15 de noviembre de 2006)

3. Categorías extremas del reconocimiento de la miseria: De los incapacitados a los farsantes.

Ciertamente las modalidades más agresivas de abordaje se distinguen substancialmente de la estrategia interaccional más apocada de los que permanecen acurrucados en el suelo, como derrotados por la vida, estampas decimonónicas de desdicha social ciertamente respetadas y hasta merecedoras de una cierta veneración como imágenes que son del católico valle de lágrimas. Es el caso de los ciegos. En Rossio e inmediaciones casi todos venden lotería anunciándola a gritos, o paraguas, solamente una mujer corresponde a la categoría “pura” de *pedinte*:

“12:24- En la mitad norte de Augusta, bajo el Exclusiv, la chica de las zapatillas, que se coloca casi todos los días allí, de pie en la misma postura: brazos cruzados y espalda recostada en un lateral de la pared. Mirando al vacío. A su lado, se pone una mujer ciega de cabellos canosos, sentada en una silla. En la rodilla derecha sostiene el lomo de un libro en braille, que lee con la mano derecha. En la izquierda aguanta una hucha con asa”. (Diario de Campo, 17 de octubre de 2006)



No hace falta decir que los ciegos protagonizan escenas de gran solidaridad en la sociedad urbana. Privados como están del que para Simmel es el sentido principal en el juego de la socialidad urbana, la movilización que ocasiona su aparición es casi total, nadie en la calle merece más respecto y atención que ellos, ninguna actitud es más reprochable que ignorar su estigma. Solamente el 4 de mayo de 2008 pude contemplar en *Rossio* varias escenas de solidaridad con ciegos: En la

parada de taxis del *Largo*, un camión avanza con la marcha atrás y un ciego que camina detrás suyo debe dar un salto para no ser alcanzado, sin saber muy bien que pasa. Aparecen dos hombres para situarlo fuera de la fila de piedras que marca el carril de circulación y reprender al conductor que, visiblemente avergonzado, se disculpa inmediatamente. Luego enderezan el sentido de su marcha. Horas más tarde un ciego avanza por el eje Ouro Sur, delante del cajero de la *Caixa Geral de Depósitos*, donde siempre se sienta un *sem-abrigo*, pero circula hacia el escaparate, así que el indigente se levanta para ayudarlo a reposicionarse. La llamada a la implicación es absoluta y transversal¹⁷. Ciertamente, entendemos la ciudad como un enclave donde las dimensiones espaciales y sociales dependen de su construcción a través de cualidades sensibles -como hacen Chelkoff y Thibaud¹⁸. Asumiendo también la hegemonía del régimen ocularcéntrico modernista -cuyo representante para nosotros es Simmel¹⁹- la solidaridad para con los privados de visión resultaría de una necesidad de integrar su locomoción y su capacidad simbolizadora en un sistema significativo para el que se hallan parcialmente deshabilitados.

Pero lo que cambia totalmente el panorama de la mendicidad en el centro de la ciudad desde hace unos años es la llegada de los *pedintes* del este de Europa. El contraste en los estilos dramáticos es tan absolutamente chocante para los portugueses, que parecería que la aversión total que les despierta este estilo de mendicidad es causada por la capacidad que tiene de revelar las condiciones

¹⁷ Una etnografía flotante de los sentidos en la ciudad de Lisboa, resiguiendo itinerarios urbanos con sordos, paralizados y ciegos, en BASTOS, 2001

¹⁸ CHELKOFF y THIBAUD, 1992. Una síntesis de lo que se entiende por formas sensibles de la experiencia urbana, en FRIAS, 2001.

¹⁹ Sobre la crítica francesa al régimen visual y la respuesta americana, en JAY, 1996.

artificiales generales de la puesta en escena *pedinte*. Es como si las elaboradas lamentaciones faciales y balanceos corporales que añaden las pedintes del este a su mendicidad deambulante ofendiera la elegante y orgullosa pose de los leprosos y ciegos nacionales. Las mujeres suelen ir en grupos de dos o tres, venden tiritas y portan un vaso de plástico para recoger las monedas, donde a veces hay una estampa de alguna santa, comprimida entre dos vasos de plástico transparente. Su grado de insistencia, la forma en como giran la cabeza como poseídas cuando piden gimiendo y lloriqueando por una limosna, solamente se ve superada por la reacción cuando algún local -generalmente hombres mayores- las echa gritándoles que se vayan a trabajar, momento en el que maldicen, escupen al suelo y se propinan bofetadas a sí mismas. Tal grado de escenificación supone ciertamente un contraste con las modalidades locales de representar la pobreza y las lamentaciones expresivas asociadas. La siguiente descripción pertenece a un ejemplo de estas dramatizaciones que, por grotesca, parecería una suerte de experimentación, una broma:

“11:34- Augusta Sur, una mujer de unos veinte y pocos años está tirada en el suelo y se retuerce levemente como si estuviera poseída, se arrastra y pone los ojos en blanco como si estuviera ciega, emitiendo sonidos de ultratumba. Lleva un cartel de cartón colgado con una cuerda al cuello, como una lápida encima de un cadáver que todavía se mueve, pero no veo lo que pone. Entonces se medio incorpora y se arrastra hasta los bancos para pedir, palpando a su alrededor como si no viera nada. A pesar de la increíble actuación, o quizás por ello, los presentes no le prestan demasiada atención. Ha sido una representación tan extremadamente exagerada que no me lo puedo creer. Desaparece por Augusta Norte todavía medio arrastrándose. (...) 15:12- La “falsa ciega” está sentada tranquilamente al pie del pedestal del centro de la plaza, parece que los espíritus ya no la inquietan. ¿Habría sido un ensayo para ver hasta donde puede llegar? ¿Como puede haber hecho una cosa así?” (Diario de Campo, 17 de julio de 2008)



Pero esta clase de representaciones no son las habituales, y además la mayor parte de *sem-abrigo* no dedican su tiempo en *Rossio* a mendigar: algunos recogen lo que pueden de las basuras de los comercios, pero la mayoría simplemente descansan en sus bancos, disponiéndose en ellos como un lisboeta más, la mirada perdida en los transeúntes, con una dignidad conmovedora, como dando la razón a

los discursos y representaciones de algunas entidades como *Cais*. El trabajo de esta organización (el equivalente a “La Farola” pero con un prestigio social mucho mayor) tiene gran presencia en el espacio urbano, con campañas bastante frecuentes de impacto, como la que protagonizan entre el 9 y el 11 de mayo de 2008 algunos eurodiputados portugueses. Con los chalecos rojos característicos

de la organización, los políticos venderán algunos ejemplares de la revista -enteramente dedicada a la Unión Europea- en varios puntos de la ciudad de Lisboa, con un acto final en *Rossio* el día 13. Otra imagen estática y desarrollada desde estas ignorantes buenas intenciones que emanan desde instituciones como el arte contemporáneo, es la que ofrece Javier Nuñez Gasco en su intervención artística en el festival lisboeta *Luzboa*: Sitúa en *Rossio* a un chico de una veintena, sentado en el suelo. A su lado, el cartel donde explica su situación y pide ayuda está escrito con tubos finos de neón. Un cable disimulado sale del plafón buscando la fuente de energía²⁰



4. Locura y desgarró: *bobos populares*, excéntricos y galería de monstruos



Este perfil desconflictivizado (o sea, conflictivizado de forma controlada desde arriba) del *sem-abrigo*, el trabajador digno y cumplidor que es empujado al margen del sistema circunstancialmente, contrasta con realidades muy comunes de locura, deambulación y desarraigo. Tale personajes -todos los que venimos describiendo muestran este carácter en mayor o menor grado- escapan a todo intento de reducción a un problema social, puesto que ellos mismos se convierten en *lo social irreductible*²¹. Encontramos el eco de estas tragedias convertidas en leyenda y encarnadas por personajes concretos en los llamados *bobos populares*²². En *Rossio* circulaba por allá los años 50-60 uno de sus últimos ejemplares célebres: “o

²⁰ Así dice el catálogo de la bienal *Luzboa*: “Un conjunto de *pedintes* equipados con placas iluminadas son dispuestos en arterias de gran flujo peatonal. Su provocadora presencia –se sustituyen los típicos carteles manuscritos por dispendiosos dispositivos de neón rojo- revela cuestiones relacionadas con la justicia social, el empleo y la exclusión. Javier Nuñez Gasco nace en 1971, en Salamanca, donde vive y trabaja. Su práctica artística se aproxima empíricamente, a través de procesos performativos, a las patologías del medio social. Nuñez Gasco se siente responsable por la conciencia colectiva, cuya exploración integral, disfrazada de ironía, es el objeto de su vida y de su obra.”

²¹ Representan nuestra propia vulnerabilidad, las condiciones y los márgenes sistémicos de nuestra existencia, desde donde su condición nos amenaza CASTEL, 2000

²² Como el *Morgado de Valverde*, adinerado que antes del terremoto mandaba gallegos a fregar el suelo de *Rossio*, o el *Pai Cândido*, un negro que a finales del XIX danzaba ante la concurrencia en nuestra plaza haciendo sonar una lata. Un surtido catálogo de estos personajes en TAVARES, 1987-2007.

noivo” (el novio). El hombre, vestido como para una boda, iba siempre arriba y abajo como con mucha prisa, hablaba solo, gesticulaba y a veces cantaba, luciendo siempre una flor blanca en la solapa. Se decía que la mañana de su boda (algunos dicen que en el mismo altar) su promesa murió dejándolo enloquecido para siempre. Estas figuras conmovedoras (a veces risibles o patéticas como los dioses griegos), escapan a toda clasificación, haciendo estallar el orden patologizador de la “exclusión social”, puesto que ellos mismos son un factor de integración simbólica tan poderoso, que logran condensar principios emocionales de toda una sociedad poniéndose ellos mismos en el extremo. Allá va la descripción de alguno de ellos:

19:37- Pasa otro personaje excéntrico que ya tengo visto, en ese caso se le puede encontrar en cualquier punto del centro de la ciudad: un hombre de unos 35 años, delgado y atlético, rubio, siempre con gafas de sol extremadas, y que predica en voz alta frases indescifrables mientras golpea el suelo al caminar con un cayado de grandes proporciones. El bastón tiene muchos elementos y estampas insertados, entre ellos un sistema de campanillas o cascabeles, que suenan cuando camina, cosa que hace a un paso bastante rápido. Suele ir sin camiseta y con un pañuelo en la cabeza, y muchas veces lleva alcohol en su otra mano. Por convención voy a referirme a él cuando aparezca como “el peregrino”. Hoy sale del largo y se dirige por Augusta en dirección al Tejo, y hace girar a todo el mundo a su paso, veloz y escandaloso, hasta desaparecer tintineando entre la gente. (Diario de Campo, 20 de septiembre de 2006)



Personajes de este calado tuve la ocasión de conocer, como un hombre muy mayor de pequeña estatura cuya alucinante buena forma le permite recorrer la *Baixa* con una bicicleta de trial tuneada, con un logotipo de Mercedes bastante grande decorando el frontal del manillar. Con frecuencia se pone delante de las tiendas de moda de *Rossio* (Shop-1-One, Seaside) para bailar, hacer flexiones o equilibristas alrededor de la bicicleta, con un corrillo de transeúntes que se forma alrededor y para el cual el viejecito sigue exhibiéndose. Gusta de vestir y dramatizar como un chaval joven: pantalones

militares, camisetas muy ceñidas, gafas de sol atrevidas, reloj espectacular, paseándose por la *Baixa* emulando los andares chulescos de tantos jóvenes portugueses, que no se sabe si imitan a Cristiano Ronaldo o vienen todos de un mismo tronco común referencial. A veces se pone a hacer movimientos pugilísticos y los gitanos de la plaza le rodean imitando su posición defensiva y haciendo como que le atacan. Pero quien me inquieta por el misterio y la profundidad de su

demencia es el hombre al que llamé “alemán”, personaje habitual de los bancos de Augusta Sur donde frecuentemente lee el periódico y rellena crucigramas, a quien conocí el 8 de abril de 2008:

“12:40- Ha empezado a llover repentinamente y me refugio bajo el toldo de la *Camisaria Moderna*, en Augusta Sur, donde ya se encuentran tres chicas italianas fumando Malboro y manejando un mapa de la ciudad. A mi derecha un hombre de unos 70 años, botas fuertes, pantalones marrones y chaqueta verde oscura, se está limpiando un anillo bastante grande con un pequeño cepillo. Barba ligera llena de pelos blancos, sus ojos vivos e inteligentes se esconden tras unas gafas redondas y pequeñas. Su cabeza la cubre un gorro ruso negro y peludo, parece un semabrigo, pero viste con mucha elegancia y no huele mal. Se me dirige creo que en francés, después en alemán y finalmente en inglés. Se mueve rápido a mi alrededor explicando alguna cosa y gesticulando como un hombre de otros tiempos, se gira para ilustrar lo que cuenta haciendo como que dibuja en el cristal de la tienda. Empiezo a entender de lo que habla, poco a poco dibuja el escenario, la inmediata pos-guerra en Berlín, el checkpoint Charlie, las órdenes del comando, etc. No quiso capitular ni rendirse en la Berlín dividida, lo procesaron, habla de atentados y resistencia nazi. Lleva un reloj dorado y se mueve con mucha clase, nada narcotizado, no solamente no me pide nada sino que saca sus propios cigarrillos y me ofrece. Intrigadísimo le sigo el juego y le pregunto que cómo llegó



aquí, a Lisboa. Me responde como si yo estuviera bromeando, con aire de suficiencia: “This is not Lisboa”.

Entonces se saca una calculadora científica del bolsillo y empieza a interpretar los botones en términos militares, como una extensión de su historia. El relato sigue, dice haber luchado también en la China, habla de la OTAN, de la Interpol, etc. Cuando intento tener algún tipo de participación en la conversación no me deja, me ignora totalmente, es un monólogo. Nos despedimos con una cordialidad de caballeros. Cuando me doy la vuelta para ver qué está haciendo, veo que se asoma a una papelera”. (Diario de Campo, 8 de abril de 2008)

Pero definitivamente, la figura más emblemática de la *Praça do Rossio*, la presencia más famosa quizás de toda Lisboa es José Mestre, el “hombre elefante”, a quien hemos descrito más arriba. Los turistas reaccionan a su presencia sin poder reprimir el horror de su visión: una niña pequeña se tapa los ojos con la mano al pasar a su lado, una pareja se gira para volverlo a ver, comentando después al monstruo mientras siguen caminando. José tiene algunos procesos judiciales por haber reaccionado violentamente ante algún comentario o ante fotografías no toleradas. Presencia habitual durante más de 20 años al pie del Optimus de



Ouro Sur, justo antes de los populares Nicola y Pic-Nic, recientemente desaparece de las calles para someterse a una cirugía experimental en los EUA que le retirará 5,5 kilos de la cara sin recurso a la transfusión de sangre, puesto que José es Testigo de Jehová. Al menos desde julio de 2011 vuelve a sentarse algunas tardes en el mismo lugar, ahora sin el gran bulto violáceo, y con unas bandas plásticas del pos-operatorio cubriéndole el rostro.

Pero también debe interesarnos aquí la otra parte de la secuencia interactiva, las técnicas del peatón ante el *pedinte*, el establecimiento negociado del encuentro, su desarrollo y disolución que, para nosotros, está recorrido por una intensa sacralidad. Y seguimos con nuestra pregunta: ¿qué hace del espacio público lisboeta un escenario donde las monstruosidades, lo trágico y lacerado de la mendicidad encuentran su nicho propicio, extrañamente armónico?

Las dramaturgias de la miseria: aproximación interaccionista a la visibilidad de la pobreza

Hemos visto como las técnicas relacionadas con el recurso a la mendicidad ponen en marcha una presentación específica del *self*, caracterizada por la degradación física y del vestuario (o un cartel explicativo de su situación), que se acompaña de secuencias interactivas altamente ritualizadas. Se ha destacado en numerosas ocasiones el carácter sagrado de su disposición y manejos



dramatúrgicos sobre el espacio, que emulan los de una víctima sacrificada a la que se le debe expiación²³. Vamos a tomar esta cita de Marc Augé para desarrollar una idea que nos parece muy apropiada en este espacio urbano relacional, que venimos considerando sagrado en función de su carácter inespecífico, potencial y fundador: “*Uno de esos hombres de los cuales Mauss nos dice que son, a los ojos de los demás, los*

representantes de los dioses y de los muertos... Sin duda esa es una de las razones de la inquietud sagrada que suscitan. Los mendigos son una frontera, representan lo infranqueable, como si ya estuvieran un poco muertos. Y la idea de la ofrenda hecha a esos muertos forma parte de una evidente e inmediata voluntad de permanecer nosotros en el interior de nuestras fronteras”²⁴.

²³ PICHON, 1992, BORDREUIL, 1992

²⁴ AUGÉ, 2002: 83-86

Nuestro “*ímpetu sociológico de carácter profundamente espiritual*” (para hablar de Durkheim tal como lo hizo Duvignaud)²⁵ nos inclina a pensar en términos rituales el encuentro mediado por las disposiciones dramáticas de los que piden en la calle. Sus gritos de locura, la habitual glosolalia con la que parecen ejercer de puente con otros mundos, nos hablan de su naturaleza liminar: “*Otra característica negativa de los seres transicionales es que no tienen nada. No tienen ni status, ni propiedad, ni insignias, ni vestidos normales, ni rango o situación de parentesco (...) Su condición es en verdad el prototipo mismo de la pobreza sagrada*”²⁶. Turner insiste en otro texto en “*the bond that exists between communitas, liminality, and lowermost status. (...) Liminality, then, often draws on poverty for its repertoire of symbols, particularly for its symbols of social relationship*”²⁷.

La lógica de la donación que realizamos a los *pedintes* (para usar un término portugués tan apropiado como el *pidolaire* catalán y cuyo equivalente castellano sería mendigo) se corresponde efectivamente con la que Marcel Mauss plantea en el *ensayo sobre el don*, concretamente en “el presente hecho a los hombres y el presente hecho a los dioses”. Como habitantes permanentes de un mundo sagrado y espiritual, enquistados en el umbral entre mundos que representa el espacio urbano -que de alguna manera les pertenece y en el que se hacen presentes-, los mendigos son los representantes de los espíritus y de los



dioses en tanto que poseídos por ellos. Sin duda la donación que les hacemos corresponde a una cierta *compra de la paz*, para aplacar los malos espíritus y las malas influencias cuya encarnación representan. El mismo Marcel Mauss siguiendo esta reflexión plantea un excursus refiriéndose a la limosna como mecanismo de vínculo social que encierra efectivamente esta lógica que proponemos, y que abre el *espacio* como algo sagrado donde tiene lugar esta relación entre lo invisible, la donación y la prevención de la desdicha: “*La limosna es el fruto de una noción moral del don y de la fortuna, por un lado, y de una noción del sacrificio, por el otro. La liberalidad es obligatoria, porque la Nemesis venga a los pobres y a los dioses del exceso de dicha y de riqueza de algunos hombres que deben deshacerse de ellas: es la vieja moral del don convertida en principio de justicia; tanto los dioses como los espíritus consienten en que las partes que antes se les daban y que eran destruidas en sacrificios inútiles sirvan a los pobres y a los niños*”²⁸.

²⁵ DUVIGNAUD, 1982: 44

²⁶ TURNER, 1999: 109.

²⁷ TURNER, 1975: 241 y 245.

²⁸ MAUSS, 2009 [1923-24]: 103.

Los transeúntes, además, están atravesando un umbral y se encuentran ante seres monstruosos, sin duda poseídos, representantes enmascarados de los espíritus y de los dioses, a quienes se debería entregar algún bien a riesgo de correr su misma suerte y quedar atrapados en el umbral. El mismo umbral donde los niños enmascarados del Halloween exigen, ataviados con representaciones monstruosas, una retribución a cambio de no perjudicar a los adultos. De la misma forma, como representantes del mundo de los muertos y habitantes del umbral, los mendigos y los niños en Halloween pueden ser caprichosos, imprevisibles y hasta peligrosos; portadores de la posibilidad pura desean mostrarnos su abismal existencia real, su infinita sabiduría, a veces incomprensiblemente arcana para nosotros. Su sabia locura de dioses les capacita para darnos lecciones tan grotescas como certeras solamente con su presencia: en nuestro deseo de alejarnos de su demencia divina les erigimos en figuras ejemplarizantes.



La situación, en términos interaccionistas, sucede de la siguiente manera en estos encuentros del umbral: en el momento en que se ha establecido una interacción destinada a la entrega del bien, se genera un ambiente emocional extremadamente fuerte, destinado a legitimar el acto y con él perpetuar su lógica dadora. Los elementos de *atrezzo* de esta situación ritual, ya lo hemos dicho, se disponen de tal manera que la apariencia de la asimetría esté muy bien fundada, en ocasiones exagerada, para dar soporte a la ceremonia de encuentro entre dos mundos. Así se escenifica la situación, en fórmulas dramatizadas bien conocidas: a la maravilla de la gratitud verbal o gestual del mendigo corresponde el acto mágico en que la insignificante suma dineraria se transforma en un valor superior, legitimado por el sistema de valores de la sociedad y sus imágenes asociadas. Al transferir un objeto se produce en realidad una distribución emocional, una corriente conecta repentinamente estos dos mundos, aplacando la ira sagrada a cambio de un reconocimiento: su existencia, su posibilidad latente de invadir el mundo de los vivos. Así, mediante este acto misterioso, el transeúnte acepta la existencia de la pobreza como una posibilidad para él, y asume una cierta alianza con el fantasma de esta posibilidad (sus miedos y representaciones). En suma, aprende a vivir con la idea de la pobreza situándola en el mundo. Así, manteniendo al espíritu alejado con una moneda, evitamos traspasar esa frontera realizando donaciones ante su umbral, que como todo límite nos informa de lo que hay más allá, previniéndonos de sus condiciones de posibilidad. Y ahí es donde se encuentra su mecanismo funcional y edificante, ahí es donde los valores de la generosidad sirven para seguir

construyendo infinitamente un individualismo consciente de sus monstruos.

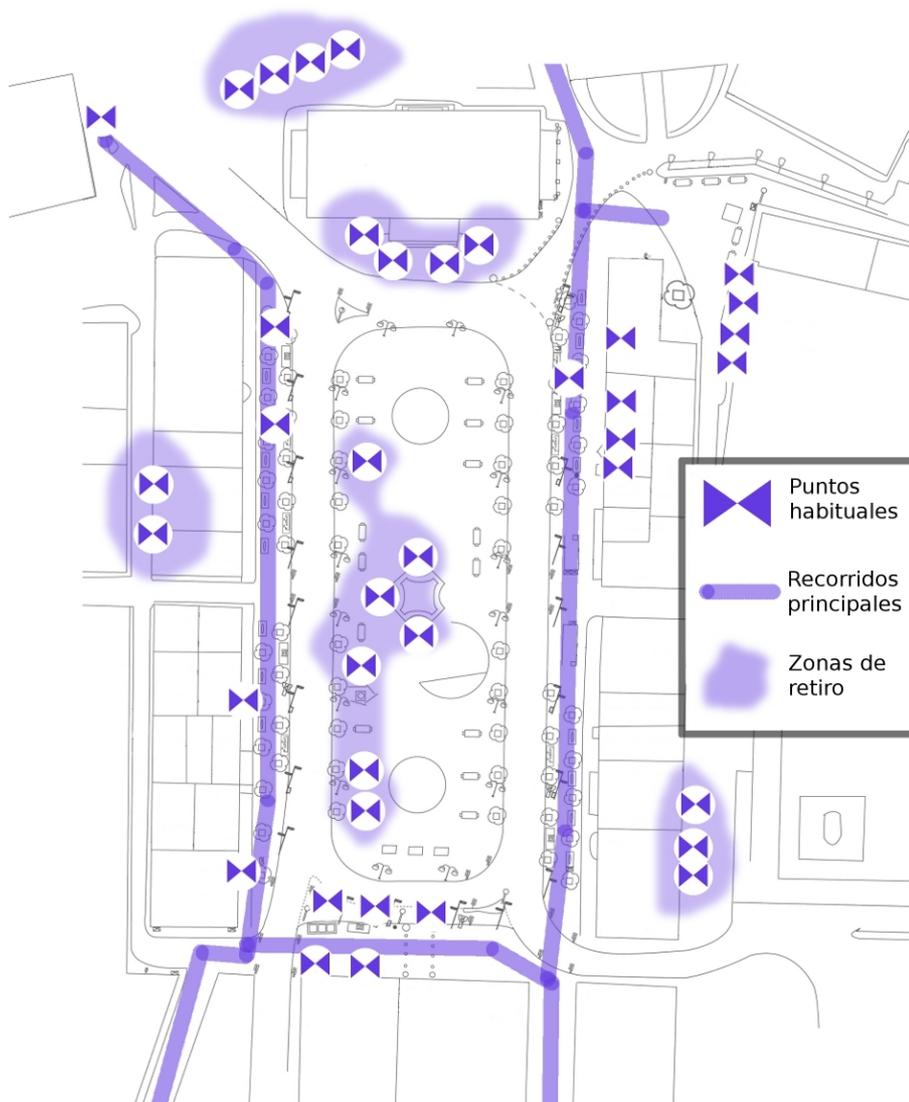
En el acto de la limosna se sella un pacto mediante el cual una sociedad puede mantener visible la existencia de la pobreza sin desgarrarse de pánico, reconociendo en ella algo de sí misma. El transeúnte es ese visionario en trance que, al pasar por el lado de un muerto, oye como un susurro que le advierte de su condición: es el abismo de nuestra pobreza el que vemos reflejado en sus ojos. Sin esa experiencia social que es contemplar el terror de nuestra alteridad extrema en los otros -y que solamente puede ser vivida en el espacio urbano- tenemos una sociedad incómoda con sí misma. Una sociedad que no sabe vivir con las manifestaciones de la pobreza a su alrededor, porque oculta las llagas que el accionamiento de sus mecanismos reproductores ocasiona, es decir, que disimula los valores reales de sus condiciones constitutivas.

Así, en el fragor de la interacción visual pública, las escenificaciones de la pobreza siguen siendo hoy una dramática puesta en escena de las desigualdades sociales como lo era durante la Edad Media. Al sistema de intercambio general que venimos desarrollando a través de Mauss (la donación a lo invisible para aplacar su ira, para prevenir el brutal e inevitable avalanzamiento de sus fuerzas sobre nosotros) se suman contenidos propios de la tradición católica: expiación de los pecados por limosna, redención y purificación por tareas caritativas, etc. Susana P. Bastos, en su colosal etnografía histórica sobre la represión de las identidades marginales durante el *Estado Novo*, presenta un estudio preliminar acerca de la pobreza sagrada, recogiendo los sistemas dramatúrgicos de prestación-contraprestación para con los mendigos, muy presentes en las monografías portuguesas²⁹. Por contraste, en las tradiciones de raíz protestante -con el peso de la doctrina calvinista de la predestinación- la presencia de lo sagrado en la pobreza tiene un alcance mucho menor. Ejemplifíquese esta posición en un polémico episodio que tiene lugar en nuestra plaza el 2 de marzo de 2011: Los *hooligans* del Glasgow Rangers -quizás el equipo que más celebra su identidad protestante- humillan a un *sem-abrigo* en *Rossio* lanzándolo a la fuente.

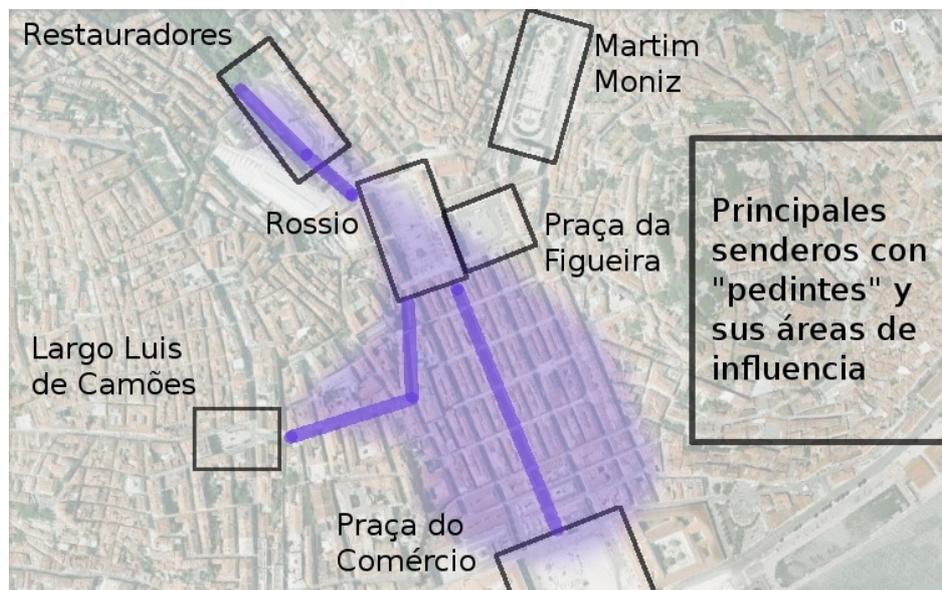
El *pedinte*, en fin, se sitúa en la puerta de las iglesias exhibiendo sus signos de pobreza y degeneración física, mostrando dolencias específicas y suplicando a los concurrentes, o posando en un silencio que se convierte en elocuente comunicación de las miserias de la sociedad. Es por eso que durante la era liberal la pretensión de explicitar en el espacio urbano las desigualdades de modo tan fehaciente se hace insoportable para las élites, además de económicamente disfuncional. No podemos dejar de pensar que las exhortaciones y elogios que dedicó el mismo Salazar a la pobreza, desde un catolicismo atávico y antimoderno -hoy ya sin el ambiente explícitamente punitivo del

²⁹ PEREIRA BASTOS, 1997

régimen del *Estado Novo*- tienen algo que ver con el grado de tolerancia y convivencia de la sociedad lisboeta con sus *pedintes* y *sem-abrigo*, hasta en el escaso nivel represivo. Pero tiene que ver sobretudo con una experiencia cotidiana y generalizada de las condiciones de fragilidad económica que recorren las vidas de la mayor parte de ciudadanos³⁰. La conciencia de pauperización ha sido a lo largo de la historia portuguesa un estigma colectivo en el marco de las naciones europeas desarrolladas, incluso para las élites, al compararse con vergüenza a sus homólogos de los países centrales. Y no es menos intensa la sensación del lisboeta medio de poder acabar eventualmente en ese margen societario que los *sem-abrigo* nos recuerdan con su presencia.



³⁰ CASTEL, 2000 en su crítica al concepto de “exclusión”, recuerda que aquella diferenciación que vimos entre la pobreza válida y la inaceptable, es una forma de gestionar la pobreza que ocasiona el propio sistema.



El lugar de la pobreza en los proyectos de gobernabilidad: Barcelona y Lisboa

Hemos visto como el espacio urbano en Portugal es terreno propicio -o al menos no excesivamente problemático- para las representaciones de la miseria, y hemos lanzado una primera hipótesis al respecto: ¿se relaciona esta tolerancia ante la pobreza con una vivencia identitaria que experimenta conflictivamente su propia condición inferiorizada? Para responder a esta pregunta y valorar sus límites, podemos acudir a las interrogaciones iniciales fundadas en los presupuestos con los que llegué a Lisboa, y que hemos examinado al principio. En efecto, todo ocurría como si la sociedad barcelonesa, con un proyecto identitario profundamente burgués -se diría que hasta calvinista por su culto al trabajo y su rechazo a la miseria-, tratara de minimizar, segregar o mantener invisibles las señales de desigualdad que ella misma contribuía a generar. Pues bien, nos encontramos con una posibilidad de responder a ambas cuestiones a la vez si cruzamos lo que sucede en las calles de Lisboa con nuestras interrogaciones barcelonesas al respecto de las políticas llamadas de “civismo”, centradas especialmente en el combate a la visibilización de la miseria.

Entonces, ¿qué identidades sustentan y contribuyen a la construcción de políticas sobre el espacio urbano en ambos casos? Empezaremos viendo qué sucedió en Barcelona con la sobre-regulación del espacio urbano y los llamamientos e interpelaciones totalizantes a su población. Luego trataremos de profundizar en las concepciones portuguesas sobre la pobreza nacional, que parecen

influir en un menor carácter represivo ante las manifestaciones de la miseria, quizás en función del nivel generalizado de desamparo económico de sus poblaciones. Las indagaciones en las proyecciones identitarias lusas, nos auxiliarán en nuestro largo camino de comprensión global de la *praça do Rossio*.

"Todos los imbéciles de la burguesía que pronuncian las palabras inmoral, inmoralidad, moralidad en el arte y demás tonterías me recuerdan a Lousi Villedieu, una puta de a cinco francos, que una vez que me acompañó al Louvre, donde ella no había estado nunca, empezó a sonrojarse y a taparse la cara, y tirándome a cada momento de la manga me preguntaba ante las estatuas y los cuadros inmortales cómo podían exhibirse públicamente semejantes indecencias".

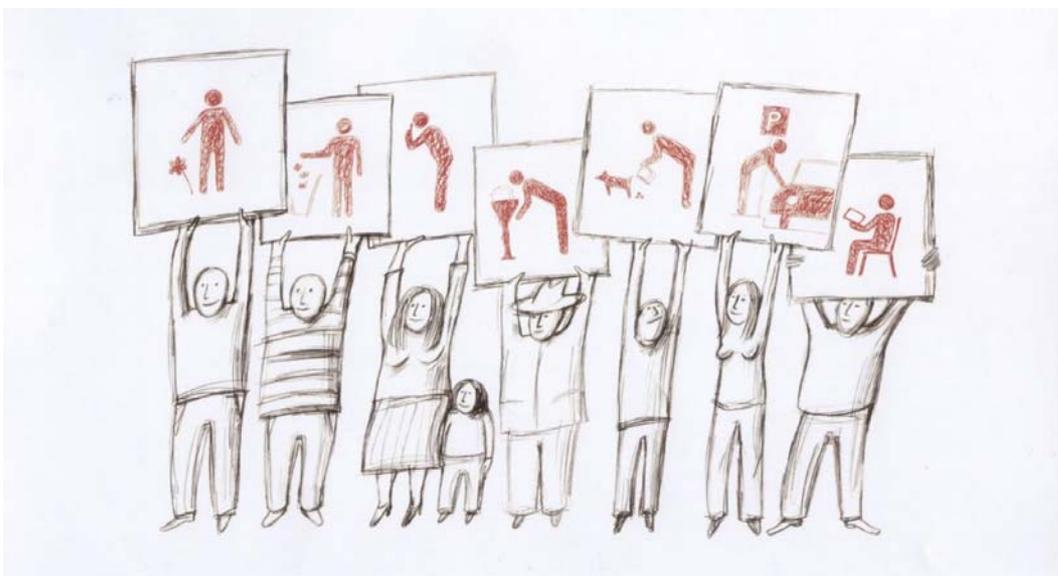
Charles Baudelaire

"Dudo que [las autoridades] hayan presenciado la acumulación de una cuarentena de sin techo bajo los porches, con sus camastros, sus cajas de cartón, sus papeles de periódico, sus defecaciones y su bodega de botellas de vino. Dudo que se hayan dado cuenta de la inutilidad de la amable gestión de unos guardias excesivamente respetuosos y bien educados cuando se acercan a reprimir cualquier acto escandaloso".

El País, 27 de julio de 2005, Oriol Bohigas

"Es duro ser burgués en Barcelona"

El País, 11 de agosto de 2005, Félix de Azúa



CIVISMO, CAPITAL SOCIAL Y TERAPIA: BARCELONA EN BUSCA DE LA COMUNIDAD PERDIDA

Sabemos ya que el estatuto de visibilidad de la pobreza en Lisboa no propicia el control sistemático y casi obsesivo a que se la trata de someter en Barcelona. Trataremos brevemente aquí la cuestión del “civismo” en la ciudad de Barcelona, para determinar las relaciones que se puedan establecer entre las reformas de gobernabilidad y los procesos identitarios respecto al estatuto óptico de la pobreza.

La “ordenanza del civismo”: Hacia una constitución puritana

En diciembre de 2005 el Ayuntamiento de Barcelona aprueba la “Ordenanza de medidas para fomentar y garantizar la convivencia en el espacio público de Barcelona”, conocida popularmente por “Ordenanza cívica” o “ordenanza del civismo”. Era la culminación de una crispadísima campaña institucional que empieza un año antes del esperpento que fue el *Fòrum Universal de les Cultures 2004*, aquel intento fracasado de seguir alimentando a ese monstruo de las desigualdades que es el llamado *Modelo Barcelona*¹. Numerosas resistencias y rebeldías difusas venían organizándose alrededor del rechazo ante el evento en todo el tejido social de la ciudad, ante la preocupación de las autoridades por la necesidad de convertirlo en un éxito reconocido mundialmente como lo fueron los Juegos Olímpicos de 1992. Al calor de este antagonismo nace una perversa dicotomía clasificatoria en el juego de la gobernabilidad de la ciudad: *Cívico / Incívico*.

En verano de 2003 se produce la primera gran apuesta mediática para difundir los nuevos términos clasificatorios con los que el consistorio trataría de controlar las calles de Barcelona. Se trataba de alertar al buen ciudadano del estado en que quedan las zonas costeras de la ciudad después del encuentro nocturno de la noche de Sant Joan, cuando miles de jóvenes ocupan las playas para librarse al ritual anual en que fuego y alcohol todavía confluyen. La idea era mostrar la incompatibilidad de usos: mientras unos se apropiaban *excesivamente* del espacio, los otros eran impedidos de su usufructo. De esta manera empiezan a florecer las noticias que hacen referencia a los problemas crecientes de la ciudad causados por las “actitudes incívicas de algunos ciudadanos”. El lanzamiento a la visibilidad pública de la cuestión del *civismo* es responsabilidad de la oposición conservadora, en una campaña que pretendía perjudicar al tripartito en el gobierno municipal PSC-

¹ CAPEL SÁEZ, 2005; UTE, 2004; LAHUERTA, 2004; DELGADO, 2005

ERC-ICV, a quienes se acusa de mano blanda, cuando no de connivencia, ante conductas y apropiaciones urbanas consideradas *incívicas*. Paralelamente, en el metro de la ciudad, empiezan las campañas de propaganda institucional destinadas a enfrentar a los usuarios del transporte entre sí, usándose por primera vez la perversa dicotomía moral entre *cívicos* e *incívicos*. El “Plan para la promoción del civismo” fue el instrumento con que el gobierno municipal, ya a finales de 2003, trataba de recuperar el terreno perdido ante el desgaste de los conservadores. Después de un primer período de tanteo con lo que serían temáticas de ordenamiento e higienización urbana tales como ruidos, movilidad o reciclaje, la prensa conservadora aumenta el tono y alcance de la “crisis”.

La gran difusión de los diarios gratuitos convertirá en una moda el patético melodrama de indignación ciudadanista que caracterizará los siguientes años, de foto-denuncias y acusaciones anónimas. La creación de una exagerada situación de alarma mediante la agrupación de fenómenos de naturaleza muy distinta atribuidos a una sola actitud -al fin y al cabo el “incivismo” siempre fue un cajón de sastre- movilizaba la dicotomía moral. Cualquier situación de la vida urbana era susceptible de ser analizada según esas categorías, en una ciudad que era presentada como asaltada por el caos, el desorden y el vandalismo cotidianos. El acoso creciente de la prensa conservadora (de junio a noviembre de 2005 La Vanguardia dedica 32 portadas al tema) favorecen un ambiente propicio para la aprobación de una ordenanza que contempla ya bajo el mismo epígrafe, ruidos, prostitución, graffitis, comercio informal, mendicidad, manifestaciones, pegatinas y carteles, “actitudes inapropiadas”, “explotación intensiva del espacio público”...una amalgama con una sola causalidad, de tipo moral: el *incivismo*. Este giro se ve marcado por un significativo cambio de manos del proyecto, del departamento de “Participación Ciudadana” al de “Seguridad y Prevención”.

Falsas dicotomías y beligerancia institucional

La fortuna de la aplicación del binomio -y el carácter innegable de la dicotomía moral- consiguió convertir los caballos de batalla de la burguesía barcelonesa en una obviedad para una parte importante de la ciudadanía: ¿quién puede estar en contra de las calles limpias o del descanso nocturno?. Mediante un tono institucional beligerante se mostraban dos clases de ciudadanos: “¿por qué todavía hay gente que no paga?”, “muchas gracias a los que ya colaboráis con nosotros”, “no te pedimos nada que no puedas hacer”, “¿te crees muy listo?”. Se trataba de transmitir la existencia de un *otro*, el *incívico*, auténtico salvaje con quien no se puede parlamentar puesto que se sustenta en una moralidad incomprensible que queda fuera del sentido común de la colectividad, para la que no

muestra respeto alguno. En esos años proliferan en los periódicos las fotodenuncias y las cartas de lectores indignados con ese imaginario ejército de gamberros que son los *incívicos*. El ayuntamiento pone a disposición de la ciudadanía un teléfono para alertar de actos incívicos, asegurando el anonimato. Además, mediante esta fórmula, se aíslan las conductas individuales de sus contextos y causalidades más globales, por ejemplo: la proliferación de la suciedad y los conflictos nocturnos en el centro de la ciudad se presentan como consecuencia de la acumulación de pequeñas actitudes incívicas, y no como un producto del ambiente generado por la hipertrofia turística y la gentrificación en el centro barcelonés, promovidas por el consistorio y el capital privado.

Si bien estas retóricas y prácticas de gobernabilidad urbana muestran una clara continuidad con los viejos higienismos de las urbes capitalistas contemporáneas, es cierto que encontramos en las campañas del civismo un nuevo matiz: la propuesta comunitarista y participativa. Es necesario fomentar la sensación de participación, de implicación en una comunidad que se construye cada día a si misma con el esfuerzo de todos, al menos de los que colaboran para que todo salga bien: esto ahorra dinero y permite la desregulación neoliberal a muchos niveles, y encima ayuda a la percepción del incívico como un auténtico tumor social. Ello proviene de teorías que beben del comunitarismo cívico propio de la tradición culturalista americana en ciencia política, como veremos más abajo. Son las llamadas éticas ciudadanistas, y no tienen nada de nuevo. Nos encontramos hoy ante una reforma ética del capitalismo, con un pie en sus orígenes en la moral protestante comunitaria y otro mirando hacia una nueva ciudadanía tan globalmente activa como desagregada territorialmente. Es necesario proyectar la ficción de una nueva ciudadanía que participa de una especie de comunidad cooperativa ideal de moral irreprochable. En ésta, toda problemática acaba teniendo origen y explicación en la mala educación o en la escasa voluntad de algunos para colaborar en la construcción común de la sociedad.

El balance de una intervención: entre la represión y la estupidez

Si bien la ordenanza establecía la dimensión punitiva de este proceso de control social mediante multas bastante cuantiosas (96.000 multas en el primer año de aplicación), es cierto que hablaba también de participación en el sentido comunitario. Ahora bien, el acercamiento a la “sociedad civil” se mostró radicalmente selectivo. La misma aplicación del “Plan para la promoción del Civismo” o los planes de actuación de cada distrito, se pactaron solamente con entidades y asociaciones locales manifiestamente sumisas y obedientes con el consistorio; cuando no creadas directamente por el ayuntamiento a partir de algún personaje local grotesco, como sucedió con el

Foro del Silencio en el barrio de Gràcia. En una ciudad con un conocido potencial asociativo se ignoró deliberadamente a cuantas entidades ciudadanas mostraran un ápice de crítica, algo que resultó tan evidente y escandaloso que provocó un soporte masivo a la resistencia ante la ordenanza. La oposición al texto y a sus medidas punitivas incluía ya a entidades respetables muy alejadas de ser sospechosas de *antisistema*, término que, por cierto, sucederá al de *incívico* en su vocación de señalar el origen del mal social y el desorden.

El trato punitivo de problemas relacionados con la exclusión social y la precariedad económica -que lanza a grandes contingentes a disponer de la calle como único recurso de supervivencia o de ocio para escándalo de la burguesía- fue rectificado posteriormente. El ayuntamiento acababa siempre derivando la inmensa mayoría de denuncias a prostitutas o a mendigos exactamente a las mismas entidades que trataban de éstos antes de la aplicación de la ordenanza. Eso desactivó gran parte de los contenidos de la ordenanza, pero la arbitrariedad de su aplicación ya estaba instalada en las fuerzas del orden. Con este reglamento administrativo los agentes se convierten en custodios de una moral de límites ambiguos, mediante la aplicabilidad de la ordenanza en el caso de “mendicidad agresiva” o “uso inapropiado del espacio público”. Todos estos terrenos y usos sociales hasta el momento indefinidos e informales -y que pertenecían a esa característica de lo urbano que hemos caracterizado como posibilidad pura- de un día para otro devienen castigables. De la informalidad alegal a la ilegalidad en forma de sanción administrativa. Mediante la introducción de esta arbitrariedad punitiva el ayuntamiento se sitúa -como algunos juristas han denunciado- al límite de la legalidad al sancionar, por ejemplo, conductas como la mendicidad cuando ésta manifieste una actitud “coactiva y de asedio”. Al suplantar la vía penal prevista ante el trámite de una denuncia por la sanción administrativa ultra-rápida, se dejan en suspenso los derechos fundamentales de los ciudadanos previstos en el marco legislativo, y no tiene lugar la presunción de inocencia².

La ordenanza también ha propiciado un vuelco autoritario sobre el espacio urbano por lo que al derecho de manifestación y de comunicación respecta. La celebración de actividades en el espacio público debe ser precedida por el pago de una fianza si las autoridades consideran que de los actos se pudiera derivar algún daño al mobiliario urbano. También es punible el reparto de octavillas y el pegado de carteles, cosa que atenta directamente contra la comunicación libre y pública de ideas. Pero en el terreno de la organización política existe una reacción inesperada: en su persecución descerebrada a todo aquel que toma el espacio urbano el ayuntamiento logró politizar a colectivos que antes de la ordenanza no mostraban casi ningún grado de organización: los skaters y las trabajadoras sexuales. Además, el rechazo al texto logró organizar un botellón-concentración

² Los investigadores del Observatori del Sistema Penal i dels Drets Humans de la Universitat de Barcelona han denominado este fenómeno como “populismo punitivo”.

cuando la ciudad no había acogido nunca una congregación centralizada en este formato tan conocido en otras ciudades del Estado. Ciudades que, por cierto, caerían poco a poco seducidas por la necesidad de redactar ordenanzas semejantes. Pero Barcelona, lejos de ser el núcleo primero de difusión, no era sino una mera sucursal regional del proceso de expansión de estos discursos y prácticas de la gobernabilidad urbana, en el marco de la desregulación neoliberal. ¿De dónde venía esta concepción punitiva y comunitarista que conocimos en Barcelona por “civismo”?

Desarrollo, capital social y civismo: el dilema de la acción colectiva

El actual panorama socioeconómico del sistema mundial de acumulación, que se ha convergido en llamar *capitalismo tardío*, muestra una transición del sistema *fordista* de productividad y mano de obra relativamente estables, a un modelo de acumulación flexible en los países llamados del “primer mundo”: reestructuración radical del mercado laboral (subcontratas, flexibilidad de los horarios y duración de los contratos), terciarización de la economía y desindustrialización, reaparición de potentes bolsas de economía sumergida, notable especialización de los nichos de producción y consumo, competitividad basada en el conocimiento, importancia clave de la imagen corporativa para dominar grandes cuotas de mercado, dependencia económica local a las estructuras del sistema financiero global, etc. La creciente capacidad del capital para desplazarse, así como la autonomía del sistema financiero mundial, desarman a los Estados nacionales de su capacidad de control sobre su política fiscal y monetaria, que quedará básicamente en manos de las instituciones de Breton Woods³. Con el declive fordista y keynesiano, se retira el Estado asistencial y se emprenden políticas de recorte fiscal para favorecer un nuevo Estado empresarial: privatizaciones, impulso a la innovación y a la economía del conocimiento, descentralización y deslocalizaciones, etc⁴. El papel de las democracias liberales parlamentarias en este proceso ha consistido en un flagrante retroceso del estado asistencial en consonancia con las nuevas políticas, lo que ha agudizado la creciente desprotección de la ciudadanía y el aumento del número de excluidos, lanzados a la pura supervivencia y a sus consecuencias penales⁵. Ante la complejidad de las transformaciones socioculturales concomitantes a este proceso, las administraciones locales tuvieron que lidiar con problemas concretos, y lo hicieron diseñando retóricas de gobernabilidad y aplicando aquellos principios que resultaban más exitosos. En los últimos decenios el concepto de “civismo” se ha venido imponiendo en las agendas de los gestores locales. Pero, ¿donde se origina?

³ NIETO SOLÍS, 2005

⁴ Una síntesis apabullante de este proceso desde la perspectiva de la economía política en HARVEY, 1998

⁵ WACQUANT, 2006

El proceso de adquisición de retóricas para la gobernabilidad en las ciudades contemporáneas, está estrechamente relacionado con las nuevas políticas de desarrollo ensayadas por las instancias de investigación social del Banco Mundial en los países del “Tercer Mundo”⁶. Si bien puede establecerse -como ya hemos apuntado- una continuidad muy clara con las intervenciones higienistas y prohibicionistas del capitalismo clásico en la ciudad, la reformulación discursiva local puede relacionarse claramente con las invocaciones comunitaristas del posconsenso de Washington, basadas en los teóricos del *Capital Social*⁷. Este concepto, inicialmente explorado por Pierre Bourdieu como una continua reestructuración de las estrategias de reproducción social (y de las posibilidades que ofrece la institucionalización de una cierta patrimonialidad), pasa a manos de los teóricos del individualismo metodológico y del utilitarismo de la elección racional, con James Coleman como su mayor exponente⁸. El *capital social* se convierte con éste en una entidad abstracta, ahistórica, asocial, reduccionista e instrumental, al servicio de la acumulación de posibilidades de beneficio, un indicador ajeno a su sentido original: explicar los mecanismos de reproducción de la sociedad de clases. Rechazando las posturas sociocéntricas clásicas sobre el intercambio y la moral en el proceso económico (Durkheim, Malinowski, Mauss, Polanyi), el *capital social* se pone al servicio del liberalismo individualista y el darwinismo socioeconómico. Su preocupación es economicista: indicar los caminos que conducen a la reducción de los costes de transacción de las acciones económicas, mediante la superación de los dilemas de la acción colectiva. En los análisis de estos teóricos (al contrario que en Bourdieu) no encontramos referencia alguna a la dimensión del conflicto, a las posiciones de clase ni al ejercicio del poder. Se exalta la importancia del control social comunitario para la creación de condiciones favorables al intercambio económico, llegando Coleman a remitir una misiva a la ASA (*American Sociological Association*) recomendando la creación de nuevas formas de control institucional que emularan las antiguas éticas comunitarias⁹.

Será con Robert D. Putnam, en su obra sobre la cultura política italiana *Making Democracy Work. Civic traditions in modern Italy*¹⁰, que encontramos por primera vez el término “civismo” acompañando el concepto de *capital social*. Aquí, el influyente y controvertido teórico de ciencia política comparada, asocia el rendimiento de las instituciones políticas y la salud de la democracia representativa en Italia a la posesión de stocks abundantes de *capital social*. Éstos se habrían ido acumulando a lo largo de la historia italiana generando dos culturas diferenciadas de confianza y compromiso cívico (norte y sur). El éxito del norte se relaciona con la extensión y perdurabilidad de

⁶ RIST, 2002.

⁷ BEBBINGTON et alii, 2004

⁸ PORTES, 1998

⁹ FINE, 2001 llama *capitalistas sociales* a estos teóricos del *capital social*.

¹⁰ PUTNAM, 2000. Algunas de las críticas en PUTZEL, 1997.

redes, normas de reciprocidad y confianza, fomentadas entre los miembros de las asociaciones de la comunidad y en las instituciones donde cristalizan. En su análisis, a parte de ofrecer un retrato completamente desviado e incompleto de la historia italiana, nunca aclara como se activa este stock de *capital social* en relación con las estructuras de la sociedad. Tampoco vemos como este stock puede influir en el funcionamiento de las instituciones, donde por cierto no solamente se ha exiliado cualquier consideración sobre el poder, sino incluso el Estado se hace absentista en beneficio de una *sociedad civil* que parece funcionar con autonomía. De forma ridícula, el éxito en el norte acaba explicándose por un círculo virtuoso de retroalimentación de este *capital social* a lo largo de más de 1.000 años: la movilidad y perspectivas de confianza económica que ofrecen las repúblicas mercantiles al norte, contrasta con la sumisión monárquica a normandos, aragoneses, etc. que tiene lugar en el sur. El resultado: el sur cae en dinámicas de *familismo amoral*¹¹, mientras en el norte aprenden a colaborar entre ellos (estructura institucional, ambiente cooperativo) fomentando la confianza y posibilitando costes menores de transacción económica por superación de los dilemas de la acción colectiva. En realidad, lo que Putnam busca (y las citas continuas de Tocqueville dan testimonio de ello) es un pacto o contrato social romántico donde la asociación moral es previa a la necesidad de cooperación (para Durkheim funciona a la inversa: división del trabajo – cooperación – obligación moral), donde las sanciones morales comunitarias se imponen a las normas universales del derecho¹².

Los teóricos del *capital social* entienden que la confianza y cooperación que procuran las morales comunitarias resuelven los dilemas de la acción colectiva favoreciendo el intercambio económico, y hacen predominar el *civismo*, en contraste con la desmovilización, el oportunismo egoísta y el individualismo que fomenta el Estado, con elevados incentivos para aprovecharse de sus ayudas. El Estado debe retroceder frente al “empoderamiento” de la comunidad, retórica nítidamente útil ante el panorama desregulador de la ideología neoliberal en la que estos autores se inscriben, donde la sociedad civil debe retomar funciones asistenciales para cuidar de sí misma¹³. No hace falta explicar hasta que punto resultan nocivas estas justificaciones de la retirada del Estado en el último modelo del desarrollo preconizado por el Banco Mundial, que en última instancia resulta de modelos liberales de deriva relativista, reactivos ante las conquistas sociales históricas de la Revolución Francesa¹⁴. El éxito de estos argumentos en las investigaciones sobre desarrollo comunitario,

¹¹ BANFIELD, 1958.

¹² Sobre la tradición de ciencia política culturalista y republicanismo cívico comunitarista a las que se debe Putnam, ver LAITIN, 1995 y HERREROS, 2000.

¹³ FUKUYAMA, 1999 afirma que en “el fin de la historia” el triunfo en el libre mercado será para aquellas naciones con un contexto religioso y cultural que favorezca la erección de organizaciones cooperativas y de ayuda mutua. Ni una palabra sobre el papel y responsabilidades del Estado.

¹⁴ Un precedente de estos discursos en contextos neocoloniales desarrollistas lo tenemos en las intervenciones de los Cuerpos de Paz y ONGs en Latino-américa ya durante los años 60. VALLADARES, 2002. Para el contexto urbano cabe recordar las reformas de Rudolph Giuliani en la ciudad de Nueva York como hace WACQUANT, 2006. Para el

rodeados por una aureola de buenas intenciones y respeto a la especificidad cultural, explica su traslado al ámbito local y municipal primero en los EUA para cruzar el Atlántico después¹⁵.

Las insólitas estrategias de la sucursal barcelonesa

A lo largo de la investigación realizada al respecto del civismo en la ciudad de Barcelona, se puede corroborar una clara conexión entre el ambiente teórico e intelectual del *capital social*, con las retóricas de gobernabilidad adoptadas por el consistorio de la ciudad. Incluso en los detalles, digamos, estilísticos, se delata el préstamo tomado de estas concepciones. Es particularmente iluminador el artículo de Frank Benest, gerente municipal de Palo Alto (California), texto hoy retirado de la web del civismo de Barcelona: “*servir clients o implicar ciutadans*”¹⁶, o los conceptos que surgían de conversaciones informales establecidas con diferentes planificadores locales, entre ellos la responsable del “Pla per a la promoció del civisme” (Marta Comas Sábata).

Los responsables del ayuntamiento son conscientes tanto de la desintegración neoliberal que perjudica las estructuras de control municipal y estatal, como de la funcionalidad de los discursos edulcorados, destinados a esconder las desigualdades en el repartimiento de los beneficios derivados de esta obertura de Barcelona al capital internacional. Para ejemplificar hasta qué extremo participan de las políticas que acabamos de plantear, expondré las líneas generales de una conferencia ofrecida en el IED (*Istituto Europeo di Design*) titulada: *Comunicació Institucional i Comunicació Comercial. Diferències i similituds*¹⁷. Enric Casas, responsable de Comunicación del Ayuntamiento de Barcelona, animado por saberse entre una audiencia más preocupada por los aspectos técnicos de las formas publicitarias y de propaganda institucional, que por las responsabilidades del consistorio ante su ciudadanía, no duda en soltarse. Después de exponer la situación de Barcelona con total sangre fría, entendiéndola como una marca en el mercado global de las ciudades, donde las multinacionales y los entes locales trabajan para invertir de cara al turismo¹⁸, explica como desde el consistorio se cree necesaria la complicidad de los ciudadanos.

Pero ésta no será fácil de conseguir porque, admite, “el margen de actuación de un gobierno sobre

caso francés DIKEÇ, 2007; Y para el británico RACO, 2007

¹⁵ WACQUANT, 2006. Estas retóricas se expanden paralelamente a la retirada del Estado asistencial para incentivar que la ciudadanía cubra las necesidades que abandonan las instituciones públicas. Éstas, a su vez, se concentran en la aceleración de la punición carcelaria de la pobreza y en fórmulas como la “policía de proximidad” o la “tolerancia cero”, que tienen su origen en los EUA.

¹⁶ www.bcn.es/civisme.

¹⁷ Celebrada el miércoles 22 de febrero de 2006.

¹⁸ Coincidiendo de esta forma con los balances más críticos desde los cuales se acusa al consistorio de connivencia con los intereses del capital global de espaldas a la ciudadanía.

la vida cotidiana de la población es muy escaso” y “en el futuro cada vez tendremos menos Estado, todo lo que tenga que hacer el capital privado mejor, porque no lo tendrá que hacer el Estado”. Por eso, la campaña “Barcelona Batega” (Barcelona Late), para “ligar emocionalmente al ciudadano con su ciudad”, para que se identifique con las transformaciones de la ciudad y los eventos que se viven en ella, “porque el ciudadano sabe que se está haciendo mucho dinero y ve como a él no le llega”. “El ciudadano de Barcelona necesita azúcar, mucho azúcar!”. Nótese la nítida e incontestable relación entre la campaña “Barcelona batega” y los *hábitos del corazón* tocquevilleanos.

Mediante elaborados artificios propagandísticos, se trata de contagiar un sentimiento identitario de pertenencia al cuerpo de ciudadanos responsables, que deben participar de una filosofía colectiva que emana de las instituciones. En ella, se reclama ética y sentido común para gestionar lo que no son más que consecuencias de la creciente desigualdad urbana que reporta la gestión liberal y autoritaria de la administración local urbana. Resulta curioso como en esta operación de ingeniería social, al menos en su desembarque en Barcelona, se han confundido deliberadamente dos concepciones heredadas de las fases más radicales de las revoluciones burguesas de la segunda mitad del siglo XVIII, forjadas por la filosofía de la ilustración. La categoría cívico (“*civisme*”) se asocia originalmente a la participación política de ciudadanos libres e iguales ante la ley en la construcción activa de su sociedad. La civilidad (“*civilité*”), en cambio, ofrecería las pautas morales de conducta para la convivencia de este nuevo ciudadano, que nace de la efervescencia revolucionaria y se pone al servicio de un Estado de Derecho donde concurren idealmente solidaridad, igualdad y fraternidad¹⁹.

Más adelante, la voluntad de generar un sentimiento comunitario favorable a los valores colectivos del Estado de Derecho -el famoso *Bien Común*- se fijará en los no menos famosos manuales de urbanidad con que la burguesía “democratizaba” el espacio simbólico propio de la aristocracia, fundamentado en las buenas maneras, la elegancia y el refinamiento: el arte de las apariencias en público. La moral protestante del capitalismo (culto al trabajo, individualismo, capacidad de ahorro) sumaba a este proyecto la nostalgia por la comunidad perdida, de base puritana, y su fundamento en relaciones cálidas, tan próximas como asfixiantes, tan conmovedoras como hipócritas. Ambas doctrinas confluían en una necesidad política: para el buen gobierno es necesario fomentar la sensación de participación, de pertenencia a una comunidad que se construye cada día a si misma con el esfuerzo de todos. ¿No es esta la torpe estrategia del ayuntamiento cuando convoca en 2010 el escandaloso referéndum para la reforma de la Diagonal anunciando que aunque gane la opción de

¹⁹ Un examen detenido de las virtudes cívicas y sus orígenes en la filosofía ilustrada, en CEREZO GALÁN, 2005

“no reforma” tarde o temprano deberá hacerse? No menos evidente resulta el giro puritano que implicó la llegada de estas retóricas, expresado en la retirada del “caganer” -tradicional figura del *pesebre* catalán- que se instalaba en la Plaça de Sant Jaume, en navidad de 2005. En pleno período de aprobación de la normativa, se tildó a la típica figura de mala influencia para la ciudadanía, puesto que se trata de la imagen de un pastor defecando al aire libre. O la muy reciente incorporación en la ordenanza de la prohibición de ir por la ciudad en bañador o desnudo, o asearse en las fuentes públicas.

Puritanismo y comunidad: la ética protestante y el espíritu del civismo

Pues bien, hemos visto como los indicadores de *incivismo* son un subproducto de las condiciones socio-económicas sistémicas que Estado y capital reproducen y perpetúan. La lucha contra el *incivismo* es un ciego ataque a las consecuencias de las estructuras de desigualdad, y no a sus causas profundas, además de una maniobra de distracción que desvincula los problemas urbanos de su causación y contexto socio-económico. La moral puritana e hipócrita del *civismo*, trata de desconflictivizar la sociedad escondiéndola de sus propias contradicciones, tanto para ofrecer una imagen pulcra, ordenada y armoniosa de sí misma, como para ofrecerla a los visitantes, esos turistas que posibilitan la inversión de capital en la ciudad. Como un espectro que en realidad no podemos estar viendo porque las leyes lo han abolido, el espacio público no puede evidenciar la existencia real de la desigualdad, a riesgo de hacer estallar la lógica del liberalismo, basada en la abolición de las desigualdades por decreto con el derrumbe del antiguo régimen. Es por eso que la visión de las miserias en el espacio público repugna a las clases dirigentes, puesto que les sostiene una moral que se alimenta del imaginario fundacional de la Revoluciones Burguesas y del fantasma de sus fracasos. Al respecto de esa igualación que parece dada de antemano por parte de la ideología burguesa-liberal, y que por cierto tiene en la expresión urbana de la cuadrícula ortogonal -como el Eixample de Cerdà- una manifestación privilegiada, dice Sennett: “*En Estados Unidos, la aplicación de la cuadrícula constituye el primer signo de una forma moderna de represión muy característica que consiste en negar el valor de los demás y la peculiaridad de cada lugar mediante la construcción de la neutralidad*” y, lo que nos lleva al tema de la visibilización de la pobreza: “*manifiesta una profunda hostilidad hacia las necesidades de los demás y un resentimiento por su mera presencia. Los demás interfieren; para lograr el control, nada de lo de afuera debe importar. Esta hostilidad puede verse ahora en muchas ciudades en la manera en que se trata en la calle a quienes carecen de techo o están sujetos a trastornos mentales. Se les trata con resentimiento, ya*

que se presentan como verdaderos necesitados y siguen mostrándose a la vista de todos.”²⁰.

Estas reformas éticas del capitalismo, en un marco de condiciones de trabajo desreguladas y precarias, con índices crecientes de desigualdad y miserabilización, requieren de enfatizar el diálogo, el voluntariado y las entidades mediadoras, generando el espejismo de la participación en la sociedad. Mientras tanto se transfieren a los individuos deberes y responsabilidades morales ante el mundo, el incumplimiento de las cuales acaba siendo causa y origen del mal social, ocultando las causas político-económicas de la desigualdad en el marco de la desregulación neoliberal y el imperialismo económico. En una versión *cool* del infame “el trabajo os hará libres”, estos discursos, llenos de innegables buenas intenciones emulan la más delirante comunidad puritana en su intento de esconder el origen y las causas de mal, con la voluntad de dominar a los feligreses por medio de la ignorancia, la mentira y el terror.

¿Sus consecuencias? En diciembre de 2005, tres adolescentes quemaron viva a una indigente que dormía en un cajero de una zona acomodada de la ciudad. Nadie pareció reparar en que el crimen se producía en el momento culminante de la propaganda del “civismo” -de hecho en el mes de su aprobación- que criminalizaba, entre otros colectivos, a los indigentes. Como en *La Cinta Blanca* de Haneke, aquellos jóvenes eran el reflejo de las actitudes intolerantes de sus “mayores”, de quienes tomaban un modelo lleno de represión, mentiras y violencia hacia la otredad. Una otredad constantemente redefinida según las necesidades, con traslaciones semánticas que en el caso barcelonés-catalán han tomado una clara dirección: No son ya tanto los *incívicos* los agentes del mal social, ahora son ya más claramente los *antisistema*, terminología que usó el nuevo Presidente de la Generalitat Artur Mas en su discurso de investidura, villanos a los que juró combatir prometiendo *tolerancia zero* para que la capital de Catalunya dejara de ser un referente mundial en materia de protestas. Pero no solamente las protestas incomodan a las clases dirigentes, y es que a veces la propaganda institucional filtra lo que son profundos sentimientos de las autoridades. Es todo lo que se agita por las calles aquello que debe ser monitorizado, controlado y finalmente retirado. Leyendo el lema de la nueva campaña para erradicar la indigencia urbana, se adivinan los deseos reprimidos de un demente: “¿Te imaginas un 2015 sin nadie en la calle?”

Hacia la terapeutización de la vida cotidiana

Para no alargarme más en un asunto que en el caso lisboeta no ha sido más que una “evidencia

²⁰ SENNETT, 2004. El mismo autor profundiza en esta idea, a la que se llega a referir como “ética protestante del espacio”, en SENNETT, 1991.

negativa”, o quizás un proyecto de gobernabilidad abandonado ante las condiciones estructurales de partida de las categorías identitarias donde debía incrustarse; vamos a concluir tratando de englobar estas retóricas para la gobernabilidad en los nuevos aires *terapéuticos* que parecen recorrer la sociedad.

Civismo y terapeutización de la vida cotidiana persiguen, como retóricas institucionales, la readaptación de la ciudadanía, un cambio de actitud frente a las nuevas condiciones desreguladoras que invaden todos los ámbitos asistenciales: dinámicas de grupo y actividades de fin de semana para que los trabajadores aprendan a cooperar entre ellos (*coaching*); programas televisivos destinados al trato psicológico de problemas de causación socioeconómica; “plácidos” módulos terapéuticos y educativos en las prisiones²¹, etc. Un sinfín de medidas con soporte institucional destinadas a sustituir las dinámicas y explicaciones conflictuales por balances y diagnósticos ofrecidos por especialistas (especialmente psicólogos), quienes deben “ayudarnos a aceptar las situaciones como son”, “aprender a interiorizar nuestros problemas y combatirlos”, “cambiar de actitud”, etc²².

Nikolas Rose es quizás el autor clave al poner en el centro el cuerpo -a través de una continua referencia a Foucault- para explicar cómo el gobierno del neoliberalismo busca el autogobierno de sus ciudadanos a través de la mediación de expertos, especialmente del campo de las disciplinas “psi”²³. Así, mediante la autoridad terapéutica se logra la despolitización de los trastornos -su aislamiento del contexto con el que están en relación- y la aparición de una ética y una técnica que tiene la autocuración individual como horizonte de adaptación y redención. La atomización individual es idéntica a la del civismo que, como forma de gobernabilidad, toma como referente el “yo” y sus responsabilidades, como si fuera un paquete naturalizado de obligaciones ante la sociedad o el mundo. Es la idea de reeducación, que atraviesa los módulos de las prisiones, los capítulos de *Super Nanny* o del *Show del Dr.Phil* y sus “estrategias de vida”, y llega hasta nuestras calles mediante la culpa infligida por una comunidad imaginaria cuando escupimos al suelo o tiramos la basura sin reciclar.

Ahí es donde un mismo procedimiento de interiorización de las responsabilidades parece llevar de la salvación de nuestra alma a la restauración del equilibrio ecosocial del planeta. Efectivamente, lo que las retóricas de gobernabilidad institucional y el gobierno terapéutico tienen en común es lo que Sennet localiza en Weber “*este ascetismo, esta vigilancia mundanal de los actos de los demás y de*

²¹ MALVENTI y GARREAUD, 2007

²² ROMERO CUADRA y ÁLVARO VAZQUEZ, 2006

²³ ROSE, 1997 y 2007

uno mismo en pos de signos de una virtud desconocida, la expresión pública del afán de pureza lo mismo entre los puritanos que entre los empresarios”²⁴. Dice Sennet más adelante, cuando examina el mito de la comunidad purificada: “*Implícito en el proceso de formar una imagen coherente de comunidad, reside el deseo de evitar la participación real*”²⁵. Es lo que venimos analizando: a mayor imaginaria comunitaria, menor el deseo real de democratización de las autoridades. Detrás del famoso consejo terapéutico “estar bien con los demás, contigo mismo y con lo que te rodea” se esconde una hipocresía paralizante y desmovilizadora: La evocación de un individualismo rabioso que se quiere aislado, y que es disfuncional con las formas de democracia radical que en último término están en la genealogía histórica que los *capitalistas sociales* quieren evocar, con sus comunidades idílicas autogobernadas.

Entonces, ¿somos conscientes de hasta qué extremo estas exhortaciones cívico-comunitaristas se emparentan directamente con las de un patriotismo inflamado y orgulloso en épocas de urgente movilización y persecución del *otro*?

La identidad patriótica barcelonesa: fútbol, civilidad y “*feina ben feta*”

Estas retóricas y prácticas de gobernabilidad -proyectadas en la restauración de la comunidad perdida- habrían sido difundidas en cumbres y ámbitos de intercambio de experiencias gubernativas entre países, así como mediante exhortaciones y publicaciones de intelectuales orgánicos. Internamente, al menos en el caso de Catalunya, la expansión “técnica” se produjo en el encuentro entre miembros de gobiernos municipales que tuvo lugar en el congreso que se celebró en la Torre Mapfre en 2006. En cada espacio de gobierno en que se instala la propuesta del “civismo”, sus intensidades y sus mecanismos (retóricos y prácticos) viven procesos de implantación específicos según la compleja trama de las relaciones locales. La especificidad de las proyecciones político-identitarias de las autoridades en el caso de Barcelona, explica las características especialmente virulentas que los “planes de civismo” muestran para con la pobreza, en un campo simbólico ya de por sí reactivo ante la visión de la desigualdad.

Si contemplamos con Delgado la genealogía del patriotismo urbano, el *barcelonismo*²⁶, podremos entender de qué forma la doctrina del civismo encuentra un nicho poderosísimo donde proliferar en la cultura política local. El énfasis civilizatorio del civismo parece reeditar felizmente aquella vieja

²⁴ SENNET, 2001:69

²⁵ SENNET, 2001:84

²⁶ DELGADO, 2007: 79 y ss. La cuestión identitaria catalana complejizada, en DELGADO, 1998

consideración acerca de los modales, la educación y la instrucción refinada de los catalanes -especialmente las clases burguesas de Barcelona- por contraste con sus salvajes y toscos vecinos españoles. El marco de la pugna simbólica entre españolismo y catalanismo tiene su síntesis superadora en la Catalunya-Ciudad: modernidad, civilización y europeísmo mediterráneo con un ligero toque catalanista, pero intensamente cosmopolita. El sesgo identitario de este *barcelonismo* se impulsa como superación del dudosamente moderno españolismo rancio, y del catalanismo conservador; pero se sustenta sobretudo en una larga tradición municipal progresista, cuyos referentes simbólicos tienen en la arquitectura y en el urbanismo de Barcelona una marca indeleble y un referente constante.

El poder de esta síntesis identitaria se sustenta en una imaginación historicista que hunde sus raíces más allá de la Barcelona burguesa industrial que es su origen, evocando de forma subrepticia una imagen escamoteada al catalanismo conservador: la Catalunya medieval. Auténtica identidad burguesa -en el sentido original, de habitante de la ciudad- gusta de saborear esa Catalunya de los negocios marítimos de la Corona de Aragón, de prosperidad económica y parlamentarismo temprano, cuando Catalunya se confundía efectivamente con el condado de Barcelona. Una sabia fusión que cuenta finalmente con la movilización de un elemento identitario local y transversal, versátil y poderoso (y perfectamente integrado en la “marca Barcelona”): El “Barça”²⁷. No es casual que la reedición más notable del viejo lema pujolista conservador sobre el espíritu de trabajo y superación catalán “el trabajo bien hecho no tiene fronteras”, sea restituido a través del spot publicitario del patrocinador oficial del Barça, Estrella Damm, en su anuncio de 2010: La exaltación del trabajo constante, humilde y creativo que van haciendo diferentes profesionales conocidos de Catalunya (“El trabajo bien hecho / quién no lo recuerda / algo muy nuestro en los momentos de más gloria”), se mezcla con imágenes de los jugadores del Barça y, sobretudo, de su entrenador Pep Guardiola, auténtico héroe nacional, representante del *seny*, la humildad y el trabajo. El *in crescendo* musical culmina con “lo que hagan los otros no importa / el trabajo bien hecho no tiene fronteras ni tiene rival”, una clara alusión deportivo-militar a los rivales futbolísticos, pero también a los políticos.

Esta glorificación del trabajo, tan burguesa y tan protestante, parece comportar la salvación, ya no de las almas individuales, sino de la nación entera. Se dice en el anuncio: “si hacemos las cosas como las sabemos hacer, ¿hay algo imposible? ¿qué no conseguiremos?”. Pudiera objetarse que estamos refiriéndonos a victorias deportivas y que nuestro punto es exagerado, pero la total

²⁷ Es de reseñar la extraordinaria capacidad simbólica del Barça como elemento de integración social. Se trata quizás del primer asidero emocional (y en mucho tiempo quizás el único referente compartido con la población local) que les es permitido a los trabajadores extranjeros de hoy, como lo fue ya para los trabajadores andaluces del siglo XX.

confusión e imbricación entre fútbol y trabajo en Catalunya, rubricado por la máxima, decididamente política de Jordi Pujol, despejan toda duda. En el anuncio de 2011 se empieza por el Barça para desatar inmediatamente una emocionada y dinámica enumeración de “productos nacionales” bajo el lema “qué tenemos”. Estamos ante el núcleo identitario de la Catalunya-Ciudad burguesa, una moral nacional-comunitaria, refinada y civilizada, amiga del trabajo redentor y absoluta enemiga de la pobreza puesto que -al igual que las corridas de toros- le es ajena. La ruralidad, la ignorancia y la pobreza son atributos de los vecinos españoles, y aunque estas consideraciones pertenezcan más a la cosmovisión del catalanismo conservador, son usadas como recurso constante por parte del “barcelonismo”.

Descubrimos así que la pobreza es un atributo ausente en la construcción identitaria de la Catalunya-Ciudad, atributo que además es el opuesto a la exaltación del trabajo y al emprendedorismo pequeñoburgués que se asocia a la catalanidad y a su horizonte utópico en la constitución de una independencia política. Un escenario identitario completamente diferente al portugués, que vamos a explorar seguidamente.

*“As armas e os barões assinalados,
Que da ocidental praia Lusitana,
Por mares nunca de antes navegados,
Passaram ainda além da Taprobana,
Em perigos e guerras esforçados,
Mais do que prometia a força humana,
E entre gente remota edificaram
Novo Reino, que tanto sublimaram;”*

Os Lusíadas (I,1), Luís Vaz de Camões



POBREZA Y SUBALTERNIDAD HISTÓRICA EN EL COMPLEJO IDENTITARIO PORTUGUÉS

Pasadas ya las reflexiones sobre el contexto particular de Barcelona, rescatamos ahora aquellas consideraciones antitéticas que hicimos más atrás acerca de la miseria en la calle en el contexto lisboeta. Ya advertimos que en la construcción de los discursos de la identidad nacional portuguesa la pobreza se presenta como un pesado fardo histórico, impregnando a las élites y al ciudadano común por igual, y ocupando una posición privilegiada tanto en las representaciones culturales como en las prácticas sociales. Por el contrario, ya lo vimos, la construcción identitaria de la trabajadora “Nación Barcelona” urdiría un relato de riqueza e iniciativa empresarial continuada, desde el ímpetu comercial e imperialista medieval hasta el potente industrialismo contemporáneo. El contrapunto de este atemporal espíritu de trabajo y superación burguesa sería el marco del Estado, dentro del cual siempre despunta, pero cuya inercia lo aprisiona y desacelera. En el caso Portugués, el antagonismo no se construye mediante el Estado opresor, sino por la grandeza del propio pasado, que se proyecta en el presente como la tragedia de una pérdida. El traumático recuerdo de un pasado glorioso que quedó atrás, viene fijado de forma mítica por el poema épico de Luís de Camões, *Os Lusíadas*.

Llama poderosamente la atención el recurso continuo y la fijación obsesiva por las reflexiones, comentarios y planteamientos acerca de la cuestión de la propia identidad nacional. El número e impacto de las publicaciones, expertos y reflexiones mundanas en los encuentros sociales cotidianos de café, justifican la necesidad de explorar el entramado de las construcciones identitarias para llegar a comprender el lugar de la pobreza en ellas. Reconoceremos aquí algunos materiales y elementos heterogéneos (historiografía, “psicología étnica”, análisis textual, etc.) para acercarnos a la comprensión de las racionalizaciones identitarias que puedan justificar nuestro punto.

***Saudade*, Imperio y Lusotropicalismo: Una identidad sin centro**

Debemos empezaremos por el que representa uno de los rasgos más conocidos de la antropología lingüística galaico-portuguesa, y que atraviesa todas las consideraciones que vamos a hacer aquí: la *saudade*¹. Término pretendidamente intraducible, se discute todavía si proviene del latín *solitas-is*, encontrando derivados en el “tener soledades” castellano; o si por el contrario deriva del árabe

¹ Tomamos como referencia el completísimo estudio de PEREIRA DA COSTA y GOMES, 1976.

“saudá”, como la difícil evolución del “o-i” de *soidade* en “au” parecería indicar. Ciertamente se encuentran en árabe expresiones como *al-mus-suaddat* (días de pesar y tristeza) o *as-saudá* (dolencia del hígado revelada por una amarga y melancólica tristeza). En todo caso la *saudade* sería aquel dolor derivado del recuerdo de lo que una vez se tuvo, y corresponde a un deseo vehemente, ansioso pero resignado, de volver a disfrutarlo. Equivalentes serían la *melancolía*, la *morriña* o la *anyorança*, pero la *saudade* juega un papel muy importante en la construcción identitaria portuguesa. Asociado muy frecuentemente al “alma portuguesa” -y expresado en manifestaciones como el fado- la popularización y fijación del término en su asociación con el destino del pueblo portugués, provendría de sus exploraciones románticas poéticas e historiográficas, y sobretodo del *saudosismo* nacionalista de Teixeira de Pascoaes al inicio de la Primera República.

Para Eduardo Lourenço (cuya obra más conocida se consagra al diagnóstico de una psicopatología nacional que tiene su origen en traumas históricos determinados), la historia de la literatura moderna y contemporánea portuguesa puede ser interpretada como un intento de restaurar el imperio perdido, como un mero delirio que confunde pasado y futuro². En *Labirinto da Saudade* se define continuamente la construcción identitaria nacional como profundamente irrealista, nutrida de imágenes culturales nacidas y crecidas a través de eventos históricos traumáticos (dominio filipino, Ultimátum de Inglaterra, Terremoto de 1755, desaparición del rey D. Sebastião, descolonización africana...). La mediación obsesiva del pasado proyectado en futuro, bascularía entre el recuerdo glorioso del imperio portugués fijado en *Os Lusíadas* y los mesianismos sebastianistas que reverberan hasta Fernando Pessoa. Eso impediría -según Lourenço- que la identidad portuguesa asumiera debidamente su condición subalterna en el marco occidental para poder *seguir adelante*, bloqueando el reconocimiento y la aceptación de la pérdida de la grandeza lusa. Incluso las manifestaciones político-culturales críticas con este nacionalismo místico (generación de las *Conferências do Casino*), terminan por recaer en los mismos binomios que sirven para construir la imagen nacional de la *lusitaniedade*.

Nos parece bastante ajustado el juicio de Lourenço acerca del enraizamiento de la identidad lusa en el período narcisista de conquista, de reconocimiento de sí mismo en todo y en todos. Esto explicaría el predominio y fijación por aquellos elementos identitarios portugueses forjados en la conocida triangulación luso-afro-brasileña. Isabell Allegro analiza la identidad nacional portuguesa a través de la literatura centrada en episodios de la guerra colonial en África, percatándose de la reflexividad que surge de una evidencia transversal: El proceso de indagación de la identidad lusa emerge y se trama desde sus periferias y con un centro inexistente³. Lo mismo ocurre en el filme de

² LOURENÇO, 2009.

³ ALLEGRO DE MAGALHÃES, 2001

propaganda imperialista de António Lopes Ribeiro, *Feitiço do Império* (1940), donde un portugués emigrante en los EUA que pretende nacionalizarse norteamericano -y a punto de casarse con una rica heredera de Filadelfia-, redescubre su verdadera y humilde nación en un viaje por Angola, Mozambique, São Tomé y Guinea, guiado por su padre. Pero no hace falta rescatar el patrimonio cinematográfico del régimen del *Estado Novo*, piénsese en la canción que Portugal presenta en el festival de Eurovisión de 1989, “Conquistador”⁴. Para Lourenço este horizonte identitario difuso, estas fronteras de lo luso difuminadas por el ancho mar de conquistas portuguesas, jugarían un papel de espacio geográfico imaginario, compensatorio ante las pequeñeces y frustraciones no superadas ni asumidas por la nación. Sin aceptar definitivamente la pérdida de la grandeza y consecuentemente la minusvalía nacional, Portugal nunca podría hacerse una imagen realista de sí misma. Ahora bien, no nos parece que identidad nacional alguna pueda fundamentarse en bases reales, ¿no viven acaso las imagerías nacionales de un recurso constante a los mitos del pasado y de una proyección teleológica hacia el glorioso futuro? Eso se confirma -de forma actual y vehemente- en el simulacro agonístico de los triunfos deportivos nacionales. No se olvide que hay más países afiliados a la FIFA que Estados Miembro en la ONU.

Contrariamente al pesimismo de Lourenço, Michel Maffesoli contempla positivamente esta génesis heterogénea e inacabada de la identidad lusa, su fundamento utópico en la *saudade* y el sebastianismo como deseo de lo *otro lejano*, y su resultado en el crisol étnico-cultural del Brasil. El mismo Maffesoli glosa a Gilberto Freyre y a su *lusotropicalismo* para desarrollar una idea, a saber: este amor por lo lejano y por la aventura -el recuerdo efervescente del vagabundeo original en la *saudade*- tiene una potencialidad fundadora que posibilita el famoso “arte de mezclarse”, la mixturabilidad de la colonización portuguesa⁵. La tesis lusotropicalista -de origen brasileño- alimentará tardíamente la ideología del colonialismo salazarista, y se instalará definitivamente en la imagen que existe en Portugal acerca de las modalidades más bien amables y desenfadadas de sus establecimientos ultramarinos⁶. Eso es evidente en la prensa (incluso durante el 2011 con las efemérides de los sangrientos episodios que dan inicio a las guerras coloniales portuguesas), pero también se me hizo evidente conversando de forma informal con portugueses en una estada de investigación reciente en Cabo Verde. Efectivamente, el grado de naturalidad y la disposición a “sentirse como en casa” con el que los Portugueses se desenvuelven en su ex-colonia puede dejar

⁴ Ver “Anexos”

⁵ MAFFESOLI, 2004: 53-56 está mucho menos interesado en la veracidad histórica de esta tesis que en la metáfora que supone para su propio argumento: el deseo de lo otro lejano impulsa el vagabundeo efervescente que permite el surgimiento de nuevas estructuras. Para el lusotropicalismo nos remitimos al número especial que la revista *Lusotopie* publica en 1997.

⁶ LÉONARD, 1997. Contrariamente a la famosa “miscigenação” de la teoría lusotropicalista (la mezcla y convivencia interracial en el Imperio), serán dominantes las teorías y las prácticas raciales -incluso las eugenéticas- concomitantes a las ideologías de explotación colonial. Ver FERRAZ DE MATOS, 2006

sorprendido, así como las conversaciones en las que se distinguen elementos del habla, la alimentación o los hábitos en función de esta marco de mixturabilidad que vertebra el lusotropicalismo⁷. A su vez, los hombres caboverdianos muestran una rendición absoluta al universo simbólico del fútbol portugués, sin equivalente en las ex-colonias hispanohablantes. Incluso he hablado con brasileños enternecidos ante los parecidos físico-sensibles entre Río de Janeiro y Lisboa, o lusoafrikanos que dicen sentir una conexión con sus orígenes al contemplar las calles de la antigua metrópolis. Todo sucede como si se diera una especie de participación mística colectiva transnacional que, si bien resulta mayor y más perniciosa desde Portugal -por la explotación colonial en que se fundó-, parece también ser parcialmente compartida por africanos y brasileños. Es cierto que siguen produciéndose intercambios emocionales, simbólicos, humanos y materiales entre estos países, sobretodo teniendo en cuenta las dinámicas que se establecen entre la antigua metrópolis y las ex-colonias en el marco del neo-colonialismo, con sus relaciones comerciales, culturales, migratorias, desarrollistas y diplomáticas. También es cierto que la especificidad portuguesa (el mito de su colonialismo *blando* así como la hibridación identitaria continua) se puede interpretar desde la perspectiva de la economía política: la incapacidad infraestructural portuguesa, propia de un estado semiperiférico en el capitalismo mundial, comporta un gran déficit en cotas de dominio sobre sus posesiones atlánticas⁸. Eso es evidente, pero nos importan las consecuencias, y en el caso Portugués parece haber un triunfo total de la ideología *lusotropicalista* por medio de estas pequeñas asunciones que se hacen inimaginables en el contexto de las ex-colonias de la corona española. A un nivel cognitivo, por ejemplo -y eso ha sido destacado por muchos informantes- tenemos la presencia de la *calçada portuguesa* en las ex-colonias, cosa que supone un referente perceptivo transnacional de *lusitaniedade* que, dicho sea de paso, tiene su origen en la *Praça do Rossio*, como veremos más abajo⁹.

José Machado Pais, al examinar los orígenes del fado, toma lo luso-afro-brasileño como identidad dialógica sin la cual no puede explicarse la manifestación musical más emblemática que se atribuye al territorio portugués. Después de mostrarnos la génesis histórica del fado en la encrucijada étnica del Brasil, con la mezcla entre las *umbigadas* africanas y el fandango, los *jongos* y las *modinhas*, vemos como regresan a Lisboa como nuevas formas musicales. A copia de viajar junto con el comercio triangular, estos registros adoptan, abandonan y transforman coreografías, instrumentos y

⁷ La construcción identitaria misma de la *caboverdianidade* a través de la etnización *krioula* muestra una interesante ambivalencia que la sitúa a caballo entre África y Europa. Ver VASCONCELOS, 2006 y MALET, 2011

⁸ SANTOS, 2001 quien también defiende la idea -desde el concepto wallersteiniano de semiperiferia- que la particular posición portuguesa en el sistema mundial convierte la identidad lusa en un territorio sin centro. Ver CANELO, 2001, quien habla de culturas intersticiales -o fronterizas- en los modernismos semiperiféricos.

⁹ Otra proyección imaginaria colonial fue la de trasladar las concepciones de la civilización rural portuguesa al campo africano, deseando reproducir un Portugal imaginario de pequeños labradores autosuficientes en aldeas semicomunitarias. RAMOS, 2003²

ritmos en mestizajes que llevan la historia del fado hasta los gitanos: sus guitarras traídas de la india llegan al Brasil durante las emigraciones forzadas del siglo XVI, dando forma finalmente a la guitarra portuguesa en un rico vaivén de influencias y mestizajes: “*Descentrado en tradiciones dispersas, el fado es una especie de incesto cultural, un proceso de inventiva permanente. Como vimos, las interculturales criolizadas parecen constituir una característica de gran parte de las manifestaciones musicales del universo luso-afro-brasileño, cuna de una verdadera tradición de polinización*”¹⁰. Más allá de sus orígenes, y tratando de determinar sus funciones y mecánica en el campo de la comunicación simbólica, Paulo Valverde realiza un examen narrativo y sensorial del fado como experiencia performativa. A través de Mauss y de Turner descubre la íntima relación de esta manifestación musical con el cuerpo, y su misión estructurante: la dramaturgia fadista transmite un discurso socio-cultural sobre las emociones melodramáticas, y las insta a revelarse en un contexto cultural determinado¹¹. Pero la más lúcida interpretación del fado, contemplado como una manifestación de cultura popular urbana propiamente lisboeta, pertenece a Joaquim Pais de Brito¹². Este género, de orígenes híbridos y contextos marginales, se situará como catalizador de los nuevos discursos surgidos después de las fracturas del inicio del liberalismo, articulando un imaginario que pone en juego los conflictos existentes entre las clases sociales lisboetas. Finalmente, después de su domesticación y reinención salazarista, acabará representando un elemento tradicional de la identidad nacional portuguesa¹³.

Hasta aquí hemos visto la difuminación de los atributos identitarios portugueses en función del reconocimiento de la hibridación cultural de sus rasgos que -siendo el motor y lubricante de toda sociedad- representa para la identidad portuguesa una constante mayor: una especie de dinámica centrífuga define la construcción de su idiosincrasia. Si Lourenço ve en este recuerdo del Imperio un trauma no superado que paraliza al país, Maffesoli o Machado Pais reconocen una riqueza formativa en el sincretismo de sus transacciones culturales¹⁴. En su versión optimista -más enfocada en el dinamismo brasileño- nada encontramos de esta pobreza que andamos buscando; en la pesimista, el Imperio es el intento de superar un complejo de inferioridad y frustración, de intrínseca miseria y desgracia nacional. Vamos a ver entonces, reduciendo nuestra escala de observación, qué es lo que encontramos en los episodios aciagos que la historiografía portuguesa insiste en subrayar, sin alejarnos de nuestra pregunta principal: ¿se puede explicar la tolerancia ante

¹⁰ PAIS, 2007:239. Traducción propia. Cabe recordar que el mito fundador del fado, identificado ya en las oscuras tabernas y burdeles de la Lisboa ochocentista, se atribuye al mestizaje interclasista de la prostituta Severa con el Conde de Vimioso. Un análisis de la formación del mito Severa – Vimioso, en MENEZES, 2004: 46-51.

¹¹ VALVERDE, 1999.

¹² PAIS DE BRITO, 1999

¹³ Un buen estudio histórico del fado, en VIEIRA NERY, 2004. En 2011 se lanza la candidatura del Fado como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad en la UNESCO.

¹⁴ Más recientemente, José Machado ha vuelto a trabajar sobre estas identidades triangulares luso-afro-brasileñas al respecto de la música y la improvisación, la oralidad y las identidades mestizas, en PAIS, 2010.

la miseria y la indigencia a través de la construcción identitaria nacional?. Para ello volvamos a Portugal. Incluso antes de Camões.

Invasiones, sebastianismo y *Zé Povinho*: historiografía de la fatalidad

La historiografía tradicional portuguesa se jacta de la obtención más temprana de fronteras estables de toda la historia europea: En 1297 quedan fijados los límites de este nuevo reino hasta el día de hoy, con minúsculas variaciones. Las progresivas conquistas de territorios heterogéneos, acaban configurando una realidad político-administrativa que solamente de forma muy lenta conseguirá fraguar en su interior una identidad más o menos homogénea. La relativa coherencia etnolingüística resultante, es la consecuencia de la acción incesante del poder político sobre las estructuras sociales heterogéneas que componen cualquier territorio nacional¹⁵. Igualmente, el producto de este ejercicio socio-político en una supuesta unidad lingüística y cultural, nunca resiste a las observaciones concretas, especialmente si vamos más allá de la cultura letrada y nos fijamos en las más diversas manifestaciones de la cultura popular. Incluso en las dinámicas de dominación centro-periferia dentro del Estado para el control del canon cultural hegemónico, podemos observar -como en cualquier *invención de la tradición*- apropiaciones, patrimonializaciones, préstamos y ocultaciones varias al servicio de la uniformidad nacional¹⁶.

Después de algunas contiendas militares que podemos considerar todavía de tipo feudal -incluyendo la “reconquista”- parece registrarse un cierto vínculo nacional significativo (como proceso de categorización identitaria) en los enfrentamientos contra Castilla durante los reinados de D.Fernando y de D.João I. La presencia amenazadora y destructiva de tropas castellanas, navarras e inglesas en el interior del país -recogida por las crónicas y reproducida oralmente como estrategia propagandística-, hubiera podido generar ese ambiente propicio para el establecimiento de una cierta solidaridad identitaria, siempre con el soporte de mecanismos de divulgación por el territorio. Ahora bien, será en un período mucho más tardío cuando encontremos reflexiones escritas acerca del temperamento portugués, contrastado sobretodo con el castellano: es el que se inaugura durante los años de dominación filipina con el importante fenómeno socioidentitario del sebastianismo.

El austero y melancólico rey D. Sebastião I desaparece en Marruecos, donde la pasión por la

¹⁵ MATTOSO, 1998

¹⁶ HOBBSAWM Y RANGER, 2002. Recuérdense también las polémicas sobre el origen del nacionalismo y su raíz medieval, moderna o industrial en GELLNER, 1983; HOBBSAWM, 1991; ANDERSON, 1983; LLOBERA, 1996. Ver también el monográfico del Instituto Catalán de Antropología consagrado al tema, BOFILL y HORTA, 2004.

cruzada al infiel le había llevado a la guerra ignorando las advertencias de su tío Felipe II de España (Batalla de Alcácer-Quibir, 1578). El desastre militar abre una crisis dinástica a los dos años que llevará a los Áustrias (“filipinos” para los lusos) hasta la corona portuguesa, inaugurando el mito del sebastianismo, donde el rey perdido volvería una mañana de niebla montado en un caballo blanco para liberar a los portugueses del yugo castellano. Poco antes de la pérdida de la independencia, y casi como un epitafio colectivo, se publicaba *Os Lusíadas*, narración gloriosa del destino portugués que alimenta hasta hoy los utopismos nacionales. Los orígenes del sebastianismo, mesianismo apocalíptico y militante de inspiración cristiana, parecen estar en unos versos populares que escribe un zapatero semianalfabeto durante una revuelta antiseñorial en Trancoso (1530). Gonçalo Anes Bandarra, leía la Biblia en portugués y la interpretaba a la luz de los conocimientos de sus amigos cristianos – nuevos, quienes inspiraron sus trovas críticas contra la corrupción y los grandes señores, así como su tono mesiánico. La inspiración popular de los versos recoge desde restos del ciclo artúrico, hasta mitos españoles provenientes de las revueltas de las comunidades castellanas (1520 – 1522), desde donde la figura del “encubierto” -en su recepción y extensión popular en Lisboa a través de los versos de Bandarra- acabará por designar al mismo rey D. Sebastião como “*O Encoberto*”. Versiones sucesivas de los versos de Bandarra, desde la época de dominación filipina hasta la restauración, aproximan aún más la vaguedad mesiánica de las trovas originales, a la figura del rey desaparecido, hasta el extremo que João IV (1640 – 1656) deberá prometer que si D. Sebastião apareciese, le devolvería el trono. Las resonancias de ese mito en la épica y la historiografía romántica, componen un nacionalismo mesiánico que se activará entre las clases ilustradas y populares en momentos como las invasiones francesas en el siglo XIX, cuando “*metade de Lisboa se fez sebastianista*”, o en motivo del *Ultimátum* inglés en 1890.

Es obviamente con el romanticismo y la penetración de las ideas liberales que se construye y difunde el sistema simbólico que sustenta la consciencia de la identidad nacional moderna, sobretudo a través de la historiografía y la literatura¹⁷, pero también de la geografía y la antropología, como veremos más adelante. Durante la exaltación nacional del siglo XIX, se levantan algunas voces críticas que tratan de comprender las causas de la decadencia nacional (desde un espíritu igualmente patriótico) ante el contraste con la grandeza lusitana fijada idealmente en *Os Lusíadas*¹⁸. Es la llamada “*Geração de 70*”, jóvenes intelectuales y literatos de vanguardia que se oponían a la generación romántica anterior, y pretendían introducir las grandes cuestiones

¹⁷ La ruptura con el origen providencial del pueblo portugués y la consiguiente polémica decimonónica sobre los orígenes étnicos de los portugueses modernos según Herculano, Martins, Braga o Vasconcelos, en CAMPOS MATOS, 2002. La “invención” de la identidad nacional portuguesa en tres fases, en SOBRAL, 2003.

¹⁸ Es durante el siglo XIX cuando se populariza realmente la obra de Camões ligada a la enseñanza patriótica en el Estado-Nación moderno. Mucho menos difundido es el relato de viajes del explorador Fernão Mendes Pinto (s.XVI), *Peregrinação*, una especie de versión picaresca de los *descobrimientos*, llena de antihéroes y acciones inaceptables. Desprovisto de la solemnidad camoniana de *Os Lusíadas*, la *Peregrinação* es como su reverso oscuro.

sociales, políticas y científicas de la cultura europea de la época. Protagonizarán conocidas polémicas como la “Questão Coimbrã” o las “Conferências do Casino”, marcando una época que desembocará en el traumático *Ultimátum de Inglaterra*, provocando un brote sebastianista imparable hasta la proclamación de la 1ª República. La “Geração de 70”, acaban moviéndose en el mismo campo semántico que anunciábamos al principio, al reconocer -con más fuerza que nadie antes- las cualidades disminuidas del país, su incapacidad para la creación, la angustiosa sumisión ante los países centrales, etc. En este ambiente -y en este sentido- nace una importante figura en la cultura iconográfica portuguesa.

La Lisboa del último tercio del siglo XIX, con sus cafés atestados de intelectuales críticos, el ambiente republicano y socialista instalado en cada esquina, y los espectáculos de revista importados de París (donde las clases populares acudían para denunciar y ridiculizar las injusticias sociales y los escándalos cometidos por sus políticos), ve nacer a *Zé Povinho* (“Pepe Pueblito”). El conocido personaje satírico de Rafael Bórdalo Pinheiro, vistiendo las ropas de un inmigrante rural, acoge entre el escepticismo ignorante y la rabia apasionada, las injusticias que recorren el país (1875). La exitosa y desafiante caricatura, en un país extremadamente conservador, es quizás la síntesis de lo que venimos anunciando: representa una pobreza nacional agitada por la tempestad finisecular, donde los corruptos poderes locales son barridos por dinámicas internacionales incontrolables, en un contexto donde el pueblo llano se lleva la peor parte. Su figura calará rápidamente en el imaginario de la crítica social y será reproducida hasta la saciedad en representación del pueblo portugués, que asiste desalmado a la destrucción de su país por las clases



dirigentes, el capitalismo y el imperialismo europeo. Si bien figuras de este tipo son muy comunes en los folletines de crítica social en la Europa de la época, lo que encontramos en *Zé Povinho* es la permanencia de su recuerdo, e incluso la periódica reaparición de su figura crítica como una sombra constante que representa la imposibilidad del pueblo portugués de pensarse sin su miseria¹⁹. En verano de 2011 se vive un fuerte rebrote de la figura de Zé

Povinho, agotándose en pocos días el *manguito* dedicado a la agencia de calificación financiera Moddy's, en el contexto de la intervención del FMI en el país.



¹⁹ Será recuperado, por ejemplo, por el mítico ilustrador João Abel Manta, autor de algunos de los más conocidos carteles del proceso revolucionario portugués a partir de abril de 1974. En el número 946 (20 de abril de 2011) de la revista *Visão*, publicación de actualidad política y cultural, *Zé Povinho* aparece en portada -con su famoso *manguito*- ilustrando el reportaje central sobre las 10 peores crisis que pasó Portugal. Su presencia como figura cerámica es constante.

En los episodios de la historiografía portuguesa que acabamos de revisar, se muestra una visión aciaga acerca del destino nacional en el marco del imperialismo capitalista. Veamos ahora las controversias concretas a través de las que -paralelamente- las clases intelectuales burguesas vinculaban este destino histórico a una organización territorial específica y a un temperamento nacional propio.

El origen de los portugueses: estructura y articulación étnico-política del territorio

Durante todo el período liberal se desarrollan intensos debates entre las élites intelectuales acerca de la formación y construcción de la nacionalidad portuguesa, en unas primeras y muy fecundas investigaciones historiográficas y lingüísticas²⁰. Los primeros estudios recaen en formas de determinismo que pretendían vincular la realidad nacional a sus fronteras geográficas y de relieve; estableciéndose paralelamente teorías sobre el origen étnico unitario de los portugueses (los mozárabes de Teófilo Braga, el celtismo lusitano de Coelho o de Vasconcelos, la nobleza voluntarista de las dinastías medievales de Herculano, etc.). Se busca así naturalizar la unicidad del pueblo portugués como una esencia étnica, histórica o geográfica.

A mitad del siglo XX surge el importante trabajo del geógrafo Orlando Ribeiro, que rechaza plenamente la unicidad étnica, centrándose en explicar las diferenciaciones culturales geográficas en función de la confluencia -a lo largo de los siglos- de numerosos pueblos en tierras portuguesas. Ribeiro diferenciará tres grandes áreas a las que se atribuyen modos de ocupación y explotación de la tierra y tradiciones culturales específicas: Norte Atlántico (asimilado al norte de Europa), Norte Transmontano (a centro Europa) y Sur (al Mediterráneo); todas con zonas de transición y, claro, su continuidad más allá de la frontera española. La división Norte atlántico (celtas, griegos, romanos, germánicos) / Sur mediterráneo (fenicios, cartagineses, árabes, bereberes, judíos) responde para Ribeiro a una visión compleja de las formas de apropiación y adaptación de estas civilizaciones particulares, a unas características geofísicas y bioclimáticas diferenciadas. La etnología de Jorge Dias acompaña las tesis de Ribeiro con la descripción de las formas de vida: a un norte de familia extensa y observancia religiosa, se le opone un sur de familia nuclear menos pietosa. Tales dicotomías, aunque bajo una expresión más “científica” y compleja, siguen remitiendo a las antiguas tesis raciales: para Ribeiro la matriz nacional es decididamente Mediterránea, con la convergencia de la civilización árabe-romana en el nacimiento de la personalidad cultural; para Dias

²⁰ Una revisión del discurso etnográfico y folclórico en Portugal desde el liberalismo hasta el *Estado Novo*, en FREITAS BRANCO, 1999 y LEAL, 2000. Una visión iberista de la construcción de la identidad ruralizada a través de las etnografías portuguesas, en: LLANEZA FADÓN, 2001

la división es antinómica, y su producto responde al impacto diferencial de bereberes al sur y germánicos al norte, cultura esta última por la que no esconde su afinidad y predilección²¹. La perfecta cotidianidad, fuerza y presencia de esta dicotomía, sirve para articular muchos discursos identitarios acerca de las maneras de ser y las mentalidades diferenciadas de hoy, en polos de oposición norte / Sur, Porto / Lisboa, etc²².

Otra oposición socio-geográfica se establece entre el litoral y el interior, consecuencia de complejos procesos históricos y económicos, que se agudizan especialmente con la modernización y las consiguientes transformaciones en las estructuras económicas del país, las migraciones internas, etc²³. La profunda desigualdad demográfica y la diferencia en el acceso a los servicios entre el litoral y el interior (a pesar de la antigüedad de la dinámica) convierten hoy el debate sobre el modelo de desarrollo regional en una cuestión de urgencia²⁴. Lo vemos ejemplificado en el documental *Pare, Escute, Olhe* (2009) de Jorge Pelicano, donde la traición de las clases políticas acaba por despoblar, durante las dos últimas décadas, el valle transmontano de Tua. Las dos metrópolis del país se encuentran en el litoral –articulando precisamente la anterior oposición– perpetuando la fijación política por mantener y aumentar ambos polos –especialmente Lisboa– en un sueño atlántico que al parecer se mantiene todavía bastante vivo²⁵. Atlantización vs. Europeización. Dejar de mirar hacia el atlántico compulsivamente pasa por definir el país en función del peso de las propiedades constitutivas del interior: rural, despoblado, provinciano, pobre. Un paisaje –el del interior– que Portugal se afanaría en negar, si realmente Lourenço tiene razón, y la identidad portuguesa no quiere asumir el fin del Imperio. Sería entonces comprensible el rechazo ante ese paisaje ajeno a los orientalismos y a las africanidades lisboetas, crudo y rudo interior rural, sin las sutilidades almibaradas y los humos de incienso de la que fue una vez capital del mundo atlántico. Si para cualquier nacionalidad es turbador dejar de simbolizarse en la metrópolis, el caso de Lisboa –vacío desde donde se lanzan al atlántico los hilos discursivos de una territorialidad difusa, de una pertenencia hecha periferias– podría ser imposible. Entonces, ¿y si esta oposición escondiera en su seno –además de intereses económicos muy claros– el trauma del Imperio?, ¿y si el debate de la regionalización fuera en realidad la expresión inconsciente de la negativa a abandonar ese sueño

²¹ SOBRAL, 2008. En el ámbito futbolístico estas oposiciones de base racial son bien actuales: Los aficionados del Fútbol Club de Porto se refieren a Lisboa –y por extensión a los aficionados de sus dos clubes– como *Mourolândia*. La naturaleza continuista de las tesis raciales de la identidad portuguesa en SOBRAL, 2004.

²² La existencia geográfica de la Cordillera Central hace de frontera natural a esta división regional cuyas manifestaciones diferenciales no se reducen a las ya indicadas, tenemos además: dialectología, técnicas agrícolas, estructura del parentesco, práctica religiosa, comportamiento electoral y estructuras político-administrativas.

²³ Una buena revisión de como la cuestión agrícola, las comunicaciones y la modernidad afectaron a la dinámica litoral – interior en MATTOSO, 1998

²⁴ FERRÃO, 2002 elabora mapas cognitivos para evaluar estos contrastes, especialmente a la luz del debate de la regionalización. Fuera dejamos la dicotomía continente – islas que acaba de delinear las tensiones simbólicas a partir de las cuales se articula el sistema territorial nacional.

²⁵ DRAIN MOTHRÉ, 2002

atlántico del que Portugal no despierta?

Psicología étnica lusa: la síntesis de Jorge Dias

A pesar de todas estas diferenciaciones territoriales internas -y de los complejos sociohistóricos que esconden-, la cuestión de la formación del carácter nacional (o de la “psicología étnica” de los portugueses), fue abordada tanto por los deterministas unitarios como por los mismos autores que teorizan las distinciones regionales. Tenemos desde el retrato optimista de Teófilo Braga (genio imaginativo y aventurero, fácil adaptación al medio, eclecticismo étnico, sentimiento exaltado, lirismo espontáneo), a la visión negativa, crítica y decadente de Adolfo Coelho (duda constante, incapacidad para el trabajo, egoísmo, moral insana, pesimismo, hipocondría, fatalismo) quien asimismo atribuye al portugués de antaño -Coelho escribe al calor del humillante *Ultimátum* de 1890- una psicología muy diferente (franqueza, lealtad, tenacidad, coherencia). Otra versión negativa es la de Rocha Peixoto quien dice, hablando con dureza del *alma nacional* reflejada en la arquitectura popular portuguesa: “*ele nos dá a impressão da sua tradicional penúria, da índole rude e violentamente utilitária, da indigência mental de um povo absolutamente carecido de faculdades artísticas, a um tempo amorudo e interesseiro, pagão irredutível ainda quando beato, escravo por vício de origem, por hábito histórico e por eterno assentimento grato e conformista*”²⁶. José Leite de Vasconcelos participa también de estas caracterizaciones -desde un posicionamiento más bien neutral pero tirando a positivo- ilustrando cada atributo con copiosas noticias etnohistóricas²⁷. Tal es la efectividad de los discursos y las prácticas identitarias, que estas constelaciones de rasgos son reproducidas por viajeros de la época como Albert Kotnay, quien contrapone las costumbres inglesas con las portuguesas tomando las figuras de John Bull y de *Zé Povinho* como condensación de las respectivas idiosincrasias²⁸. Sin duda ambos discursos sobre la identidad nacional, en su complementariedad y oscilación, alimentan la invención de una psicología colectiva, de cuya síntesis más sistemática se encargará Jorge Dias, a quien hemos visto más arriba.

Fuertemente influido por la antropología culturalista norteamericana representada por la escuela de Cultura y Personalidad, Dias insiste en el carácter contradictorio y paradójico del temperamento portugués, ocasionado por el pluralismo etnogenético que caracteriza el país. El portugués como individuo colectivo es soñador e imaginativo, pero un práctico y realista hombre de acción; su bondad contrasta con la violencia que puede desatar cuando su orgullo es herido; es humano,

²⁶ Citado en LEAL, 2000.

²⁷ VASCONCELOS, 1982 [1929?]: 482-546.

²⁸ PAIS, 2007: 199-202.

acogedor y tranquilo en su religiosidad blanda; adaptativo y tolerante como se manifestó en las colonizaciones -la influencia del *lusotropicalismo* se hace notar en el Dias más tardío-; contemplativo, introspectivo e inhibido, en contraste con la exuberancia alegre y ruidosa del español; su humor se reduce a la ironía, y cuando no es llamado a desempeñar un papel trascendente en la historia, se encierra lánguido en la mera supervivencia. Dias retrata todos estos atributos como atravesados por el sentimiento: el portugués es un hombre del corazón, y sus contradicciones temperamentales están representadas en la *saudade* -que recupera de las reflexiones de Pascoaes- emoción igualmente dividida, entre el deseo y el dolor. La influencia de Jorge Dias es innegable tanto en la más rancia “Filosofía Portuguesa” (Cunha Leão) como en cualquier aproximación actual que desde las ciencias humanas o sociales se vea obligada a pasar sigilosamente por encima del espinoso tema de la identidad nacional portuguesa (Mattoso); o que quiera abordarlo frontalmente (Lourenço). Estamos de acuerdo con João Leal en la incómoda autoridad que siguen teniendo los textos de Jorge Dias, cuya estimulante y dinámica presentación de una especie de dialéctica entre representaciones sociales discrepantes sobre el ser portugués, sigue pesando sobre las ciencias sociales contemporáneas como un lastre muy difícil de sacudir²⁹.

Aprovechamos aquí para, una vez más, advertir que entendemos las identidades nacionales como representaciones de la vida social: un campo donde pulula un sistema de prácticas y de discursos en permanente diálogo y transformación, tratando de racionalizar y dar una cierta coherencia a la contradictoria y compleja realidad de las relaciones sociales cotidianas. Como dice Machado Pais, “Una identidad es un *estar* que se hace pasar por un *ser*”³⁰. Pues bien, si Dias representa la cumbre en la construcción narrativa de la identidad portuguesa en el terreno etnológico, Fernando Pessoa es quien reconoce la misión histórica mítico-espiritual de los portugueses. Rescatando el *saudosismo* y el Quinto Imperio del padre António Vieira, pretende construir un nacionalismo místico para restituir el papel de los lusos en el mundo, despreciado hasta el momento a causa de la *descategorização civilizacional* de la que es víctima. Cosmopolita y mesiánico, escribe desde una Lisboa mítica cuya experiencia impresionista-espiritual de lo urbano nada tiene que envidiar a Baudelaire, Simmel o Benjamin, ciudad desde donde alimenta el ensueño de la realización del alma portuguesa. De forma muy similar a la identidad difusa que venimos exponiendo, Pessoa defiende el proyecto de un imperialismo imaginario y desterritorializado: “*Por imperialismo não se entende o agrupamento artificial de várias nações numa só, mas a tendência de toda a nação para converter em sua sustância psíquica as outras nações*”³¹.

²⁹ LEAL, 2000.

³⁰ PAIS, 2007.

³¹ Citado en SOUSA RIBEIRO y RAMALHO, 2001: 423

Ese sugestivo movimiento de oscilación que presenta Jorge Dias sobrevive todavía en los discursos y en su performatividad práctica diaria, gracias a la efectividad que proporciona como modelo de racionalización en la vida cotidiana. Efectivamente, nada distinto ocurre hoy al nivel, por ejemplo, de los discursos presentes en la literatura de viajes -analizada por Jacinta M. Matos- donde podemos ver como se insiste en la reproducción constante de estos rasgos étnicos del Portugal tradicional³². El sistema textual que da legitimidad a estas concepciones psicoétnicas es, de hecho, tan poderosamente performativo, que los estereotipos acerca de la conducta de los portugueses se reproducen fielmente en todo tipo de ámbitos. Debemos destacar dos trabajos recientes en este sentido. La primera es la obra de Ana Luisa Rodrigues, quien advierte mediante entrevistas personales con los corresponsales periodísticos extranjeros en Portugal, que todos ratifican y reproducen los tópicos acerca de los portugueses³³. El segundo es el monumental estudio antropológico y psicoanalítico de José Gabriel Pereira Bastos sobre las auto-representaciones de los portugueses, donde vemos la complejidad de las estrategias identitarias en la reproducción de los mitos de la *portuguesidad* que venimos anunciando, cotejadas con el espejismo europeísta. El autor acaba remitiendo a la famosa cita de Durkheim sobre la naturaleza delirante de las representaciones colectivas: “*Si definimos delirio como todo estado en el cual el espíritu añade algo a los datos inmediatos de la intuición sensible y proyecta sus sentimientos y sus impresiones sobre las cosas, posiblemente no hay ninguna representación colectiva que no sea delirante*”³⁴.

Hasta aquí hemos realizado un camino que nos ha llevado al grado más imaginativo y mítico de la identidad lusa, definido por la particularidad de los productos ideológicos de la colonización portuguesa, y que al parecer mantiene al país en el umbral de la asunción de su final (*saudade*, lusotropicalismo). En esta fijación encontrábamos la sublimación de un deseo de conquista que a su vez era compensación por la pequeñez y miseria continental consustancial al fin del Imperio narrado por *Os Lusíadas*. Luego nos hemos aproximado a la formación de la identidad nacional, escapando ya de las resonancias míticas ultramarinas, para centrarnos en eventos y episodios concretos que nos ayuden a buscar esa pobreza inherente al discurso identitario. Para ello hemos recaído finalmente en las polémicas historiográficas de la era liberal acerca de los orígenes nacionales y la diferenciación interna para localizar esa pobreza, que se encuentra efectivamente en un interior rural que debe ser desdeñado, para seguir señalando la preeminencia de un litoral atlántico desde el que se evoca la gloria pasada compulsivamente. Como culminación del discurso acerca de la psicología lusa hemos expuesto la contribución duradera de Jorge Dias, demostrando sus manifestaciones actuales. Veamos ahora la síntesis de todo ello en varios elementos de la

³² MATOS, 2001.

³³ RODRIGUES, 2008

³⁴ Citado en PEREIRA BASTOS, 2000: 375.

dictadura salazarista, ilusión bien tramada, paisaje-condensación que esconde en sus traseras la manipulación de un potente sentimiento de inferioridad.

Salazar, *Exposição do Mundo Português* y pobreza secular.

La alborotada etapa republicana, dolida después del reciente *Ultimátum* y decididamente disfuncional ante el capitalismo de la época, no puede sustentar la repentina democratización y la presión de un ilusionado sindicalismo radical en la calle. La subalternidad real de Portugal en el sistema mundo, es manipulada para sus fines por el *Estado Novo*, después de la convulsa época republicana. Salazar, que se autodefinía como “*pobre, filho de pobres*” consiguió conectar con esta sensibilidad nacional que corresponde a la nobleza de la miseria, al carácter cristianamente redentor de la pobreza. Sintetizado en imágenes de sí mismo mil veces difundidas por los instrumentos de propaganda del régimen: príncipe y pobre; dictador y asceta; profesor y monje; dirá: “*devo à Providência a graça de ter nascido pobre*”.

No podemos ver en ello sino la apelación salazarista a las convicciones católicas de una parte importante de la población, que posibilitan el reconocimiento de una caridad purificadora generalizada ante la conocida realidad de la miseria cotidiana: “quien da a los pobres, presta a Dios”, “olvidar al pobre es olvidar a Dios”. Al fin y al cabo siempre existe la posibilidad que un pobre cualquiera llamando en nuestra puerta, sea Jesucristo. De hecho, ¿acaso no lo es siempre?³⁵. He aquí la función que cumple la construcción del mito negativo del *vadio* irresponsable, desobediente y salvaje que hemos examinado más arriba: la institución de la dignidad de la pobreza y la humildad tradicionales, despolitizando la miseria cotidiana de los portugueses, bendecidos por la pobreza mística. En efecto, los horizontes de riqueza del patriotismo liberal de época republicana no conectan con “*o estranho caso do nacionalismo português*”³⁶, con el que sí encajará simbióticamente el organicismo de Salazar, en su invocación de una pobreza mística nacional. Veamos qué escribe Salazar en una carta al representante europeo de la multinacional Coca-Cola rechazando su presencia en el país:

“Portugal é um país conservador, paternalista e -Deus seja louvado- “atrasado”. O senhor arrisca-se a introduzir em Portugal aquilo que eu detesto acima de tudo, ou seja, o modernismo e a

³⁵ La salvación por limosna o el temor a rechazar a Jesucristo encarnado en un mendigo en la tradición portuguesa, en PEREIRA BASTOS, 1997: 37-59.

³⁶ Título de un estudio donde se exploran las continuidades narrativas entre la literatura decimonónica y los relatos ideológicos del régimen de Salazar, TRINDADE, 2008.

famosa “efficiency”. *Estremeço perante a ideia dos vossos camiões a percorrer, a toda velocidade, as ruas das nossas velhas cidades, acelerando à medida que passam, o ritmo dos nossos hábitos seculares*”³⁷.

Sustentado por las clases medias y altas agotadas por la experiencia de la República, Salazar puede construir esa imagen de humildad, paciencia y resignación de un pueblo del que se hace guía y sabio, y cuyo referente mítico es una perfecta síntesis de lo que venimos aquí anunciando: su Portugal es el de Camões, el Imperio y las colonias, pero es también el idílico Portugal rural y provinciano. La fórmula mágica del salazarismo parece moverse con comodidad en ambos universos míticos, cuyo producto es el “alma portuguesa”: un pueblo eminentemente rural e intrínsecamente humilde y trabajador, noble colonizador de un ultramar que le recuerda con cariño. De ahí eventos como la *Exposição do Mundo Português* de 1940, con su misión evocadora y sintética de lo que el ideólogo del Secretariado de Propaganda Nacional, António Ferro, llamó la *Política del Espíritu* del pueblo portugués: el mantenimiento de los valores patrióticos que en un tiempo llevaron al rural e humilde pueblo portugués, a ser el máximo propagador de la cristiandad en el mundo³⁸.

El reciente e iluminador documental de João Canijo, *Fantasia Lusitana* (2010), nos presenta el contraste existente durante la Segunda Guerra Mundial entre esta exaltación nacional-católica en Fátima o en la *Exposição do Mundo Português*, con la realidad de los refugiados que esperan en la Lisboa neutral el pasaporte para las Américas, lejos de la amenaza nazi. Desde los cafés lisboetas, se escriben crónicas de ese tiempo, como las duras líneas de Saint-Exupéry, de Alfred Döblin o de Erika Mann acerca de la colosal ceguera de la vida portuguesa ante el desastre en que se hundía Europa. Aparecen también imágenes del radiante optimismo y vitalidad del régimen, en una Lisboa de luz y celebraciones que se aparecía a los refugiados como una abominación ante el dolor y la incertidumbre del momento: “*Las ciudades en mi tierra, por la noche eran color de ceniza. Había perdido el hábito de ver la luz, y esa capital radiante me causaba una especie de malestar*”. Saint-Exupéry dice en diciembre de 1940: “*Lisboa me surgió como una especie de paraíso claro y triste*”. Ese Portugal vivía de espaldas a sus contradicciones, las contenidas en los fantasmas de su propia construcción identitaria, maquilladas por el régimen de Salazar. ¿Qué sucede sin ese decorado de cartón-piedra?

El “complejo de inferioridad” luso ante el caso brasileño y español

³⁷ Citado en BEBIANO, 2001: 519

³⁸ En la anterior *Exposição Colonial Portuguesa*, celebrada en Porto en 1934, resulta interesante la torpe intención de cuasiidentificar el folclorismo regional portugués con el propio de las provincias de ultramar: “21 provincias del Imperio, del Minho a Timor”. Todas igualmente mal escenificadas con ridículos disfraces medio inventados. MEDEIROS, 2003 y 2008.

Consecuencia de su posición semiperiférica y subalterna, el complejo de inferioridad portugués -que ya ha sido repetidamente señalado- se manifiesta sobretudo en el gusto consciente y explícito por lo venido del extranjero. En tanto que estrategia de distinción de clase (en el sentido de Bourdieu) parece mostrarse en Portugal de forma especialmente intensa, o en todo caso se construye como un elemento de preocupación nacional: el etnólogo José Leite de Vasconcelos se refería al complejo como “Só parece bom o que vem de fora”³⁹, y los autores contemporáneos lo llaman “desnacionalización”. Pero el sentimiento de inferioridad portugués tiene un contorno especial donde manifestarse con agriedad, que es la comparación con el Brasil y la competencia por liderar económica y culturalmente la comunidad de países de lengua portuguesa (CPLP). Durante los años 90 se producen una serie de conflictos diplomáticos alrededor de las leyes de extranjería y los derechos especiales migratorios entre Brasil y Portugal, donde surgen interesantes cuestiones identitarias alrededor de la hermandad entre los dos países, con un fondo complejo que remitía a la pugna por la hegemonía en el mundo lusófono⁴⁰.

Esta rivalidad tiene quizás su mayor expresión simbólica en las polémicas que rodean al *Acordo Ortográfico* de 1990, el último de los intentos por unificar la ortografía oficial de la lengua portuguesa. El acuerdo supone efectivamente un *abrasilamiento* de la lengua, y sus detractores afirman que se trata de un intento del mercado editorial brasileño por penetrar en los CPLP, dominados por el mercado portugués. Sea como sea, hay un cierto ambiente de humillación por la fuerte imagen estereotipada que llega desde el Brasil sobre el portugués, representado como ignorante, tosco, y atrasado. Además, frecuentemente se habla del “*regresso das caravelas*” haciendo referencia a la potencia de la inmigración brasileña en tierras portuguesas, pero también a las renovadas relaciones que dentro del mercado global llevan a cabo ambos países, reestructurando sus imágenes mutuas en discursos no muy alejados del lusotropicalismo. Portugal vivió un episodio de humillación lacerante en 2006, cuando la conocida actriz y presentadora brasileña Maitê Proença realizó un pequeño reportaje que ridiculizaba a los portugueses en los términos que hemos visto más arriba. La cadena retiró los videos originales de la red y la actriz tuvo que disculparse ante los portugueses “eu sinto-me muito portuguesa” en un tono en el que daba a entender que deberían saber reírse de si mismos como hacen los brasileños.

En el escenario europeo, otra moldura comparativa -dotada también de un complejo histórico delicado-, es la del Estado español. No podemos aquí dar cuenta del extenso historial de relaciones, tensiones y desencuentros que caracterizan la historia de los dos Estados peninsulares, baste

³⁹ VASCONCELOS, 1982 [1929?]: 482-483.

⁴⁰ FELDMAN-BIANCO, 2001

mencionar para nuestro propósito la asimetría que caracteriza el interreconocimiento del otro: los portugueses conocen las realidades del Estado vecino mucho mejor que los españoles, empezando por la lengua. Sin duda podemos decir con María Cátedra que para la antropología española (y en general para los habitantes del Estado español), Portugal es *terra incógnita*⁴¹. Los estereotipos caracterizan las relaciones imaginarias entre los dos países, que viven de espaldas el uno del otro, a pesar de su proximidad y de las evidentes matrices etnohistóricas comunes: La sombra del proyecto del iberismo aparece de vez en cuando en alguna noticia periodística o en los comentarios de algún osado intelectual, especialmente desde Portugal⁴². Al imaginario progresista del iberismo, de corte republicano y federalista, se le oponen hoy dos sistemas de relación y representación: por un lado, la mediación imaginaria de los estereotipos en el lenguaje común, y por el otro la complejidad local de las relaciones cotidianas transfronterizas⁴³. En efecto, el peso de los tópicos que racionalizan la distinción entre los dos estados contrasta con las relaciones de proximidad, identificación e intenso parentesco como las que tienen lugar entre Galicia y Portugal, así como en toda la franja limítrofe, con intercambios cotidianos que generan texturas y tensiones identitarias propias⁴⁴.

En el imaginario portugués hay un cierto rencor del pasado -administrado y distribuido a través de la enseñanza- acerca de la constante amenaza castellana primero y del Estado español después, empecinados en subyugar a Portugal para apropiarse de su ancha puerta atlántica. El portugués bromea constantemente acerca de la “invasão espanhola” sobretodo cuando las regiones fronterizas se inundan de turistas⁴⁵, pero a la vez el español es contemplado como un alegre y ruidoso hermano mayor que paga la merienda de su rebosante bolsillo. Es muy usual oír a los portugueses en sus momentos de ocio imitando socarronamente el acento castellano, especialmente aquellos que tienen un contacto diario con españoles -usualmente un superior en el trabajo o turistas- quienes no se esfuerzan en aprender ni siquiera las fórmulas más comunes. La sensación de inferioridad de los portugueses ante los españoles se refuerza ante la vivencia de su dependencia económica y su sumisión lingüística, y viene históricamente fomentada por un desprecio visceral de la mayor parte de los intelectuales que de Portugal han hablado, quienes se mueven de la indiferencia al desprecio y a la hostilidad.

En la literatura y el pensamiento proveniente del Estado español -exceptuando a los representantes

⁴¹ CÁTEDRA, 2001: 277

⁴² A propósito del iberismo desde sus orígenes hasta las nuevas relaciones económicas que, en el marco económico europeo, determinan las relaciones entre Portugal y España, ver SILVA, 2002

⁴³ Como por ejemplo el contrabando, en ROVISCO, 2008. Otras dinámicas fronterizas, como los matrimonios mixtos, en PAIS, 2007: 209-227, que reflexiona acerca del dicho portugués: “de Espanha nem bom vento nem bom casamento”

⁴⁴ LOIS-GONZÁLEZ, 2002. Véase la edición de 2005 de *Ágora, el debate peninsular: Miradas cruzadas, estereotipos entre españoles y portugueses*, promocionado por la eurrregión Euroace (Alentejo, Centro y Extremadura) y la Cooperación transfronteriza Luso-española.

⁴⁵ CÁTEDRA, 2001: 13.

del iberismo y la notable lusofilia de Miguel de Unamuno- encontramos un desdén constante por todo lo portugués, que reproduce los estereotipos más conocidos. La “*casi* nación” y “con una lengua *casi* castellana y unos recuerdos de grandeza *casi* olvidados” de Larra; el frívolo desinterés de Ganivet; el “para qué sirve Portugal” de Pérez Galdós; el “románticos, excesivamente románticos” de Valle-Inclán, quien además afirma que Don Quijote es una figura más bien portuguesa, no española; etc. Pero es Ortega y Gasset -que sentía un menosprecio poco menos que insultante por Portugal- quien nos deja estas observaciones: “Era un país que, cuando se separó de España, tuvo de inventarse algunos problemas para darse a sí mismo una razón para vivir independiente de España, por lo que se hizo navegador” y “Vasco da Gama y los otros no iban en busca de tierras, iban en busca del alma de una nación que no tenía, y la encontraron en el ansia y en la nostalgia del ultramar”⁴⁶. Sorprendente encontrar en medio de la arrogancia españocéntrica de Ortega un diagnóstico sugerente acerca de la construcción identitaria lusa, un discurso que hemos visto más arriba y que historiadores españoles como Madariaga o Sánchez-Albornoz repiten: la alianza con Inglaterra y la tendencia atlántica vienen motivadas por la pertinaz tendencia desiberizadora de los Portugueses, de su intento por huir de la dominación española⁴⁷. De ello se derivaría el alma onírica, perdida en la bruma atlántica, como la de bretones o irlandeses. La incompreensión de los autores españoles ante la independencia de este pequeño país, y hasta la perplejidad ante su simple existencia autónoma, se parece bastante a las opiniones corrientes que se pueden oír entre los españoles de a pie a día de hoy.

Todo ello, lo que venimos viendo -y ya hemos recorrido más trecho que el que nos exigía la pregunta inicial, respondiéndola- genera ese ambiente que anunciábamos al principio: la interrogación constante sobre lo que es Portugal, un planteamiento que se muestra preocupado en la mayor parte de ocasiones, y que busca siempre la forma de cambiar el estado del *alma portuguesa*, a la que algunos atribuyen la desgracia nacional.

Los liberales contra la *longue durée* portuguesa

Los comentaristas de la identidad lusa destacan siempre el aletargamiento de la personalidad portuguesa -sea eso lo que fuere- en función de una cierta inercia secular cuyo golpe maestro lo asestaría el régimen del *Estado Novo*. De entre estas obras preferimos indudablemente la versión de

⁴⁶ Citado en MEDINA, 2004: 42-43.

⁴⁷ Portugal e Inglaterra sostienen la alianza diplomática más antigua conocida, facilitando este puente atlántico que “desiberiza” Portugal. Algunos episodios significativos en esta relación fueron las intervenciones británicas durante las ocupaciones napoleónicas, el humillante episodio del Ultimátum de 1890, o la instalación de bases aliadas en los Azores durante la neutralidad en la Segunda Guerra Mundial.

Lourenço, especialmente su sagaz análisis de la literatura portuguesa, que ciertamente nos revela la matriz de determinadas conductas colectivas en las imágenes de su propia construcción imaginaria. En efecto, las identidades se constituyen a través del poder de los lenguajes, de su capacidad enunciativa. Las naciones no son sino construcciones imaginarias resultantes de ficciones narrativas. Hemos visto más arriba la construcción de la psicología étnica de los portugueses, cuya insuperada síntesis final era la de Jorge Dias: su mérito fue precisamente el de saber identificar elementos de referencia en una fórmula poderosa y dinámica. Pues bien, algunos autores muy recientes vuelven al ruedo de las caracterizaciones idiosincráticas y, parece que en función de su discurso construido a través del lenguaje de los Spinozas y los Deleuzes, no se percataron de la reproducción casi literal que hacen de las más toscas de las descripciones del pasado.

José Gil, en un libro de gran recepción que aparece en 2004 “Portugal Hoje, O medo de existir” reproduce -cabe decir que con un cierto virtuosismo literario- los tópicos de la negatividad lusa, revelando conductas y analizándolas al estilo fenomenológico, echando mano de una idea que pertenece más bien a Lourenço: El *Estado Novo* sabrá armonizar con un cierto “estar en el mundo” de los portugueses, que todavía hoy se manifiesta en la parálisis propia del país. José Gil no solamente no explicita la naturaleza remedada de los elementos de su discurso -la famosa “resistencia pasiva” de la que ya hablaba Vasconcelos-, sino que parece no reparar en que su intento de hacer despertar a Portugal, de conseguir que *se inscriba*, es un llamamiento idéntico al que proclamaban sus fuentes no declaradas de principios del siglo XX: bajo una apelación veladamente individualista, anhela la conversión de los portugueses al culto liberal, al esfuerzo del trabajo, al abandono de las costumbres recalcitrantes y de la amoralidad pueblerina, para integrarse entre las potencias Europeas con la fuerza de una purificación calvinista. No en vano, su defensa de la potencia individual y de la competitividad, se acompaña de un llamamiento al abandono de la excesiva dependencia comunitaria, identificando como males entumecedores el tono prudente ante lo nuevo, o el desarrollo de mecanismos tácticos de defensa ante la Ley. Poco a poco vamos descubriendo que el deseo a lo Deleuze solo sirve si es creativo y emprendedor, marcando nuevas y rentables tendencias; la potencia a lo Spinoza serviría para enfrentarse sin rechistar al durísimo mercado laboral. Además, el autor atribuye a los portugueses conductas y pasividades que parecen ser patrimonio común del llamado mundo occidental en su crisis epocal posmoderna, como la disolución del lazo político, la tímida levedad ante los valores fuertes, etc. La supuesta recurrencia de actitudes inmovilistas evoca una imagen muy conocida en Portugal, personificación de esta negatividad conservadora abominada por los liberales: el *Velho do Restelo*. Personaje de *Os Lusíadas*, se aparece en la playa antes de la partida de los Navegantes, advirtiendo de los peligros de la aventura marítima, y denunciando la vanidad de la fama y la gloria que persiguen.

La obsesión por superar esta tendencia a la negatividad de la consciencia colectiva portuguesa, se convierte entre los articulistas y comentaristas liberales, claro, en una obsesión compulsiva que -desde el otro lado- resulta muy graciosa. En 2005 aparece “Portugal Genial”, un compendio de “productos” nacionales escrito en el dialecto de los emprendedores y publicado por el Diário Económico. 82 productos para “vender” Portugal: Fátima, las sopas, Amália y el fado, Fernando Pessoa, José Mourinho y hasta la *calçada portuguesa* en un recorrido tan propagandístico como superficial destinado a crear una “Marca Portugal”⁴⁸.

En el epicentro de la crítica dirigida a los pensadores liberales -que atribuyen el fracaso del país en la economía de mercado a la idiosincrasia nacional (el famoso inmobilismo luso)-, y estimulado por la reciente crisis e intervención del FMI, se encuentra el reciente texto de Boaventura de Sousa Santos, cuyo título no podría ser más preciso: *Portugal. Ensaio contra a autoflagelação*⁴⁹. Escrito para las elecciones legislativas de junio de 2011 como un texto de agitación ante las medidas de austeridad impuestas por las instituciones del capitalismo global, el autor se ve forzado a pasar por el tema de la identidad. Delatando a autores como José Gil, a los que hace responsables de un “exceso de diagnóstico” para con el pasado portugués, llevará la discusión hasta el problema de la subalternidad de Portugal en el sistema-mundo. Sería la desigualdad sistémica de un país intermedio como Portugal en el contexto de la crisis financiera, lo que explicaría su fracaso en el proyecto de la modernidad capitalista, y no la presunta apatía cotidiana inscrita en la idiosincrasia nacional. Estamos de acuerdo con este diagnóstico anti-capitalista, pero nos interesan los efectos reales de estas concepciones que, sea como sea, circulan entre los portugueses para manipular y racionalizar la realidad objetiva.

Michel Cahen propone, a lo Braudel, que la identidad portuguesa es una estructura de *longue durée*, y que la construcción simbólica nacional -aunque como todas sea un proceso dinámico en reconstrucción permanente- se enquistaba en el pasado más que cualquier otra⁵⁰. Incluso a pesar de la recurrencia de las nacionalidades a reforzarse evocando sus glorias pasadas, el caso portugués resulta digno de estudio para muchos: durante la Expo’98, obsesionadas las autoridades por mostrar

⁴⁸ COELHO, 2005

⁴⁹ SANTOS, 2011. No es esa su única contribución a la “desnacionalización” de las grandes cuestiones historiográficas, como hemos visto al exponer el lusotropicalismo. Boaventura de Sousa Santos ya había postulado que la supuesta levedad colonial portuguesa habría sido consecuencia de la incapacidad estructural del país. Situado en la semiperiferia del capitalismo, Portugal no habría podido imponer grandes cotas de dominación en sus territorios ultramarinos.

⁵⁰ CAHEN, 2002. Quienes parecen también vivir de una larga tradición -reforzada por el recurso a los ideales aristocráticos y al prestigio simbólico del pasado que se encarna en el presente- son las grandes empresas familiares portuguesas que analiza PEDROSO DE LIMA, 2002. La salud simbólica y financiera de estas sagas parece ser mayor que en otros países, a juzgar por las diferencias que propone el autor con estudios semejantes en otros contextos.

la cara más modernizadora del país, no supieron sino bautizar como “Vasco da Gama” un modernísimo puente, llamar “Oriente” a una flamante estación y dedicar la exposición a los “Descubrimientos” y al Océano, evocando así una vez más el imaginario de *Os Lusíadas*, que decora igualmente los boulevards de uno de los centros comerciales más grandes de Europa, en Lisboa: el “Colombo”. Así es, la expo de 1998 retomaba como símbolo central la evocación de las gestas marítimas del Imperio Portugués, como en la *Exposição do Mundo Português* de 1940⁵¹. En un documental de Tiago Hespanha, *Visita Guiada* (2009), varios guías turísticos transportan e instruyen a sus grupos por tres lugares que marcan el relato identitario portugués: la “cuna” de la nación en el castillo de Guimarães, los *Descobrimientos* en el Monasterio dos Jerónimos y finalmente, como una plataforma hacia aquella parte de la identidad que reposa más allá del horizonte continental, la puntas de Sagres y del cabo de São Vicente, en el Algarve.

No creemos que sea necesario añadir nada al respecto de los síntomas localizados en cada apartado: una identidad sin centro, hecha de periferias soñadas en alta mar; un relato historiográfico fatalista, incómodo dentro de un contexto europeo que le ha maltratado y sometido (Castilla, Inglaterra, Francia); una composición territorial alienada por los relatos ultramarinos de su realidad continental; una obsesión por la psique portuguesa, que se acaba constituyendo como un producto de las frustraciones históricas lusas: doloroso recuerdo de un pasado glorioso, y aceptación de un presente caracterizado por un punzante complejo de inferioridad. Ante ese Portugal que se sabe y se reconoce pobre, las políticas liberales tratan de hacer reflotar la confianza, hacer vivir a los portugueses en una vacua y falsa ilusión todavía más quimérica que las ensoñaciones atlánticas: el mito del mercado, del progreso y de la libertad democrática.

⁵¹ Un estudio sobre las dinámicas internacionales de las Exposiciones Universales y su valor estratégico como instrumentos para la acción local, con el caso de Lisboa como centro, en FERREIRA, 2002