

EL ETNÓGRAFO EN LA JUNGLA URBANA

MANUEL DELGADO
Sociedades movedizas.
Pasos hacia una antropología de las calles

(Anagrama, Barcelona, 2007).

David Mateu Alonso

La vida de la ciudad —escribió Simmel— ha transformado la lucha con la naturaleza para la adquisición de alimento en la lucha por los hombres.” Pensar el espacio es pensar, en primer lugar, nuestros contextos, nuestros lugares, y esto lo han hecho de siempre las ciencias sociales. Este libro del profesor de antropología social y cultural de la Universitat de Barcelona Manuel Delgado constituye un auténtico manifiesto de etnografía urbana. Aunque tradicionalmente se haya entendido que la etnografía, la antropología, es la ciencia de la alteridad geográfica, no se puede obviar que en el presente ese objeto propio de la ciencia etnográfica se ha difuminado y que, quizá, lo único que la defina como tal ciencia no sea tanto su objeto como su metodología; concretamente, el trabajo de campo con la observación participante, la descripción densa y la intención crítica. Si esto es así, el etnógrafo no necesita

viajar a un recóndito poblado amazónico o centro-africano; tan sólo ha de salir a la calle y observar, entrar a un café y atender a los detalles, a las relaciones sociales que se establecen en las calles y en los medios de transporte, frágiles vínculos que se extienden a lo largo del paisaje urbano entre miles de individuos y que penetran en sus lugares de trabajo, en sus casas y los constituyen como individuos. Es a partir de este supuesto metodológico como se entiende la actualidad y el sentido de la etnografía urbana.

No obstante, hay un segundo supuesto explicitado también por el autor ya en la introducción del libro: lo que se quiere estudiar no es la *ciudad*, sino lo *urbano*. Ésta es una diferenciación que hay que pensar en toda su radicalidad. En primer lugar, actúa como una distinción ontológica: la ciudad es el resultado de una conformación planeada, proyectada, ejecutada, realizada con cemento, asfalto, metal y vidrio. Es el lugar físico de habitabilidad. Lo urbano es el tránsito, el proceso, los espacios creados mediante el uso que les dan los habitantes de la ciudad, los urbanitas. Esta última referencia da paso a la vertiente política de la diferenciación: los proyectos urbanísticos político-empresariales tratarían de “domesticar” lo urbano, de prefigurar y dirigir los usos de esos espacios. En consecuencia, la reivindicación política del espacio público sería, desde la óptica crítica de Manuel Delgado, un intento de domar lo urbano, amorfo, potencialmente político y, por tanto, de fijar las calles en una determinada orientación ideológica. Por finalizar con este esbozo de la mencionada distinción, ella presupone también una dualidad epistemológica: el arquitecto, el técnico, el urbanista, el geógrafo e incluso el historiador analizan la ciudad, pero ¿quién se cuida de lo urbano? Precisamente aquí entra en escena la figura del etnógrafo, ese sociólogo de lo supuestamente exótico, ese historiador del presente y extraño entre los suyos. El antropólogo de regreso a la jungla urbana.

Ahora bien, una vez presentados esos supuestos que permiten entender el proyecto de esa etnografía dedicada a lo urbano, de esa antropología vuelta hacia las sociedades urbanitas, podemos plantearnos otras preguntas. ¿Cómo es posible

esa ciencia de lo urbano? ¿Qué implicaciones tiene? Me limitaré a unos pocos aspectos de los muchos con los que se puede responder a estas cuestiones ensayadas en *Sociedades movedizas*.

En primer término, quisiera llamar la atención sobre la reformulación de un par de conceptos que han tenido éxito en las ciencias sociales: lugar y no-lugar. En principio, estos conceptos fueron articulados por Marc Augé para dar razón de la presencia de esos lugares paradójicos o no-lugares en los que se está para no estar en ellos, ámbitos públicos de tránsito que crean fugaces formas de socialidad; por ejemplo, salas de embarque de aeropuertos, andenes de tren o metro, estaciones, plazas públicas, campos de refugiados, parques, cruces de calles, etc. En la reformulación de estos conceptos llevada a cabo por Delgado: “El lugar es el sitio del que se parte, o por el que se pasa, o al que se llega. El no-lugar es lo que ese peregrinaje produce y que no es otra cosa que *una manera de pasar...* Marc Augé entiende bien que el no-lugar es el espacio sin marcas ni memoria, pero se equivoca al concebirlo como un lugar de paso y no como el paso por un lugar... El no-lugar no es un lugar atravesado, sino la travesía que desmiente el lugar” (p. 69). Ahora bien, la crítica al etnólogo francés va más allá de la cuestión teórica de “desontologizar” el concepto de no-lugar, convirtiéndolo en el “paso por un lugar” en vez de un “lugar de paso”, sino que afecta también a la valoración anexa a esos conceptos. En el caso de Augé, como también en el de Lévinas, estos “no-lugares” son objeto de una valoración crítica y negativa, espacios de anonimato, de alienación, espacios fríos y monótonos, no-lugares “para una no-sociedad”, dirá el autor citando a Lévinas. En este punto, Delgado introduce un giro clave en su estrategia: precisamente son estos no-lugares los que ofrecen nuevas formas de sociabilidad, una posibilidad de creación de redes sociales y relaciones que, por ser anónimas, permiten unos niveles de cercanía que de otro modo no serían posibles. Esta forma de pensar, aparentemente paradójica, está fundada en una solvente e interesante articulación de conceptos sociológicos tradicionales como la *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* de Tönnies, la efervescencia colectiva

de Durkheim o la visión de la ciudad y el extranjero (*der Fremde*) en Simmel. Pero este giro no sólo remite a una tradición sociológica, sino que se sirve de la lógica platónica de *El sofista*: del mismo modo que el no-ser no es contrariedad, sino alteridad y complementariedad con el ser, el no-lugar, la no-ciudad, es complementaria de la ciudad, es lo otro que, incardinado en ella, la hace ser la que es (el autor incluso expone la tesis kantiana, comentada por Heidegger, sobre el espacio y la interpretación del ser como posición, lo cual nos conduce a replantearnos el “olvido” del espacio en la filosofía). Partiendo de estos supuestos, Delgado reivindica esos no-lugares, entendidos como procesos, como el punto focal para estudiar lo urbano, la no-ciudad: “la no-ciudad —lo urbano— es la ciudad..., menos la arquitectura” (p. 82).

En segunda instancia, quisiera presentar el problema de la metodología de esa “ciencia buscada” sobre lo urbano: del mismo modo que los conceptos que definen el objeto de estudio han sido reformulados desde un punto de vista procesualista (por llamarlo de algún modo en oposición a la concepción reificada del no-lugar de Augé), algo semejante ocurrirá con la metodología esbozada por Delgado en los capítulos 3 y 4 de su libro. El referente será el estructural-funcionalismo clásico de Radcliffe-Brown y la ecología social de la Escuela de Chicago; en definitiva, la etnografía es una etología sin biología, una ciencia observacional, naturalista, descriptiva al máximo, una especie de ecología urbana ayudada por algunos desarrollos del interaccionismo simbólico. El naturalismo defendido por Delgado reivindica el trabajo de campo como lo propio de la antropología, como su rasgo distintivo contra científicos y también contra posmodernos: se trata de buscar un espacio propio entre la Caribdis posmoderna, que convierte la etnografía en un mero género literario impresionista en el que todo es reflejo del ego del etnógrafo, en una mera retórica sofisticada; y la Escila científica que se refugia en estudios estadísticos, encuestas, entrevistas cerradas y la observación controlada de la que no puede resultar nada más que aquello que ya se preveía. Así, pues, Delgado busca un posible positivismo poético que sea capaz de

recuperar la metodología no intrusiva propia de la etnografía naturalista clásica (observar, describir, explicar), sin caer en el cientificismo ni en la retórica que diluye la etnografía en la escritura. Para reivindicar el método del trabajo de campo, el autor ofrece también una interesante reflexión sobre el estudio previo del lugar objeto de estudio, de las posibles formas de sociabilidad que allí se configuran (recurriendo al interaccionismo de Goffman) y de los modos de entrevista y observación que el etnógrafo puede emplear para conseguir un registro de datos lo más amplio posible en orden a resolver las cuestiones planteadas en su investigación.

En tercer lugar, también habría que detenerse brevemente en las implicaciones políticas de esa ciencia de lo urbano: en el caso del libro que reseño, reivindicación del derecho a la manifestación, del derecho a la indiferencia y crítica a la tolerancia. Pero para entender esos rótulos cabe atender al contrario al que se oponen estas tesis, que no es otro que la ética bienpensante, progresista, tolerante, multicultural, dialógica y reflexiva, tan en boga en los últimos años. Me detendré en los dos últimos aspectos mencionados (el primero, sobre la movilización, contiene unas preciosas consideraciones sobre los límites entre lo festivo, lo político y lo violento), en la indiferencia y en la crítica de la tolerancia, temas que Slavoj Žižek, por ejemplo, ha abordado de modo similar, entre otros lugares, en *La suspensión política de la ética y En defensa de la intolerancia* con su tesis de la tolerancia como ideología.

¿Por qué reivindicar la indiferencia? ¿Acaso no es ella la fuente de los problemas sociales contemporáneos? ¿No es ella la versión letrada del pasotismo? Sí y no. No y sí. La indiferencia de la que se habla aquí es el derecho al anonimato del viandante, el derecho a la no-intervención, a la no-interferencia en su trayecto, en sus propósitos: la vida urbana se funda en el principio de indiferencia, “todo viandante me es indiferente”, principio que no se cumple en aquellos que estigmatizamos como “diferentes”, especialmente el inmigrante. Él carece de este derecho tácito, además de muchos otros, a la indiferencia; no es indiferente al policía, ni al comerciante suspicaz, ni a algunos otros. La diferencia es el

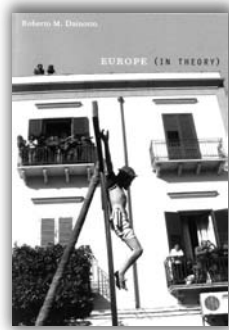
estigma, la marca. Así, pues, la indiferencia es la contrapartida del derecho a la diferencia: una crítica a la exigencia de tolerancia o de violencia, de comprensión o de incomprensión, de integración o de expulsión, de simpatía o de antipatía, que parecen reclamar por el mero hecho de ser “otros”. El multiculturalismo étnico es solidario del agente xenófobo, están de acuerdo en una cosa: los dos pretenden al “otro”. Ambos comparten una concepción de la cultura como un elemento definidor y definitivo que convierte al sujeto en algo atractivo o repulsivo; en esto radica la tesis de Taguieff sobre las metamorfosis ideológicas (progresistas) del racismo. La posición de Delgado queda expresada en esta pregunta: “En definitiva, ¿qué son las ‘fiestas de la diversidad’ o las ‘semanas de la tolerancia’, sino una suerte de zoos étnicos en los cuales el gran público puede acercarse e incluso tocar los especímenes que conforman la etnodiversidad humana?” (p. 195). Pero esta cuestión va mucho más allá; como corolario de la concepción del espacio público esbozada anteriormente, se sigue lo siguiente, lo cual afecta a la línea de flotación de los proyectos éticos dialógicos de inspiración kantiano-habermasiana: “ese espacio público en que se concreta la realización del republicanismo kantiano al que Habermas dedicara una brillante reflexión, no existe” (p. 197). Sin el derecho al anonimato, la democracia es imposible; el espacio público no es el lugar del diálogo, sino básicamente un no-lugar, un tránsito en lo urbano, en el que, más que el diálogo, son otras estrategias (la movilización festiva y política) las que permiten la realización de formas de vida más justas, en las que las etiquetas dejan de tener vigencia, tanto el marcaje de control como el del progresista bienintencionado.

De todo esto se sigue la crítica del valor de la tolerancia, pues ha sido viciado por un abuso protagonizado en corrientes políticas supuestamente izquierdistas: se trata de lo que Delgado llama *reductio ad hitlerum*, o “el racista es el otro”, lo que ha provocado un auge del ciudadanía reconfortante que exorciza el mal en la figura del otro complementario a la figura del inmigrante: el personaje del racista. El desplazamiento ideológico o la sublimación del problema socio-económico a problema

étnico-cultural ha sido una de las estrategias comunes a la anterior, y todas ellas han provocado que “la izquierda y muchos movimientos antirracistas alimenten sus lecciones de moral a base de reproducir ellos mismos los mecanismos que critican” (p. 208), con lo que resulta que “hoy, peores que los racistas son los virtuosos del diálogo entre culturas” (p. 221). La política de la tolerancia es ella misma racista: admite lo otro después de arrebatarle su poder crítico, tras convertirlo en baratija del mercadillo multicultural.

Toda esta perspectiva crítica desarrollada apasionadamente por Delgado le lleva a replantearse también el lugar de lo femenino en la ciudad en el capítulo ‘La mujer de la calle’, en el que V. Woolf y H. Arendt se dan la mano para reformular el espacio social en términos más igualitarios. Pero además de al colectivo femenino, Delgado dedica su epílogo ‘En busca del espacio perdido’ a esos olvidados en los estudios etnográficos: los niños, quienes en la actualidad ya no disfrutaban de lo urbano, ese no-lugar en el que se aprecia la construcción de la sociedad infantil, sus formas de sociabilidad. “Negándoles a los niños el derecho a la ciudad, se le niega a la ciudad mantener activada su propia infancia, que es la diabólica inocencia de que está hecha y que la vivifica” (p. 266).

En conclusión, el libro de Delgado es una búsqueda de una ciencia que es ya ella misma una puesta en marcha de esa ciencia buscada, un ensayo que nos ofrece una reflexión profunda y diversa sobre el espacio urbano, muchas veces obviado por la filosofía contemporánea, con algunas excepciones; entre ellas, cabe destacar el proyecto de las *Esféricas* de Sloterdijk, cuyas ideas remiten a referentes clásicos ineludibles, pero a veces olvidados, de la sociología y la filosofía contemporáneas, como Simmel, Gabriel Tarde y otros cuyo trabajo ha de servir para esbozar una nueva perspectiva sobre la vida social, donde la filosofía y las ciencias sociales van unidas para procurarnos una visión crítica sobre nuestra realidad social y ayudarnos a explorar los pasos de ese sujeto sin rostro, fugaz y anónimo que, en definitiva, puede ser cualquiera de nosotros.



EN EL PRINCIPIO ERA SICILIA

ROBERTO DAINOTTO
Europe (in Theory)

(Duke University Press,
Durham, 2007).

Federica Mazzara

¡Al principio de la Europa moderna era Sicilia! Ésta es la provocadora insinuación oculta en el nuevo libro de Roberto Dainotto, *Europe (In Theory)*.

El innovador estudio de Dainotto es una contribución al estudio de las teorías sobre Europa como un continente con su propia identidad, y su aproximación es un desafío para quienes siempre han pensado que la Europa moderna es el resultado del pensamiento del norte. Con la perspectiva de los Estudios Subalternos, Dainotto se aproxima a las teorías de Europa en un intento de dar voz a lo marginal y periférico que, de un modo suficientemente interesante, no ha de encontrarse en el lejano oriente, sino en el seno de Europa, en el Mediterráneo, en el sur, que, en todas las teorías de Europa desde Montesquieu, como muestra detalladamente el autor, se habían identificado con lugares de pereza y vicio, debido, por ejemplo, a las condiciones climáticas. Tópicos como éste

son el objeto de este estudio que trata de valorar nuevas visiones de Europa donde los periféricos “pigs” (portugueses, italianos, griegos y españoles/Spanish) del sur desempeñan un papel en la constitución de su identidad moderna. Dainotto pone en entredicho el eurocentrismo, no desde el exterior, sino desde los márgenes de Europa.

Lo que el autor trata de hacer en *Europe (In Theory)* es, con sus propias palabras, “destacar, en las teorizaciones de Europa durante los siglos XVIII y XIX, el surgimiento de las estructuras y paradigmas que han formado desde entonces las ideas del continente y su identidad cultural”. Dainotto divide el libro en cinco capítulos, de los que sólo el último plantea abiertamente la verdadera “revolución de la teoría”.

El primer capítulo, ‘El descubrimiento de Europa: algunos aspectos críticos’, es un esbozo taxonómico de las antiguas teorías de Europa. El capítulo obliga al lector a ser consciente de la lógica binaria, nosotros/ellos, de la definición de la identidad europea, “desde la antítesis clásica de Aristóteles de la libertad europea y el despotismo asiático a la crisis del pensamiento clásico en el siglo XVII”.

Pero el relato de Dainotto, como él mismo advierte, empieza con el segundo capítulo, ‘Norte y sur según Montesquieu: la historia como teoría de Europa’, una investigación de la *inventio* retórica de la división de Europa entre norte y sur según Montesquieu. Montesquieu inaugura una figura de antítesis que ya no se sitúa en la lejana Asia sino en el sur interno. Este capítulo, a ratos disperso, investiga *De l'esprit des lois* de Montesquieu, considerado tradicionalmente el texto central que canonizó la antítesis Europa/oriente en un contexto moderno, y recalca lo que, según Dainotto, es la verdadera modernidad del texto: una teoría de la climatología latitudinal, en lugar de longitudinal, como lo era para Aristóteles. Una nueva idea de Europa empezaba a tomar forma, con la geografía como principio de organización de una teoría del progreso.

El tercer capítulo, ‘República de las letras’, introduce un nuevo elemento en la discusión: la literatura y la identificación de Europa con una supuesta República de las Letras