

Habitaciones separadas (o las grietas de la modernidad)

Separate rooms (or the cracks of Modernity)

Modesto García Jiménez

Departamento de Antropología Social y Cultural. UNiversidad Católica San Antonio, Murcia.
mgarcia@uvenf-sl.uvenf.net

RESUMEN

El presente artículo propone una vuelta de tuerca más sobre la polémica rural/urbano, que si bien para algunos no representa un debate abierto y relevante en la actualidad, sí que es, una vez superados los términos en que tradicionalmente se ha venido entablando dicho debate, una reflexión que interesa especialmente a las nuevas miradas sobre la comunicación (y su periferia conceptual: expresión, lenguajes, percepción, intelectividad...) entre los componentes de la ciudadanía, y propicia sin ningún género de dudas unas posiciones teóricas ventajosas para situarse frente a los nuevos motivos de reflexión antropológica, que son a la vez las grandes incertidumbres de la contemporaneidad: la globalización de la economía y de la información, la destrucción de la biodiversidad, las desigualdades transcontinentales, los desconcertantes avances de la ingeniería genética, etc. Estas páginas trazan un recorrido, particular como no podía ser de otra manera, a modo de itinerario histórico sobre la señalada polémica para desembocar a través de su dimensión etnográfica en una propuesta de necesaria diversidad.

ABSTRACT

This article presents a new perspective on the rural/urban polemic, a polemic that for many does not represent an open debate that is relevant to current events. In fact, once the terms in which said debate has traditionally been defined are overcome, this polemic is seen as a keen reflection on the modern communication (and its' peripheral concepts: expression, language, perception, the intellect...). It suggests some advantageous theoretical positions for anthropological reflection, that deal with all the great uncertainties of modernity: globalization of the economy and information, destruction of biodiversity, transcontinental inequalities, the disconcerting advances in genetic engineering, etc. These pages trace a journey, a type of historical itinerary, that ends, by way of its' ethnographic dimension, in a proposition of the necessity of diversity.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

modernidad | rural y urbano | globalización | diversidad cultural | Modernity | rural and urban | globalization | cultural diversity

I

La inercia disciplinar más común en antropología consiste en derivar las consideraciones teóricas desde las observaciones y las conclusiones del trabajo de campo; las vertidas en este texto lo hacen según esa inercia advertida. Ahora bien, esas consideraciones no nacen ligadas de manera estricta y directa a las observaciones, sino que en algún sentido éstas, y en general todo lo que rodea a la puesta en práctica del método etnográfico, son en realidad una excusa para una reflexión genérica sobre el hombre. En otras palabras, hay una posibilidad epistemológica perfectamente admitida por la que la antropología, que es una reflexión sobre el hombre y las infinitas formas en que éste se piensa a sí mismo, establece su teatro de operaciones en los momentos y lugares de la cotidianidad, cuya observación le proporciona los elementos de su reflexión. A ello debemos añadir que, si bien la preocupación durante un largo periodo de la antropología ha sido la cara evidente en que lo social ha cristalizado, las formas poliédricas en las que los hombres y las mujeres han venido constituyéndose en conjuntos más o menos institucionalizados o espontáneos, las conformaciones sociales en las que se han resuelto las maneras de habitar el mundo, hoy se avanza hacia una reflexión sobre la naturaleza de las relaciones, de los mecanismos expresivos y comunicativos; es decir, preocupa más la percepción y las claves intelectivas que la información (los datos) y las técnicas de prospección y deducción.

Las consideraciones aquí vertidas se desprenden, aunque como hemos dicho no en el estricto sentido causa efecto, de una observación, en la que, por otra parte, intento detectar cómo y en qué aspectos de la vida diaria se contiene una percepción del patrimonio. El territorio humano de mi investigación no es nítidamente delimitado, por la propia naturaleza dispersa de los pequeños núcleos habitacionales entre los que resulta imposible esa pretendida delimitación. Antes bien, esta dispersión conlleva una interlocalización (si se quiere, heterotopía). El terreno y sus vericuetos poblacionales se entremezclan y se distribuyen a capricho entre una geografía común a otros lugares que hoy son parte del término de distintas divisiones administrativas municipales.

El objetivo de la investigación es, como se deducirá de estas páginas, difícil de definir, es de naturaleza escurridiza, impreciso, disperso como su referente de población. Tengo más la misión de descubrir que de describir; intento ponerle palabras a algo que verdaderamente es imposible explicar. Es evidente que no puedo esperar un modelo omnicompreensivo, juegan mucho en ello los intereses, las expectativas, el carácter de cada persona. Sin embargo pretendo encontrar ese hilo invisible que conecta a unos y a otros, porque, aunque con excepciones manifiestas, al fin y al cabo hablo de personas que han nacido y vivido en un mismo lugar y sobre las que han influido de manera más o menos parecida los mismos grandes problemas, formas muy parecidas de ganarse la vida y luchar por ella, han vivido juntas, algunas veces en una estrecha relación.

Fruto de esa búsqueda ha sido, o mejor, está siendo, la obtención de varios elementos de juicio para una reflexión que creo oportuna para los objetivos que se plantean entre las preocupaciones de la antropología actual. Estos elementos a que me refiero refuerzan una idea general cual es la de que es detectable un cambio a veces vertiginoso de los hábitos concomitantes que nos daban pie a hablar de un tipo de relación muy en consonancia con la vida en el medio rural hacia otro que solemos calificar como de relaciones típicas o características de la vida urbana.

(Veo un pastor con teléfono móvil; una empresa familiar de barquillos de canela para helados, camuflada como agrícola, que dispone de internet; los coches de buena cilindrada esperando el fin de la jornada recolectora; una madre soltera o una pareja junta pero no casada; una jornada festiva, no religiosa, con despreocupación general y comida en restaurante; y entre tanto los turistas que pasean sin ser vistos como especímenes raros; tratantes de ganado o de tierras sustituidos por la calculadora y el agente de la propiedad respectivamente; una cola de gente en la asesoría laboral, carteles de propaganda electoral y convocatoria de un mitin; un motocultor, llamado aquí mula mecánica; la alberca con escalerillas y pintada con colores y textura de piscina...)

La primera sombra de duda que planea sobre esta aseveración es genérica y principal: ¿hay verdaderamente una diferencia constatable entre una sociedad urbana y una sociedad rural?, ¿se trata simplemente de secuelas o de un reducto de un gran cambio histórico advertido ya por los sociólogos de la ciudad, en virtud del que, al menos en lo que llamamos civilización occidental, se produce un cambio de hábitos que está haciendo que de manera global nos dirijamos hacia una homogeneización de las formas de relación social?

Este gran debate se ha entablado en términos, en lenguajes y en tradiciones diferentes.

La primera de ellas es la que asocia la dicotomía rural/urbano a la de cultura popular/modernidad, y en torno a esta asociación se dirimen conceptos como tradición versus modernidad, popular/culto, etc. Se trata de una gran corriente que atraviesa grandes periodos de la historia de manera fluctuante, emergiendo unas veces, ocultándose otras, pero ocupando un innegable espacio ideológico. Es la que pone en relación comparativa dos maneras distintas de ocupar un espacio y de interactuar en él, dos formas diferentes de entender la vida que a la vez es enfrentarse a ella. Se resume, de alguna manera, en la visión histórica de lo jacobino en contraposición con lo girondino; o en la propuesta de F. Tönnies cuando matiza diferencias entre comunidad y sociedad, o incluso en las distinciones entre solidaridad orgánica y solidaridad mecánica debidas a Durkheim, y, de alguna manera también, en lo tradicional frente a lo moderno en sus acepciones más válidas sincrónicamente.

Siempre ha existido de manera más o menos emergente o explícita esa dicotomía que resume y resuelve dos grandes maneras de hacer frente a la vida, de ocupar un sitio y vivir en él. Desde el énfasis literario del poder sugestivo de las grandes ciudades-estado de la antigüedad: Ur, Nínive, Babilonia, Troya, Jerusalem, Atenas, Alejandría, Constantinopla, Roma ciudad de un imperio... El ejemplo más que significativo de Sodoma y Gomorra que tiene claramente una extensión ideológica muy en sintonía con las miradas amables, románticas y nostálgicas del orden perdido, de la ciudad como sustancialmente viciosa, como antinatural a la inclinación bucólica del hombre, ese laboratorio de perversidades que Dios castiga ejemplarmente con la destrucción de esas ciudades. La intensa profundidad filosófica de G. Vico con respecto al origen y a la naturaleza de las ciudades, viene en él relacionada con la pérdida de la condición natural en el hombre y el abrazo definitivo a su condición humana, en un desarrollo muy especial de la "teoría de la caída". Yo me sirvo de una lectura, en este sentido, que Sergio Givone (Givone, 1999) hace de algunos comentarios del filósofo de *Scienza Nuova* sobre el tema, donde se dice -parafraseando el texto original- que si antes las selvas se habían convertido en "guaridas de hombres", los cuales luchaban entre sí como animales feroces, ahora las ciudades se han hecho "selvas" habitadas por fieras más sanguinarias (entre comillas los términos de Vico).

Frente a estas posiciones, existe alternativamente una corriente de pensamiento que se sitúa en esa especial conciencia de la condición humana que se tiene que asumir y con la que tenemos que aprender a vivir. En ella, el arte y la poesía son vehículos de posible comunicación entre los distintos estados del hombre; la única forma de situarnos en estados anteriores a la palabra, a la verbalización, pero también el recurso que dulcifica esa tensión de la paradoja humana, de la incertidumbre que producen estas contradicciones irresolubles. La ciudad encierra en sí todo eso: paradójica y sublime, es el lugar al que no ir y del que no se puede huir; es el escenario donde se producen las acciones humanas en toda su complejidad, lo conspicuo y lo infame. Desde este punto de vista, poco importa la fisonomía, el sitio o el lugar, la trama urbana, las formas y los modelos, la estética, la confluencia más o menos numerosa... aquí se habla de una inmanencia sobre la que poco pueden influir unas formas habitacionales u otras. Las filosofías conciliadoras del hombre con su espíritu alaban la capacidad de vencer a la barbarie, la de haber constituido leyes basadas en una anamnesis mitopoyética que impide la escisión definitiva con el estado armónico natural.

Otro de estos grandes afloramientos de este vértigo indescriptible en que se resuelve la ecuación naturaleza/cultura asoma en las vanguardias artísticas y "los tiempos modernos" (Marinetti, D'Annunzio, Jarry, Dada, Breton...) cuando vuelve a apreciarse la ciudad como un laboratorio de ilusiones y como una propuesta lícita y verdadera para el desarrollo del espíritu humano. Baudelaire descubrió la ciudad vivida más que la ciudad construida, desveló los caminos líricos del hombre perdido en ese laberinto de pasiones adornado de cemento y acero, ahí están los verdaderos paraísos artificiales; mientras que después de respirar ese veneno Simmel apuntalaba con otros términos lo que significa ese medio para la humanidad.

Aun contando en este apartado las tímidas apreciaciones favorables a lo burgués que se dan en el Renacimiento y el cosmopolitismo primitivo de la Ilustración como antecedentes de esta idea, las vanguardias, herederas por igual de nihilistas y adeptos al simbolismo, quedan literal y metafóricamente deslumbrados por la ciudad; es donde tienen sentido los avances técnicos y la experimentación artística. Es impensable la luz eléctrica, con todo su peso de símbolo de la modernidad y por ello de la liberación del sujeto, en el campo; es inviable la arquitectura, el museo, el cabaret... no cabe ese sentido lúdico de la vida, esas ganas extravagantes de vivir, no tiene sitio el hombre y la mujer de *sport*, la gente *snob*. No hay lugar para las masas, tal y como las pensara Ortega, fuera de los límites de la ciudad. Es el tiempo de la fascinación por la urbe como proyecto del hombre moderno. Desde la eclosión de estos movimientos modernos y posmodernos, el campo, lo rural no existe sino como restos de un sueño infantil de la humanidad; el hombre rural no crea porque no es libre, porque no entra en conflicto con las fuerzas contradictorias que sólo anidan en la urbe.

Este sube y baja histórico en la apreciación de la ciudad, que no es más que el reflejo de la inseguridad que nos producen nuestras propias contradicciones, tuvo su momento de inflexión definitivo en los que asumieron sin sombra de culpa, sin necesidad de imponerse ninguna penitencia, la ciudad como experiencia vivencial humana, como marco legítimo, sin tener que arrepentirse del abandono del paraíso terrenal, sin ver la ciudad como un castigo severo al hijo pródigo: son los Wilde, Eliot, Joyce, Valle-Inclán, y después Borges e Italo Calvino, y luego Magris... en lucha anacrónica con Horacio, y los moralistas latinos, el Marqués de Santillana y Fray Luis de León, pero también Juan Ramón y Baroja. Es el *Beatus ille* transportado, convertido en Des Esseintes, en Leopold Bloom, en Max Estrella, y en tantos otros. Los escritores de hoy no se plantean la duda, para ellos realmente no existe la dicotomía, obvian la distinción, pero a la vez pagan el precio de una idea hegemónica y hasta puede que hayan olvidado que también hay alguien fuera del ángulo óptico constreñido por la comodidad del que observa.

El gran referente cultural histórico sobre la ciudad como estructurante social y hasta como forma de organización del Estado lo encontramos en la Grecia clásica. La *polis* griega es la matriz conceptual de nuestro pensamiento de organización social en la actualidad y de su ejercicio, la política. Tendremos que estar atentos para ver a dónde llegan las últimas corrientes críticas que cuestionan el orden teórico humanista y que están empezando a poner en tela de juicio la posible impotencia del humanismo para explicarse todas las nuevas tendencias antropotécnicas, los grandes avances de la ingeniería genética, en disposición prácticamente de servirse de la selección voluntaria de características fisiológicas y psicológicas.

Polis, civis, urbs, e incluso burgo, como étimos conceptuales de los grandes campos filosóficos en los que se ha ido desarrollando la visión occidental del hombre sobre la tierra, de su naturaleza y de las formas en que se organiza y vive socialmente, nos hablan más de una concepción humanista del hombre que de una circunstancial forma de habitar la tierra -la que presuntamente separa lo urbano de lo rural-. Política, civilización, urbanidad... se refieren al hombre universal aún cuando se hayan matizado aspectos muy concretos del proceder de los hombres en nuestro ámbito cultural y sean precisamente los otros los que están fuera de esta cobertura conceptual pero a los que es necesario traer a ella. Evidentemente no se refieren a la naturaleza de los que habitan la ciudad, sino que la ciudad es invocada como concepto universal -no como medio- que se proyecta en sí, en sus características de modo ideal de sociabilidad. Es decir, independientemente del matiz histórico sobre los sitios habitacionales, el hombre es un animal político y civilizado que pone en práctica para su relación con los otros la urbanidad. Alimentada de la noción filosófica de *polis* nace la configuración social burguesa, que tiene su fundamento etimológico en conceptos casi idénticos a aquella y cuya raíz misma significa también ciudad. Los *burgos* medievales finalmente traspasados por la gran corriente renacentista consolidan los cimientos de lo que luego se fraguará a lo largo de la Ilustración como revolución burguesa.

Es muy posible entonces que buena parte de los antropólogos lleven razón cuando postulan que no existen como partes separadas, como dicotomía, lo rural y lo urbano; que no son realidades sociales inencontrables, y que el hecho de que hablemos de paisajes, de telones de fondo a modo de decorado, distintos, no significa que verdaderamente haya una diferencia sustancial entre el estilo, los modos que distinguen la vida en la ciudad de la que se da en el campo. Estos antropólogos hablan más bien de un *continuum* que no permite fijar dos configuraciones sociales distintas, quizá distinguibles en algunos de sus aspectos relacionales, pero no diferentes.

Se sigue utilizando, no obstante, esta distinción rural/urbano, en estudios sobre género, cooperación internacional, economía, desarrollo, etc. (es fácil ver que se hace alusión a la mujer en el medio rural, a la producción básica en el medio rural, economía de subsistencia, viabilidad de desarrollo sostenible para zonas rurales, etc., etc.), pero se hace, en la inmensa mayoría de los casos y según mi entender, calificándolas como circunstancias habitacionales diversas que no dan pie a hablar de formas sociales paralelas; como situaciones de eventualidad fácilmente traspasables e intercambiables.

Estoy perfectamente de acuerdo en que Manuel Delgado, nuestra avanzadilla en estudios de espacios

urbanos, no haya necesitado montar un discurso de lo urbano frente a lo rural: no le hacía falta el módulo comparativo, no es necesario en su texto la existencia del espejo, de la otra parte que hace posible la primera. Ésta existe por sí, por la desembocadura de una gran corriente histórica en un mar indistinto.

Estamos en pleno momento para explicarnos la ciudad, para volver a pensar la ciudad. Pero es tan buen momento como todos a lo largo de la historia, porque al final lo que intentamos es entendernos en ella, es decir, en esa inabarcable incongruencia de crear un nuevo hábitat, el verdadero desafío a la naturaleza, la expresión extrema del espíritu humano (está claro que, parafraseando a Rilke, "no hablo de la ciudad sino de aquello en lo que a través de ella nos hemos convertido"). Toda la historia del arte, pero fundamentalmente la de la pintura, es un intento de naturalizar ese hábitat, de asumirlo como algo tan nuestro a base de recordárnoslo a cada instante. Desde las estampas-grabados de los siglos XV y XVI, del estilo de las *Civitas orbis terrarum*, hasta las corrientes pictóricas finiseculares del XIX, pasando por los pintores holandeses en la Roma del setecientos, creadores de las llamadas *vedute* (una réplica *avant la lettre* de la estampa *souvenir*, de la postal), y los venecianos del XVIII, con Canaletto a la cabeza, que inventan el paisaje urbano. En adelante lo urbano va a estar perfectamente naturalizado en la pintura y en el arte en general, pero ya no como un motivo de inspiración sino como algo intrínseco a la naturaleza artística.

Un ejemplo más de esa inercia fluctuante que emerge y desaparece es ese movimiento con cierto ramalazo romántico-bucólico de vuelta a la no ciudad que se da entre los años 60, 70 y 80 de nuestro siglo con el hipismo, algunos sectores contraculturales, naturalistas y naturistas, etc., los que rechazan lo urbano y se retiran a la descansada vida que huye del mundanal ruido. Se trata de una recuperación de una de las "ventajas" del campo contra la ciudad: la tranquilidad; a la vez que subyace la idea de la ciudad como perversidad, de cuya rémora el hombre no se ha desecho definitivamente. Hay algo en ese todo inabarcable de la ciudad, en ese aparente caos generalizador de experiencias un tanto imprevisibles, que crea desasosiego, sobre todo por los que adoptan la ciudad como nueva habitación, y más aún si se ven forzados a ello. Me atrevo a decir, aun a riesgo de que mi apreciación parezca trivial, que en el carácter de los distintos tipos que pueblan la ciudad late un vértigo que nace de lo que puede desbordarse; una intranquilidad, una agitación que curiosamente es provocada por la exuberancia, por las posibilidades ilimitadas de novedades, de infinitas formas de interactuar, de hacer, de ver, de experimentar, de barajar opciones que parecen inagotables. Pero esta angustia viene provocada por la limitación real, biológica, de no poder cumplirlas todas, de la certeza personal de que el número de las opciones abandonadas, desconocidas e inabordables tenga más peso que las realizadas, que la renuncia supere a lo aceptado. Dice José Luis Pardo, en un comentario sobre Gadamer y su idea de la hermenéutica como búsqueda de sentido, algo que interesa a esta última reflexión. La endémica sensación de "falta de sentido" que aqueja a la especie humana, y esa falta de sentido especialmente presentida en la soledad del hombre solo en la ciudad que lo ignora, no proviene tanto de una carencia efectiva como de un exceso en las expectativas que le son brindadas por el interminable yacimiento de posibilidades que es la ciudad: "el sentido que hay nos parece poco porque esperábamos demasiado, esperábamos que hubiera suficiente como para "superar" el hecho de nuestra propia contingencia, es decir, el hecho de ser nosotros mismos el resultado de circunstancias de las que no podemos apropiarnos por completo" (J. L. Pardo, en *Babelia*, 2001).

En su desconcertante pero apasionante libro, dice Giandomenico Amendola (Amendola 2000) que "es urgente poner al lado del concepto de necesidad el de deseo, con igual dignidad y peso en la orientación de la reflexión y de la praxis", y puede pensarse que en esa derivación de lo rural a lo urbano lo que en realidad pase sea que se abre paso el deseo por los entresijos de la necesidad. Los deseos devienen un nuevo criterio de elección poniendo en crisis aquel otro ya consolidado (y sobre todo evidente en lo rural, pero también muy claro en lo urbano) de las necesidades; los deseos ya no deben, para ser considerados legítimos, ser presentados como categoría particular de las necesidades.

De qué rasgos distintivos podríamos hablar en esta comparación que estamos manteniendo entre el

campo y la ciudad. Puede argumentarse que las formas productivas de autoconsumo que presumiblemente se dan con más claridad en el medio rural ponen a sus habitantes en una posición de ventaja para entender esa relación esencial del hombre y su medio, y que por contraposición la mediación que se impone en la urbe desfigura esa relación aludida anteriormente. Siempre se ha alertado del peligro de que los jóvenes formados en la ciudad "olviden" ese lazo que nos ata al medio. Puede sacarse a colación igualmente el hecho socializante, colectivizante, contra esa otra idea de la ciudad como marco de interacción de individualidades. Y hasta incluso podemos echar mano de la validez de las fórmulas de gentileza, de la fuerza de la conversación, de los saludos, del hecho mismo de conocerse y de reconocerse como miembros de un mismo colectivo, de la fuerza de la comunidad. En los pueblos los lugares de encuentro son en cierta manera corporativos, mientras en la ciudad se comparten como pequeñas esferas de lo personal que actúan como células perfectamente definidas. En aquéllos no hay transeúntes, viandantes, peatones; en todo caso gente que pasea disfrutando el entorno, pero que son susceptibles de volver en un instante al "redil". En la ciudad es posible "escapar" de esa presión de lo colectivo siempre vigilante, pasar inadvertido, disfrutar/soportar esa ilusión de soledad; o debemos pensar en el triunfo definitivo de un capitalismo al que interesa esa desmembración social en individuos que consumen por separado, es más, que lo que los hace individuos es mismamente esa posibilidad individual de consumo. Pero qué duda cabe que con todo ello estamos reproduciendo sin más los esquemas binarios y maniqueos a través de los que históricamente se ha construido una visión dicotómica de una realidad que no es divisible en hemisferios, en mitades, sino en la que más bien estos rasgos funcionan como matices, no como determinantes de diferentes modos de vida. El resumen podría ser que el hombre es uno y su comportamiento biológico-mental-social-cultural (y que Morin me perdone la ironía) poco difiere afectado por unas formas habitacionales u otras, por mucho que nosotros nos hayamos empeñado en suponerlos a unos más cerca de la madre naturaleza y a otros enfrentados a su cobijo.

La globalización (la mundialización) no es sólo una homogeneización de las posibilidades de mercado o un paso casi definitivo hacia la explotación radical de los recursos económicos y humanos, sino que a través del uso de su herramienta más poderosa -la televisión- crea un nuevo estado de certidumbre basado en unos nuevos modelos de creencias, de cosas importantes en la vida. Lo que llega a los habitantes de los sitios rurales es fundamentalmente la televisión con su nueva ordenación de la vida, pero nota a su vez otros cambios quizá no tan explícitos pero sí muy vitales, muy próximos al pellejo, muy en consonancia con sus expectativas de vida y con la forma de resolverlas, de llevarlas a su realización.

II

"El antropólogo sólo puede trabajar con pequeños grupos, sólo con interlocutores singulares. Pero, lejos de considerar a sus interlocutores como la expresión indiferenciada de una cultura particular, el antropólogo tiene la obligación de tomar hoy en consideración el hecho de que cada uno de sus interlocutores se encuentra en una intersección de diversos mundos y de diversas vidas..."

(Marc Augé, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, 1994)

Mis conclusiones del trabajo de campo me ofrecen varios aspectos de la cotidianidad, de la actividad vulgar y corriente, para intentar ver cómo y en qué rasgos se resuelve o es posible observar el cambio, esa re-evolución hacia una homogeneización de las conductas en lo que calificamos como formas de relación urbana. Uno es la música popular, o para ser más exacto, las actuaciones sociales, podemos llamarles ritos civiles, que contienen música y baile. Otra es la percepción de la tierra como propiedad y su nuevo valor en la sociedad actual. La última consta de un conjunto de factores entre los que podemos mencionar la introducción de máquinas y tecnología para el trabajo en el campo y en la casa, la generalización de los medios de locomoción y de comunicación, y fundamentalmente el nuevo carácter que imprimen todas las formas de subsidiariedad económica, muchas de las cuales pierden su sentido de legitimidad social en aras del último esfuerzo del Estado por significar algo frente a la abrumadora fuerza del mercado globalizante y devorador. Como en una especie de defensa más o menos intencionada, aquí a las pensiones de jubilación, de viudedad, de invalidez o de otras formas de asistencia social, se les suele

llamar 'la pagucha', y no es tanto una queja por la escasez como un intento de profilaxis frente a la dependencia minadora de la autonomía personal que es cualquier tipo de subsidio. Es la eterna paradoja que se dirime en ese juego de tensiones entre el estado de justicia social y el asolador precio que se ha de pagar en forma de dependencia.

En los márgenes del torbellino

Los habitantes de nuestra demarcación territorial son, en su inmensa mayoría, modestos propietarios de pequeñas parcelas que se van distribuyendo a lo largo del valle entre el gran cauce de la rambla y las suaves colinas que lo delimitan, no se trata de un cuadro bucólico más que en apariencia, en realidad resalta el enorme esfuerzo de siglos robándole pequeñas partes cultivables al monte. El clima bondadoso de estas tierras revaloriza en intensidad la limitación física del terreno. Pero hay algo curioso y destacable en cuanto a la apreciación de los naturales por estas pequeñas propiedades; existe claramente una sensación de que aquellas "nuevas" propiedades adquiridas con tanto esfuerzo de años y años de trabajo, casi siempre en la emigración, no son tanto una adquisición como una recuperación. Se trata de una apreciación muy patente aquí. De alguna manera, los habitantes de la Rambla saben, intuyen, que antes todo aquel territorio les perteneció; y me atrevo a decir que son perfectamente conscientes de los distintos avatares con que la historia se desenvuelve a menudo y de que por caprichos del destino (del destino histórico) la pertenencia de las cosas es relativa y arbitraria, y sobre todo variable.

Sea como fuere, *el sentido de la propiedad privada*, sobre todo referida a las pequeñas parcelas de tierra que en nuestro caso están muy repartidas, ha cambiado con rotundidad. Si tradicionalmente era vista como un patrimonio heredado, o en el mejor de los casos conseguido con mucho esfuerzo, algo más sentimental que material y hasta cierto punto sagrado, que sin duda decía más del lugar del hombre en este mundo que cualquier otra apreciación, se ha convertido en un claro valor de cambio, ha entrado plenamente en las posibilidades de mercado, puede ser vendido -sustituido- por otra cosa más apetecible. Si es muy común calibrar aquí a la gente por lo que tiene (casi indefectiblemente si preguntas por alguien la primera referencia es relacionarlo con alguna de las propiedades que tiene o que tuvo, tanto que en muchos casos al nombre propio va unido automáticamente el sitio que tiene), se da en los últimos tiempos a mi entender un matiz que interesa al hilo nuestra argumentación: lo que antes era sustancial -la relación del hombre y su propiedad-, ahora se convierte, en estatus adquirido, en potencia y en posibilidad de mercado. Ahora uno es lo que es no tanto por las propiedades en sí como por esa potencialidad de cambio que es el mercado.

Tomado el ejemplo de la *música popular*, he de referirme previamente a dos ejemplos que también toman la música como argumento: El flamenco y la música y los ritmos negros en Brasil y EEUU fundamentalmente, pero también en Cuba y en otros sitios. Y ver cómo es en el contacto con lo urbano cuando estos fenómenos de respuesta social a través de la música adquieren carta de naturaleza (cuando no lo urbano es su auténtico caldo de cultivo, su verdadero marco de génesis).

El flamenco era a mediados del siglo XIX un conjunto de casi salmodias, de recuerdos melódicos, romances, tonadas, plañideras, con un regusto primitivo; algo anclado en regiones atávicas de la memoria colectiva de los gitanos andaluces, que se veían obligados a reproducir por un mecanismo de la memoria que suplía la historia escrita de ese pueblo, era la práctica de ese potencial civilizatorio que tiene la oralidad para sustituir las crónicas escritas que existen en otros pueblos. El gitano era iletrado, sin historia plasmada en textos, de ahí que los resortes orales de la memoria colectiva funcionaran como sustituto de esa carencia, además de que era posible expresar la queja, el dolor, la tragedia de tantos siglos de persecución y de penas. Pero a su vez, la figura del transmisor de experiencias vivenciales (históricas) a través de la oralidad -en el caso que analizamos, el cantaor- era especial y singular pues unía a su conocimientos de las oscuras fuentes de la memoria unas dotes interpretativas y artísticas innegables. Ayudado por los intelectuales de la época, por unas circunstancias socioculturales adecuadas (pensemos que en esa época se desarrollaban con mucha fuerza las corrientes folclóricas, no en el sentido

que hoy tiene el término, sino en el de las Sociedades de Folk-Lore, y nació la antropología como ciencia de lo exótico, de lo extraño, a la vez que se aupaban en el panorama científico la creación de museos de curiosidades y antigüedades -germen de los de artes y costumbre populares-) y fundamentalmente, por una perspectiva de explotación económica, es decir con serios visos de convertirse por todo lo dicho anteriormente, en espectáculo, en entretenimiento de otros que pagarían por verlo: estamos también en el momento en que aparecen los cafés-cantante, el cabaret, los *music hall*. Esa música, esos cantos y bailes de absoluto valor ritual y simbólico, sufren lo que hoy llamamos una transustancialización, es decir, dejan de significar una cosa para pasar a proyectar otra. Los gitanos, al contrario que otras etnias u otros grupos poblacionales reducidos a homogeneidad por el poder, o digamos que por la sociedad hegemónica, siempre habían sido urbanos, en lo que la época permitía como tal. Aunque parezca una contradicción, el nomadismo de las tribus gitanas estaba más próximo al espíritu urbano que al rural, en principio por la sencilla razón de que lo rural es un cuerpo compacto, homogéneo, si perdonáis la redundancia, corporativo; la ciudad tenía algo más de heterogeneidad, de dispersión, de masa, lo que para un pueblo perseguido significa más posibilidades de pasar inadvertido, de perderse en la confusión del río revuelto de la vida urbana. El Puerto de Santa María, Jerez, Cádiz, Sevilla, Lebrija... todos ellos eran comparativamente grandes centros de transacción, de comercio, eran centros urbanos. La secuencia que liga interpretación artística, singular, individual -son las características del transmisor oral, del cantaor-, con la posibilidad de espectáculo en un marco de vida urbano, hizo posible la eclosión de ese gran fenómeno musical con ribetes de especificidad social que es el flamenco.

Para el segundo caso, la música negra en Brasil, voy a seguir los comentarios que Jesús Martín Barbero, profesor de la Universidad del Valle (Colombia), vierte en su artículo "Dinámicas urbanas de la cultura", en el que dice entre otras cosas que la hipótesis planteada por tratadistas de este campo es que los amos de las haciendas azucareras de Brasil negaron a los esclavos negros toda actuación social excepto la práctica de sus ritos musicales-religiosos. A lo largo de la Historia se ha repetido a menudo este hecho de dejar a los excesivamente oprimidos una válvula de escape que suele ser la práctica de sus ritos, lo que contradictoriamente supone a la larga un peligro mucho mayor de rebelión contra los explotadores, sin embargo como medida profiláctica inmediata es muy eficaz. Los negros se agarraron a esa única práctica permitida que en aquel forzado ambiente vino a funcionar como receptáculo de todas las aspiraciones reprimidas de libertad y también como laboratorio de todas las decepciones y las tragedias del esclavismo. Así, la música, como cualquier arte sometido a la permanencia en un *gueto* dentro de un ambiente extremadamente hostil, adquiere la fuerza de tabla de salvación de un colectivo más o menos marcado étnicamente que canaliza en ella toda su fuerza por la supervivencia cultural, en este caso además por la supervivencia física. El resultado histórico de aquel episodio es todavía de alcance imprevisible, y su fuerza definitiva le es insuflada por el choque cultural, el mestizaje y la hibridación de intereses, de estilos, de expectativas... de lo que en definitiva caracteriza al tipo de interacción que llamamos urbano.

No es la primera vez que se reflexiona, y desde diferentes perspectivas, sobre la música como reflejo y expresión de los procesos históricos que nos llevan a hablar de lo urbano como un tipo de relaciones, como unas maneras de vivir y de relacionarse socialmente. Estos dos casos aquí tratados son muy representativos de esta preocupación, pero hay otros ejemplos muy claros en los que la música actúa no sólo como motor de cambios, como es el caso del *rai* en países del Magreb, sino que en muchos casos son las nuevas modalidades musicales hijas, consecuencia de esos cambios sociales. El ejemplo más claro es el tango argentino, que asume carta de naturaleza como género musical cuando en el medio urbano concurren otras modalidades musicales de otras procedencias para dar el resultado de esa otra totalmente nueva y específica y que es producto del nuevo estilo que impone la nueva relación social urbana.

En el caso que yo propongo -que es ver en los rituales musicales populares la larga mano de la politariedad- el cambio es mucho más descafeinado y edulcorado. Hay que ponerlo en relación con el agotamiento de las formas esclavas tradicionales de trabajo y al nacimiento del espejismo español del desarrollismo y el papel de la Sección Femenina y Educación y Descanso, sin olvidar como es lógico el

desmembramiento social que sufrieron los poblamientos rurales en esa vorágine de la emigración como fenómeno fundamental en la España de la época. Ahí hay otra transustancialización, pero forzada, dirigida. Lo cierto es -y esto es algo perfectamente observable, con independencia de las lecturas cualitativas que podamos hacer sobre unas formas de vida u otras- que estas manifestaciones de la música popular que tanto significado social tenían hasta hace unas décadas, y en las que se reflejaba unas dimensiones muy importantes de las comunidades que las ponían en práctica como son la lúdica y las de cortejo y emparejamiento, las de reafirmación de unos mismos modos de convivencia, la reproducción constante de rasgos de identidad... han sufrido una transformación profundísima, y no sólo en sus formas, que también, sino en el sentido social que las hacía vivas, en su propio significado, en su naturaleza misma. Ahora esas manifestaciones no son posibles sin público, sin espectadores -antes lo eran sólo con participantes-, su puesta en escena satisface sólo un ego pretendidamente creativo; en realidad solo se hace imitando los modelos de *show* televisivo. Se dan dos coincidencias muy a tener en cuenta: por un lado, se reproduce el modelo de *performance* que imponen los medios de comunicación, y, por otro, se entabla un juego de reciprocidad y contrapartida con el *establishment* que tutela y subvenciona los nuevos escenarios de la música popular, en el sentido de esa alimentación de ida y vuelta que es la disponibilidad organizativa por un lado y la gozosa participación de la gente por otro, en la que ambos se benefician mutuamente. Pero es que, hasta en otra vuelta de tuerca más que hoy es que los jóvenes se apropien de esas músicas y la usen fuera de los circuitos impuestos, es decir por el puro placer de hacer música, de pasárselo bien, la tendencia no sería volver a las raíces, a lo auténtico, como cabría pensar en ese retomar la música, sino que por el contrario es otra reafirmación de este avance hacia las claves urbanas, pues la música se reutiliza aquí como un desafío y como un aglutinador eventual, transitorio, sin intención de perpetuar nada: hoy puede ser esto y mañana otra cosa bien distinta. Es decir, contiene y proyecta las características de las que hablamos para referirnos a la naturaleza de lo urbano.

Vengo a poner de evidencia algo que M. Augé manifiesta acerca del carácter del ritual en esa especial tensión entre alteridad e identidad que en él se da (frente a esa otra dicotomía entre estructura y comunidad señalada por V. W. Turner). En los rituales modernos que la música tiene presencia el plano de la alteridad hegemoniza el sentido, y lo hace desde al menos dos lados que se solapan e interactúan. Por uno, el hecho de que la actitud de los que allí están y actúan ya no viene provocada por la necesidad de congregación o de representación simbólica que tiene todo ritual, o que creíamos apreciar en ellos, es una presencia cargada de voluntariedad. Voluntad en el sentido físico y metafísico, es decir no existen lazos de inercia social más que aquéllos que designan un elemento cultural lo sacan de sus marcos tradicionales y lo traen a la actualidad como útil de un acto por el gusto mismo del acto. El acto por el acto... y, hasta, el rito por el rito. Y sin embargo, aunque pueda objetarse que no, lo siguen siendo: son rituales de la modernidad, cargados de sus especiales características de eventualidad y transitoriedad. Pueden existir aquí serias objeciones sobre la idoneidad de hablar de rituales -aunque sean de la modernidad- sobre todo al relacionar tanto sus aspectos formales como por sus finalidades con las características canónicas de ritual. Lo claro es que seguramente con otros aspectos y otros fines, y hasta con otras características componenciales, lo que se pone en juego en estos "universos de reconocimiento" según la afortunada terminología de Augé (1994, en español 1998) es esencialmente lo mismo en unos casos (los de la modernidad) y en los otros (los estudiados tradicionalmente por la antropología). Se trata de otra lectura de la relación rito/mito en la que está fundamentada su propia definición, y en la que esa tensión entre alteridad e identidad viene a resolverse en una identidad de intereses, y de intereses circunstanciales que tienen su lugar y sus momentos entre una identidad relativa (en el sentido en que son diversos sus niveles) y una identidad momentánea (como consecuencia misma de ese relativismo). El mito es claramente una referencia patrimonial, es decir, está constituido por aquellos rasgos que hemos venido conformando como una pertenencia que podemos utilizar como argumento y como proyecto identitario.

Pueden argumentarse aquí, además, otros aspectos que en mi discurso tienen todavía un valor o están en una fase experimentales. Es decir, frente a la certeza de que no son los adelantos técnicos, que a todas luces facilitan las tareas en la casa y en el trabajo (fundamentalmente los trabajos en el campo), los que

hacen posible hablar de una transformación de los hábitos relacionales hacia síntomas de la relación urbana, lo cierto es que socavan ese sentido corporativo de lo social; en principio observado en cosas tan simples como que al aligerar las tareas más cotidianas y más fastidiosas propicia el disponer de tiempo libre, y de una manera importante también solucionan los pequeños lazos de interdependencia, de labor recíproca, que es una de las evidencias de la relación más próxima a lo orgánico. El *bienestar* alcanzado y la paulatina asunción de que se vive con cierta *calidad* que se desprende fundamentalmente del uso de los avances técnicos no son en sí mismos más que síntomas de esa corriente homogeneizante suficientemente referida en estas líneas. Hay que prevenirse para no confundir una circunstancia más o menos accidental, una situación concreta en buena lógica susceptible de un cambio visceral e instantáneo, con la prueba que confirma por ella misma la evidencia de un gran cambio. En este caso no es tan contundente el hecho de que alguien auxiliado por los medios técnicos (en las tareas agrícolas, por ejemplo) no necesita la ayuda que construye sociabilidad por parte de otro; o que la luz eléctrica, el agua corriente, los desagües, y también la lavadora, el coche... despejan una situación social que requería esa especial adherencia social, más bien grupal, como esa otra serie de pequeños rasgos, mínimos síntomas que acumulándose configuran una independencia, una individualización de las expectativas, de las ilusiones y las realidades, de los pequeños modos en los que se traduce una vida. Estos aspectos enumerados inducen a un proceso de personalización -de individualización-. La certeza del ego que construye su propia vida y en el que no es tan fuerte el peso corporativo de la comunidad; una delimitación de la identidad personal, la valorización de las decisiones subjetivas sin que signifique un arrastre de lo colectivo. Al final, la ilusión de autonomía que proporciona la posibilidad de mercado como abertura de otros horizontes para una interacción novedosa.

El estatus social conseguido en los últimos decenios, sobre todo si se pone en relación con la dureza de los años de posguerra que vivieron muchos de los que hoy pueblan estos lugares, da una clave muy clara para ellos acerca de los nuevos tipos de relación social basados en el mercado, en una producción que ya no es la de autoconsumo. A todo ello hay que añadir el triunfo definitivo de la *economía subsidiaria* que rompe con la idea del aislamiento de los pequeños núcleos rurales y que deja entrever que ya se cuenta con ellos en otros sitios (aunque como todos sabemos esa imagen está sometida a la verdadera naturaleza de este mecanismo económico, que encierra otras connotaciones como ese ejercicio de política paternalista propiciadora del estado de bienestar y que al final no es más que una forma de clientelismo político). Para todos es poco menos que un milagro, uno de esos pequeños milagros perfectamente cotidianizados y hechos ya materia vulgar, cualquier papel de ayudas al campo con membrete de Bruselas que a la sazón sólo conocen como uno de los destinos de la emigración. Este sentirse, de pronto, parte del mundo -aunque se sigue teniendo la conciencia clara de que es una parte poco importante-, crea el desconcierto lógico, que sólo ha venido asumiéndose en la misma forma en que las fórmulas económicas subsidiarias han afectado la esfera más importante de la actuación social que es la laboral y la percepción que los hombres tienen de esa faceta laboral o de producción como una especie de fundamento de sus vidas; y digo el hombre porque el efecto del subsidio, ya sea el que se recibe por desempleo o por otras razones como subsidios agrícolas o ganaderos, cobertura de la seguridad social, etc., tiene un efecto si no contrario sí distinto para el hombre que para la mujer. En síntesis, podríamos decir que lo que para el hombre ha significado una vejación de valores hasta hace muy poco demasiado evidentes, para la mujer ha supuesto una especie de reconocimiento de su eterno y oculto sacrificio; por encima del sarcasmo de recibir un dinero por el hecho paradójico de no hacer nada, la honra interior masculina se ve mermada, lo que en el caso de la mujer es más bien una recompensa. La modernidad adquiere aquí claramente tintes dramáticos porque propicia el fuero interno de las personas como mercancía; es una entrega a no se sabe bien qué nuevo dios que a cambio te da unas perras. Ni siquiera el valor sublime y sentimental de la fe religiosa que pide favores y espera que le sean concedidos puede explicar este nuevo rumbo.

Es fundamental valorar en esta serie de cosas lo que pudiéramos llamar la desaparición de las distancias. La generalización de *los medios de comunicación y transporte*, fundamentalmente el espacio social que ocupa la televisión en lo que tiene de clara y rotunda sustitución de algunas de las más significativas formas tradicionales de relación, aquellas que posibilitaban el restablecimiento continuo de lazos colectivizantes, a las que anula. Pero también el coche -y metafóricamente el teléfono y otros medios-, o

mejor esas posibilidades abiertas de trasladarse o conectarse con rapidez, que lo que han hecho es desintegrar la noción de pequeña comunidad territorializada. Sin territorio como referente de esencialidad, de soporte de la existencia de lo social, el sentido de la relación cambia.

Cabe añadir la revalorización de lo propio, el *patrimonio* como posible fuente de recursos y potencia de cambio. Existe claramente un cambio en la percepción de los bienes patrimoniales, del nuevo sentido que se está dando a la noción de patrimonio y que fundamentalmente puede resumirse en esa idea de riqueza virtual que difiere claramente del de propiedad real. Patrimonio, más allá del ruido que levanta en la actualidad, es un síntoma de modernidad. Se puede decir que este último sentido que damos a la concepción de patrimonio coincide, y esto será así por necesidad de los tiempos, con la plena ebullición del cambio hacia formas de relación urbanas que es apreciable en los habitamientos no urbanos (aunque quizá no estrictamente rurales). Es el resultado de ese cambio de mentalidad que conlleva el cambio relacional. El patrimonio activado, reconocido, y sobre todo reconocido por otros, no es tanto un contenido de "heremas" (rasgos mínimos de significado y de sentido social), una representación simbólica de identidad, como una declaración de modernidad, o mejor, se diría que son las pruebas y a la vez el resultado de este cambio. Se entiende que hay algo que se puede mostrar, que de una manera un tanto extraña "nos pertenece", pero de lo que no disponemos como no sea como una especie de usufructo simbólico -lo que mostramos "nuestro"- de algo que depende de una actuación subsidiaria del Estado. Es lo que ponen en evidencia las visitas turísticas y últimamente la adquisición de propiedades por otros ciudadanos de la Unión Europea, fundamentalmente ingleses, que están comprando en la zona casas y tierra y que modifican cualitativamente la apreciación que se tenía sobre algunas pertenencias, además claro está de la revalorización económica que conlleva.

Está claro que se "abona" el camino del cambio hacia lo urbano. Y no quiero que parezca que esta forma impersonal de expresarlo sugiere la concurrencia de esas fuerzas inexplicables de existencia difícil de determinar pero de efectos claramente advertibles en la configuración de nuestro mundo, parecidas a cuando creemos ver detrás de toda gran estratagema una mano secreta y todopoderosa que gobierna como un dios omnipotente desde su olimpo inaccesible los hilos de la vida de los pobres e indefensos mortales -consumidores de a pie en nuestro caso- (a criterio de Bourdieu "las argucias de la razón imperialista" funcionan de esa manera sutil e imprecisable): Al fin y al cabo, y si hemos de aprender algo digno de lo que la Historia nos enseña, constataremos que no es la primera vez que las aspiraciones totalizadoras aparecen como experiencia histórica. El imperio romano concibió la ciudadanía para una especie de globalización imperial, lo mismo que la nuestra. Y curiosamente lo hizo haciendo imprescindibles para su nuevo estatus de existencia -el de ciudadanía- algunos derechos que fueron ventajas, pero fundamentalmente imponiendo un lenguaje, que en su época fue verdaderamente una lengua, un idioma, y que hoy es una metáfora pero con más eficacia si cabe: el lenguaje de la imagen que muestra cómo toda riqueza es accesible y cómo todo sueño es posible. Frente a la ilusión de la ciudadanía romana se sitúa ahora la quimera de una ciudadanía global, sobre todo por la posibilidad de poder consumir (artículos de consumo, información, comodidades, distancias). Si la historia se repite, cada parte del mundo conocido trazará su imaginario particular de lo que significa globalización y éstos serán un a modo de nuevas lenguas romances desmembradas del idioma mediático utilizado por los nuevos imperios. Establecer la sintaxis de esos dialectos es tarea principal de los analistas culturales.

Bibliografía

Amendola, Giandomenico

1998 *La ciudad posmoderna*, Ed. Celeste, 2000.

Baudelaire, Charles

Los paraísos artificiales y *El artista de la modernidad* (varias ediciones en español).

Bettin, Gianfranco

1979 *Los sociólogos de la ciudad*, GG, 1982.

Calvino, Italo

1999 *Las ciudades invisibles*, colecc. Millennium.

Capel, Horacio

1998 "Gritos amargos sobre la ciudad", en *Desde la ciudad*. Huesca.

Cruz, Manuel (y Gianni Vattimo)

1999 *Pensar en el siglo*. Madrid, Taurus.

Gombrich, Ernst H.

2000 *El legado de Apeles. Estudios sobre el arte del renacimiento 3*, Debate.

Sivone, Sergio

1999 "Vico y Leopardi", en Gianni Vattimo (comp.) *Filosofía y poesía...*, Gedisa.

Sloterdijk, Peter

2000 *Normas para el parque humano*, Siruela.

Publicado: 2001-09

