



El presente de los procesos socioespaciales.

Soportes para lo común e identitario

Carmen Guerra de Hoyos
Mariano Pérez Humanes
Carlos Tapia Martín
(Coordinadores)

un
i Universidad
Internacional
de Andalucía
A

El presente de los procesos socioespaciales.

Soportes para lo común e identitario

**Carmen Guerra de Hoyos
Mariano Pérez Humanes
Carlos Tapia Martín**

EDITA: UNIVERSIDAD INTERNACIONAL DE ANDALUCÍA
Monasterio de Santa María de las Cuevas. Calle Américo Vespucio, 2 - 41092 SEVILLA

PRODUCCIÓN: Out_arquías. <http://www.outarquias.wordpress.com>

COORDINADORES DE LA PUBLICACIÓN: Carmen Guerra de Hoyos, Mariano Pérez Humanes y Carlos Tapia Martín

TRANSCRIPCIÓN: Aitor Vega Bonilla, Rubén Gallegos Espejo, Jorge Izquierdo Cubero, Alejandro Ocaña Rueda y Ángel González Doce.

DISEÑO GRÁFICO: Olga Serrano

MAQUETACIÓN Y FOTOGRAFÍA DE PORTADA: Ricardo Barquín Molero

IMPRESIÓN:

DEPÓSITO LEGAL:

ISBN: 978-84-7993-088-2

© DE LOS TEXTOS: SUS AUTORES

© OUT_ARQUÍAS Y UNIA

Estas actas corresponden al Seminario “El presente de los procesos socioespaciales. soportes para lo común e identitario” celebrado los días 16, 17 y 18 de abril de 2008 en la sede de la Cartuja de Sevilla de la Universidad Internacional de Andalucía. (UNIA).

CRÉDITOS DEL SEMINARIO

DIRECTORES:

C. Guerra, M. Pérez, C. Tapia (G. I. Out_arquias. U.S., Dpto. Historia, Teoría y Composición Arquitectónicas)

PARTICIPANTES:

I. Camarero, I. Castro, y E. Lizcano (Dpto. Sociología 1. UNED).

J. Oliva y J. Beriain (Dpto. Sociología. UPNA).

J. R. Moreno y F. de la Iglesia (G.I. CompoSite. U.S., Dptos. Historia, Teoría y Composición Arquitectónicas y Proyectos).

Universidad Internacional de Andalucía (UNIA).

COLABORAN:

Colegio Oficial de Arquitectos de Sevilla. Fundación Fidas.

Universidad de Sevilla (plan propio de investigación) y bolsa de trabajo de la Escuela de Arquitectura de Sevilla.

Estas obras están bajo una licencia de Creative Commons:

Reconocimiento-Compartir bajo la misma licencia 3.0 Unported

<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/deed.es>

Out_arquías autoriza la reproducción total o parcial de los textos siempre que se cite su procedencia.

*A Rafael González Sandino,
para que lo inefable permanezca.*

Sumario

1. PRESENTACIÓN CURSO

08

1.1. “Introducción a la Investigación de los Procesos Socioespaciales”.

Luis Camarero y Mariano Pérez.

09

1.2. “Estrategias en la Investigación Socioespacial: Soportes para lo común e identitario”.

Luis Castro y Carmen Guerra.

11

2. PONENCIAS

16

2.1. “Arquitectura en los Límites del Territorio”.

C. Guerra, M. Pérez, C. Tapia. Universidad de Sevilla.

17

2.2. “Homo Asesor y el Bienestar en la Cultura: Atmopoiésis”.

Luis Castro Nogueira. Universidad Nacional de Educación a Distancia.

22

2.3. “Automovilidad, dispersión urbana y exclusión social. El caso de la Cuenca de Pamplona-Iruñea”.

Jesús Oliva. Universidad Pública de Navarra.

49

2.4. “Movilidad y procesos sociales en las áreas rurales”.

Luis Camarero. Universidad Nacional de Educación a Distancia.

70

2.5. “Aceleración y tiranía del presente: El cambio en las estructuras temporales de la modernidad”.

Josetxo Beriaín.

78

3. SEMINARIO DE TRABAJO

90

3.1. Módulo Teórico.

Josetxo Beriain, Luis Castro Nogueira, Jesús Oliva, José Ramón Moreno Pérez, Carmen Guerra de Hoyos, Carlos Tapia Martín.

91

3.2. Módulo Metodológico.

Luis Camarero, Emmánuel Lizcano y Mariano Pérez Humanes.

115

3.3. Módulo Práctico.

Luis Castro, Carlos Tapia y Félix de la Iglesia.

137

Participantes.

163



1. Presentación del Curso.

1.1. “Introducción a la Investigación de los Procesos Socioespaciales”

Luis Camarero
y Mariano Pérez

Este seminario quiere aprovechar la oportunidad que la UNIA nos ha brindado para poder transferir una experiencia de investigación que llevamos realizando un grupo de profesores de diversas universidades y grupos de investigación.

Hace ahora tres años que iniciamos un trabajo de investigación alrededor de los nuevos procesos socioespaciales que, como sabemos, están modificando nuestros territorios de un modo acelerado y acrítico. El grupo de profesores que ha estado trabajando en el tema pertenecen a los Departamentos de Sociología de la Universidad Nacional de Educación a Distancia y de la Universidad Pública de Navarra. Y a los Grupos de Investigación de la Universidad de Sevilla Outarquías y CompoSite, de la Escuela de Arquitectura.

De las sucesivas reuniones y encuentros que hemos tenido, podemos constatar varias cuestiones. En primer lugar, que el territorio ya no puede ser administrado centralizadamente y en segundo lugar, que las políticas y geopolíticas que han abordado esta problemática se han visto superadas ante la complejidad del problema. Y si aún no han reconocido su fracaso, ya va siendo hora de empezar a hacerlo, antes de continuar introduciendo más vectores de tensión con sus iniciativas.

Además de estas dos circunstancias podemos decir que lo que caracteriza hoy nuestra época es la separación progresiva entre la red de mercados globalizados y una fragmentación creciente de las identidades culturales, donde lo más notable es la decadencia del estado-nación y la fractura definitiva en lo que anteriormente parecía indivisible, es decir, la relación cultura-sociedad-poder político. Si como estamos comprobando lo social-productivo ha roto ya la estructuración del postcapitalismo, y éste ya no es capaz de centralizar territorios especializados, si nos estamos dando cuenta que cualquier hecho se expande rizomáticamente al conjunto del territorio, si ya no hay una economía participada, sino de comunicación global, y si ya no nos definimos en términos sociales sino de identidad, entonces el punto de mira ya no puede ser ni Global ni Local como algunos teóricos se disputan, sino *Glocal*, esa especie de cortocircuito entre uno y otro que sea capaz de ponerlos en diálogo de una vez. Evidentemente, y por su propio carácter, lo glocal aparece como un término conflictivo, de debate, social y teórico, donde nos vemos impelidos a elegir un modelo, un soporte, un espacio de encuentro y confrontación.

En esta búsqueda, las reflexiones sobre alternativas surgidas de estos encuentros que hemos tenido durante estos años, parecían necesitar de una apertura y una difusión mayor. Por este motivo hemos planteado un seminario donde lo que se pretende es abrir al debate la posibilidad de un procedimiento materializado y participado con el que empezar a anudar las diversas propuestas.

Nuestro objetivo no es otro que el intentar realizar una adecuada transferencia de los conocimientos que hemos desarrollado en nuestras investigaciones, sobre estos nuevos procesos de des-territorialización y re-territorialización que se están dando en la sociedad contemporánea. Pero, sobre todo, nos interesa debatir y reflexionar sobre las alternativas surgidas y que puedan surgir en este seminario, desde un procedimiento participativo y transdisciplinar.

Desde el principio hemos sido conscientes, no sólo de la soledad en la que nos encontrábamos los diversos investigadores de este campo sino, sobre todo, de los límites de nuestras disciplinas para abordar estas problemáticas. Hoy podemos añadir además con Latour que las ciencias, que eran parte de la solución hasta hace unos años, se han convertido, una tras otra, en parte del problema.

Pero si entonces ya habíamos diagnosticado en diversas investigaciones, que la arquitectura había dejado de ejercer su papel de organizadora del espacio del hombre como primera de las técnicas, ahora podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que el objeto de investigación que nos ocupa (los procesos socioespaciales) se ha complejizado tanto, se ha dilatado y entremezclado de tal manera, que ni siquiera las reflexiones “expertas” venidas del mundo de la ciencia y la tecnología pueden asegurarnos garantías de éxito.

Como se puede comprobar en la programación del seminario, de momento la investigación se aborda desde la estrecha colaboración de dos disciplinas como son la Sociología y la Arquitectura, aunque somos conscientes que deberán entrar en el proceso antropólogos, geógrafos y especialistas del mundo del arte, por no decir artistas. Todos somos conscientes de que las barreras disciplinares han sido y siguen siendo tan grandes que, como puesta en marcha de un proyecto que se reconoce ambicioso, esta primera interlocución está siendo suficientemente atractiva y laboriosa como para no habernos abierto todavía, de manera efectiva, al debate con otros especialistas. Sin embargo, la apertura que supone este seminario, constituye una oportunidad buscada de hacer visible ese proceso de confluencia, al mismo tiempo que permite recabar otras voces y otras opiniones en las sesiones de debate.

La apuesta, no exenta de riesgos, ha confiado desde el primer momento en el diálogo para salvar las distancias entre las dos disciplinas. Así, nos hemos ido traduciendo, construyendo y destruyendo métodos y compartiendo conocimientos.

Continuamos superando no sólo las particularidades y las limitaciones propias, sino también las derivadas de prejuicios largamente asentados en nuestras prácticas disciplinares y que nos condicionan en la generación de propuestas más flexibles y complejas que puedan ponerse en marcha en la sociedad y la cultura contemporáneas.

1.2. “Estrategias en la Investigación Socioespacial: Soportes para lo común e identitario” Luis Castro y Carmen Guerra

Estrategias. Sobre lo rural como estudio experimental

Acceder al presente de los procesos socioespaciales plantea una primera dificultad porque lo que encontramos es una realidad elusiva, que se compone de un mampuesto de elementos que vienen del espacio de los flujos (económicos, simbólicos, políticos) pero también de los restos de la tradición, fiel o infielmente transmitidos, por tanto el primer paso es posibilitar estrategias, instrumentos, que nos permitan acceder a las capas profundas de sentido, de esa realidad cambiante. Podemos partir de una conciencia de que lo profundo, como explicaba nuestro profesor Rafael González Sandino siguiendo a Dufrenne, no se encuentra sólo en el interior, sino a veces, lo más íntimo, lo más inconsciente, lo que de manera más fiable nos cuenta, aparece en los gestos involuntarios, en aquella exterioridad que no controlamos racionalmente: “Nosotros no nacemos a nosotros mismos más que encarnándonos, utilizando nuestro cuerpo, no como instrumento disponible y del que usamos a nuestra voluntad para operaciones premeditadas, sino más bien como aquello por lo cual somos lo que somos. La expresión nos revela porque nos hace ser lo que expresamos; crea un interior constituyendo un exterior, una vida interior sólo es posible así. Sin duda podemos utilizar la expresión no para ser, sino para disimular cuando hacemos de ella un lenguaje capaz de veracidad y de falsedad; pero si nos negamos a ser lo que expresamos, el otro que somos más profundamente, está aún destinado a la expresión; estamos siempre expuestos y una mirada bastante penetrante siempre puede descifrarnos: ser es ser visible, o más bien sentirse visto”.(DUFRENNE, M., 1982.II:61-62).

Resulta oportuno recordarlo cuando la apariencia, lo visible, la exterioridad, son aspectos tan determinantes en la sociedad y en la cultura en las que los medios de comunicación audiovisuales centran y focalizan el consumo fundamentalmente a través de imágenes. Las imágenes producen una legibilidad inmediata para

cualquier época, así somos sensibles a los testimonios gráficos del pasado, del presente y de los futuros de una manera directa. Esta rapidez explica su predominio en los medios de comunicación, pero simultánea a ella la imagen cumple otra condición necesaria para su expansión en nuestra cultura, su capacidad de ser aislada, para convertirse en un fragmento, en un testimonio.

Su inmediatez y su capacidad de síntesis hacen que las imágenes puedan convertirse en algo parecido a una lente de aumento sobre la realidad, puesto que disponemos de instrumentos de lectura (desde la hermenéutica a la deconstrucción), que nos permiten profundizar y hacer aflorar toda la carga de significado que se condensa en ellas. Lo que las imágenes, entendidas como fragmentos, desvelan, conseguiría unir los estratos que los diferentes conocimientos disciplinares alumbran sobre el territorio, pero más allá de esa capacidad, conectarían lo conocido y comprendido desde ellos, a la cultura en la que vivimos, al ser un modo de expresión profundamente enraizado en ella.

Mi investigación doctoral, que trataba la situación de lo rural en la contemporaneidad, y las transformaciones o los procesos de adaptación que plantea la arquitectura, partía fundamentalmente de un análisis e interpretación de imágenes, que se seleccionaban intentando establecer un registro estratégico de la realidad a estudiar. En ellas se van desplegando con el análisis una pluralidad de aspectos entremezclados que se van desanudando progresivamente, hasta su asimilación y su conexión con un suelo amplio de referencias.

Cuando se explora el horizonte de las actuaciones arquitectónicas contemporáneas al problema territorial, pueden reconocerse algunas respuestas a la teatralización, a la escenificación, o a la complejización técnica que distancia la posibilidad de habitación de la constructividad, incluso que pretenden nuevas aperturas de sentido en la relación hombre mundo, pero aunque algunas de ellas son conocidas, incluso reconocidas con premios de prestigio, no terminan de constituirse en alternativas con repercusión y dilataciones suficientes, frente al enorme tirón mediático y cultural de las arquitecturas que se han venido en denominar recientemente, como gestuales.

Si bien podemos intuir que estas líneas arquitectónicas producen aperturas en la relación de la arquitectura con el medio, aún nos faltan los criterios necesarios para situarlas respecto a la trayectoria de la arquitectura en los últimos años y llegar a delimitar su verdadero alcance. En otras palabras, necesitamos instrumentos conceptuales que nos permitan explicar y dilatar intenciones que apenas se apuntan en ellas.

Es por ello que la apertura que determinados pensadores, fundamentalmente ligados a la hermenéutica, producen sobre el entendimiento del hombre en el

mundo, o si se quiere su relación con el medio natural-artificial en el que se ha convertido el mundo, una alternativa a la opción racional-productiva-destructora-creadora, instalada en la actualidad como mayoritariamente aceptada y desde la que opera la disciplina arquitectónica.

Previa a esta exploración del campo del pensamiento, me resulta necesario establecer una serie de consideraciones. Podríamos decir con María Zambrano que “ha de haber en la realidad que se vive alguna unidad que corresponda a la unidad del sujeto que la vive. En el siempre de la plenitud se diría que coinciden dos centros: el centro íntimo del sujeto y el centro de la realidad, de alguna realidad. Y así el sujeto como real está en ella y ella, la realidad, está en él. La realidad dentro del sujeto y el sujeto dentro de ella no puede producirse sino por la coincidencia del centro de los dos: del sujeto con una región de la realidad.”(ZAMBRANO, M. 1992:140-141). En otras palabras, el mundo interior del hombre moderno ha sufrido un conjunto de transformaciones tan violentas como las que ha sufrido la naturaleza y puede pensarse que son también fruto de los mismos factores de desarrollo y modernización que originan aquellas.

Por ello, si hemos partido de un situar nuestros parámetros desde lectura de lo real, parece que no deberíamos prescindir del papel que el individualismo y la subjetividad tienen en nuestra cultura. Papel complejo, por cuanto enajenados de nosotros mismos a través de la colonización del inconsciente colectivo que realizan los mass media, buscamos y dilatamos en su experiencia nuestro reconocimiento y nuestra diferencia. En ese sentido, los textos poéticos nos permiten un acercamiento directo a las dimensiones más profundas de la intimidad humana, pero no sólo esa es su utilidad, para Paul Celan los poemas abren un camino directo a la alteridad: “... siempre pertenece a las esperanzas del poema, precisamente al hablar de esta manera, hacerlo también en nombre de una causa ajena –no, esta palabra no la puedo seguir utilizando-, precisamente al hablar de esta manera habla en nombre de la causa *de eso Otro, quien sabe si de otro totalmente Otro*” (CELAN, P. 1999:505).

Por tanto, los poemas, o más genéricamente el pensamiento poético, ofrecen un suelo de compensación y de alternatividad a nuestro propio sustrato cultural: cómo acceder a las dimensiones más profundas de nuestra subjetividad y, al mismo tiempo, trascenderlas en el acercamiento a lo ajeno, lo extraño, lo Otro. Es esa capacidad de acercamiento a lo insospechado, o a lo desconocido de nosotros mismos resulta especialmente útil a la hora de comprender el territorio, por su facultad de hacer aflorar en él justamente aquello que estamos buscando, lo que aún tiene que decirnos a nosotros, lo que todavía no ha sido dicho.

La investigación que realicé se planteaba enmarcando un cierto campo de lo subjetivo con determinados textos poéticos, que se analizarían siguiendo una

estrategia hermenéutico-deconstructiva similar a la del análisis de las imágenes. Un segundo mapa de fragmentos que, superpuesto al previo, comporta un nuevo (otro) juego de referencias y dilataciones que complementa y explota el anterior. Evidentemente la investigación acepta -aunque no agota- la interacción entre ambos mapas, y también se es consciente de que se produce un cruce con las coordenadas concretas del lector, iniciando un campo de juego en el que es difícil alcanzar a prever las limitaciones, pero en el que se pretende producir la identificación y la apropiación, por parte del lector, el espectador o el usuario, mediante la comprensión desde el territorio de la subjetividad que permiten los textos poéticos.

En la creencia de que, en la tarea de analizar y recomponer esos juegos de fragmentos, podremos empezar a comprender el fondo de la realidad, porque como dice John Berger, “puede suceder que, de pronto, inesperadamente, y con mucha frecuencia en la media luz de las miradas furtivas, columbremos otro orden visible que se cruza con el nuestro y no tiene nada que ver con él” (BERGER,J., 2001:11).

Bibliografía

- BERGER, J., El tamaño de una bolsa. Madrid Taurus. 2001.
- CELAN, P., Obras completas. Madrid. Trotta.1999.
- DUFRENNE, M, Fenomenología de la experiencia estética. Valencia. Ed. Fernando Torres.1982.
- GADAMER, H. G., ¿Quién soy yo y quién eres tú? Barcelona. Herder.1999.
- ZAMBRANO, M., Los sueños y el tiempo. Madrid. Siruela.1992.



2. Ponencias.

2.1. “Arquitectura en los Límites del Territorio”

C. Guerra, M. Pérez, C. Tapia.
Universidad de Sevilla

Posicionamiento

Si aceptamos el reconocimiento de la dificultad implícita, que existe en la comprensión de lo real, y que se manifiesta especialmente en el número de variables y factores afectados en el tema del territorio, asumir esa circunstancia para la arquitectura supone redimensionar su campo mismo de actuación, su propio alcance, puesto que, casi hasta las últimas décadas del siglo pasado, había protagonizado la ordenación y la artificialización del territorio, bajo las guías de la racionalización moderna. Nos encontramos por tanto en una temática, el territorio, conflictiva tanto por su propia complejidad como por la puesta en cuestión del papel tradicional que la arquitectura ha jugado en ella.

Tomaremos como apoyo una lectura sobre las posibles fuerzas desestabilizadoras de la cultura moderna, que para Sloterdijk son terror, iconoclastia y ciencia, para explorar las situaciones que encontramos en la generación del espacio en la sociedad contemporánea. No se trataría de una funcionalización parcial del discurso de Sloterdijk, sino de una exploración y una dilatación de las claves espaciales que indudablemente aparecen en ese discurso y que constituyen una de las aportaciones más innovadoras del pensador alemán.

I. Terror

El terror, o más genéricamente el miedo, constituye una de los tópicos más recurrentes en los descriptores culturales contemporáneos, como un contrapeso que, de alguna manera, equilibra, la balanza del ideario moderno, que se inclinaba fuertemente del lado de la confianza, el optimismo y la seguridad.

Pese a que como temática ha acompañado desde su comienzo a la cultura y a la sociedad científico-técnica, pero hasta el punto de inflexión de la segunda posguerra mundial que deriva en el pesimismo postmoderno, no se pone en cuestión el papel de libertad de la acción/autonomía de lo humano frente al mundo. El mismo Sloterdijk explora el despliegue del terror mediante el desarrollo de las tecnologías de armamento en “Temblores del aire” y también en “Esferas III” y otros pensadores desde Elías Canetti a Ulrich Beck, Anthony Giddens, Zygmunt Bauman y otros, han teorizado la interacción del miedo, confianza, riesgo y control como claves básicas de los nuevos modos del poder contemporáneo, y entre ellos y de modo protagonista

el papel de los medios de comunicación e información en este nuevo reparto de poderes.

De estatemáticas se derivan situaciones conflictivas para la arquitectura contemporánea, como la puesta en cuestión de la posibilidad de proyectar previsoriamente. Pero también se pone de relieve la migración del conflicto a la subjetividad, y al cuerpo como territorios en los que se revela la pulsión destructora y nihilista.

II. Iconoclastia

La iconoclastia explicita la cultura desde la experiencia de la parodiabilidad del mundo. Esa actitud destructiva de las imágenes del mundo, nos puede evidenciar los progresivos sistemas de clausura en la búsqueda de una inmunidad con respecto al entorno, que se hace característica en los procesos socioespaciales.

El problema o la dificultad para leer el territorio desde lo visual, se encuentra en la ruptura de las correspondencias entre las imágenes y sus referentes. Ahora no sólo no existen imágenes arquetípicas que entronquen con la realidad socioespacial, sino que la realidad socioespacial se ha disuelto en multitud de imágenes que se superponen, se deslizan y se escapan de nuestra observación.

La actitud iconoclasta nos dispone en una exigencia máxima de activación de la mirada, porque los procesos socioespaciales sólo pueden ser visibilizados en una acción de presente que potencie los múltiples sentidos (sensibilidad y significación) que pueden relacionar al hombre y al espacio, y que pueden ayudar a aproximar las cosas a las imágenes.

Los mapas, las fotografías y todo el material iconográfico y visual, no pueden ya ser tomados como representaciones del territorio sino como simulaciones de lo que no son. Ya no podemos aplicar estrategias de abordaje de lo socioespacial sino tácticas que nos faciliten su comprensión y que lo constituyan.

Pero si queremos volver a ver, sorprendernos con las imágenes, con las relaciones entre las cosas, con el papel que jugamos en el mundo; tal vez los procedimientos ensayados por los artistas de la ceguera sean capaces de activarnos la mirada. Es posible que tácticas como el retirar, el vaciar, el despejar puedan ayudarnos más que las de ocupar, rellenar y acumular. Tal vez el ocultar, tapar o borrar frente al mostrar, desvelar y dibujar puedan ser acciones más productivas para abordar los procesos socioespaciales actuales. Pensar en dispositivos de desmaterialización, incluso de no materialización, como alternativa a los procesos de reafirmación sustentados en la planificación, la construcción y el diseño nos dispone en una coyuntura distinta y distante respecto al futuro de nuestras acciones como agentes del territorio.

Aprender a trabajar con ausencias en lugar de buscar presencias o reflexionar sobre las desapariciones frente a la obstinada proyección de previsiones son otras tantas tácticas ofertadas desde el mundo del arte y que debemos comenzar a compartir.

III. Ciencia

Para nuestro tiempo, la máxima que indica que mientras más aumenta el saber, más aumenta lo desconocido, o mejor dicho, cuanto mayor es el flujo de información, tanto mayor conciencia tenemos, por lo general, de su esencia fragmentaria e incompleta, resume fielmente algunos aspectos constituyentes de los cambios que se pueden sintomatizar. En ese sentido, es posible indicar que los grandes descubrimientos son acontecimientos que pertenecen al dominio de la conciencia más que al de la ciencia como ha advertido Paul Virilio.

Asistimos, en el cenit de la tecnología, a la paradójica desintegración de la fe en el progreso y a la toma de conciencia de la incertidumbre en el futuro. Y es que acude a nosotros la impresión irresistible de que algo se nos escapa. Algo que no significa la pérdida del manejo de la realidad, sino porque ya no estamos en disposición de discernir si somos nosotros quienes controlamos el mundo, o el mundo el que nos domina a nosotros. Sigue diciendo Virilio, pero también Baudrillard o más fecundamente Latour que el objeto es el que nos piensa a nosotros.

La lógica del sistema, por su pura inercia desestructura sus condiciones, sus determinaciones. Es, a la vez, paroxismo que cae en un abismo paródico. La tecnología genera la ilusión de ser los controladores de todo objeto, fenómeno y comportamiento, sea vivo o inerte, a pesar de sabernos ya simples manejadores de la máquina, del instrumento, del invento que equivale a la publicidad de cualquier producto. Pensamos que es bueno y sano que las cosas sean así. Y la falta de ordenamiento, autogestión y propiamente la falta de fines que no sean tales por sí mismos, promueve una ostentación de poder que escapa a cualquier propuesta política o denuncia ciudadana. Virilio ha sabido verlo irónicamente advirtiéndolo que ya lo que se haga o se diga en la esfera de los media, pero también para la ciencia, es indeterminable, imprevisible.

Conclusiones

Del análisis de los ejemplos de la obra de Santiago Sierra para la Bienal de Venecia y de la acción de una tormenta de arena sobre la ciudad en construcción del nuevo Dubai, podemos afirmar que estamos ante dos espacios de excepción. Espacios de excepción como espacios excepcionales, de excelencia que se han transformado en imágenes de nuestro tiempo y por ello nos vemos representados

los hombres del territorio postmetropolitano.

En estos espacios la operación de exclusión es la cara opuesta de una misma moneda de inclusión. Son espacios donde la separación de los hombres es máxima. No hay medias tintas. O estás fuera o estás dentro. Si eres español puedes entrar, si eres rico también. Para Agamben en estos espacios se celebra “la ceremonia de despojamiento de la ciudadanía”.

No estamos en la política del exterminio sino en la del control y la regulación de flujos. El problema es un problema de movilidad y no de estancias. De posibilidades de conexión, de transferencias, más que de arraigo y continuidad local. Por eso, si estos dos ejemplos, como muchos otros, nos pueden servir para la investigación socioespacial es porque interrogan radicalmente nuestro presente, porque lo ponen en cuestión, porque nos recuerdan la relación entre vida, existencia biológica y ciudadanía. Y porque ponen al desnudo la fisura.

Dejamos de ser ciudadanos para ser sujetos experimentales de la ciencia, del arte o de la cultura. Pero si algo evidencian estos espacios es la paradoja jurídica que engendran, porque dejamos de ser sujetos jurídicos para pasar a tener una vida desnuda. Sólo existimos a la espera de ser alejados o incluidos definitivamente. La operación de exclusión e inclusión es siempre la misma: la de la separación, pero también la de la espera infinita. De este modo hemos sido expropiados del lenguaje y del habitar y despojados de toda experiencia común e identitaria.

Como dice Agamben: “Hoy sabemos que para efectuar la destrucción de la experiencia no se necesita en absoluto de una catástrofe: para ello basta perfectamente con la pacífica existencia cotidiana en la gran ciudad. Pues la jornada del hombre contemporáneo ya casi no contiene nada que todavía pueda traducirse en experiencia... Después de un fárrago de acontecimientos ninguno de ellos se ha convertido en experiencia.” Tal vez la reivindicación de una nueva experiencia capaz de reunir lo separado y de mover lo detenido y retenido sea nuestra única esperanza, aunque también es posible que nuestro mundo no esté por la labor.

Bibliografía

- AGAMBEN, G., Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida, Valencia, Pre-textos, 2003.
- AGAMBEN, G., Lo que queda de Auschwitz El archivo y el testigo. Homo Sacer III, Valencia, Pre-textos, 2000.
- BECK, U., La sociedad del riesgo. En camino hacia otra sociedad moderna, Paidós, Barcelona, 1998.
- DUQUE, F., Terror tras la posmodernidad. Madrid. Abada, 2004.
- GIDDENS, A., Consecuencias de la modernidad". Madrid. Alianza, 1993.
- GIDDENS, A., La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas. Madrid. Cátedra, 2000.
- SLOTERDIJK, P., Esferas III. Madrid. Siruela, 2005.
- SLOTERDIJK, P., Temblores del aire. En las fuentes del terror. Valencia. Pre-textos, 2003.
- VIRILIO, P., El crimen perfecto Anagrama, Barcelona, 1996.
- LATOUR, B. La esperanza de Pandora. Barcelona: Gedisa. 2001.

2.2. “Homo Asesor y el Bienestar en la Cultura: Atmopoiésis”

Luis Castro Nogueira.

Universidad Nacional de Educación a Distancia

Voy a hablar básicamente de cuatro puntos esenciales.

El concepto se llama envoltura, envoltorio; en mis libros anteriores le llamaba “plectocoi”. El verbo griego “pleco” es pliegue o plegar, son “lugares plegados”. Lo que sí parece claro es que llegando a estos conceptos de pliegues, invaginaciones, quistes, o envolturas, cuando hay interacciones micro entre seres humanos, pensado por ejemplo en la religión, en una casa del Opus Dei, cuando de pronto llega alguien y “entra en flujo”, esa es la expresión que utilizo yo; es una expresión muy biologicista. Los seres humanos pensamos que cuando nos gusta algo es porque estamos de acuerdo con sus conceptos, con sus categorías mentales, sus visiones semántico-lógicas. En cambio si tú dices que entras en flujo con el Opus Dei, o entras en flujo con una parroquia rociera, o con una comuna del Partido Comunista de los años 60 o con una comuna hippy pues parece entonces como que no fuera lo mismo.

Claro que no es lo mismo, porque lo que voy a defender es que la expresión “entrar en flujo”, supone que realmente los seres humanos, en nuestras interacciones micro con gente con la que te ves e intercambias miradas, olores, y experiencias táctiles de todo orden, realmente ahí, la experiencia de entrar en flujo supone que hay ciertas prácticas de la gente que hace eso, hay ciertos aprendizajes emocionales que son muy importantes, y son los decisivos en las ciencias sociales. Salvo en Norbert Elías y el último Foucault, apenas se habla en sociología de esos aprendizajes emocionales, parece que cada sociedad es lo que es y que todos los seres humanos tenemos un mismo repertorio de emociones.

Lo esencial de las diversas comunidades históricas son precisamente los aprendizajes emocionales. Aprendemos a desear, no solo los contenidos, sino las formas de las emociones, y aprendemos a estar contentos. Esto, que parece la verdad del barquero, es una cosa decisiva; y después, parece que no solo entras en flujo con unas prácticas, con unos modelos éticos, sino que entras en flujo con unos esquemas imaginarios, con una serie de conceptos, una serie de formas de usar la razón que podemos llamar modalidades del “modo suadens”, del verbo “suadeo” que significa persuadir, sugerir.

La intervención va a tratar primero de explicar este concepto de entrar en flujo, en relación con el mundo griego, en el momento en que se crea lo que se llama la Metafísica. Y vamos a hacer eso con un texto de Platón, el *Fedro*, para explicar que

la Metafísica no es como aparece en los libros de texto en la historia de la Filosofía, no es una serie de imaginaciones sobre lo que es la realidad, lo que es el Bien, la Belleza, aunque también es eso. Lo que realmente se crea en las escuelas de metafísica de Platón, Aristóteles, los estoicos, los epicúreos, hasta llegar a la secta de los lacanianos o de los deleuzianos y los foucaultianos en la actualidad, son una serie de microclimas, de nichos ecológicos, de quistes, de envolturas, en las cuales la gente entra en flujo con prácticas y aprendizajes emocionales y repertorios imaginarios, conceptos, categorías, formas de pensar.

Vamos a comenzar con el texto de Fedro, que es el acta de nacimiento de la Metafísica, de la cual sabéis que 1.500 años después surge la Ciencia, como una consecuencia no intencional de ese modelo de usar la razón en el s. XVI con Galileo, Kepler, y Newton ya en el XVII. Así que lo primero es entrar, como con una especie de zoom, como si el modelo de Google Herat, en vez de ser puramente espacial, geográfico, fuera espacio-temporal, para meternos en Grecia, en el río Ilisos, en las afueras de Atenas, en las conversaciones que tiene Sócrates con el joven Fedro y que, a pesar de ser ya un tópico para todos aquellos que han estudiado Filosofía, sigue siendo una escena de gran interés por lo que supuso para la historia de la humanidad en su conjunto. Sin ella no hubiera existido la Ciencia ni la Tecnología modernas. Parece difícil que cuando uno entra ahí se deduzca que aparece la ciencia o la tecnología actual, pero ahí están como potencialidad.

Después veremos un segundo momento, en el que vamos a entrar en una casa ocupada en Lavapiés en los años 90. Yo doy clase allí en Lavapiés, en la calle Tribulete, en el centro asociado de Sociología. La referencia van a ser unos jóvenes okupas que hablan de Deleuze, para dar sentido a su práctica situacionista o postsituacionista y libertaria.

Un tercer momento es, en los años 60 del pasado siglo en París cuando sobre el texto primero, sobre el Fedro, el gran Jacques Derrida, un judío muy sofisticado, inventa el concepto de la deconstrucción y entonces deconstruye esa primera escena de la que yo hablo del Fedro en la cual Sócrates discute con su joven discípulo. La deconstruye y demuestra hasta qué punto la metafísica no es defendible en términos lógicos, en términos conceptuales, sino que hay ahí un vacío interno, una especie de agujero negro que realmente vampiriza el sentido.

La cuarta etapa de esta pequeña intervención va a tratar sobre qué significan esas tres escenas y cómo debemos entender que viven los seres humanos, por qué existe esa escena extramuros de Atenas en el río Ilisos entre Sócrates y Fedro, por qué existe la escena de unos discípulos de Deleuze que leen "Mil Mesetas" en el Lavapiés de los años 90, por qué existe esa otra escena de Derrida, filósofo judío que deconstruye la escena primera. La cuarta parte es qué pensar de todo esto, por qué pasan estas cosas.

La moraleja es que los seres humanos, cuando interaccionamos, entramos en flujo unos con otros. Entrar en flujo es una expresión muy parecida a lo que en la vida sentimental llamamos enamorarse, perder el sentido, intercambiar entrañas, entretejerse, es un texto que debe mucho a la filosofía de Peter Sloterdijk al margen de que, en un artículo, en un ensayo para una revista californiana, hago yo unas críticas muy serias a las cuales me referiré dentro de poco, porque entiendo que él no ha entendido suficientemente bien lo que ha sido la Metafísica y qué significa o cuales son las diferencias entre la pareja romántica que se entreteje, intercambian entrañas, miradas, que como decía Vallejo, el mundo late cuando dos se juntan.

Pues ocurre exactamente igual en las escuelas metafísicas: el mundo nace cuando dos piensan que existen las ideas platónicas, o que existe el cuerpo sin órganos de Deleuze, o que existe la “diference” de Derrida. El contenido nos va a dar igual; os advierto que ésta es una intervención absolutamente nihilista, porque cuando uno ve que estas cosas funcionan así en Platón, en los okupas que, en nombre de Deleuze intentan cambiar su cuerpo, y cambiar también su idea de la ética y de la política y cambiar la ciudad y construir espacios libres, y desterritorializar su propia identidad. Cuando uno se da cuenta de eso, se queda realmente un poco asustado, y entonces nos preguntamos qué es el Bien y qué es el Mal, qué hay que hacer, qué vamos a hacer cuando seamos buenos, qué tenemos que hacer en la vida. Realmente sobre eso no tengo ni idea, pero al final he puesto tres textos a ver si podemos discutirlos, para ver si entre todos damos un sentido al significado de estas envolturas espacio temporales, a estos pléctopos, pliegues, plegaduras, repliegues, invaginaciones del espacio-tiempo social.

1. Sócrates:

La **primera escena** surge ahí, a las orillas del río Ilisos, en las afueras de Atenas, es la primera vez que Sócrates sale de la ciudad. Al parecer no se conoce otro momento salvo cuando iba a las batallas, a las guerras; pero realmente está ahí, con el joven Fedro que lleva dentro de su manto, oculto, un texto de los logógrafos. Los logógrafos en Atenas eran gente que tenía la cultura del alfabeto y sabía leer y escribir textos, entonces los utilizaban, y los vendían, para defender a alguien en los tribunales. Cuando alguien tenía un problema jurídico, alguien le daba un texto que le permitía defenderse públicamente.

La primera historia, algo chocante, es que Sócrates, como un niño pequeño, va detrás del joven Fedro, no sólo porque el joven Fedro es un tipo muy fascinante y muy atractivo sino también porque realmente le ponen mucho los discursos, Sócrates es un personaje fascinado por el logos, y sospechaba mucho de lo que los griegos llamaban los **grammatas**, los escritos, las letras. A él lo que le motivaba era el logos vivo, la palabra viva y sobre la escritura tenía relaciones muy ambiguas, puesto que

no se sentía muy contento; de hecho sabéis que él nunca escribía nada, igual que Jesús de Nazareth, igual que el Buda.

Entonces el joven Fedro lleva escondido debajo del manto un texto donde al parecer Lisias, que era un orador de éxito en Atenas, había hecho un discurso sobre el amor. Sabéis que en Grecia el amor era del *erastés*, del enamorado, el amante, al *eromenos*, el amado, el joven. En Atenas, sabéis, no sólo por Foucault, sino por un montón de textos, ese amor era compatible con el amor matrimonial, con la institución del matrimonio, pero las personas mayores de 50 años, normalmente incluso entre sus amigos íntimos, tenían sus jóvenes efebos, a los cuales cuidaban, enseñaban a partir de las prácticas amorosas, que no suponía nunca el coito anal. Foucault demostró que entre el hombre adulto y el joven efobo no podía haber ningún tipo de relación violenta o cruel, ni tampoco el joven podía tener un punto débil, adoptar una posición pasiva receptiva, “femenina” en la época, (eso no significa que las mujeres fueran receptivas y pasivas en Grecia), sino que para los griegos, el único problema que les preocupaba en relación con el amor de los muchachos, era que el joven tuviera una actitud excesivamente pasiva. Porque entonces estos jóvenes, que estaban educados para luego ser los grandes estrategas: dirigir el ejército, dirigir las finanzas públicas, no podían ser objetos de esa humillación. Es el problema metafísico, técnico, telúrico, erótico-sexológico que tenían los griegos con los jóvenes, nada más eso, que no tuviesen una actitud pasiva-receptiva.

Fedro está contento por ese discurso, que lleva debajo de su manto, en el cual Lisias -el famoso orador- dice que, lo mejor para el amor a los efebos, consiste precisamente en no estar enamorado de ellos, porque si estás enamorado de ellos aparecen los celos. Fedro, que está fascinado por los discursos al igual que Sócrates, le gusta esa capacidad que tiene Lisias poner lo blanco negro, lo negro blanco, de hacer con el lenguaje cualquier cosa. Entonces Sócrates hace un discurso para seducir al joven Fedro y decir “yo soy mejor que Lisias”, un discurso en el sentido de que efectivamente, el amor son los celos, la envidia, el miedo, la posibilidad de perderse uno mismo, de perder la hacienda, de arruinarse económicamente por un joven, algo que realmente no vale la pena. Así que lo mejor es tener unas relaciones distanciadas, cínicas por así decirlo, y no entraparse, no entretrejerse, que no haya envoltura. Allí, aparece en negativo el concepto que yo estoy empezando a desarrollar, que no haya implicación, que no haya entretrejimiento.

Finalmente Sócrates, cuando ya se van a Atenas los dos, después de ese discurso a la orilla del río Ilisos, de pronto escucha la voz del *daimon*, de ese demonio que se supone que le hablaba siempre a Sócrates: “Has cometido una injusticia contra Eros, contra el amor, porque realmente tu no piensas eso”. Entonces es cuando Sócrates hace un elogio fascinante, y distingue en verdad varios tipos de locura: la locura profética, la locura dionisiaca -que ya sabéis cual es- y la locura filosófica. Entonces hace una discusión sobre la locura filosófica, y dice que todo lo que ha

dicho antes sobre que el amor es algo malo, hay que olvidarlo y comienza a hacer este otro discurso, en el cual el hombre mayor cuando se enamora del joven, lo que ve en el joven es la belleza que le destroza los ojos, le destroza la cabeza, le destroza el corazón... hay unos textos bellísimos que voy a leer un poco pero que son esenciales para lo que va a venir después:

“La vista en efecto es la más penetrante de las percepciones que nos llegan a través del cuerpo, pero con ella no se ve la sabiduría; de lo contrario nos procuraría terribles amores si diera aquella una imagen de sí misma de semejante claridad si llegara a nuestra vista, y lo mismo con cuantas otras realidades hay indignas de amarse. Pero el caso es que únicamente la belleza tuvo esa suerte, de tal modo que es la más manifiesta y la más amable de todas ellas. Pues bien, quien no es un iniciado reciente o quien está corrompido, no se deja transportar de aquí a allá junto a la belleza en sí, cuando contempla lo que en este mundo recibe el nombre de aquella, de suerte que al poner en ella su mirada no experimenta un sentimiento de veneración; por el contrario entregándose al placer intenta cubrir a la manera de un cuadrúpedo y engendrar hijos; y por estar sumido en el libertinaje no siente temor ni vergüenza al perseguir un placer contrario a la Naturaleza. En cambio el que acaba de ser iniciado, el que contempló muchas de las realidades de entonces cuando divisa un rostro divino, que es una buena imitación de la Belleza, o la hermosura de un cuerpo, siente en primer lugar, un escalofrío y es invadido por uno de sus espantos de antaño; luego, al contemplarlo lo reverencia como a una divinidad, y si no temiera dar la impresión de vehemente locura, haría sacrificios a su amado como si fuera la imagen de un dios; y después de verlo como ocurre a continuación del escalofrío, se opera en él un cambio que le produce un sudor y un acaloramiento inusitado, pues se calienta al recibir por medio de los ojos la emanación de la belleza con los que se reanima la germinación del plumaje, y una vez calentado, se derriten los bordes de los brotes de las plumas, que cerrados hasta entonces por efecto de su endurecimiento impedían que aquellos crecieran; mas al derramarse sobre ellos su alimento, la caña del ala se hincha y se pone a crecer y a crecer desde su raíz”.

Bueno, esto es el Platón duro y pesado, el Platón que cree realmente que el amor, el eros del hombre mayor al joven, supone una transformación del espíritu, del alma, y que por tanto, en la medida en que el joven es la expresión más perfecta de la belleza, esas transformaciones de su cuerpo le dice que está lidiando con algo extraordinario, que por maravilloso le es inaccesible por cualquier otro camino. Así que de pronto, en Platón y en Sócrates aparece algo extraño, algo extraordinario. Si de pronto fuéramos a Chueca en Madrid, al barrio gay y leemos el *Fedro*, y a cualquiera se le ocurre decir que el amor entre dos jóvenes o adultos, aquí está perfectamente normativizado; es de un adulto con un joven, nunca entre dos jóvenes, nunca tampoco entre dos adultos, sino el *erastés* y el *eromano*, el señor mayor y el joven, y en medio de esa

historia hay un trabajo pedagógico, de orientación y de aprendizaje ético y político. Lo primero que nos llama la atención es qué sentido tiene, a estas alturas del año 2007 que alguien pueda intentar defender que el amor homosexual tenga algo que ver con el aprendizaje del bien, el aprendizaje de la belleza, el acercamiento a las Ideas. Es algo que sorprende a cualquiera; más bien, si ahora fuéramos a cualquier barrio gay de cualquier ciudad europea, se reirían de nosotros ¿qué sentido tiene eso? Negociar la belleza de un cuerpo con el acceso a la verdad.

Bueno, pues eso es exactamente lo que ocurre en el nacimiento de la Filosofía, de la Metafísica: el cuerpo bello que representa la belleza, es el único acceso a la verdad, es el acceso favorito a la verdad que puede usar cualquier filósofo que se precie de serlo; de hecho esto aparece en el *Fedro* pero después aparecerá en *El Banquete*, en toda la filosofía de Platón. ¿Qué relación tiene esto con la Metafísica o con la Filosofía? ¿Qué tiene que ver esa relación homosexual, gay que diríamos hoy en día, con la filosofía, con la verdad, con el bien y con la belleza? Con la belleza está claro, porque el cuerpo bello se supone que representa, de manera derivada o viática, la experiencia de la belleza que el alma, según Platón, ha conocido otro mundo, y entonces cuando ve esa belleza resplandeciente en el joven, vuelve su alma a recordar aquella experiencia que habían tenido en el Cosmos. Todo el trabajo que desarrolla Platón en el *Fedro* va sobre eso, explicando todos esos viajes, todas esas reencarnaciones de tipo pitagórico, diríamos que hindú, o budista, brahmánico que aparece en el imaginario griego sobre la reencarnación.

Pero la cosa va más allá: si el amante ama al amado, y no hace como esos cuadrúpedos, sino que intenta explicar lo que Foucault después llamará “el buen amor” ¿En qué consiste ese trabajo que tiene que hacer ese filósofo mayor con el joven? Pues tiene que engendrar bellos discursos (*logoi espermatikoi*, en griego), en el alma del joven. Esto es una cosa que les molesta mucho a las feministas, porque si las mujeres no aparecen en ninguno de los diálogos de Platón, salvo Diótima en *El Banquete*, la profetisa, las mujeres no aparecen salvo como figurantes; cuando Sócrates se muere en el *Fedón* aparece su mujer Xantipa, rápidamente Sócrates les expulsa, y se queda solamente con sus discípulos. Y sin embargo, es curioso como el varón adulto insemna bellos discursos (*logoi espermatikoi*) en el alma del joven, hasta el punto de que realmente la filosofía y la *paideia*, la pedagogía, el trabajo del pensamiento consiste precisamente en eso, en convertir el alma del joven en una especie de útero y convertirlo en el invernadero del ser, implantar semillas de *logoi espermatikoi* para que fructifiquen y generen bellos discursos. Por eso están enfadadas las mujeres con Sócrates y con los griegos, porque no solo no aparecen en los Diálogos sino que al revés, el alma del joven es una especie de campo yermo que las semillas del anciano venerable, del sabio, del *sofos*, implanta.

Pues en este momento del Diálogo aparece una deriva curiosísima, que nos va a permitir relacionar esto con la segunda escena, que he advertido, será una casa

“okupada” en Madrid en los años 90. Y diréis vosotros ¿que tiene que ver una escena de hace 2.500 años en el río Ilisos con una escena de Lavapiés? En mi opinión es que sustancialmente ocurre lo mismo, un proceso de creación de envoltura, un proceso de entrar en flujo, micro, de unos actores con otros, de entretenerse, de intercambiar entrañas, es exactamente la misma cosa. Aunque les moleste a los deleuzianos en mi opinión sucede lo mismo. Pero antes de llegar a esta segunda escena, hay que tener en cuenta que siempre se ha pensado, que este Diálogo del *Fedro* es un Diálogo muy raro, porque aparece esto que os acabo de contar y de pronto encuentro una bella historia, algo extraña, que dice así:

“Vivió en Egipto, en los alrededores de Naucratis, uno de los antiguos dioses, aquél a quien le está consagrado el pájaro que llaman ibis; su nombre es Teuth y fue el primero en describir no solo el número y el cálculo, sino la geometría y la astronomía, el juego de damas y los dados y también las letras.

Reinaba entonces en todo Egipto Tamus, que vivía en esa gran ciudad del alto país a la que llaman los griegos la Tebas egipcia, así como a Tamus le llaman Amón. Teuth fue a verle y mostrándole sus artes le dijo que debían ser entregadas al resto de los egipcios; preguntóle entonces Tamus cuáles eran las ventajas que tenían cada una y según se las iba exponiendo aquel reprobaba o alababa lo que en la exposición le parecía que estaba mal o bien.

Pero una vez que hubo llegado a la escritura dijo Teuth: este conocimiento, oh rey, hará sin duda más sabios a los egipcios y aumentará su memoria, pues se ha inventado como un remedio de la sabiduría y la memoria. Y aquel replicó: oh Teuth, excelso inventor de artes, unos son capaces de dar el ser a los inventos del arte, y otros de discernir en qué medida son ventajosos o perjudiciales, para quienes van a hacer uso de ellos. Y ahora tú, como padre que eres de las letras, dijiste por cariño a ellas, el efecto contrario al que van a producir, pues este invento de la escritura, dará origen en las almas de quienes la aprendan, al olvido por descuido del cultivo de la memoria, ya que los hombres por culpa de su confianza en la escritura serán traídos al recuerdo desde fuera por unos caracteres, unas letras ajenos a ellos, no desde dentro del alma por su propio esfuerzo. Así que la escritura no es un remedio dice Tamus para la memoria sino para suscitar el recuerdo lo que es tu invento; apariencia (doxa) de sabiduría, y no sabiduría verdadera procuras a tus discípulos.”

Se trata del célebre discurso, mediante el cual Platón condena la escritura como fármaco, que es remedio y veneno a la vez, de la verdadera memoria. La escritura, como la pintura, parece viva, pero si se le pregunta algo se calla. La escritura no puede defenderse por sí misma cuando alguien interroga sus letras muertas. Sin embargo, afortunadamente, la filosofía socrático-platónica dispone de otro tipo de conocimiento vivo que escribe en el alma del que aprende, aquel que por un lado

sabe defenderse a sí mismo, y por otro hablar o callar ante quienes conviene. Un discurso propio del que sabe, un discurso vivo y animado del cual el discurso escrito no es más que una imagen.

Desde esta escena memorable a la vera del río Ilisos de Atenas, la Metafísica se constituye naturalmente, -y por cierto no ha dejado de hacerlo hasta ahora mismo, inclusive la siguiente escena de la casa okupada en Lavapiés- como el diseño de verdaderos invernaderos del ser, como criaderos del ser. Estoy recordando las ideas sobre el Político de Platón, otro Diálogo bellissimo que según Sloterdijk crea las normas del parto humano, es decir los filósofos, los metafísicos, lo que han hecho en sus comunas son criaderos de animales domésticos que son los filósofos; crían cuerpos, crían deseos, emociones, microclimas, nichos ecológicos, envolturas.

Pues haciendo uso del arte de la dialéctica, y una vez que se ha cogido un magma adecuada, las palabras del viejo, del venerable, del sabio, se plantan en el alma, y se siembran en ella discursos unidos al conocimiento, discursos capaces de defenderse a sí mismos y a sus sembradores, que no son estériles, sino que tienen una simiente de la que en otros caracteres germinan, otros discursos capaces de transmitir siempre esa semilla de un modo inmortal, haciendo feliz a su poseedor en el más alto grado que le es posible al hombre.

Desde entonces, los grandes textos de la Metafísica, esta es la idea básica que quiero transmitir en esta intervención, sólo pueden comprenderse a modo de jardines psicotrópicos, jardines peligrosos, jardines de plantas alucinógenas, bien temperados, a los que puede uno retirarse a vivir. Nada podrá obtenerse de ellos si nos atenemos a la literalidad de sus letras muertas, pero todo se transforma si entramos, si nos instalamos en el espacio *atmopoiético* (atmos, de ahí viene atmósfera, la esfera del aliento). Esos espacios que crea, e inunda, y envuelve a esa escena en el río Ilisos entre el viejo Sócrates y el joven Fedro. Esos espacios en los cuales se entretejen las entrañas; hay un juego de miradas y hay esa complicidad, esa creación, esa confianza, en que ese discurso del viejo, como *logoi spermatikoi* va a producir en el alma uterina del joven, una germinación, y esa germinación es de bellos discursos, bellas ideas. Y es entonces, como sucede en los cuentos infantiles, vemos que cuando leemos estos textos del Fedro o cuando lees Madame Bovary, como dice René Girard, ella lee esas cosas maravillosas, sentimentales, en donde la joven burguesa al final liga siempre con un aristócrata, o los culebrones de la tele actuales, como entonces a partir de esas imágenes, de esas *biblioi*, que son páginas de papiro, aparecen y salen de ahí, como desplegadas, mágicas montañas, castillos, palacios encantados.

Primera escena ¿qué es lo que ha pasado? Como resumen, en Grecia se inventa la Metafísica. Si vosotros leéis -yo tengo ahí en casa como quince Historias de la Filosofía, la de Bertrand Russell, la de Mosterini, etc- cuando vosotros leéis esas historias de la filosofía lo primero que llama la atención es ¿cómo que no han dicho

esta verdad que estoy hoy intentando comunicarles? La clave de la Metafísica no es tanto una pelea sintáctica, lógica, semántica, una pelea en la cual una serie de categorías, como por ejemplo Parménides, deja paso a Heráclito, Heráclito deja paso a Pitágoras, luego surgen Sócrates, Platón, Aristóteles, es decir, toda esa historia, esa especie de genealogía entre grandes imaginarios filosóficos. Eso existe sin duda, pero ¿por qué nadie habla de lo esencial? Y es que la metafísica surge de una especie de microclima, de invernadero, en el cual hay unas interacciones brutales, solamente comparables a esas interacciones que produce la religión. Antes hablaba yo del Opus Dei, si alguien visita una casa del Opus Dei, o una comunidad tántrica, o una Stupa, un templo budista, hay unos juegos entre el incienso, la música, las miradas, las prácticas, los rituales, eso que llamaba el gran sociólogo Durkheim, los rituales emocionales que producen una efervescencia colectiva.

El problema de Durkheim, como el de todos los sociólogos en general del modelo Standard, es que, después de decir estas verdades como que la gente se entreteje unos con otros creando envolturas, les da mucho miedo, y empiezan a decir que esas envolturas son efímeras, de pronto desaparecen, que duran el tiempo que estás ahí, después te enrollas con otra envoltura, creas otras y otras. Entonces claro, han creado fantasías como la conciencia colectiva, el alma colectiva o el pensamiento salvaje de Levi-Strauss, o la ideología de Marx o el imaginario de Castoriadis, todas esas cosas que son siempre holísticas, son ideas macro, como que de pronto todos formamos parte de una unidad mística, de una cosa.

Lo que quiero intentar comunicaros en esta intervención, es que eso funciona a nivel micro y -como los amores- desaparecen, y que uno puede involucrarse durante dos meses con una persona, o puede involucrarse dos meses con el Partido Comunista en los años 60, o con la comuna hippy o con un gurú y de pronto eso desaparece. Y no tiene ningún sentido hipostasiar eso, y convertirlos en grandes ideologías colectivas, imaginarias, o hacer esas locuras que ha llevado a las ciencias sociales, a nunca enterarse de nada, como por ejemplo cuando cae el muro de Berlín o la famosa transición política española, y se habla de la madurez del pueblo español ¿Qué madurez del pueblo español?

Es decir “el síndrome de Cuéntame”, no se si conocéis esa serie de la tele, ahí parece que todo el mundo, en cualquier momento, está pendiente de lo mismo, hay una especie de gran conciencia colectiva en la cual el taxista, el otro, están siempre pensando en lo mismo. Cuando analizas, no hay ninguna cosa que aparezca en esa serie que sirva para nada. Yo creo que la mayor parte de mis amigos, no tenían nada que ver con esas fantasías típicas de los sociólogos, de los científicos sociales que intentan hipostasiar una conciencia colectiva unívoca, genérica y crear fantasías que después dan lugar pues eso a Cataluña, al pueblo andaluz, a la madurez del pueblo gallego y a esas cosas de la patria vasca. Yo no digo que eso no pueda existir, claro que existe. Si uno cree en ello claro que existe, pero por sí mismo, en mi opinión no

existe, ni nada parecido. Entonces yo aquí en esta intervención estoy defendiendo el nivel micro, ahí sí que existe, ahí sí que existen amores, sí que la gente se entreteje, a veces efímeramente, pero ahí sí que funciona.

Como resumen de esto, en mi opinión es un escándalo que hasta ahora nadie, en los libros de Historia de la Filosofía y del pensamiento, haya dedicado un capítulo a explicar y a definir el microclima en el cual surgen, brotan esas plantas, esos jardines bien temperados de plantas tóxicas como es el platonismo, el aristotelismo, el epicureísmo y, ya en nuestra época, el hegelianismo, el marxismo, el nacionalismo, etc. Me sorprende que no se le dedique un capítulo, o alguna reflexión medianamente seria, a eso porque creo que eso es lo fundamental. Lo fundamental es que los seres humanos, tanto en el año 500 antes de Cristo, como ahora mismo, tenemos una misma naturaleza humana, y nos entretejemos, creamos complicidades y realmente somos creyentes. Lo que quiero decir es que, hasta ahora, en las ciencias sociales, en todas sus escuelas -lo que yo llamo el modelo Standard- nadie ha explicado qué significa ser creyente. Se ha pensado en las ciencias sociales, ya digo Durkheim, ya digo Marx, que hablaba de que las creencias religiosas que eran el opio del pueblo; pero, sin embargo, él no se aplicaba a sí mismo que él era un creyente de arriba abajo, lo mismo que Durkheim era un creyente de la Tercera República, lo mismo que Weber era otro creyente, y no digamos Freud. En Freud tenemos a la madre de todos los creyentes.

Y sin embargo ¿por qué no se han aplicado eso? Porque realmente en el momento en que ellos fuesen capaces de hacer esa reflexividad, de que ellos también creen en sus creencias, exactamente igual que el “salvaje” totémico cree en su tótem; Marx creía en la lucha de clases y en el valor de uso y el valor de cambio exactamente con la misma humildad, sencillez y beatitud que puede creer un tipo del Opus en la Virgen del Rocío, exactamente igual. Entonces ese es el problema, que no se ha explicado qué significaba creer, y siempre se ha pensado que la clave de las creencias eran los contenidos supersticiosos, animistas, mágico-religiosos, etc. Y no: las creyentes y los creyentes somos todos, y somos todas, en el momento en que entramos en flujo unos con otros, ya sea creando burbujas o envolturas de tipo sentimental, amorosas, de amistad, o bien político-nacionalistas, kales borrokas o herrikotabernas o bien en comunidades metafísicas, por ejemplo cuando el joven Fedro se queda fascinado por esta candidez que le plantea su maestro Sócrates: voy ahora a implantar mis semillas espermáticas en tu alma para que en ti germinen bellos discursos.

Cuando uno lee esto piensa ¿cómo es posible que creyesen estas locuras? Pues así es, creían, nosotros tenemos cosas peores si hacemos un mínimo de análisis de las cosas que creemos; eso sí, aquí lo que quiero decir como resumen de esto es que hay que replantearse qué significa creer. En mi opinión la única forma materialista, real de entender que somos creyentes es el concepto entrar en flujo con unas prácticas, con unos repertorios emocionales y con unos repertorios discursivos. Y entonces

esa sinergia cibernética que llamo yo fluxus, -como aquel movimiento que existía en el arte en los años 60- ese entrar en flujo, es lo que hace al creyente, contenidos que son compatibles con el materialismo histórico, el nacionalismo o la teoría del caos. Uno puede ser creyente con cualquier contenido y entonces la clave de ser creyentes no consiste ni en los contenidos de lo que piensas, ni en los contenidos de lo que haces, ni en los contenidos de lo que deseas, sino en la sinergia que crean esas tres patas. Esa, al menos, es mi opinión.

2. Deleuze

La segunda escena es en Lavapiés, en una casa okupa que se llamaba “El Laboratorio”, en los años 90 y ahí unos jóvenes -hay un montón de materiales en la red sobre El Laboratorio-, unos tipos extraordinariamente lúcidos y brillantes que han hecho un montón de cosas bellísimas, transformando el barrio, transformándose ellos mismos, transformando su entorno; ahora han cambiado, son nomadológicos, son itinerantes, les han echado cuatrocientas veces de todos los lugares que han ocupado. Lo expongo como una especie de personaje conceptual, entre los diez mil movimientos okupas que hay en Lavapiés; lo digo porque los okupas tienen un interés, una pasión por cambiar su propio espacio, sus envolturas, y crear unas envolturas entretejiéndose entre ellos en el sentido de las parejas sloterdijkianas.

No es momento ahora de soltar un rollo sobre *Mil Mesetas* de Deleuze, simplemente decir que el texto de *Mil Mesetas* (así como el Anti Edipo), es un texto clave en la filosofía del siglo XX; es un texto extraordinario, muy narrativo, muy poético, donde se inventa un montón de palabras y de términos, como territorialización, desterritorialización; y digamos que es probablemente como la Biblia del anarquismo. Yo tengo un gran respeto tanto a esos textos de Deleuze, como especialmente a esos grupos okupas que usaban *Mil Mesetas*, que es su segundo libro después del Anti Edipo, textos como “Esquizofrenia y Capitalismo”, que es una crítica sociológica de gran envergadura y sutileza, sobre lo que es el capitalismo. Y al mismo tiempo, es un ajuste de cuentas definitivo sobre lo que es el psicoanálisis, que en el fondo no es lo que nos habían dicho que era, sino que en el fondo, los psicoanalistas son unos curas, unos sacerdotes, que son los nuevos “reveníos” de la verdad y que lo que hay que hacer, no es creer en ese inconsciente de fantasmas como el Edipo, la castración, papá y mamá, y ese tipo de cosas. Lo que hay que hacer es liberar realmente el deseo. ¿Qué significa? Que el deseo no tiene nada que ver con fantasmas. Fantasmas son los psicoanalistas, que cobran además por ello. El deseo tiene que ver más bien con la productividad. El deseo, o el inconsciente, no va del lado de lo imaginario, de las fantasías oníricas como pensaba Freud, con esa idea de que deseas a tu madre y quieres matar a tu padre, que es digamos la clave de todo el mundo psicoanalítico. Liberar el deseo significa tener una relación diferente con tu cuerpo. El concepto esencial que usan en la sexta meseta de *Mil Mesetas* se llama

“el cuerpo sin órganos (CSO)” y básicamente el CSO es una diatriba brutal contra todos los curanderos, contra todos los terapeutas de conductas, contra todas las escuelas psicológicas que nos quieren enderezar y llevar a la normalidad, y es una exploración de formas infinitas de verse, de mesetas, de miles de formas de entender la relación con nosotros mismos, con nuestra organicidad y nuestra desorganicidad letal, vírica, en potencia que tenemos.

Hay tres momentos clave en el texto de Mil Mesetas que no tienen más que diez páginas. En la sexta meseta que tiene si mal no recuerdo diez páginas. Ese ajuste de cuentas es triple. Por un lado Deleuze dice: cuidado, el cuerpo sin órganos es una lucha contra el cuerpo del joven Fedro, ese muchacho del que habíamos hablado, tan hermoso físicamente, tan atractivo que fascinaba a Sócrates y al que Sócrates intentaba seducir, contándole esas milongas de que le iba a implantar logoi espermatikoi en su alma uterina. Ese cuerpo bello del canon griego ¿sabéis cuál es, verdad? No voy a decirlo, ese cuerpo perfecto que los griegos transportaron después a sus templos y a toda su cultura, ese canon de belleza, el número áureo, ese es el cuerpo perfecto.

Aquí, en los años 90, los jóvenes okupas están haciendo ajustes con esa idea de organismo. Lo que dice Deleuze es que no hay un cuerpo bueno, no hay un cuerpo como el del joven Fedro; y dice curiosamente que la única posibilidad de liberarnos de los psicoanalistas y de Platón de golpe, y de El Capital, y del Poder, consiste en experimentar con nuestro cuerpo; que la mayor parte de los experimentos que hasta ahora ha hecho un CSO la han fastidiado ¿por qué? Cita varios cuerpos sin órganos como, el cuerpo anoréxico, es el cuerpo drogado, experimental, que se mete todos los días coca, que se mete heroína. Dice él que esos son cuerpos vacíos; o es el cuerpo psicópata, el cuerpo sicótico, el cuerpo paranoico; es el cuerpo que de pronto está volcado solamente en una cosa, o es el cuerpo masoquista. Le dedica una serie de análisis muy literarios, tomados de novelas, etc., en donde explica cómo son esos cuerpos.

Y él, continuamente a sus jóvenes discípulos del Laboratorio, les está diciendo, sin saberlo, cuidado con esto de querer liberar el cuerpo, que no es fácil; él dice siempre que hay que hacer una gestión de la dosis. La clave es la dosis. Si uno se quiere liberar y desterritorializar su cuerpo y no tener un cuerpo único como el joven Fedro, sino tener multiplicidades de cuerpos y sentir de forma diferente cada día, y tener relaciones con otros cuerpos, que no sean perfectamente gestionadas, es decir, que no haya plusvalías simbólicas dadas por el poder, por el Estado, por la Iglesia, por psicoanalistas. Si quieren hacer eso lo que hay que hacer es sentir que no somos uno, sino que somos varios y que somos varios cada día.

Segunda crítica: esta crítica es directamente a Platón. No cita el Fedro pero está claro que es a Platón. Dice el modelo para tener un CSO, ahí en la sexta meseta se llama

cómo fabricarse un CSO. Entonces la segunda crítica es contra el psicoanálisis, contra todos estos elementos que piensan que estamos todos neuróticos, que el más sano es neurótico. ¡Imagínate cómo están los enfermos! A mí todas esas cosas me producen una risa infinita; yo a un libro mío le llamo La risa del espacio. Es que me produce risa que piensen que estamos todos neuróticos. Bueno pues entonces ese CSO que tiene que liberarse, no sólo tiene que liberarse del cuerpo del joven Fedro, que es un cuerpo demasiado “maqueado”, demasiado canónico, demasiado normativizado por el modelo de belleza que se impone por esa tribu de viejos verdes que implantan sus logoi espermatikoi en sus almas. Hay que ir más allá y hay que criticar que el modelo de ser un sujeto, el modelo del psicoanálisis es absolutamente insostenible. Uno no tiene que ser un neurótico, no tiene que pasar diez años en análisis para conseguir la salud mental; más bien es lo contrario: lo que hay que hacer no es pagar a un psicoanalista, a una oreja profunda; lo que hay que hacer es liberarse de ese imaginario de la culpa, de ese imaginario judeocristiano del Edipo y liberarse definitivamente de esa mala conciencia; nuestro buen amigo Deleuze dice que la culpa de esto la tiene el nihilismo, la tiene el comecocos de la falsa conciencia de la ideología nihilista que desprecia al cuerpo.

La tercera crítica, si la primera es sobre el cuerpo y la segunda sobre el sujeto, es sobre el significado. Pues bien, aquí Deleuze dice una cosa que es una verdad evidente; creo que es lo que estoy intentando deciros, que cualquiera puede decirlas, no es necesario estudiar en Oxford para decir esto. Lo que quiere decir Deleuze es que no hay ideas, estas historias que le cuenta Sócrates a su joven discípulo de que él cuando ve la belleza de su cuerpo le recuerda la belleza ideal, eso es una farfolla. No hay un mundo de Ideas, no hay esencias, no hay nada de eso. Hoy sabemos que el genoma humano, que es aquello que nos constituye, que nos fabrica, esa máquina genética de la cual nosotros no somos nada más que sus transportes, somos sus robots que permitimos la maximización, la optimización de la supervivencia de los genes. Esos genes son ahora los nuestros; hace 4 millones de años no existían y hace 8 millones de años no existían más que los que compartimos con los primates llamados inferiores.

Es decir, no hay Ideas, no hay fundamento; aquello de la proposición del fundamento, no hay nada, hay un abismo, no hay fuera de nosotros, más allá, esencias, ideas ni principios, digamos belleza ni bien, no hay nada absolutamente de eso, somos productos del azar y la necesidad, y por tanto la inteligencia, el logos, no puede pretender -como quería Sócrates para comerle el tarro al joven Fedro- decir que su belleza hace resplandecer en el alma la belleza ideal. No hay belleza ideal; lo único que hay es lo concreto, como le decía el sofista a Sócrates ¿qué es la belleza? Dice el sofista: Una joven bella, un cuerpo bello, no una Idea. Entonces esa es la idea básica, con esos tres puntos, en la sexta meseta de Mil Mesetas, Deleuze se carga e invierte el platonismo.

Si esto se quedase aquí entonces yo no vendría a contaros nada, porque eso lo podéis mirar si leéis Mil Mesetas. Yo voy a otra cosa, que me interesa un poco más. Lo que quiero ahora que penséis, y voy a leerlos unos cuantos textos de esos jóvenes que ocupan la casa en nombre de Deleuze, lo mismo que el joven Fedro y sus discípulos, en nombre de Sócrates se autoenvolvían, entretejían sus alientos, producían un atmos, no una atmósfera, sino una atmotopológica o una atmopsicotopológica y se envuelven, se enquistan, se invaginan en el sentido más claro, se autoinvaginan, crean allí esa pequeña burbuja que dice Sloterdijk. Lo que quiero ahora leerlos, tomado de la Web, es ver cómo, 2.500 años después, lo mismo que se envolvían los platónicos y los neoplatónicos durante 700 años, y después los neohegelianos, -toda la historia de la Filosofía decía Whitehead son notas a pie de página de Platón- Platón, en esa escena del río Ilisos en los extramuros de Atenas, crea una escena, esa sí que es espermática, crea un metainvernadero del ser, porque a partir de él surgen diez mil escuelas filosóficas y todas tienen un aire de familia -como decía Wittgenstein- alucinante.

Son esos grandes invernaderos, en el que respiran juntos el aire que ellos producen. Eso me ha permitido crear un palabro nuevo que es los sinneontes, de pneo que significa respirar, de ahí viene neumático, neumología, neumotórax. Pues aquellos que respiran juntos son los sinneontes, lo mismo que los simbólicos son los que viven e intercambian fluidos de vida, y se ayudan en su vivirse y su desvivirse. Los sinneontes son Fedro, Sócrates y otros jóvenes discípulos, que respiran juntos el aire, la atmósfera, la envoltura que antes han fabricado. Y sin embargo, no se dan cuenta de ello, y piensan éstos, lo mismo que van a pensar los jóvenes okupas de Lavapiés en los años 90, que esa alegría que tienen, esa efervescencia -que diría Durkheim- de tipo religioso, que en este caso es ácrata, no es religiosa, son materialistas, son ateos, y sin embargo es exactamente la misma experiencia, en esa expresión de efervescencia que yo le llamo entrar en flujo (fluxus) unos con otros, eso produce felicidad y alegría.

El deseo del hombre es el deseo del otro; el deseo del hombre es el deseo de ser amado, envidiado, aceptado, reconocido por el otro: esa es la clave, lo decía Hume, lo decía Adam Smith, lo decía René Girard, lo dice Lacan, lo que pasa es que Lacan le da la vuelta pensando que el deseo de todos es el mismo, el de amar a mamá y matar a papá, cosa que a estas alturas ya no se puede creer nadie. Realmente no es mamá ni papá, sino que lo que nos pone verdaderamente, cuando uno entra en el grupo de rock y empieza a tocar la guitarra, es la mirada de los otros. La máxima satisfacción, donde más serotonina se produce, oxitocina, es en esas sensaciones de estar con los otros y que los otros te quieran, te respeten y te reconozcan. Esa es la máxima fascinación que puede sentir un ser humano. Eso es entrar en flujo.

Voy a leer unos textos, en donde se ve que esta historia que le pasa al joven Fedro pasa todos los días, y no solo pasa en estos grupos okupas de Deleuze que se

envuelven en Mil Mesetas, se auto envuelven en el texto, citándole continuamente, sino que también pasa en los herrikotabernas, en los grupos de rock, o en las peñas taurinas, o en los aficionados al Real Madrid. Lo que ocurre es que en las escuelas metafísicas las interacciones pueden ser tan brutales, tan intensas, tan diarias, y pueden tener tal capacidad de transformación del alma y del cuerpo de la gente, que realmente son productoras y son fabricadoras de cuerpos, las escuelas metafísicas, lo mismo que las religiones, fabrican cuerpos y fabrican, de manera artificial, formas de desear, formas de emocionarse y formas de sentir placer.

Y eso no es porque, como nos habían dicho en las ciencias sociales, esas son cosas de los curas, son cosas de la religión. Eso pasa con los marxistas, pasa con los durkheimianos, pasa con los foucaultianos y pasa con los deleuzianos. De eso quiero hablar ahora. Voy a leeros algunos textos rápidamente. Lo primero que veo cuando uno entra en flujo no sólo con Sócrates o con Platón, sino que entra en flujo (2.500 años después de esa escena originaria) con un libro de Deleuze y ves tú que sucede exactamente lo mismo que hace 2.500 años es una cosa que te llama la atención. ¿Qué es lo que sucede? Yo creo que cuatro cosas. Yo aquí tengo puestas diez para este libro que estoy terminando pero creo que básicamente son cuatro cosas.

1. Primer punto: es un reencantamiento del mundo. Ciertos objetos, ciertos lugares, ciertas situaciones, ciertas experiencias, ciertos textos y ciertas prácticas se cargan de una fascinación de grupo brutal. Cuidado, que yo no digo que todos los seres humanos estemos en flujo permanentemente unos con otros, lo mismo que no digo que estemos enamorados todos los días; pasa dos o tres veces en la vida, dicen los que saben es esto, tres o cuatro veces si el amor es fuerte. Lo que digo yo es que cuando sucede es esto; y esto sucede no sólo con el Fedro de Platón sino con los deleuzianos que son anarquistas y que invierten radicalmente los contenidos de la filosofía platónica. Yo pongo este texto para ver cómo si prescindimos del contenido que dice justo lo contrario de Platón.

Si en Platón era la memoria, el lenguaje perfecto del logos, del alma, del espíritu, la elevación hacia las ideas, aquí es todo lo contrario: aquí no hay cuerpo, no hay sujeto, no hay espíritu, no hay bien, no hay mal, lo que hay es una experimentación continua, y sin embargo, el resultado definido en términos de intencionalidades emocionales es idéntico. Dejo eso para que vosotros lo penséis, porque cuando uno piensa que esto ocurre con los discípulos de Deleuze, me imagino qué ocurriría cuando tomaron el Palacio de Invierno, o en nuestra Guerra Civil. Hay un libro bellísimo de unos jóvenes que han estado relacionados con mi Facultad, uno de ellos se llama Jesús Izquierdo Martín, en Alianza, sobre la guerra que nos han contado, donde todas las fantasías de la derecha y todas las fantasías de la izquierda se han licuado, más las de la izquierda todavía que las de la derecha. Digo esto porque, de pronto, te das cuenta, de que siendo de izquierdas terminaron en Barcelona los rojos marxistas, comunistas, persiguiendo a los anarquistas y a los del POUM. Si eso ha

sucedido porque eso existe: ¿cómo es posible que vosotros sigáis diciendo que sois de izquierdas, republicanos o de derechas, cuando entre los requetés y los alféreces provisionales, o entre los alféreces provisionales y los terratenientes, o entre los terratenientes y la burguesía vasca o catalana, que apoyaban también al franquismo, había unos odios africanos.

Es decir, nos han contado una Historia en que nosotros funcionamos como si dentro de cada uno de nosotros hubiera una base de datos, que son una serie de principios: somos demócratas, somos de izquierdas o somos de derechas. Luego tienes alguna situación, vas a la base de datos y dices ¿qué tengo que hacer en tal momento? Vas al software y...- esto es una fantasía-, y sin embargo, pensamos así, pensamos que realmente tenemos principios y que somos seres coherentes, consistentes con nuestros principios. Y sin embargo toda la experiencia histórica dice que eso es una fantasía de la izquierda y de la derecha. ¿Por qué pensamos estas cosas? Porque de pronto en nombre del Anti Platón, en nombre del contra cuerpo, en nombre del contra Fedro, en nombre del contra psicoanálisis se producen unos procesos de fascinación colectiva, de efervescencia de grupo, de entrar en flujo.

Esta lectura es para que entendáis que hay como cuatro facetas o cuatro dimensiones, que cuando uno entra en flujo con un grupo se produce esa fantasía, esa sintonía colectiva que es lo que llama Sloterdijk el entretejerse, y lo que llamo yo crear la envoltura. Y cuando tú creas eso, puede ser que te dure diez meses o puede que te dure dos días, o puede ser que te dure toda la vida: yo llevo casado 31 años.

Vamos primero pues con el reencantamiento, y simplemente lo que quiero comunicaros es la forma en que estos muchachos -que son muy lúcidos, muy brillantes, son unos teóricos extraordinarios; además seguramente han hecho cosas maravillosas en Lavapiés- están encandilados con esa retórica de Deleuze, y pensando que al invertir a Platón, ellos están haciendo una cosa nueva en la historia de la Humanidad. En mi opinión ellos están haciendo exactamente lo mismo que hacían Platón y el Fedro.

“En el Laboratorio es el hip-hop, el rapeo, rapeo, rapeo de la política, las derivas por la red, el nomadismo por la ciudad. Antes hablaba de poder constituyente que no es un concepto de Mil Mesetas, pero también podríamos pensar en hacer un cuerpo sin órganos. Centro social okupado y CSO cuerpo sin órganos se escriben igual. Esto quizá sea una memez publicitaria, pero producir un cuerpo sin órganos, pensar, cartografiar la metrópoli, un barrio, un espacio de lo social como cuerpos sin órganos, como superficies de virtualidades, de singularidades móviles intensivas, o también modos de expresión como los graffiti, eso es fundamental. Experimentos también más ambiguos o en ciernes como la utilización diferente de las redes, la conexión, el aventurarse rizomático, el ciberespacio, la página web”

Cuando uno lee estos textos entiende que esta gente está en flujo, está en flujo con Deleuze. Siguiendo punto: en el caso del Fedro, como decía antes, si yo voy a Chueca y le digo a un joven de 18 “ven aquí que voy a inseminarte con mis logoi espermatikoi, tú y yo vamos a tener una noche loca de amor”, me dirá: “tío feo te voy a dar unas hostias”. Y sin embargo eso es lo que decía Sócrates. Y el otro tragaba. ¿Cómo es posible? Es que tenéis que aprender a distanciaros de la locura de nuestra cultura. Decía Adorno “todo documento de cultura es un documento de barbarie”, y es verdad. Sócrates tenía el labio un poco leporino, el vientre caído, era feo como un demonio, era bastante asqueroso, no se lavaba. Y sin embargo tenía un éxito sexual tremendo, al menos eso dicen. Pero quiero decir que si vosotros vais ahora a Chueca y le contáis a cualquiera que va por allí estas cosas y te dan de hostias; y sin embargo esto es lo que aparece y esto es la clave de los Padres de la Iglesia Católica. Agustín, que fue el que creó la Teología católica, solamente había leído dos textos de Platón; imaginaos si los hubiera leído todos.

Segundo punto: se construye lo abstracto, la verdad, la ética, la belleza en términos de aprendizajes praxiológicos y emocionales. A partir de ciertas prácticas y a partir de ciertos aprendizajes, de deseos y emociones en el Laboratorio, yo empiezo ahora a ver lo que es desterritorializar, lo que es CSO, cuando estés con tu chica o con alguien más, le puedes decir vamos a hacer un cuerpo sin órganos esta noche tú y yo ¿Cómo será eso? Es que no se sabe lo que es. Es que en la época de Platón tampoco se sabía muy bien qué era eso del buen amor; y sin embargo ahora nos parece el amor platónico, así le llaman, y nos parece normal. El amor platónico era una locura alucinante, es lo que os acabo de decir, es el viejo que se tira al joven e insemina logoi espermatikoi en su alma femenina. No es el amor romántico, es ese tipo de amor. Entonces si uno dice, tengo que fabricarme un cuerpo sin órganos, ahora o nunca, entonces tiene que buscarse el modo para hacer, tiene que desterritorializar su cuerpo y convertirse en un rizoma.

Todos estos palabros, todas estas historias, tienen que funcionar y tienen que ir creándose. Entonces, ¿qué es lo que pasa? Que la única posibilidad de dar significado a ciertos conceptos abstractos tanto en Platón como en Deleuze, es a base de interacciones cotidianas micro, entretejiéndose unos con otros, metiendo la pata, nunca mejor dicho. Meter la pata todos los días, esa es la forma. Hay que mostrar cómo se construyen los significados abstractos, las multiplicidades de Deleuze. Si leéis a Deleuze en la sexta meseta, dice: las multiplicidades frente a la unidad, frente a la paranoia del uno, del bien, la belleza... las multiplicidades; frente al cuerpo perfectamente canónico del Fedro, la belleza esa pura y perfecta, el cuerpo despendolado, desorganizado, inorgánico, de los muchachos del Laboratorio.

“Lo que sí hay es una cartografía de procesos moleculares micropolíticos, que nos permiten dar consistencia y potencia al ser, y desde luego a la lucha contra el orden de cosas que no nos gustan.”

Yo no estoy haciendo una crítica malévola a estos muchachos sino más bien todo lo contrario. Me parecen fascinantes; pero al menos tienen el mismo nivel de delirio que tienen los propios textos de Platón. En mi opinión no hay un delirio diferente en este caso que en el platónico; y no sólo pienso eso, sino que creo que es imposible que dentro de mil años no suceda otra cosa parecida a ésta. Es decir, los seres humanos no tenemos salida a esto; estamos siempre entrampados, estamos siempre creando soportes en el sentido informático y formatos (en el sentido informático) de tipo praxiológico, (lo que haces todos los días), de tipo emocional (lo que has aprendido en el Laboratorio), las interacciones cotidianas; y esos formatos de dos patas, lo que haces y lo que sientes es lo que da sentido a lo que crees, no es al revés. Siempre se nos ha dicho: lo que crees, como es verdad, te lleva a hacer lo que haces y a emocionarte con lo que te emocionas. Es al revés. Es el aprendizaje de crear soportes en la interacción cotidiana, de crear derivas por la ciudad, de crear rizomas en el espacio-tiempo en el Laboratorio, en esa envoltura, es lo que después te permite entender a Deleuze. No es al contrario, no lees a Deleuze y luego después entiendes que es al revés. Si no, no se entiende nada ¿Habéis pensado por qué no entendéis qué son los agujeros negros? Porque decimos que lo entendemos, son zonas del espacio tiempo con un nivel gravitatorio brutal, capaces de absorber la luz, etc. Bien eso sí, pero no me refiero a eso. Me refiero a que hace cientos de años que la ciencia no crea envolturas. ¿Habéis pensado alguna vez eso?

Por ejemplo, podríamos crear una envoltura con la física cuántica, como el *Quantum Self*, de Zohar, no se si conocéis aquel libro de los años 70 u 80. Uno coge algunos textos de la mecánica cuántica y lo mismo que estos muchachos cogen a Deleuze, y se envuelven en el Laboratorio y van creando un microclima, un pequeño invernadero sofisticado, un poco tóxico, revolucionario, en el cual se entretienen, uno se puede envolver con el Quantum Self, con el Yo Cuántico, e imaginad que si eso es verdad podemos crear unos rituales, unas formas de presentarnos nosotros mismos, de hacer cosas diferentes ante un grupo de amigos, para estar en consonancia con esa teoría cuántica ¿por qué no se puede hacer? Si lo han hecho con las ideas de Platón, y lo han hecho con la lucha de clases de Marx, y lo han hecho con el Edipo o con el Anti Edipo, ¿por qué no involucrarnos con la mecánica cuántica o con el genio egoísta de Durkheim.

Si nosotros somos unas máquinas, que transportan a los genes para que estos maximicen su eficiencia biológica, y nosotros no pintamos nada, simplemente son los genes los que nos han fabricado para reproducirse ellos mismos. ¿Si quieres a tu mujer? normal, porque te han hecho para que quieras a tu mujer, porque si no tu niño se va a la calle y nadie le cuida. ¿Quieres a tus amigos? Lo mismo, es necesario porque en las sociedades humanas hay que buscar sistemas de solidaridad. Pues ¿te gusta tal cosa? Normal, los genes te han creado así porque si no fíjate qué iba a pasar con tu vida. Si pensamos que son así las cosas, podemos pensar ¿por qué desde hace muchos cientos de años que la ciencia, cuantas más cosas sabe

de la astrofísica, del cosmos, de las micropartículas, menos se le ocurre a nadie involucrarse en ella? ¿Habéis visto que alguien se envuelva en la física cuántica? ¿A que os sonaría un poco raro? Imaginaros un grupo de filósofos, que en vez de involucrarse con Deleuze o con Sócrates, se envuelvan con la física cuántica ¿Por qué no se puede hacer? Claro que se puede hacer, pero no se le ocurre a nadie. Primera pregunta que me gustaría que me respondieseis, o ya digo, con la máquina de los genes.

“La pregnancia ética de Mil Mesetas es inmediata. De todos modos es una ética no normativa, es una ética que está basada en intensidades corporales, una ética digamos pática, las conexiones, los devenires, con un texto que se ha basado sobre todo en una aventura, en una deriva, en una errancia común entre el propio texto, las singularidades que lo pueblan y las singularidades perdidas en lo social. Entonces el contacto es inmediato.”

Deleuze habla de una *post-filosofía*, hay algo que se dice en algún punto del libro, que es entender el concepto como una experimentación del cuerpo con el lenguaje. A mí todo esto me fascina porque es exactamente lo que hacía Fedro cuando el otro le decía esas cosas, experimentaba los palabros que le soltaba Sócrates como *eidos*, y esos *palabros* de pronto tenían una significación en función de lo que él sentía con su maestro. Las escuelas de budismo tántrico, de filosofía oriental, de taoísmo, son así, siempre hay un gurú; y entonces hay un mundo, la gente se envuelve en esos textos, en esos imaginarios, pero precisamente a partir de unas prácticas, como puede ser la respiración abdominal como hacen los budistas, en vez de andar por esos invernaderos en los que el otro les insufla palabras de sabiduría, lo que hacen los budistas es simplemente respirar abdominalmente, hasta dejar la mente en blanco y llegar al *satori*.

A mí lo que me fascina de la filosofía, y en general de la condición humana, es esa mezcla que Hume, ese gran filósofo, llamaba “la falacia naturalista” Decía que desde un es, es decir, de una situación de hecho, no se puede derivar ningún debe. Y sin embargo, aquí y en todos los lados, a partir de un es, se deriva un debe. Como el mundo es así, dicen los estoicos, como el mundo está presidido por el logos, que es la ley que nos gobierna y que produce la armonía de las esferas, entonces yo debo unir mi alma al logos universal; por tanto hay que practicar la apatía, por tanto tienes que ser capaz de un autocontrol absoluto hasta alcanzar la ataraxía, y controlar tus pasiones, no cabrearte nunca nada, ejercer la tolerancia sobre tus congéneres, sobre tus coetáneos, sobre la gente, a pesar de que sepas que se pasan, que son unos desgraciados. Como decía Jesús, “ámalos porque no saben lo que hacen”. Lo que me fascina, es ver cómo de pronto textos, textos que son conceptos, modalidades que llamo yo del modus suadens, porque el modo suadens es esto, la forma de ejercicio de la razón que usa Sócrates cuando le come el tarro a Fedro, y es la forma de ejercicio de la razón que aparece en estos conceptos

que usan en el Laboratorio, para sentirse a ellos mismos como personas que están transformándose en su propia identidad y experimentando con su entorno y creando algo por lo que vale la pena vivir.

Tercer punto: La fascinación con las palabras, con los conceptos, con el lenguaje.

“En el pensamiento topológico los conceptos de segmentaridad, pliegue, de espacios lisos, de espacios estriados, centros de poder, toda esa plástica de la construcción de la subjetividad es realmente algo que funciona. Ver por ejemplo los centros sociales como la construcción de un espacio liso en la metrópoli, la posibilidad de manifestar relaciones liberadas en un territorio vital, relaciones que se liberan en la medida que cuestionan el espacio de control policial”

Cuarto punto: al final, lo mismo que el joven Fedro y el viejo Sócrates están a partir un piñón y se envuelven juntos, y finalmente eso va a generar una envoltura institucional que se va a llamar la Academia de Platón, que tiene una fisicalidad arquitectónica, lo mismo que después aparece el Liceo de Aristóteles, o el Jardín de Epicuro o la Stoa de los estoicos, aquí aparece el Laboratorio, una casa okupada en la calle Amparo en los años 90.

“la noción de territorio es fundamental, es una práctica de liberar espacios en la metrópoli, generar territorios, lugares donde te sientes como en casa, pero que no sea una casa.”

Entonces nuestra casa, por fortuna, no es una casa, pero al mismo tiempo intentamos sentirnos como en casa. Ahí entra el concepto de desterritorialización, y a partir de ahí un montón de cosas.

3. Derrida

Tercera escena: Voy con una escena de los años 60 en París cuando Derrida escribe un texto bellísimo que se llama “La Farmacia de Platón”. Es un texto que yo os recomiendo porque es el mejor texto para entender la arquitectura de la reconstrucción, he traído imágenes, la de la izquierda es de un edificio de Frank Gehry, “Ginger and Fred”, la otra es del Museo Judío de Daniel Libeskind. No es mi intención analizarlos, pero sí entender que si entráis en la farmacia de Platón, por lo que os acabo de intentar describir, entenderéis que, de pronto Derrida, que era un genio judío, que sabía perfectamente inglés, francés, alemán, griego clásico, hebreo, en fin, era un personaje extraordinario, en ese libro todo lo que hace Derrida es deconstruir. La deconstrucción significa sencillamente mostrar que todas las oposiciones, por ejemplo el logos- escritura, logos-grammata (en griego es lo mismo) o voz y letra, es lo mismo; o padre o hijo; o ideas-cosas. Todas esas oposiciones que

aparecen en el Fedro de Platón, realmente no se basan en nada. Él dice por ejemplo: si os fijáis en esa historia que os he contado del rey Tamus, ese rey Tamus que representa según Derrida a Dios, representa también a Zeus. Entonces el padre de Zeus, Teuth, se representa como gran hombre inventor, de personificación de lo que sería después Hermes Trimegisto, del hombre hermético, del corpus hermético, que descubre cosas de la música, la geometría, las artes técnicas, entre ellas descubre la escritura. Recordad lo que os he leído antes, se la lleva, lleno de ansiedad, a su padre, al rey Tamus de Egipto, a Ammón y le dice: mira qué cosa he descubierto, qué cosa tan bonita. Y le contesta: ten cuidado, esto es un remedio para la memoria, para que cuando llegues a mayor, no te acuerdas de las cosas, las veas escritas y dirás qué bien. Pues gracias a eso territorializas tu memoria.

“Ten cuidado, ten cuidado h le dice Tamus a Teuth; que esto no se puede hacer, que se crea una falsa memoria en vez de la nemes, la memoria del buen recuerdo, y aparezca la *hipomnesis* (que son esos truquillos que hacemos nosotros para acordarnos de las cosas como atarte algo en el dedo, o hacer ejercicios mnemotécnicos para aprender diez artículos de derecho civil). A ver si esto, en vez de ser un fármaco, en vez de ser un remedio en contra del olvido, en el fondo esto es un tóxico, es una droga que te va a permitir recordar cosas, pero te va a impedir usar tu mente como debe usarse la mente. ¿Cómo? es que el logos entre hombres libres, tiene que ser un logos vivo; esas imágenes que se implantan los jóvenes en la conversación cotidiana entre hombres libres en Atenas. Así que cuidado con formalizar la memoria, porque las letras son un remedio pero también son un veneno. Entonces Derrida dice: típico, porque es el hombre frente a la mujer; lo activo frente a lo pasivo; Dios frente al Hijo; el logos frente a la escritura; los logoi frente a los grammata.

Este es el imaginario griego, y para Derrida no solo en el imaginario griego pasa eso, sino que lo característico de toda la Metafísica, la gran trampa de la Metafísica occidental, consiste en este cuento que nos cuentan, de que hay en el más allá, en ese cosmos noetós, esas oposiciones que dan sentido a la vida humana: hombre/mujer, logos/grammata. Y no solo eso, sino que claramente Platón va por el lado del hombre, del falo, del logos, del sol, la luz, la inteligencia. Y lo femenino es la carencia del falo. Freud era platónico de arriba abajo, definía lo femenino como carencia, como envidia del pene. Es que es tremendo eso, cómo alguien puede decir esas cosas, que las mujeres están buscando nuestro pene, que son envidiosas. *Invidere* significa no poder verlo; están traumatizadas porque ellas no tienen eso que nosotros tenemos. Eso es una locura del tipo totalmente platónico, literalmente falocrática.

Entonces, yo creo que Derrida tiene toda la razón en desmontar. Es lo mismo en la arquitectura: ahí tenéis un pasillo del Museo judío que, en vez de estar las paredes alineadas, están como distorsionadas, eso se puede hacer con modelos de ordenador, supongo que será facilísimo hacer edificios de este tipo, no se sabe si la cubierta es tejado o al revés; no se sabe si los muros sustentan o no sustentan,

no se sabe si los pasillos sirven para comunicarse o para perderse, que es este caso, más bien sirven para perderse. No se sabe si se está invocando algún tipo de representación sobre la verdad de algo o se está invocando, como es el caso al parecer según Libeskind en sus textos, la ausencia, el vacío, es ese homenaje que hacen al genocidio de los seis millones de judíos.

Lo que quiero que tengáis en cuenta es que, lo que hacen en arquitectura los discípulos de Derrida, es lo mismo que él hace con la historia de Platón. Y tiene toda la razón. Os pongo otro ejemplo para que entendáis: si Derrida tuviese que deconstruir, es decir, desmontar la artificialidad de la oposición entre lo bueno y lo malo, el hombre y la mujer, o los conceptos básicos en el marxismo: valor de uso, valor de cambio. Valor de uso, lo que las cosas valen: una mesa sirve para comer, para estudiar, etc. Valor de cambio: la cantidad de horas de trabajo abstracto socialmente necesario para producir el bien. Y después, aunque no lo ha hecho Derrida, lo hizo Baudrillard en la economía política del signo del año 71, deconstruye esta oposición y dice: entre el valor de uso y el valor de cambio ¿qué hay, alguien lo sabe?

Resulta que los seres humanos compramos las cosas -y esto hace falta que se le ocurra a Baudrillard y no a los marxistas- no solo por la cantidad de trabajo acumulado en ellas, es verdad que a veces también, por eso unas valen más y otras valen menos, sino también porque unas nos gustan, y otras nos disgustan. Pues bueno, el valor de uso que era una invención utilitarista del s. XVIII inglés, que Marx tomó de la economía política británica. Y además, lo tomó de una manera beatífica, sin discutirlo.

Si veis cualquier comunidad de las llamadas primitivas, el valor de uso es una invención; eso lo cuenta Avian en el *“Ensayo sobre el don”*. Todos los objetos de esas comunidades aborígenes primitivas están entreverados de valores, de símbolos mágicos, animistas o de otro orden. Las cosas no se usan por un valor de uso abstracto, cuantificable, y universal; eso fue una invención marxista. Eso es un buen ejemplo para ver lo que haría Derrida en este caso. Dice: ni valor de uso ni valor de cambio, sino todo lo contrario. Valor de signo, valor de distinción; las cosas te importan por muchas razones. Otro ejemplo es cuando escribe la *“Dramatología”*, en donde hace un análisis de Rousseau. En las *“Confesiones”* y en el *“Emilio”* siempre contrapone el mundo artificial de la cultura, que es el mundo falso de los salones de París, donde le daban ataques de nervios, y se encontraba incómodo entre todas aquellas viperinas peluconas, que había por allí dándole vueltas a las cosas. A Rousseau no le gustaban los salones de París, y se reían de él, le llamaban patán. Entonces él dice: el mundo de la cultura es el artificio, la afectación, la falsedad, la mentira; el mundo de la Naturaleza es lo bueno, lo auténtico, lo verdadero.

¿Qué es lo que hace Derrida? Cómo deconstruye esa oposición? Por ejemplo, el sexo. Cuando Derrida analiza las Confesiones, resulta que, más de lo corriente,

por temor a la sífilis, el pobre Rousseau le daba duramente al onanismo; a eso le llamaba Rousseau en las Confesiones “el suplemento”. Otro ejemplo, en el Emilio, la educación, al chico hay que educarle en contacto con la naturaleza, y después le meto un plan de estudios tremendo.

Es que la filosofía es así siempre: A / no A; masculino / femenino. Y entonces Derrida es extraordinario porque siempre deconstruye ese cuento. Entonces con el fármaco qué dice: la escritura es lo malo. ¿Por qué? Porque la escritura es la apariencia, la verdad, es el logos. La escritura, ¿qué es? La escritura es una imagen del logos, no es el logos. Lo bueno es el logos, es la palabra de Sócrates con Fedro, la palabra viva que se implanta y germina; sin embargo la escritura es la palabra muerta, las letras no se pueden defender por ellas mismas. Pero entonces dice Derrida: ¡cuidado, cuidado! Porque hay logos y logos, hay logoi y logoi, porque los sofistas también utilizan el logos y sin embargo, ahí en el Banquete dice Sócrates: mi logos no es como el vuestro. Y entonces en el Banquete demuestra Alcibíades que Sócrates enloquece a los sofistas, lo compara con una especie de pez torpedo, que les fascina y les hechiza.

Así el logos, que pasaba por ser la palabra buena, resulta también que es un fármaco, que también es un tóxico, que también es un veneno. Pero tercera cosa: es que el logos, la palabra viva de Sócrates y del Fedro cuando hablan como dos hombres libres, esa palabra viva a su vez ¿qué es lo que profiere? El lenguaje, qué son conceptos, y los conceptos, son una copia: si la escritura es una copia del logos, el logos es una copia de las Ideas; entonces las ideas ya serán los originales. Y ahí viene Derrida: en el principio está la différence, la diferencia es la diferencia. ¿Por qué? Porque es diferente y difiere en el sentido temporal, porque es un mito. Nunca hubo un origen, eso es lo que dice Derrida. En el principio estaba la diferencia; hoy en día lo sabemos, en el ejemplo que os he puesto, tenemos unos genes, el genoma humano; hace 4.000.000 de años no lo había, así que en el principio estaba la diferencia, y tiene razón, es la verdad, nuestros genes son una mezcla de los genes de los primates superiores y han evolucionado como producto de la selección natural, del azar y de las mutaciones, y de la necesidad.

Y eso es lo que hace que Derrida tenga razón, que Platón está equivocado, que no haya en el principio unos genes de los cuales nosotros seamos copia, sino que eso, ¿cuándo lo dice el propio Platón? En el *Sofista* y éste mundo perfecto donde está el ser en sí, el uno, el bien, la belleza..., dice: este mundo ¿qué relación tiene con el mundo físico que vemos, con los cuerpos bellos, con las cosas que cambian, que se transforman, con las cosas reales que nacen, que crecen, que mueren. Y entonces claro, el viejo Platón no tiene más remedio al final de su vida filosófica que decir: en el mundo de allá arriba, en el cosmos noetós también hay diferencias, y entonces hay la identidad y la diferencia, hay el movimiento y el reposo, hay el ser y el no ser, con lo cual ya introdujo el caos, y a partir de ahí ya sale Aristóteles y aparece otro mundo.

Es decir, Derrida tiene razón. Mi crítica a Derrida es otra, en mi opinión no tiene nada que ver esa crítica, con lo que realmente habría que criticar en las escuelas filosóficas, porque Derrida en el fondo, al reducir a la Metafísica a un espacio que él llama grammatológico, en donde demuestra una y otra vez, que cualquier concepto que penséis, el de *pharmakon*, el de *hylé*, el de Idea, cualquier concepto que aparezca en ese espacio grammatológico, en ese *tableau grammatológico*, empieza a moverse como en un ordenador, como esas cosas que hace Carlos Tapia en su maravillosa tesis, el caos, empiezan a contaminarse las cosas, aparecen y desaparecen, se metamorfosean, Derrida se pone contento. ¿Cuál es la crítica que yo le estoy haciendo a Derrida? No que no tenga razón, que la tiene, sino que eso a Platón se la trae al paio; eso a los deleuzianos se la trae al paio, eso a los cristianos les da igual, a los marxistas les da igual, porque ese espacio grammatológico que es un espacio puramente abstracto en donde las nociones tienen trayectorias y se metamorfosean unas en otras, son indefinibles, se contradicen, el Fármaco es una cosa y en otro Diálogo de Platón empieza a ser otra, el hyle es una cosa y después es otra, la naturaleza y la cultura en Rousseau es una cosa, y después aparece el suplemento...

Eso es un juego infantil. Claro que tiene razón. El problema de Derrida es que tiene demasiada razón; el problema es que está mal planteado, no es que no tenga razón, es que tiene mucha razón, pero no entra ni por asomo en el verdadero espacio amnioestético, atmopoiético, el espacio de esos sinneontes en trance que crean esos envoltorios. A los platónicos, al Fedro y a Sócrates, a los jóvenes deleuzianos de la calle Amparo, les va a dar exactamente igual que la palabra desterritorialización aquí, funcione de esta manera y que el otro descubra, descodifique y deconstruya el sistema de oposiciones binarias que componen la filosofía platónica o deleuziana, porque aquí no estamos hablando de eso, aquí no estamos hablando de espacios abstractos. En el fondo ¿qué es lo que estoy diciendo yo? Primero, que éste no se entera de qué va la metafísica, y lo digo con todo mi cariño y admiración; y dos, de que él crea otra envoltura, pero infinitamente más abstracta que la platónica.

Yo creo que deconstruir es una cosa muy sencilla; una cosa más dura es que estos textos, estos edificios, la Farmacia de Platón, o estos edificios de Libeskind y de Gehry, no digamos ese monstruo, esa bodega que ha hecho en Álava, no quiero meterme en cuestiones estéticas, pero es lamentable. Pero deja todo como está; no toca para nada, en mi opinión, lo que es la Arquitectura, y cuando deconstruye la Metafísica, no tiene ni idea de lo que era la Metafísica, porque ésta no tiene nada que ver con lo que Platón, o Aristóteles, o Fedro, o Sócrates, crean o dejen de creer. Ellos están metidos en un mundo de una envoltura, en una invaginación emocional, están entretejidos y este tipo de críticas son formales, son superficiales; y no solo eso, sino que crean otra envoltura en la cual se ponen a vivir los discípulos de Derrida. No toca nada. Aparentemente es dadaísta, es revolucionario, es terrible, es letal. Pero la Metafísica no tiene nada que ver con ese sistema de oposiciones; lo que realmente

han construido Sócrates, Platón, Aristóteles y lo que construyen los deleuzianos, lo que construye el nacionalismo, lo que construyen cualquier mundo donde hay entretajimientos entre seres humanos y sinneontes en trance, que respiran juntos el aire que producen, en esos mundo les va a dar igual. ¿Tú crees que a Jesús de Nazaret o a Agustín de Hipona le va a importar que éste demuestre que el concepto de ágape es contradictorio en la Epístola 1 y en la 43? ¿A vosotros os da igual que seáis contradictorios en el uso de los conceptos?

4. Qué significan estas tres escenas

El único precedente de esta visión que tengo yo de esta envoltura de las escuelas metafísicas, que son extensibles a la vida cotidiana, y no solo en la filosofía, sino por supuesto en cualquier contexto, es una idea de Randall Collins, en un texto que se llama “Sociologías de la filosofía”, que es un poco parecido a esto, pero sin el carácter espacial. Él dice que la clave de todo el desarrollo de la Metafísica, es que son redes que aparecen en toda la historia de la humanidad, desde Sócrates en adelante, tanto aquí como en Oriente, en China, en la India, en Japón, etc.

El problema que tiene esa crítica o esa visión es que es también muy superficial. Lo que realmente cuesta entender es esto otro que se llama el bienestar en la cultura, y que he desarrollado en un libro con mis hermanos ¿Qué es eso del bienestar en la cultura? Vosotros sabéis lo que es el malestar en la cultura, para los freudianos el malestar en la cultura era que la civilización reprime nuestros instintos, y por eso nos matamos. A medida que la civilización progresa, Eros sufre los envites de la represión, etc, etc. Eso es una simpleza, Foucault se ríe en el primer volumen de la Historia de la Sexualidad, de esas fantasías de los freudianos. Hoy en día, si cualquier de nosotros tuviera que decir que el mundo es muy malo, no sería porque no puede tener contactos eróticos con el sexo opuesto, o con el otro, o con uno que se invente él para uso personal.

No digo que en otras épocas no hubiera habido esos problemas, pero realmente eso no es la clave. Para los marxistas el malestar en la cultura consiste en la alienación, que se producía en una sociedad dividida en clases, y ahí parece que tienen más razón los marxistas. Lo que pasa es que cuando ellos intentaron cambiar el sistema quedaron también problemas; y finalmente el malestar en la cultura de Nietzsche, que es el otro gran teórico, es que los valores que han imperado en Occidente, han sido los valores que han reprimido, los valores del cuerpo, de la alegría, de la inteligencia, ese oscurantismo de la Iglesia y demás. También aunque existen en nuestro país personajes preclaros que siguen esa línea parece que eso tampoco es suficiente.

La pregunta que yo me planteo, y por eso he hablado de esas tres escenas, es por

qué nadie se ha planteado hablar de lo contrario; en vez del malestar en la cultura, del bienestar en la cultura. Lo que yo veo, lo que me asombra es lo contenta que anda la gente. Si vosotros analizáis estos textos de Fedro, con los textos de cuando los nazis llegaron al poder, o los textos de cuando los otros tomaron el Palacio de Invierno, o los textos de Herri Batasuna o sus empresas actuales, hay que ver lo bien que anda la gente.

Entonces esto es lo mismo ¿por qué la gente anda tan alegre? La respuesta es porque la gente vive en envolturas. Esas envolturas no tienen por qué ser escuelas metafísicas ni tienen por qué ser escuelas religiosas, no tienen por qué ser el Opus o la parroquia o la stupa budista o el gurú Maharashi. Pueden ser cualquier cosa; normalmente esas envolturas son las parejas, son los amigos, son los grupos de creyentes. Yo os he intentado explicar y poner tres ejemplos de tres envolturas que son de tipo filosófico; cada una de ellas produce niveles de intensidad emocionales, niveles de placer, de felicidad, en función de ese entretejimiento, muy similares. Y sin embargo cada una de ellas es la inversión, en el caso de Deleuze es lo contrario. Es la desplatonización absoluta, y en el caso de Derrida es la crítica más despiadada y más brillante y más inteligente que se había hecho nunca a la Metafísica.

Pero la pregunta que siempre hago ¿Por qué está tan contento Lacan? Lacan está tan contento porque Fedro estaba tan contento, porque los deleuzianos del Laboratorio están contentos, porque estos que deconstruyen textos se ponen como una moto reconstruyendo textos. Y esto, que es lo más superficial, que es lo más tonto, esto es sustancialmente verdad. Sin embargo, esto no hay forma de metabolizarlo, porque esto es brutal. Dicen algunos que es el nihilismo absoluto. Bueno, yo he pensado alguna vez que la invención de la democracia en las sociedades estatales, (porque en las sociedades tribales llamadas primitivas existe desde el comienzo de los tiempos; los cherokees eran demócratas, y los indios pueblo de Méjico) cuando aparece la sociedad de clases en el Neolítico, como domesticación de plantas y animales, y sobre todo domesticación (como dice Sloterdijk), creación de parques humanos para domesticar a los seres humanos en los cuales la Metafísica ha sido una de sus grandes dimensiones, creando envolturas que se retroalimentan y establecen sinergias cibernéticas increíblemente fluidas y con grandes prestaciones. Parece que, como esto lo puede entender cualquiera, pues va a tener poco éxito. Si yo esto lo contase en términos de la deconstrucción y de la metamorfosis conceptual, diríais: no he entendido nada pero es muy bueno, y esto se llama “el homo suadens y el bienestar en la cultura”.

Para terminar os leo un texto, sobre arquitectura y envolturas que he encontrado, de Nietzsche, en contra de las catedrales, de la arquitectura religiosa:

“Yo no veo que puedan bastarnos sus construcciones, aunque se las sustraiga a su finalidad eclesiástica. Estas construcciones (las catedrales, por ejemplo)

hablan un lenguaje demasiado patético e intimado, en cuanto moradas de Dios y lugares pomposos de un comercio supramundano, como para que los ateos podamos pensar allí nuestros pensamientos. Queremos tenerlos traducidos en piedra y planta, pasearlos por nosotros mismos cuando deambulamos por esas arcadas y jardines”.

Es un texto precioso de la Gaya Ciencia. Nietzsche quiere estar a gusto, reclama una arquitectura que esté al nivel de su voluntad de poder y a nivel de su propia envoltura; Nietzsche estaba fascinado con Dionisos, con darle la vuelta a todo el nihilismo judeocristiano y crear un mundo en el cual los valores sean los valores de la alegría, del cuerpo, de la inteligencia y de la felicidad. No los dolores de la culpa, el mal y el sufrimiento. Entonces frente a esas catedrales góticas él quiere una nueva arquitectura que cuando deambule por ella se sienta que pasea por dentro de sí mismo.

2.3. “Automovilidad, dispersión urbana y exclusión social. El caso de la Cuenca de Pamplona-Iruñea”

Jesús Oliva.

Universidad Pública de Navarra

Resumen

La generalización de la automovilidad, la dispersión residencial y la erosión del ideal de infraestructuras universales hacia el que tendía la vieja ciudad compacta conforman progresivamente entornos urbanos que favorecen nuevos riesgos sociales para aquellos grupos más vulnerables y desfavorecidos. Pero el efecto conjunto de todos estos procesos también puede ser condensado en la sustitución de la ciudad conformada como proyecto colectivo por otra dominada por los desencuentros y las desigualdades generadas por la privatización y los accesos diferenciales a los recursos, a la compresión de sus tiempos y espacios, etc. La exposición trataba de explorar la configuración de este nuevo escenario y los interrogantes que surgen en torno a su propia sostenibilidad social. En este sentido, el análisis de las estrategias de movilidad cotidiana y de sus sentidos sociales (a partir del ejemplo del área metropolitana de la Cuenca de Pamplona) trataba de ilustrar las distintas experiencias urbanas que se viven en nuestras ciudades y los riesgos que los estilos de vida generalizados trasladan a los grupos sociales más precarizados.

El objeto de mi exposición será analizar las interrelaciones de tres procesos que han transformado de manera especial la experiencia y la forma de la ciudad durante las últimas décadas: la dispersión urbana, la generalización de la automovilidad y la creciente heterogeneidad social de sus habitantes. A lo largo de la presentación ilustraré estas reflexiones con algunos ejemplos y hallazgos derivados de una investigación realizada en el área metropolitana de la Cuenca de Pamplona junto con un equipo de la Universidad Pública de Navarra y el profesor Luis A. Camarero de la U.N.E.D. Un proyecto financiado por el Gobierno de Navarra que, bajo el título de *Estudio para la identificación de nuevos indicadores sociales de riesgo en las áreas metropolitanas*, fue desarrollado mediante un prolongado trabajo de campo entre 2003 y 2005. (En este punto siempre suelo advertir que yo hago sociología lenta). Su intención era explorar el efecto conjunto que estos procesos ejercen sobre nuestros entornos urbanos para generar lo que llamamos nuevos *riesgos sociales*.

Dividiré la presentación en tres partes. Primero me ocuparé de la dispersión urbana, considerando este proceso desde una perspectiva sociológica. A continuación, centraré mis comentarios en la movilidad cotidiana y, más concretamente, en lo que

John Urry (2004) denomina el *sistema de la automovilidad*. Por último, relacionaré ambos procesos con la desigualdad social y la creciente heterogeneidad de nuestras ciudades.

La investigación a la que acabo de referirme nace de la profunda impresión que me produjo un acontecimiento dramático, sucedido en el barrio donde vivo. La hija pequeña de unos vecinos, apenas llegados unos años antes de Latinoamérica, murió atropellada una tarde, cuando regresaba andando a su casa, por un conductor ebrio que acabó subiendo su coche a la acera. En la prensa local este hecho tuvo un gran impacto, se generó una reacción importante entre los vecinos. Poco después, no pude dejar de comprobar que a este caso le sucedían otros (atropellos de ancianos en los pasos de cebra, de ciclistas en las vías de acceso, conductores que se empotraban contra otros en las nuevas rotondas, etc.). Durante estos primeros años del siglo, solo en la ciudad circunscrita al municipio de Pamplona, se incrementaron notablemente las tasas de accidentes y atropellos (con una media anual de 7 a 10 víctimas mortales y más de 30 graves) al mismo tiempo que se intensificaba de manera extraordinaria la motorización y la ciudad se dispersaba con nuevos desarrollos urbanos.

La cercanía de aquel suceso me hizo ver la vulnerabilidad que mostraban ciertos grupos sociales frente a este entorno que cambiaba aceleradamente. Por ejemplo, los recién llegados que carecen de recursos y de una red social de apoyo, ante los cuales la nueva la ciudad ofrecía una particular aspereza. Posteriormente, en diversas conversaciones con el profesor Luis A. Camarero, empezamos a reflexionar sobre acontecimientos parecidos. Todos ellos podían ser considerados como nuevos *riesgos sociales*, producto de la mutación experimentada por la vida urbana: la aceleración de sus ritmos cotidianos, el impacto de los flujos migratorios, la feroz expansión urbanística, etc. Un coctel de procesos que desencadenan finalmente esas noticias que la prensa recoge como accidentes (como los incendios en viviendas donde los niños permanecen largo tiempo solos o los atropellos de personas mayores que necesitaban más tiempo para cruzar). De alguna manera, son el resultado de una particular organización sociotécnica de la ciudad que deja numerosos grupos sociales especialmente desarmados a medida que su entorno se acomoda a los nuevos estilos de vida dominantes (por ejemplo, cuando los conductores mayores son forzados a evitar circular por ciertas zonas o durante determinadas horas para no enfrentarse un tráfico agresivo que reduce así su movilidad).

Como he mencionado, analizaré tres procesos que convergen y aparecen relacionados bajo distintas combinaciones, según los contextos metropolitanos, favoreciendo estos nuevos riesgos sociales: la continua *dispersión urbana* (es decir, cómo las ciudades han empezado a convertirse en algo indefinido, difuso, etc., sobre todo a mediante las penúltimas regulaciones de la Ley del Suelo, de la que estamos viendo ahora sus consecuencias); el incremento de la *heterogeneidad social* (es decir, la creciente mixtura social de nuestras ciudades y su evolución

incierta y diferencia hacia nuevos *melting pots* o crisoles sociales, en función de sus factores de atracción e integración); y la *automovilidad* (es decir, su intensificación y la reespacialización que impone, tanto sobre las prácticas sociales como el propio sentido y definición de la ciudad).

De manera paralela a estas tendencias, y a menudo como consecuencia o efecto de ellas, experimentamos también un continuo proceso de *privatización* de la ciudad (de su espacio público, de sus infraestructuras y servicios, de la organización residencial, etc.). Para ciertos autores, como Mike Davis estaríamos al borde de una crisis urbana global. Y aunque sus planteamientos a menudo adquieren un tono apocalíptico, extremo, su terminología y perspectiva apunta de una manera sugerente al corazón del problema. Como en su análisis sobre la ecología del miedo que domina progresivamente la ciudad de Los Angeles (Davis, 1998). Un territorio ordenado sobre las *gated communities* exteriores de las urbanizaciones exclusivas y el centro urbano hipervigilado que deja en medio, como atrapados en un sándwich y a la suerte de las bandas, a los barrios de clases asalariadas.

Desde un enfoque diferente, *sociotécnico*, este proceso de privatización ha sido también analizado por Graham y Marvin (2001) que evidencian la evolución hacia un urbanismo roto, deshilachado, partido, que erosiona continuamente lo que denominan como el viejo *ideal de infraestructuras universales* que había caracterizado al urbanismo moderno. Es decir, los mecanismos y servicios clientelizados por los cuales se pervierte la idea tradicional de cohesionar la ciudad como un todo mediante unas infraestructuras y servicios comunes (suministro de energía, comunicaciones, etc.) para dar lugar así a nuevas desigualdades y formas de diferenciación social.

Aquí surge otro interrogante importante que estaba presente también en el origen de nuestra investigación y que remite a la cuestión de la *sostenibilidad* social de la ciudad. Por un lado, tenemos ciudades y lugares que parecen configurarse cada vez más como flujos (de personas, información, imágenes, mercancías,...). Nos encontramos con un volumen de población flotante creciente, incesante, que van y vienen (como los trabajadores pendulares y otros *commuters* diarios), que permanecen solo temporadas (como los universitarios) o que la visitan constantemente (como los turistas, hombres de negocios, consumidores,...), etc. Para Guido Martinoti (1996) todos estos flujos conforman una nueva morfología social en las áreas metropolitanas. De hecho, a menudo las políticas urbanas (como el *city marketing*, las inversiones singulares o la proliferación de parkings en el centro, etc.) parecen orientarse más a estos grupos potenciales que a sus residentes. Y, por otro lado, observamos una diversificación social creciente como resultado de la llegada de nuevos residentes atraídos, como hemos señalado, por sus distintos factores de atracción (flujos migratorios de retiro que traen jubilados del norte de Europa a las zonas de costa, flujos migratorios del trabajo que llevan gentes de todas partes del mundo a todas las ciudades, etc.).

En relación con estos procesos, la cuestión de la *sostenibilidad social* de la ciudad se plantea cada vez que afloran los problemas (como los disturbios recientes en la *banlieu* parisina o en Los Angeles unos años). De hecho, estamos viendo de nuevo los proyectos para construir muros en algunas ciudades (como en Sao Paulo, que se plantean desde 2004 para controlar las *favelas* peligrosas o como en Padua en 2006, donde se utiliza para aislar un barrio marginal dominado por el narcotráfico). En los años setenta, cuando los informes del Club de Roma planteaban los límites medioambientales asociados a nuestro modelo de desarrollo, algunos ecólogos humanos, como los Meadows, subrayan que esas crisis medioambientales se presentarían mucho antes como conflictos sociales. Es decir, que toda esta problemática se manifestaría de manera anticipada como migraciones masivas, guerras, etc. Esta idea asocia de una manera precisa la sostenibilidad social con la ecológica. Y también se puede aplicar a la ciudad ¿Dónde está el límite de la sostenibilidad social de la ciudad?

Es necesario, sin embargo, reflexionar más detenidamente sobre un concepto que, así aplicado, encierra también presupuestos heredados de su procedencia del ámbito de la ecología: la idea de que la ciudad socialmente sostenible es su estado natural, que el equilibrio es su forma normal. Pero, si consideramos la evolución histórica de la ciudad, es fácil comprobar que ha sido muchas más veces el escenario del cambio permanente, el torbellino de las luchas sociales y el motor del conflicto. Es decir, un entorno que ha reunido continuamente las contradicciones y antagonismos (burguesía y proletariado, tradición y modernidad, etc.) y frente al cual se representaba el campo como antídoto conservador (reserva moral, tradición, estabilidad). Sin necesidad de ir tan lejos, solo tenemos que recordar la conflictividad que latía en nuestras ciudades durante el final de la dictadura franquista.

La ciudad dispersa

Aunque vamos anticipando ya algunos de los interrogantes que queremos analizar me gustaría ocuparme ahora del fenómeno de la *dispersión urbana*. Hace unos años tuve ocasión de elaborar, junto con Luis Camarero, un mapa que muestra el peso de los *nuevos residentes* (es decir, los que han llegado al municipio durante la última década) para todos los términos municipales españoles (Camarero y Oliva, 2004). En el mismo se observa que la dispersión residencial se configura como un fenómeno generalizado. Especialmente en el entorno las grandes áreas metropolitanas (Madrid, Barcelona, Sevilla, Bilbao...), que mostraban amplias coronas de municipios receptores de estos movimientos residenciales. Pero también aparece como un proceso evidente en las ciudades pequeñas y medias, que generan sus propias áreas de dispersión sobre la periferia rural inmediata. Este proceso puede también ilustrarse, desde una perspectiva distinta, con las imágenes que proporcionan los satélites de las noches del continente europeo. El *apolillamiento* del territorio

conforma en ellas verdaderos continuos urbanos (en la Costa Azul, entre Lisboa y Portugal, en el levante español) así como extensas constelaciones de ciudades (en centroeuropa, en las aglomeraciones de las grandes capitales como París, etc.).

Este proceso no está exento de una conflictividad soterrada que viene siendo estudiada en distintos países y que nosotros hemos analizado en Navarra (Oliva y Camarero, 2002a). Por ejemplo, hace unos meses, una asociación de jóvenes agricultores y ganaderos de la comarca catalana del Bajo Ampurdá denunciaba lo que ellos denominan como *rural mobbing*. La presión que los nuevos residentes exurbanos procedentes del área metropolitana de Barcelona ejercen en estos municipios para que las actividades tradicionales (que ahora resultan molestas) se cierren o salgan fuera del pueblo. Se enfrentan así distintas definiciones sociales del lugar (residencial versus agrícola, activa versus ociosa, etc.). Pero, como fenómeno generalizado, la dispersión urbana genera también numerosas *resistencias* (como los movimientos contra el *urban sprawl* en los Estados Unidos o contra el cuarto cinturón de Barcelona, etc.).

Por otro lado, se trata de un fenómeno donde confluyen distintas sensibilidades y estrategias que se alimentan también de diferentes imaginarios sociales. Desde los inspirados en la crítica cultural antiurbana de los sesenta a lo más recientes que abogan por la *desaceleración* (*downshifting*, *simple living*) de las formas de vida y consumo o los producidos por el marketing inmobiliario que nos vende *calidad de vida y distinción social* en los entornos residenciales exclusivos de las urbanizaciones en la periferia rural. Ruralización, contraurbanización, suburbanización, formación de nuevas ciudades de ciudades (las *metápolis* que refiere Asher –2004-) son categorías elaboradas para tratar de conceptualizar un proceso persistente y ya con un largo recorrido.

En general, se trata de espacios urbanizados que favorecen una división progresiva de los lugares de trabajo, residencia, ocio y consumo, que encontramos cada vez más alejados entre sí y a los que, casi sin opción, tenemos que acceder mediante el automóvil. En este sentido, la dispersión urbana se asocia estrechamente a las mejoras de las vías de comunicación y la generalización del automóvil privado. Lo nuevo aquí, por tanto, no es el hecho metropolitano, ni la dispersión, sino más bien la escala, su generalización y las consecuencias (ecológicas, sociales, etc.) de esta redimensión.

Una pregunta que aflora siempre en estas relaciones es si todo esto conlleva también un cambio en las formas de sociabilidad cotidiana. Esta transformación de la ciudad, ¿supone una experiencia de sociabilidad distinta? ¿Qué tipo de configuración ideológico-cultural subyace en unas ciudades que ya no están compactadas sino fragmentadas? Lo que sí sabemos con seguridad es que todo esto no se produce en un vacío ideológico, que siempre que observamos un fenómeno social con este

grado de generalización asistimos a una remodelación profunda de las formas de ver y representarse la realidad social (en nuestro caso la idea de ciudad). De alguna manera, todas estas estrategias que se reúnen en la dispersión, con sus diferentes matices, mantienen un espacio común: el distanciamiento de la ciudad colectiva.

El resultado final no se parece, por ejemplo, a la propuesta de Ebenezer Howard, a la idea de *ciudad jardín* planteada como un tercer atractor (frente al campo y la ciudad) que reuniría lo mejor de ambos entornos. Esas ciudades de 25.000 o 30.000 habitantes donde las clases asalariadas podían acceder a la propiedad de la vivienda mediante fórmulas cooperativas buscaban también crear comunidad. La *dispersión urbana* actual se presenta como algo distinto, como una suma de estrategias vitales que tienden más a lo individual y lo familiar. Se busca lo mejor del campo y de la ciudad, pero cada uno por su cuenta. En otras ocasiones, el eco de una idea comunitaria aparece encerrado bajo fórmulas como el *club de golf* de la urbanización. Pero, en general, se establecen sobre la misma indiferencia urbana que encontramos en las aglomeraciones del extrarradio. La comunidad que emanaba de la necesidad (de las luchas vecinales por los equipamientos, la mejora de las calles y los servicios, etc.) ha sido en gran medida desactivada ahora que tenemos de todo individualmente y ya no nos necesitamos. Por tanto, no se parece la dispersión actual a la propuesta de Howard para superar la dicotomía rural-urbana mediante las posibilidades que ofrecía un medio de transporte que simboliza tan bien lo colectivo como es el ferrocarril.

Sin embargo, tampoco estamos ante una realización libertaria al estilo de la ciudad-acre que imagina Lloyd Wright, como un ideal *jeffersoniano* donde los norteamericanos dispondrían de una amplia parcela para vivir autónomos, conectados mediante las super-autopistas. No se trata de esta idea porque proliferan las urbanizaciones cerradas y porque, por mucho que se empeñe el marketing inmobiliario, no compramos con sus productos la libertad, ni la autosuficiencia ni el reencuentro con la naturaleza. Por otro lado, el fenómeno que analizamos no se resume completamente en la megalópolis que identifica Gottman (1961), como las grandes conurbaciones que fusionan Boston y Washington (*Boswash*) o Chicago y Pittsburg (*Chipitts*) pues, la dispersión actual, se generaliza incluso a zonas tradicionalmente ruralizadas y ciudades pequeñas. Y porque la sincronización de estos espacios y sociedades puede hacerse ahora a través de nuevos espacios de *flujos* (Castells, 1996) dejando en medio grandes intersticios redundantes (bien por las condiciones sociales, productivas, medioambientales, etc.).

Lo que sí parece evidente es que la dispersión urbana forma parte de una *utopía* (Oliva y Camarero, 2002b). En este sentido, la publicidad del marketing inmobiliario abre una vía de acceso a sus sentidos sociales y la atmósfera bajo la que se reproduce. Sus propuestas se formulan a partir de significados elaborados en contextos sociales espontáneos (libres, comunicativos) pero que serán luego

raptados (mediante eficientes tecnologías de investigación social) para integrarlos en un eslogan y condensarlos en un discurso o imagen con los que el producto se reviste como objeto de deseo. La solución para nuestros anhelos y expectativas imaginarios.

Un trabajo de Rivera (2007) la comparado la publicidad referida a las promociones en la Cuenca de Pamplona que se produce durante el contexto del éxodo rural-urbano en los años 60 (donde se vende el *comfort* y la *vida moderna* del piso en el centro de la ciudad compacta) con la que aparece desde los años 80 (para ofrecernos la *exclusividad* y la *calidad de vida* del unifamiliar propio de la ciudad dispersa).

Además, la publicidad también nos enseña cómo usar los productos que nos vende. En este caso, nos muestra a los residentes de los unifamiliares equipados con “establos” de coches, pero paseando en bicicleta en familia. Una vecindad educada y amable, las celebraciones en torno a la barbacoa del jardín, el ocio privado de la piscina o la pista de tenis, etc. En general hay una atmósfera dominada por lo familiar y la *privacidad*, definida por un estilo de vida que debemos aprender a representar.

El proceso de parcelación del campo a finales de los años 70 para que facilita la construcción de las viviendas secundarias ya aparece animado entonces por lo que Gaviria (1971) como *ideología clorofila*. Los promotores adoptan nombres como las *alondras* o los *almendros*, recreando un imaginario como el empleado hoy día, que trata de distanciarse de las denominaciones empleadas en los barrios de aluvión levantados en los años 60, donde los vecinos acaban identificando sus casas con los nombres de las constructoras (*priconsa*, *urbinas*, etc.)

La utopía que subyace en la dispersión urbana ha sido diseccionada por Fishman (1987) para el contexto estadounidense. La clase media suburbanizada busca allí un espacio donde reconstruir sus representaciones de la familia al margen de los peligros que la amenazan en la ciudad. Una huida imposible hacia la última frontera. En los años 70, el pintor pop David Hockney ilustra también el estilo de vida *unifamiliar* en California (las piscinas, el *green* regado por aspersores, las paredes acristaladas, el ocio privatizado, etc.).

Cabe preguntarse en este momento cuántas de estas formas de dispersión residencial son estrategias de realización personal (un cambio de vida, la búsqueda de otro proyecto de existencial), cuántas se articulan como meras estrategias de distinción social y cuántas son verdaderas estrategias de autoexclusión de la ciudad como proyecto colectivo (al que sin embargo se permanece forzosamente ligado por el trabajo, el ocio, el consumo, etc.). Es decir, en qué medida no suponen algunas de ellas una especie de *apartheid* al revés de los poderosos, como sugiere Bauman (2000). Una analogía parecida a la relación mantenida por el capital y el trabajo. Necesaria e inevitable durante el proceso de desarrollo *fordista* pero subvertida

por la globalización hasta el punto de que el capital, crecientemente móvil y fluido, puede prescindir de su vieja vinculación con el trabajo localizado. De igual manera, la convivencia necesaria en la ciudad compacta *fordista*, que nos mantenía como vecinos con todas nuestras contradicciones, se cancela por los que pueden jugar la opción de la deslocalización residencial.

En el lado opuesto a esta última estrategia nos encontramos aquellas apuestas asociadas al *neorruralismo* (etiqueta que no termina de explicar bien la ideología subyacente entre los que deciden vivir en el campo desde una posición independiente y crítica respecto a la sociedad industrial de consumo de masas). Por ejemplo, la experiencia vital que relatan los libros de Christ Stewart, exbatería de un célebre grupo de rock inglés que abandona todo para instalarse con su familia en una finca de labranza de la Alpujarra granadina (el último lleva el título de *Driving over melons. An optimist in Andalucía*). A menudo, incluso, los encontramos enfrentados. Por ejemplo, en los Pirineos, donde en ciertas comarcas se mantiene una pugna entre las expectativas urbanizadoras orientadas a las clases medias exurbanas y los movimientos de oposición nutridos por estos vecinos (neorrurales) instalados en la zona.

Por otro lado, la magnitud y variedad morfológica de la dispersión urbana requiere pensar en nuevas formas de conceptualizar el proceso. Esta, por ejemplo, es la propuesta de Dolores Hayden (2004) que documenta fotográficamente su Guía de campo de la dispersión tratando de poner nombre a todos estos nuevos desarrollos y productos del urbanismo posmoderno (*privatopia, boomburb, zoomburb, etc.*). Algunos diseños de urbanizaciones unifamiliares en formas de caracola, cerradas sobre sí misma, que se repiten también aquí, recuerdan la estrategia defensiva de las caravanas de colonos en el *far west* cuando llegan los indios. El fenómeno del aislamiento en el suburbio norteamericano ha dado lugar a una prolífica reflexión plasmada en materiales visuales, como *Subdivided*, el vídeo de Dean Terry, o análisis como el libro de Putnam (2000) en el que se asocia con la dispersión, la intensificación de la movilidad y la pérdida del *capital social* (es decir, el declive de la participación cívica de los norteamericanos).

La erosión del ideal de infraestructuras universal

Hemos presentado antes el trabajo de Graham y Marvin (2001) que constata la erosión del modelo de infraestructuras universal admitido como referente de la organización sociotécnica de la ciudad desde la década de los años 20 del siglo pasado. Una forma de cohesión (técnica pero también social) sobre la que se sustenta implícitamente la urbe *fordista* como pacto social. En ella nos encontrábamos bajo una misma regulación de ciertas necesidades básicas: el transporte público, los servicios y

energía se suministran como una administración estandarizada. De esta manera, la ciudad compactada bajo estas infraestructuras comunes aparecía, al menos en este sentido, como un proyecto colectivo, algo unitario. Tal y como mostraba la publicidad inmobiliaria de finales de los años 60 en Pamplona. Por ejemplo, con imágenes de familias recién llegadas a la ciudad (grupos nucleares pues ya no se trata de la familia extensa campesina) que observan un horizonte de grandes bloques de pisos. Llegan buscando el *confort* de la modernidad, una nueva forma de vida, unas comodidades proporcionadas, en gran medida, por ese ideal de infraestructuras universales que presenta la ciudad como algo que contrasta entonces de manera radical con la precarización de la vida rural.

Una metáfora fílmica excepcional de esta ciudad *fordista* es sin duda *Metrópolis*, la obra maestra de Fritz Lang (1929), catalogada como patrimonio de la humanidad, que simboliza el pacto entre el capital y el trabajo que se va a hacer necesario, después del crack económico de ese mismo año. La salida *keynesiana* de la *gran depresión*. Una crisis de sobreproducción que requiere construir una sociedad de consumidores de masas, regulada no solo en el ámbito productivo sino también en los espacios de la reproducción. Una sociedad donde ya no es útil el control disciplinario del trabajo sino su integración en el sistema, transformada en consumidores, mediante su comunión con los valores hegemónicos dominantes (como anuncia Gramsci y más tarde teorizan los autores de la Escuela de la Regulación: Aglietta, Lipietz, etc.).

La película de Lang sigue el esquema del *chico encuentra chica* (que pierde en el transcurso de la trama y recupera felizmente al final). Ella es una hija de las masas obreras que mantienen la ciudad desde el subsuelo y los niveles más bajos, oscuros, interiores, de una metrópoli futurista. Una ciudad formada por un urbanismo de rascacielos monumentales como los que dibuja el arquitecto neoyorkino Hugh Ferriss (1929) en esos años. El chico, sin embargo, es el hijo del director de la ciudad, que habita en el nivel más elevado, junto jardines y azoteas soleadas. En una de sus visitas al subsuelo descubre y se enamora de la chica, que tiene una enorme influencia sobre las masas (ya se sabe que las masas son volubles, infantiles, altamente influenciables e inflamables). De hecho, un científico malvado ha construido un robot que es una réplica exacta de la chica y que, aprovechándose de su capacidad de persuasión, incita a las masas a la destrucción de *Metrópolis*. Todo se resuelve al descubrirse finalmente el engaño al tiempo que el chico y la chica se reencuentran. La pareja feliz simboliza así el pacto entre el capital y el trabajo que evita la revolución y garantiza la supervivencia de la ciudad.

Pero, si estas metáforas nos acercaban al sentido de la ciudad compacta *fordista* ¿cómo se produce su crisis? Como ya hemos señalado, por un lado, una de las partes ya no necesita ese viejo pacto. Igual que el capital globalizado ya no depende del trabajo localizado, buena parte de las clases medias y altas ya no viven en la ciudad sino en su entorno. El poder y la dominación pueden ejercerse ahora

a distancia, adquirir una forma *postpanóptica* en línea con las visiones de Virilio (1988). La ruralización de la *service class*, como muestran los estudios ingleses, no ha reducido su capacidad para decidir sobre lo que ocurre en la ciudad. La ciudad moderna que organiza el barón Haussmann en el París del XIX, con los nuevos bulevares que racionalizan la circulación y las nuevas infraestructuras, que abren la vieja trama medieval haciendo encontrarse en ellos a sus antagonistas la burguesía y a los miserables de Victor Hugo (vid. Berman, 1988), una intervención *panóptica*. Un intento de clarificación, de proyectar un poder luminoso sobre la oscuridad de la ciudad antigua (útil para los días de la rebelión, como el mismo Haussmann expresa). Hoy, sin embargo, se juega al desencuentro. El poder puede ejercerse desde lejos como muestra la videovigilancia (idea que Win Wenders sugiere en *El final de la violencia* –1993-) o las nuevas relaciones globalizadas.

Y por otro lado, en el nivel sociotécnico, Graham y Marvin refieren numerosos ejemplos de soluciones privadas, personalizadas, para el suministro y acceso a los servicios e infraestructuras que funcionan simbólicamente como pactos privados, individualizados. Se relegan así a una condición secundaria unos sistemas universales progresivamente colapsados y devaluados. De hecho, la proliferación de estos *bypasses* (túneles de peaje y accesos de peaje como los que llevan al centro en Bilbao o a la T4 del aeropuerto en Madrid, los parkings de pago en el centro en todas las ciudades, las autopistas radiales para evitar los colapsos de la M40 madrileña, los servicios de telecomunicaciones clientelizados, etc.) ilustran bien hasta que punto se han convertido en un área de negocios en expansión. En general, reorganizan una ciudad desigual donde, como muestran Graham y Marvin, el hotel Sheraton de París puede conectarse de manera privilegiada con el aeropuerto Charles de Gaulle o los edificios del centro de Houston convertirse en verdaderas ciudadelas, solo accesibles mediante en coche mediante el garaje, que se conectan entre sí con pasos elevados o subterráneos privados al margen de la calle.

En cierto modo, el *espacio de los flujos* que identifica Castells (1996) (por el que circulan las élites, los capitales y la información) puede concebirse como un complejo de *bypass* globales. Espacios virtuales prácticamente sin fricción, líquidos, que favorecen conexiones y movimientos instantáneos o muy veloces y que están transformando nuestros territorios y sociedades.

Pero esta erosión de la ciudad compacta, del modelo *fordista*, favorece también, como venimos comentando nuevos riesgos pues hace más vulnerables y expone de una manera especial a ciertos grupos sociales. Graham y Marvin comentan por ejemplo el caso de una familia de inmigrantes, sin recursos para adquirir las tarjetas pre-pago para el suministro eléctrico, que prendió fuego al edificio al tratar de calentarse haciendo una hoguera en la casa.

En nuestro ámbito más próximo, la publicidad inmobiliaria de los años 90 en la

Cuenca de Pamplona, revela cómo afloran ya los sentidos de esta nueva ciudad dispersa. El lugar ideal para vivir en ella ya no es el centro urbano, sino un punto de la periferia rural equidistante entre el la ciudad y los centros comerciales y de ocio exteriores, junto a las vías rápidas que la circunvalan. En todos estos referentes de la dispersión late un proceso de fragmentación no solo física sino también social de la propia ciudad que ya no se reduce ni sustenta en lo compactado, en el viejo pacto de la modernidad.

Las obras artísticas y culturales a menudo consiguen representar la experiencia urbana de una manera mas completa, redonda y emocional, que un análisis erudito. Si hemos considerado Metrópolis como la metáfora de la ciudad *fordista* que alumbró el siglo XX, es posible que *Crash*, la oscarizada película de Paul Haggis (2005) condense los sentidos de la ciudad dispersa que viene. Esta última reflexión fílmica de la saga de Los Angeles (donde podemos considerar también *Vidas cruzadas* de Robert Altman –1993- o la ya mencionada obra de Win Wenders) nos presenta la tensión racista que late en una metrópoli donde los personajes permanecen aislados en sus propios círculos y mundos sociales, homogéneos e iguales. Por eso son ambivalentes y desconfiados respecto de los otros con los que se ven obligados a cruzarse. Su eslogan publicitario anuncia, “*moviéndonos a la velocidad de la vida nos vemos forzados a chocar unos con otros*” y es precisamente en esas colisiones, en esos encuentros provocados por los accidentes donde algunos se transforman en héroes momentáneos.

El estudio de la movilidad cotidiana

Este último ejemplo introduce ya el segundo proceso que pretendía analizar aquí: la intensificación de la automovilidad. En nuestro proyecto empezamos realizando una discusión crítica de los enfoques tradicionales de la movilidad para estudiarla desde una perspectiva sociológica más compleja (Camarero y Oliva, 2008). Es decir, en cuanto prácticas y estrategias sociales. Los enfoques tradicionales a menudo consideran individuos que se desplazan solos, hacia un destino concreto y haciendo un uso racional de los recursos y servicios a su disposición. Sin embargo, cuando consideramos un poco más detenidamente la movilidad cotidiana observamos que nos movemos frecuentemente acompañados, realizando itinerarios complejos (por ejemplo, llevando los niños al colegio antes de ir al trabajo). Es decir, nos movilizamos para hacer aquello que suponemos debemos hacer y tal y como entendemos que debe llevarse a cabo (por ejemplo, para llevar a nuestro padre al médico, como hace un buen hijo, en vez de pedirle un taxi). Estas suposiciones (*lo dado por supuesto*, decimos en sociología) no son algo objetivo ni absoluto sino, mas bien, elaboraciones de sentidos y significados que forman parte de las diferentes subculturas sociales (de clase, de género, generacionales, etc.).

Por ejemplo, la costumbre que todavía encontramos en ciudades pequeñas y medias, como Pamplona, de volver a casa a comer y que configura una movilidad típicamente *fordista* que está desapareciendo aceleradamente en las grandes aglomeraciones metropolitanas. La movilidad cotidiana no responde por tanto a un comportamiento racionalizado, propio de un *homo economicus* que calibra sus decisiones sino más bien a la forma de las *estrategias sociales* (por ejemplo, familiares), mediante las cuales tratamos de manejar el entorno, de hacer habitable nuestra ciudad. Y en ese balance de alternativas y decisiones no debe sorprendernos descubrir una completa irracionalidad, pues eso forma parte no sólo de la realidad social sino de nuestra propia naturaleza humana.

Por ejemplo, si alguien no humano, extraterrestre, nos visitara, probablemente una de las cosas que más llamaría su atención es la tremenda importancia que otorgamos a la *automovilidad*. A ella consagramos buena parte del espacio de nuestras ciudades (más de un tercio en muchas de ellas), el sacrificio permanente de sus víctimas, los recursos naturales, el paisaje, el clima, el silencio,... Como sugiere Tonucci (1998) sólo una sociedad que se sustenta en un sistema como este puede admitir una organización de la ciudad donde una señal de tráfico triangular representa a los niños como un peligro para avisarnos de que transitamos cerca de una escuela: ¡peligro, niños!

La mayor parte de los sociólogos de la segunda mitad del siglo XX (el siglo del automóvil), desde Marcuse a Morin o Lefebvre se han ocupado en algún momento de analizar este producto que ha transformado nuestra civilización y reespacializado nuestras formas de vida. Símbolo de la modernidad, metáfora de la autonomía y la libertad, esta *alfombra voladora* (como es denominado en la publicidad de principios de los años 20 en los Estados Unidos) resume de muchas maneras las esencias de nuestra sociedad. Como apunta García Calvo (2004), su fuerza radica en que logra condensar toda la ideología del ideal democrático, de manera que ahora hemos conseguido ir todos al mismo tiempo, y al mismo sitio, pero completamente libres y cada uno por su cuenta.

Este tipo de movilidad por tanto, no puede considerarse adecuadamente sino tenemos en cuenta sus múltiples relaciones (productivas, ecológicas, laborales, ideológicas, etc.) que se engarzan en lo que Urry (2004) denomina como el *sistema de la automovilidad*. Por ejemplo, el hecho de que esta ideología se imponga sin alternativas a medida que el sistema se intensifica, a medida que la ciudad se remodela para hacerlo eficaz. De hecho, hoy día este sistema se ha vuelto coercitivo y suponemos su uso universal para organizar el trabajo, la sociabilidad, el ocio o el consumo. De esta forma, cada vez admitimos más desarrollos urbanos donde no llega el transporte público o bien lo hace mucho más tarde (nuevos desarrollos residenciales, centros comerciales, etc.). Por ejemplo, en Pamplona hasta hace poco existían zonas vitales de la ciudad sólo accesibles mediante el coche (como ciertos

polígonos industriales o el aeropuerto, cuya línea de autobús acaba de inaugurarse y solo pasa por ciertos barrios).

De esta manera el *sistema de la automovilidad* produce así ciudadanos de varias movilidades (Camarero y Oliva, 2008). Hay ciudadanos que logran desenvolverse cada vez más deprisa, que disponen de los recursos necesarios para comprimir los tiempos y espacios metropolitanos de manera precisa, y hay otros ciudadanos lentos, que son forzados a una experiencia fatigosa e inoperante, sometida a una tremenda fricción con ese mismo entorno. En relación con esta desigualdad se propone la reinterpretación de Asher (2004) del derecho a la ciudad lefebvriano como *derecho a la movilidad*.

Una ciudad media como Pamplona, por ejemplo, es muy cómoda si dispones de un coche. Los desplazamientos rara vez suponen más de 15 minutos y los ejes de la vida cotidiana (lugares de trabajo, ocio, comercio, etc.) están relativamente próximos para las distancias que pueden ser abarcadas con él. La proliferación de parkings de pago en el centro y los que mantienen las universidades, los hospitales, los centros comerciales, permiten un acceso inmediato a sus servicios. Su entorno periurbano y rural inmediato también se presenta cercano. Pero si no tienes automóvil y solo dispones del transporte público, las distancias se multiplican y tu experiencia de la ciudad se reduce notablemente. Dentro del área urbana, hacer un viaje que no sea al centro y requiera, por tanto, emplear dos o más autobuses supone más de 40 minutos. Pero además, muchas áreas carecen de conexión y, buena parte del entorno tampoco está cubierto.

Por otro lado, vivimos la experiencia de la automovilidad de forma cada vez más personalizada. El coche familiar prototípico de la sociedad *fordista* moderna ha dado paso a la proliferación del coche individual. De hecho, concebimos el coche como nuestra propia piel y la prensa ofrece a menudo noticias de los incidentes, incluso mortales, derivados de enfrentamientos por los coches, a veces un simple roce desencadena una pelea. Se reacciona si no fuera un pedazo de chapa sino nuestro propio cuerpo. También les ponemos nombre a los coches, como a las mascotas. A veces nos descubrimos hablando con ellos en medio del tráfico, diciéndole: ¡vamos, vamos!, o ¡quieto, quieto! En el coche trabajamos, nos relacionamos, a menudo comemos, nos amamos y también nos matamos. Personalizamos en él un ambiente propio (música, calefacción, decoración,...). Allí donde se prevalece una cultura de la automovilidad más acusada, como en los Estados Unidos, podemos encontrar incluso iglesias *drive-in* que ofrecen oficios a los creyentes a bordo de sus autos. Algunos estudios californianos estiman que casi la quinta parte de la carne que comen los ciudadanos de este estado se consume a bordo del automóvil (básicamente productos del *fast-food* mientras conducen camino del trabajo, el hogar o en restaurantes *drive in*).

Pero además, con estas corazas móviles, con estos proyectiles veloces con los que circulamos por la ciudad, imponemos un entorno cargado de peligros al resto. Transformamos la ciudad y su experiencia para todos en la medida que el coche relativiza el paisaje y el mundo exterior. La seguridad y la protección que nos ofrece viajar encapsulados nos permite observar de una manera distante la ciudad. La publicidad del automóvil elabora muy bien estas ideas. Un anuncio de televisión reciente mostraba una pareja circulando por un barrio que se presenta incierto, los camareros sacan la basura a la calle, recogen las mesas de las terrazas, llueve, los coches al pasar salpican con el agua, el día esta oscuro... pero ellos conducen lentamente mirando todo, es la mirada del turista. "Me gusta" dice uno de ellos. Otro anuncio publicado en la prensa explota esta misma idea en relación con el paisaje, junto a la imagen de un coche que circula veloz el texto dice: *"A veces me pasa. Conduzco por una carretera maravillosa atravesando un paisaje maravilloso. De pronto decido detenerme para disfrutar con tranquilidad de lo que estoy viendo. Pero cuando me paro descubro que el paisaje no es tan hermoso. Es mejor cuando me muevo. Así que vuelvo a conducir. Y todo es perfecto otra vez"* (El País, 02/02/2001).

La forma como nos movemos, el medio que utilizamos, condiciona nuestra experiencia de la ciudad. Hace unos años recolectamos en mis clases de Sociología Urbana en la Universidad Pública de Navarra más de un centenar de *mapas mentales* representando el centro de la ciudad. Los alumnos pidieron su realización a otras tantas personas saturando diferentes cuotas de género, generaciones y medios utilizados habitualmente para desplazarse para hacer un análisis comparativo. Los *mapas* de los automovilistas, en comparación con los que habitualmente se desplazaban a pie o en autobús, mostraban un mayor estrés, aparecían dominados por las grandes vías de circulación pero las calles se cortaban unas con otras en los cruces (uno debe esperar en los ceda el paso, pararse en los semáforos, competir por el espacio... cuando se desplaza en coche). Por el contrario, aquellos elaborados por peatones y usuarios del autobús aportaban una mayor precisión de elementos urbanos, a veces imágenes casi *naif* de arbolitos, los edificios emblemáticos como las iglesias o la diputación, de los parques, etc.; la calles no se cortaban en los cruces, las manzanas de las edificaciones se redondeadas y, en conjunto sugerían una experiencia rica y calmada.

¿Cómo regular entonces un sistema que se ha convertido en algo indispensable, estratégico, para la vida moderna? Sin duda en los próximos años vamos asistiremos a un debate profundo y creciente en torno a este tema. Por ejemplo, en relación con las propuestas de los nuevos peajes de acceso al centro (como el que se desarrolló en Singapur y mas recientemente en Londres), la tasación especial de los coches voluminosos o más contaminantes (como se propuso en Roma), la reducción de los coches con derecho a una circulación preferente (como plantea la iniciativa ciudadana *Ocho sirenas* en Rusia), el endurecimiento de las penas por la *violencia vial* (como

demandan nuevas organizaciones ciudadanas como Stop accidentes), el desarrollo de zonas de calzado de tráfico, la intensificación de los controles de circulación , etc. Se trata de un debate inevitable que afecta de manera directa a las desigualdades y riesgos sociales que venimos comentando. ¿Prohibimos la circulación en el centro de los coches viejos y más contaminantes (como se ha propuesto en Madrid) impidiendo así a sus residentes con menos recursos utilizarlo para volver a casa? En el Reino Unido están madurando sistemas de cámaras digitales conectadas sin cables con ordenadores que identifican matrículas y ponen sanciones pero que en el futuro próximo permitirían establecer también un sistema de peajes cambiante para acceder a las áreas con mayor congestión de tráfico.

Finalmente, el sistema de la automovilidad es un elemento imprescindible para la dispersión urbana, ambos procesos se retroalimentan continuamente. Gracias al automóvil, las autopistas, los aparcamientos del centro,... el sistema permite no sólo vivir fuera y seguir disfrutando de la ciudad sino también sortear los espacios y vecinos no queridos o redundantes reconstruyendo la ciudad dispersada en círculos de interés y sociabilidad socialmente homogéneos, excluyentes. La hoguera de las vanidades, la célebre novela de Tom Wolfe (1987) (que ha sido llevada al cine por Brian de Palma, 1989) ilustra este mecanismo. Su protagonista, un poderoso magnate de las finanzas que vive con su familia en el centro de Nueva York, aislado por los *bypasses* físicos y sociales que sólo puede permitirse un *master of the universe* como él, que lleva una vida perfecta, controlada. Hasta que un día comete un error. Un simple error que, sin embargo, desencadena el derrumbe de ese mundo perfectamente organizado. Cuando regresa una noche de una cita con su amante toma la salida equivocada de la autopista y desemboca en el Bronx. Esa parte mala de la ciudad que había evitado siempre fácilmente gracias al coche y la autopista. Sus calles, pobladas de gente calentándose en las hogueras improvisadas en bidones, se muestran amenazantes y la chica le grita que la saque de aquel sitio lleno de *nativos*. En una maniobra arriesgada, acaba atropellando a una persona. Sin duda, a medida que el sistema de la automovilidad se asocie más eficiente y estrechamente con la nueva organización sociotécnica de la ciudad, los *bypasses* y los *efectos túnel* serán mucho más efectivos, pese a que todas estas contradicciones continúen acechando en el fango.

El caso del área metropolitana de la cuenca de Pamplona

Para terminar comentaré la relación del último de los procesos considerados (la heterogeneidad social) con los anteriores a partir de algunas conclusiones extraídas de nuestra investigación en la Cuenca de Pamplona. El área metropolitana que conforma esta aglomeración urbana alberga algo más de 300.000 personas (la mitad de la población de Navarra). La ciudad central, el municipio de Pamplona,

sitúa la mayoría de sus distritos sobre una meseta, al lado del río Arga. Al otro lado del río, sobre el valle, crecieron los distritos y pueblos metropolitanos surgidos del éxodo rural-urbano de los años sesenta y setenta (los *años del desarrollismo*, cuando la capital navarra multiplica su población). En ese lado de la ciudad se mezclaron durante mucho tiempo los usos residenciales e industriales, mientras que en la meseta se desarrollaban los ensanches, junto a la ciudad histórica (el casco viejo), que hoy configuran el centro comercial y de negocios. Estos distritos de la meseta son los más envejecidos (con unas medias de edad entre 43 y 45 años) y en ellos encontramos una proporción de directivos y profesionales que duplica a los trabajadores de “cuello azul”. En el valle, sin embargo, encontramos residiendo una relación inversa en cuanto al perfil social de sus residentes (aquí los trabajadores de *cuello azul* duplican a los primeros) así como unos barrios y pueblos más juvenalizados (con unas edades medias en torno a los 35 años).

Esta ciudad dualizada entre el valle y la meseta que se había desarrollado compacta hasta los años 80, experimenta desde entonces un proceso de dispersión que alcanza su apogeo durante la década siguiente. Con las vías rápidas de circunvalación una nueva ciudad aflora segmentada ahora en las urbanizaciones de unifamiliares, los centros comerciales y de ocio así como los nuevos desarrollos urbanos que se localizan en su entorno rural inmediato, dando lugar así a un *segundo cinturón* donde a veces residen tres veces más Directivos y profesionales que trabajadores cuello azul. Algunos de estos municipios, que mantenían una población muy envejecida, experimentan una evidente juvenalización (con medias de edad incluso de 31 y 33 años). El peculiar sistema de poblamiento de la Cuenca de Pamplona (formado por pequeños municipios compuestos y cendeas) ha favorecido la proliferación de este tipo de núcleos residenciales. Pero el proceso de dispersión urbana ha sido garantizado incluso más allá de la Cuenca con las nuevas actuaciones, como los túneles de acceso (Ezcaba, el Perdón) o las autovías más recientes (del Camino, de Leizaran, del Pirineo).

De manera paralela a esta configuración metropolitana la ciudad vive un fuerte proceso de intensificación de la motorización privada, que se ha plasmado en una presión importante del tráfico sobre la ciudad central y sus accesos. El número de accidentes y de víctimas mortales por atropellos se disparó durante los primeros años del siglo, mientras que la red de transporte público de autobuses comarcales trataba de adaptarse, sin conseguirlo, a todo este desarrollo. En este contexto, la importancia adquirida por la movilidad ha llevado a la aprobación de diferentes normativas para regular el servicio transporte público, el tráfico urbano, una nueva ley del taxi, la multiplicación de parkings de pago en el centro, etc.

Durante nuestro trabajo de campo realizamos una encuesta telefónica sobre la movilidad cotidiana, 14 estudios de caso de diferentes perfiles familiares seleccionados en función del área de residencia, la condición social, la etapa del ciclo vital y las

cargas familiares (hogares con mayores, dependientes y niños menores de 10 años) y 15 entrevistas a expertos e informantes clave (policía municipal, mensajería urgente en bici, chofer de autobús urbanos, repartidores de comida rápida en moto, taxistas, etc.).

Como hemos comentado, tratábamos de analizar las estrategias de movilidad cotidiana y profundizar en la comprensión sobre los riesgos y desigualdades asociados a la dispersión, la automovilidad y la heterogeneidad. Algunos fragmentos seleccionados de las entrevistas nos permitirán ilustrar este análisis. Daniel Bertaux (1997), un sociólogo especialista en la técnica de las *historias de vida*, explica que los relatos y narrativas sociales que obtenemos en las entrevistas permiten identificar los *mecanismos sociales* que subyacen en diferentes relaciones (por ejemplo, en la exclusión). Se trata de situaciones y experiencias que se repiten en las biografías de ciertos grupos sociales o en las relaciones analizadas.

Después de analizar el material obtenido en nuestro trabajo de campo pudimos identificar estrategias de movilidad cotidiana consistentes con las diferentes condiciones sociales de los grupos familiares entrevistados (trabajo, área de residencia, biografía residencial...). Cada una de ellas muestra una forma de comprensión de los tiempos y espacios metropolitanos. Unas capacidades desiguales para domesticar el entorno en función de sus recursos económicos y sociales (redes sociales, cargas familiares, etapa del ciclo vital, etc.). Consideramos aquí brevemente tres de estas estrategias, todas ellas referidas a familias jóvenes (formadas por padres de entre 25 y 39 años de edad, con niños menores de 10 años), que nos permitirán ilustrar las relaciones de los procesos comentados con la desigualdad social.

Un primer grupo compuesto presentaba una estrategia de *movilidad intensiva y deslocalizada* propia de las clases de servicios que residen en el Segundo Cinturón metropolitano. Los dos miembros de la pareja aparecían ocupados (en los servicios públicos o empresas) y sus rentas más elevadas les habían permitido disfrutar de una mayor flexibilidad residencial. Salen cada mañana en dos automóviles con destino a los colegios y lugares de trabajo en el *centro*, los polígonos industriales o pueblos del entorno regional. Ambos cónyuges utilizan su propio vehículo cumpliendo itinerarios coordinados con otras citas y responsabilidades (llevan o traen niños, realizan compras, acuden a los clubes deportivos, etc.). Todos los miembros de la familia comen fuera de casa y de manera separada (en el trabajo, los colegios, en las casas de los abuelos, etc.). La expresión “*todo en coche*” de una entrevistada resume su experiencia del área metropolitana, sobre la que han deslocalizado los lugares en torno a los que se desenvuelve su vida cotidiana. Mediante la contratación de diferentes servicios (ayuda doméstica, servicio de guarderías en los colegios privados para dejar los niños antes de la entrada al trabajo, etc.) consiguen liberar tiempo para sus obligaciones sociales. Y de su red social reciben una ayuda esencial (por ejemplo, los hogares de los abuelos en el centro funcionan como verdaderos

campamentos base a partir de los cuales articulan sus responsabilidades cotidianas -el lugar donde comer, dejar a los niños, reunirse al final del día, etc.-).

Como describe uno de nuestros entrevistados, *“a todos los sitios en coche: de casa a trabajar en coche, del trabajo a casa a comer o donde coma en coche, a buscar a los niños al colegio en coche, a casa de mi madre en coche, a la piscina y vuelta a casa todo en coche. Es que lo que es entre semana la villavesa no... funciona (...) ya juegas con unos horarios, es en coche”* (mujer, 35 años). Su experiencia de la ciudad, como detalla otro de entrevistado es, *“en coche, en coche, siempre en coche (...) es que con hijos pequeños y con la costumbre de moverte en coche a todas partes te hace que...(...) Me resulta más cómodo ir en coche, sobre todo más fácil, más..., la independencia de poder moverte mucho más fácil (...)La accesibilidad que te da el coche es más..., para nuestro gusto”* (varón, 37 años).

Un segundo grupo de familias presentaba una *movilidad más localizada*. Se trata de hogares formados por trabajadores de cuello azul y cuello blanco que residen en los distritos y pueblos del valle, al otro lado del río. Ostentaban unos niveles de renta inferiores a los anteriores y vivían en pisos prestados por la familia, apartamentos de alquiler protegido y pisos de protección oficial. Algunos de ellos mantenían a un solo cónyuge empleado mientras que el restante quedaba a cargo del hogar y los niños (una tarea que a menudo se compaginaba con estudios universitarios o cursos de formación). Su localización residencial simplificaba su accesibilidad al centro y, aunque mantienen uno o dos automóviles, utilizan frecuentemente los autobuses urbanos pero realizan buena parte de sus actividades diarias en el propio barrio (colegios, paseos, compras, etc.). Como los anteriores, también reciben ayuda familiar, pero la situación de sus redes es más frágil en cuanto a los recursos disponibles, y menos autosuficiente. Es más frecuente encontrar en ellas a personas dependientes, no conductores y sin coche, de forma que el intercambio de ayudas muestra un saldo de obligaciones continuas para los jóvenes padres.

Finalmente, el tercer grupo de hogares analizados ofrece una *movilidad reducida y dependiente*. Se trataba de trabajadores procedentes de Latinoamérica y el Magreb que residían también en valle. En estos casos ambos cónyuges se hallaban empleados (en los sectores de limpieza, textil o servicio doméstico) y las mujeres mantenían segundos trabajos eventuales (de fin de semana, por horas...). Todos sufrían condiciones de trabajo precarizadas (empleos descualificados, turnos fijos, horarios extra, etc.). No disponían de coche propio ni de licencias homologadas y sus redes familiares eran inexistentes o bien apenas podían ayudar porque también se hallaban pluriempleados. Salvo cuando son transportados por otros (por ejemplo, por sus jefes) realizan todos sus viajes a pie o en autobuses urbanos y, debido a ello, buena parte de la ciudad permanece fuera de su alcance. En uno de los casos se evita incluso el transporte público porque resulta oneroso para su estrategia de ahorro.

Esta suma de circunstancias fuerza a estas últimas familias a una fatigosa fricción con los tiempos y espacios metropolitanos (caminar, esperar y enlazar varios autobuses, etc.) y los expone de manera especial a sus riesgos (enviar los niños caminando a la escuela, dejarles solos en casa...). Para salvar sus obligaciones sociales necesitan realizar pequeños pero continuos sacrificios (renunciar a comer para llevar un niño al médico, esperar a que los jefes los lleven a casa, etc.). Una de las entrevistadas en este grupo ilustra así las constricciones espacio-temporales que afrontan, *“voy caminando a mi casa que queda más o menos a unas cuatro cuadras, porque pagar el autobús me sale muy caro, ...y llego a mi casa a las tres menos cuatro, a esa hora como un bocadillo con algo cuando alcanzo a comer y cuando no alcanzo pues me tomo un vaso de zumo y (vuelvo) al trabajo porque entro a las tres y media... y salgo a las seis... De ahí tengo que ir corriendo por mis niños al cole, que me esperan, porque como el padre sale muy tarde, ... voy corriendo y pues cojo a mis niños, los llevo un ratito al parque... y así de ahí los llevo caminando,... a casa”* (mujer, 29 años).

La comparación de estas estrategias de movilidad cotidiana nos ofrece un marco para reflexionar sobre las nuevas desigualdades implícitas en la configuración de nuestras ciudades. Las políticas urbanas y de movilidad ejercen un efecto poderoso y desigual sobre el heterogéneo paisaje social que conforma la ciudad contemporánea. Mientras la automovilidad intensificada es asumida como un elemento propio de los estilos de vida de las jóvenes clases de servicios suburbanizadas, las clases industriales, pero especialmente los grupos más desfavorecidos (trabajadores descualificados, inmigrantes, familias maduras de bajas rentas residentes en la periferia...), se ven relegados a unas estrategias mucho más localizadas y dependientes. Si los primeros consiguen configurar un entorno y calendarios predecibles que reducen la incertidumbre derivada de la deslocalización de sus actividades y les permite así programar una sociabilidad compleja, los últimos se enfrentan a un entorno cada vez más azaroso. En las situaciones más precarias, la aceleración y flexibilización de los tiempos y espacios metropolitanos requieren un esfuerzo continuo que a menudo desborda su capacidad de respuesta. Pero lo que también ilustran estas narrativas sobre la movilidad cotidiana son los efectos generalizados pero no queridos de una particular organización sociotécnica de la ciudad y de la ausencia de políticas de movilidad orientadas a la justicia social.

Bibliografía

- ASHER, F.(2004): Los nuevos principios del urbanismo. Barcelona, Alianza.
- BAUMAN, Z. (2000): Liquid Modernity. Cambridge, Blackwellba
- BERTAUX, D. (1997): Los relatos de vida. Perspectiva etnosociológica. Barcelona, Bellaterra.
- BERMAN, M. (1988): Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad. México, Siglo XXI.
- CAMARERO, L.A. y OLIVA, J. (2004): "Paisajes sociales y multifuncionalidad del espacio rural" en Molinero, F. et al. Atlas de la España rural. Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, 2004, págs. 425-435.
- (2008): "Exploring the Social Face of Urban Mobility: Daily Mobility as Part of the Social Structure in Spain", en International Journal of Urban and Regional Research, 32 (2): 344-362).
- CASTELLS, M. (1996): La era de la información. Vol. I. La sociedad red. Madrid, Alianza.
- DAVIS, M. (1998) Ecology of Fear: Los Angeles and the Imagination of Disaster. Metropolitan Books.
- FERRISS, H. (1929): The Metropolis of tomorrow. Nueva York, Princeton Architectural Press, 1986.
- FISHMAN, R. (1987) : Bourgeois utopias. The Rise and Fall of Suburbia. Nueva York, Basic Books.
- GARCÍA CALVO, A. (2004): "Progreso por ferrocarril, regreso por carretera", en Archipiélago, 18-19, 2004.
- GAVIRIA, M. (1971) : Campo, urbe y espacio de ocio. Madrid, Siglo XXI
- GOTTMANN, J. (1961): Megalópolis: the Urbanized North Eastern Seaboard of the United States. Cambridge, Mass.
- GRAHAM, S. y MARVIN, S.(2001): Splintering Urbanism: Networked Infrastructures, Technological Mobilities and Urban Condition. Routledge, Londres.
- HAYDEN, D. (2004): A field guide to sprawl. Norton, Nueva York.
- MARTINOTTI, G. (1996): "Four Populations: Human Settlements and Social Morphology in Contemporary Metropolis", en European Review, 1996, 4: 1-21.
- OLIVA, J. y CAMARERO, L. (2002a): Paisajes sociales y metáforas del lugar. Pamplona, Universidad Pública de Navarra.
- (2002b) "Urban sprawl, rural turaround and the changing shape of Utopia", XII Congress of the International Economic History, Buenos Aires, Argentina (<http://eh.net/XIIICongress/cd/programme-sesiones-detail4.htm>).
- PUTNAM, R. D. (2000): Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community. New York, Simon and Schuster.
- RIVERA, M.J. (2007): La ciudad no era mi lugar. Los significados residenciales de la vuelta al campo en Navarra. Pamplona, Universidad Pública de Navarra.
- TONUCCI, F. (1998): La ciudad de los niños: un modo nuevo de pensar la ciudad. Madrid, Fundación Germán Sánchez.
- URRY, J. (2004): The 'System' of Automobility", en Theory, Culture and Society, 21/4: 25-40.
- VIRILIO, P. (1988): Estética de la desaparición. Barcelona, Anagrama.

2.4. “Movilidad y procesos sociales en las áreas rurales”

Luis Camarero.

Universidad Nacional de Educación a Distancia

La intervención plantea un recorrido, una exposición de formas de trabajar puesto que, de la misma manera que estamos hablando de las diferencias de lenguajes y conceptuales que mantenemos, también es evidente que manejamos distintas formas de trabajar, de observar la realidad, de analizarla. Este recorrido va a consistir en *flashes* continuos, pues si anteriormente se ha mostrado el impacto que tiene la movilidad sobre el territorio y también en el interior de las propias unidades domésticas, de los propios individuos, yo voy a intentar ilustrar, las distintas maneras que tenemos de registrar y de reflexionar sobre cómo la movilidad cambia a la propia sociedad, y sobre los efectos que produce el hecho del movimiento continuo contemporáneo y las transformaciones que se generan sobre las estructuras sociales.

La movilidad tiene esa misión, como el tiempo, de mostrarnos, de diferenciarnos, de construir territorios y de fragmentar la sociedad. El análisis sobre su funcionalidad lo voy a centrar sobre tres pequeños estudios: el primero de ellos consiste en el manejo de cartografías sociales. Se trataría de cartografiar e integrar el análisis cualitativo de las entrevistas y la interpretación del análisis cualitativo y su asimilación en el mismo análisis estadístico, y la posterior vuelta de ese análisis estadístico al análisis cualitativo. El segundo caso versaría sobre las fracturas que ha producido la movilidad en las poblaciones rurales, o más detalladamente, el impacto sobre los paisajes traslacionales, esa explosión de la movilidad diaria, pendular, cotidiana, de emigración interna, campo-ciudad, ciudad-campo. Y por último, el nuevo panorama invisible, que tiene un gran impacto social y genera nuevas estructuras traslacionales, como configuraciones de territorios que estarían en planos ajenos a esas diferenciaciones clásicas entre campo-ciudad, barrios, límites de países, porque incorporan la diferenciación doméstico-familiar a la propia diferenciación continental como signo de la aceleración de los tiempos.

El punto de partida es el planteamiento de una encuesta, preguntando cosas que no suelen preguntarse en las encuestas de movilidad, no sólo el sentido, o cuáles son los desplazamientos de trabajo; sino todo el estudio de todo tipo de desplazamientos y así ya se nos ofrece una primera visión de cómo nos diferencia, nos hace desiguales, hasta radicalmente diferentes, la movilidad. Si entramos en el análisis de los gráficos de movilidad, concretamente el número de movimientos por edad entre hombres y mujeres apreciamos como a edades jóvenes la movilidad es alta. Pero a continuación, la movilidad de trabajo de los varones crece con la edad, cada vez se mueven más. Mientras que las mujeres reducen drásticamente

su movilidad en el trabajo, acaban concentradas en un espacio más reducido, se van limitando su movimiento progresivamente en la medida que van cumpliendo edad, disminuye su capacidad de moverse por el espacio.

Estudiamos también los movimientos de acompañamiento, que no se han tenido en cuenta usualmente en las encuestas de movilidad, pero también nos parecen importantes, porque hay muchos colectivos implicados, que se mueven exclusivamente para llevar a otras personas a otro lugar, como personas mayores al médico, o los niños al colegio, etc. y es un supuesto distinto de partida puesto que las encuestas están hechas, siempre, bajo el supuesto de varón blanco, heterosexual, es decir el hombre medio, ese modelo de hombre casi inexistente, pero la exclusividad de ese modelo hace invisibles muchos otros procesos que son igualmente útiles a la hora de comprender el conjunto social de estudio. Observando los movimientos de acompañamiento, se centran exclusivamente en las mujeres, y se localizan en la generación soporte, los hombres no aparecen para nada en este proceso de acompañamiento. Los motivos son muchos, pero el análisis por edad y sexo nos proporciona mucha información. Por último se estudia un factor como los paseos, puesto que hay movilidad efectiva que no va a ningún sitio, y que no quedaría recogida en las encuestas de movilidad que focalizan siempre sobre de donde a donde se va, y no recogen esa movilidad difusa de no ir a ningún sitio. Este es un tipo de movilidad que se concentra en varones y mayores, el paseo matinal de los mayores varones, que no tiene correspondencia con el caso de las mujeres, o con el intercambio laboral.

Anteriormente los estudios se articulaban sobre dos variables: motivos de desplazamiento por edad y sexo, sin embargo la realidad es más compleja, y exige mayor complejidad en el estudio, pero nos ofrece ya unas cartografías sociales de procesos mucho más claras. Vamos introduciendo a través del análisis de las entrevistas, la comprensión de nuevas variables que se introducen progresivamente en estas cartografías. Si sobre el gráfico de la movilidad laboral introducimos además los movimientos de acompañamientos de personas, podemos hacernos una idea mucho más ajustada sobre cómo la movilidad ha ido organizando el espacio y segmentando las distintas posiciones sociales, es decir que no hay una indiferenciación de las personas en el territorio sino un ajuste recíproco entre espacio, necesidades y posibilidades de movilidad social.

Territorio y sociedad

En la relación entre movilidad, territorio y sociedad podemos distinguir varios modelos, uno primero de movimientos largos de éxodo entre territorio rural y entorno urbano, donde se diferencia a una sociedad rural, fundada en clases que están basadas en la propiedad, y por lo tanto la organización, la jerarquía social y política se gestiona

a través de la propiedad de la tierra, del ganado. Nos define unos espacios sólidos, cerrados, delimitados, como las murallas que tenían las ciudades frente al campo, se trata de un tipo de espacios, de región que han sido posibles dentro de esta metáfora de la física de un espacio sólido. Disponemos de otros modelos, como el de intercambio, en el que las personas van del campo a la ciudad y de la ciudad al campo, en una situación de equilibrio. Este modelo genera un espacio fluido y en él realmente cambian las formas de estratificación y de organización social que, aunque siguen siendo clases, ya no es la propiedad el elemento central, lo que va a permitir esa diferenciación es la pertenencia al lugar. Esta situación puede desembocar en niveles mayores de movilidad, introduciendo la movilidad diaria entre núcleos rurales, y generando una configuración de territorio mucho más gaseoso, más etéreo. Los nuevos elementos de diferenciación, son segmentaciones basadas en el género, en la etnia, como nuevos articuladores de la diferenciación social y conllevan la consiguiente fragmentación de las sociedades.

Como puede apreciarse en los gráficos, el territorio está muy ajustado a la población, en ellos puede observarse el número de desplazamiento de emigración transoceánica, de España hacia América, en el período de 1880 hasta 1910-11. La Primera Guerra Mundial, corta la espita de emigración de España a América, e interrumpe este proceso. Si nos fijamos, este proceso migratorio no es banal, sino que tiene unos picos concretos que son producidos por crisis de subsistencias, malas cosechas, sequías, que producen hambruna, que conducen automáticamente, como medio de regulación a la salida, el envío de personas fuera, que buscan nuevos territorios, nuevas oportunidades. Crisis como la de los años 1862, o 1887, bien documentadas, y que automáticamente generan la salida de hasta 100.000 personas registradas en un año, o una crisis como la de la filoxera, que llega a obligar a salir hacia América 200.000 personas desde España. Esto hace visible el ajuste existente tan fuerte entre población y territorio, hasta un pequeño cambio en el régimen de precipitaciones hace que ese equilibrio que tenemos de la población con el territorio se rompa y nos obligue a buscar nuevos territorios, para liberar la presión que se está generando. De la misma manera, en 1904, como consecuencia de las grandes revueltas, se vuelve a poner en marcha mecanismo del movimiento migratorio como ajuste.

Los procesos migratorios son muy selectivos, pero se puede apreciar con facilidad la secuencia del éxodo rural, el vaciamiento que se produce en España sobre los años 58-60, donde se pasa de ser una población agraria a una urbana, casi industrial, porque se convierte en una población de servicio, se abandonan buena parte de los núcleos rurales, y desaparecen muchas poblaciones.

Si atendemos a gráficos de pirámides de población, vemos que en 1950 la población rural, tiene una buena base, está bien equilibrada, no hay nada anormal, los huecos que aparecen en hombres y mujeres se deben a la mortalidad producida por la Guerra Civil, o al efecto reductor de esta Guerra sobre la natalidad. Efecto dramático

que ha modificado la estructura demográfica. Sin embargo, en 1970 encontramos huecos más grandes. La generación de los que no han nacido en la Guerra Civil, son precisamente aquellos que han salido de los núcleos rurales, se trata de una generación doblemente perdida, y esto produce la caída de la fertilidad. En 1980, como final de la comparación, ha desaparecido completamente la generación intermedia, lo que implica la desaparición de las generaciones sucesivas, de tal manera que empieza una sobrecarga de la pirámide.

Las migraciones son siempre selectivas, no aleatorias y esto tiene efectos complejos, y muy ajustados, porque podemos pensar que si se reduce la población rural, la productividad y la eficiencia podrían mejorar, pero al ser una emigración muy selectiva, ha condenado a una estructura que ya no tiene capacidad reproductora y que determina progresivamente un fuerte envejecimiento poblacional. De esta manera el efecto combinado que puede tener una Guerra Civil, y un movimiento migratorio selectivo es lo que descompone realmente una población. Mientras que en la población rural de 1950, no vemos nada extraño, en la población urbana si que observamos una importante merma de varones, también de mujeres, pero sobre todo varones, y una drástica reducción de la natalidad. Es decir la población de partida rural en 1950 era muy equilibrada, la población de partida urbana de 1950 era muy desequilibrada. En 1980, la población urbana no tiene ninguno de los efectos de la Guerra Civil, a mediados de los años 80 ya el proceso del éxodo rural ha desaparecido, las ciudades se han colmatado, han encontrado la estructura correcta, ya no admiten a más gente, lo que supone un trasvase muy selectivo en el territorio de población. La ciudad poco a poco ha puesto en marcha sus mecanismos, pero ese proceso equilibrante se cierra y empieza la crisis industrial y por tanto se paralizan los movimientos de éxodo rural.

El resultado de este proceso en el medio rural es que, de las generaciones de los nacidos en 1950-47, sólo uno de cada tres se quedan en el medio rural, por tanto las dos terceras partes se han ido, proporcionalmente además se van más mujeres que hombres y esto va a complejizar un poco más la movilidad. Como nos muestran el balance migratorio rural-urbano de los años 60, cada año se van 200.000 personas del campo a la ciudad, el equivalente a generar cada año una ciudad como Tarragona, una velocidad del proceso que se acelera en 10 años, pero progresivamente se va reduciendo, hasta llegar a los años 80, en los que se da el proceso inverso: hay más personas que van de la ciudad al campo. Esta situación final no quiere decir que se genere menos movimiento, sino que lo que sucede es que se acelera la movilidad residencial.

En los años 60, durante el proceso de éxodo rural, la tasa de cambios residenciales estaba en torno a 300.000 personas que cambian de municipio. Sin embargo ahora, cuando realmente pensamos que el proceso está estabilizado, el volumen de los cambios residenciales de municipio en un año son de 1.200.000 personas sobre

40 millones de personas, es decir, hemos pasado del modelo de territorio sólido a un nuevo territorio con flujos de movilidad incesantes. El resultado es una nueva configuración del mapa, hay un proceso de sobre-envejecimiento de la población. Si observamos el mapa de personas de mayores de 70 años en España se observa que constituyen más de la tercera parte de los residentes.

El resultado actual leído sobre la pirámide rural del año 2000, el descenso de la fecundidad, produce un vacío poblacional posterior, tanto en el medio rural como en el urbano. Puede verse claramente el sobre-envejecimiento de la población rural, mucho más que la media española, especialmente el fuerte vacío generacional de las mujeres, queda sólo una generación, que se convierte en la generación soporte, porque se encarga de la gestión de la dependencia, de la vida cotidiana, de la actividad, etc. Todo el peso recae sobre ella. Éstas son las fracturas, lo que ha producido la movilidad en el interior de la población rural, cómo afecta, y cómo altera las estructuras sociales. Podemos hacer un cálculo rápido sobre la carga, la actividad, lo que supone este paisaje de aproximadamente tres personas mayores de 70 años por cada persona de la generación soporte, que son las que gestionan y realizan la acción cotidiana y diaria de toda estas personas. Si además, tenemos en cuenta que los cuidados corresponden básicamente a las mujeres, que son las que soportan prácticamente toda la carga, las tasas son aún más fuertes. Este paisaje social va a generar otra fuente de movilidad que vemos a continuación.

Masculinización de las áreas rurales

Se trata de una emigración muy selectiva de las mujeres, respecto a los hombres. La relación proporcional entre hombres y mujeres, si únicamente interviene el factor de la mortalidad, sabéis que nacen más hombres que mujeres. Concretamente nacen 106-108 hombres por cada 100 mujeres, pero la esperanza de vida es más corta para los hombres, de manera que progresivamente cada generación al cabo del tiempo, empieza a feminizarse, porque en esa generación los varones han muerto antes. Esa es la relación que deberíamos encontrar en el caso de que simplemente estuviera afectando la mortandad, si no tuviésemos en cuenta que hay emigraciones selectivas. En el medio rural tenemos relaciones de fuerte masculinización para ciertas generaciones, por ejemplo, en Castilla-León, las tasas para grupos de 20 a 25 años, estarían en 60 mujeres de 20 años por cada 100 varones de 20 años, un desequilibrio muy fuerte que se convierte en fundamental. Esta es otra nueva fractura que ha producido la movilidad, causada por la dificultad de la propia gestión de la movilidad sobre el territorio: las áreas urbanas, sobre todo en las zonas costeras, están altamente feminizadas, pero para las generaciones soporte, las generaciones intermedias, hay fracturas en el territorio, hay generaciones que no se encuentran en el territorio, es decir, que se han dispersado.

Tasas de movilidad laboral por edad y sexo

Nos introducimos ahora en lo que supone la movilidad diaria de los núcleos rurales. Dentro del esquema actual los mercados de trabajo no están en las áreas rurales, sino en las urbanas, lo que induce a una fuerte movilidad diaria entre personas rurales que van a trabajar todos los días a las ciudades. Concretamente para hombres o mujeres, entorno a los 28-30 años, alrededor del 70%, diariamente van a trabajar a un área urbana, es decir el mercado endógeno de trabajo es pequeño, escaso y reducido. Este mercado se mantiene bastante bien para los varones pero para el caso de las mujeres, a partir de los 35 años decae y se queda estable en un nivel mucho más bajo. Respecto a la tasa media para España, el número de desplazamientos diarios de largo recorrido con motivos laborales es alto, está en torno al 40 %, pero para el caso de las áreas rurales se duplica. La fotografía de los varones que se mueven diariamente para trabajar fuera del municipio corresponden a largos movimientos de desplazamientos con motivos laborales, más del 70 %, casi las tres cuartas partes de toda esta población, se mueven diariamente fuera del municipio para trabajar. Para el caso de las mujeres el mapa es más intenso, es decir, si se reside en Castilla-León, zonas del Norte de España, una mujer si quiere trabajar, lo tiene que hacer absolutamente fuera del municipio, en la ciudad, no hay mercado de trabajo interno y por tanto se exige una movilidad aún mayor.

Es interesante observar como esta movilidad se incorpora dentro de la propia trayectoria laboral. En que lugar empiezan a trabajar y cómo, progresivamente, van situándose en estos desplazamientos de residencia de trabajo. La trayectoria de las mujeres que comienzan a trabajar fuera del núcleo rural y, posteriormente, se van incorporando al pueblo en que residen, y el porcentaje de los que siguen trabajando. El problema lo constituye los que han dejado de trabajar, que van a ser bastantes y no sólo por la cantidad sino por el cambio que supone. Si trabajamos con una cartografía donde introducimos varias variables y observamos la trayectoria de las mujeres, tenemos la edad ocupacional, el tipo de ocupación: si es administrativa, directiva, limpiadora, comercio, agraria, etc; y que tipo de trabajo: si es fijo, ocasional; el lugar de trabajo si viene o se traslada o permanece en el mismo lugar, etc.

Este tipo de cartografía nos informa sobre cómo se articula la movilidad dentro de los mercados de trabajo y de las trayectorias vitales. La conclusión es que cuando se empieza el trabajo no es fijo, se trabaja en muchos sitios, en varios pueblos fuera del pueblo de origen, sin ubicación, en mercados de trabajo extra-locales, pero los tipos de trabajos son, en el caso de las mujeres, trabajos cualificados, administración, profesionales, dentro de esta trayectoria profesional que tiene que ver con la formación, etc., pero siempre extra-locales. Automáticamente, se consigue estabilizarse en trabajo fijo, pero también, si observamos un poco más adelante en la escala temporal, vemos que las personas mayores acaban trabajando en el pueblo de origen, pero con la familia, de carácter ocasional y sobre todo los tipos

de trabajos, son de servicios, de limpieza, se trata de trabajos no cualificados; se empieza con trabajo extra-locales y se acaba con trabajos locales, con pérdida de la calidad en el tipo de vinculación laboral, es una trayectoria des-profesionalizante. Aunque el motivo puede tener muchas posibilidades de interpretación, la clave está en la pérdida de movilidad que supone la crianza, llega un momento en que se tienen los hijos y automáticamente lo que observamos, no es que se deje de trabajar, sino que no se pueden mover, la crianza produce una desigualdad muy importante en el acceso a la movilidad. En la medida que la mujer pierde ésta movilidad, pierde éste mercado de trabajo extra-local, y se ve condenada a mercados de trabajo fuertemente dependientes.

Esto también explicaría por qué nos hemos encontrado con esas tasas fuertes de masculinización en el medio rural, quizás porque la emigración selectiva de la mujer en el medio rural, es precisamente para evitar este tipo de trabajo, dependiente, a menudo con la familia y poco especializado. En la medida en que se trabaja inserto en unidades familiares, no hay reconocimiento del trabajo, no hay capacidad de autonomía, y la única manera de evitar esa situación ha sido un proceso migratorio selectivo, para conseguir posiciones asalariadas que se generan sólo en círculos urbanos. La pérdida de movilidad automáticamente condena las trayectorias vitales y progresivamente genera la incorporación de nuevos espacios gaseosos, como efectos que tiene la movilidad dentro de la organización rural.

La movilidad traslacional

Abordamos esta temática no desde la visión de país de origen sino ahora, desde el punto de vista como país de destino. Los cuatro modelos representativos de la inmigración en España son colectivos de chinos, ecuatorianos, marroquíes y dominicanos. Se trata de modelos bien diferentes y responden a unas lógicas muy distintas. Los marroquíes presentan una emigración absolutamente masculinizada, no hay mujeres. Los ecuatorianos, muy reciente y muy concentrada, pero equilibrada. Los chinos también presentan un tipo de emigración equilibrada en cuanto al sexo. Y en cuanto a los dominicanos presentan el modelo contrario a los marroquíes: una emigración feminizada. Estas desigualdades generan procesos de segmentación social porque las sociedades receptoras, complejizan la vida de tal manera, que también hacen selección por sexo de los inmigrantes, que llegan de forma que impide la propia reproducción, hay muchos mecanismos que hacen que esto funcione así. Son fracturas sociales que va introduciendo la propia movilidad.

Este fenómeno puede observarse mejor incluyendo ya a las segundas generaciones, los que han nacido de estas familias, porque no se emigra sólo, se emigra en familia. Así vemos el modelo chino, que es un modelo con familia, con nacionalidad española y mantiene esas estructuras muy equilibradas, muy organizada familiarmente, dentro

de cadenas, pero que están basadas en una lógica familiar. Marroquíes y dominicanos, como hemos dicho con fuertes desequilibrios. En los ecuatorianos, los nacimientos son pequeños, porque es un modelo donde dejan a los hijos en el país de origen, se trata de una movilidad pragmática, traslacional donde realmente llegamos a estas situaciones, en las que la familia se adapta como familia traslacional: parte se queda allí, parte se queda aquí, parte se reagrupa, parte de la familia vuelve a tener nuevas relaciones, creando nuevas familias. Con lo cual se complejizan y se ramifican las estructuras familiares entre los de aquí y los de allá y los grupos de parentesco se convierten en un modelo muy disoluto, muy ramificado de familia, frente a la familia nuclear, que es una familia que está distinguiendo siempre entre varios grupos.

Esto nos lleva a examinar con más detalle el proceso de reagrupación familiar, estudiar cómo se produce, cómo se van ajustando las distintas trayectorias migratorias, casi nunca vienen todos juntos, generalmente primero viene uno y luego vienen los otros. En el caso de los marroquíes viene primero uno y luego el otro, van a casarse allí y tienen los niños aquí, es un modelo de estabilización progresiva. El modelo centroamericano es que viene uno sólo y luego vienen los hijos. Y el modelo sudamericano es que viene la pareja junta y luego traen a los hijos. Podemos preguntarnos también sobre la velocidad de este proceso de reagrupación, o también sobre la edad de llegada de los hijos, porque nos explican varias cosas, qué supone por ejemplo que los marroquíes tengan a los hijos aquí, o los traigan antes de los seis años, es decir, un modelo de integración, frente por ejemplo a los centroamericanos, y ese periodo de dejar a los hijos allí, y que, cuando los hijos vienen aquí tienen ya 14 ó 16 años de edad media, es decir llegan tarde para integrarse en el sistema educativo y en el mercado laboral, con lo cual se produce un modelo bastante diferente con diferentes problemas.

Como conclusión de la intervención, se ha trazado un recorrido para ver que es realmente la movilidad, que fracturas produce en el entorno, y en el conjunto de la sociedad y cuales son los procesos de estudio y análisis para hacer visibles, a partir de ella, los cambios socioespaciales en el territorio.

2.5. “Aceleración y tiranía del presente: El cambio en las estructuras temporales de la modernidad” Josetxo Berriain

El tiempo como una de las grandes categorías universales me ha ocupado los últimos diez años de investigación y ha dado lugar a un ensayo que lo he llamado: *“Aceleración y Tiranía del Presente. Metamorfosis en las Estructuras Temporales de la Modernidad”*.

Comencemos con una reflexión sobre el concepto de “aceleración” que parodiando el título de Durkheim, *“Las formas elementales de la religión”* (1912), en donde dice que el totemismo es la forma elemental de religión, podríamos decir que la aceleración es la forma elemental, o la forma compleja del tiempo. Es decir, el totemismo es a la religión lo que la aceleración sería al tiempo.

Lo primero que realizo en mi ensayo es recoger una serie de metáforas en las que, o a través de las que se manifiesta el tiempo: el círculo, la flecha y el punto. No voy a hablar tanto de esto, sino de las formas de aceleración. En segundo lugar, he recogido ese conjunto de imágenes a través de las cuales se presenta el tiempo: como Dios Padre, como padre colérico, etc., tanto en el antiguo testamento como en la tradición griega. En el Antiguo Testamento con Yahvé, el padre colérico, y en la tradición griega pues Kronos. “Kronos” es el dios, en cambio lo otro es el concepto de “tiempo”, Y en tercer lugar, lo que he hecho es analizar los diversos tipos de aceleración, los usos del tiempo moderno, las causas y las consecuencias que se derivan de todo ello.

¿Que nociones de tiempo estamos manejando? En principio diré que no voy a manejar un concepto de tiempo como eternidad, en el que hay una simultaneidad absoluta, en el que todo sucede a la vez, etc.; sino que voy a manejar un concepto plural de tiempo. En este sentido el tiempo nos va a hablar, pero con distintos acentos. Como dice Durkheim, va a haber un conjunto de actividades, de ritmos de la actividad colectiva, en donde fundamentalmente siempre hemos funcionado por discontinuidades, por contrastes repetidos. Así, la primavera sucedió al invierno, el invierno sucedió al otoño y el otoño sucedió al verano. Pero no podemos confundir lo que es una estación, en la que de alguna manera se computa el tiempo, con la experiencia del tiempo en cuanto tal. Es un riesgo que tenemos, porque las estaciones funcionan como un medidor del tiempo, y nos lo hemos creído tanto que al final son algo más que un medidor y así nos determina el que nos demos prisa o el que ralenticemos nuestras actitudes, etc. Pero en principio, no es más que un medidor de tiempo, analógico y digital.

Mi hipótesis de partida es que la metáfora del punto es la que representaría de la mejor manera el tiempo en el que vivimos hoy. ¿Por qué? Porque es la novísima expresión de la conciencia y experiencia del tiempo moderno. Un “ahora absoluto”, como diría Kandinsky con esa famosa fórmula que dice: “el punto es la mínima forma temporal”. ¡Qué manera más bonita de coagular espacio y tiempo!, ¿verdad? Pero, ¿qué significa esto? Pues que a través de una serie de artes, de artilugios, de construcciones sociales, hemos fijado un “ahora absoluto” que ejerce una tiranía del presente, del momento; quizás la moda sería el mejor ejemplo al respecto. Y esto está facilitado por un desencadenamiento prometeico, fáustico, de un proceso de aceleración que comienza poco más o menos en torno a finales del siglo XVIII, con las grandes revoluciones liberales y burguesas, que constituyen esos motores a través de los cuales se hace posible y factible la aceleración.

Vamos a destacar tres formas de aceleración fundamentales: La primera, la aceleración tecnológica, en lo que hace referencia a la revolución del régimen espacio-temporal, a las nociones clásicas que teníamos de espacio y tiempo. La segunda, la aceleración misma del cambio social y, por tanto, un incremento de la contingencia, es decir, de la posibilidad de que ocurra aquello que no deseamos que ocurra y que, a pesar nuestro, ocurre. Y la tercera, la aceleración de los ritmos de vida, lo que Simmel llama “el acrecentamiento de la vida nerviosa y de la ansiedad”: tenemos que reconocer que la depresión y la ansiedad son las grandes enfermedades modernas.

La aceleración tecnológica creo que es la más sencilla de entender y creo que no plantea a nadie ningún problema en reconocerla, porque es la más empírica. A Colón, cuando sale a finales del siglo XVI con las carabelas de Palos de Moguer le costó tres meses llegar a la Española. Un barco en la actualidad ha reducido la duración de ese viaje a 90 días. Un avión de hélice hace 500 kilómetros en una hora y un avión a reacción realiza mil kilómetros a la hora. Pero si es ultrarrápido como el Concorde, que puede hacer 6000 kilómetros a la hora, nos traslada de París a Nueva York, en tres horas y media. Aquí hay un efecto de aceleración, que es muy sencillo: velocidad partido por tiempo. Lo he hay es, como dice David Harvey, una reducción de espacio a través de tiempo, es decir, el tiempo anula el espacio recorriéndolo más rápido. ¿Y cómo lo conseguimos? Mediante la aceleración tecnológica. Aquí están Prometeo, Fausto, y todos los que han creído en una serie de mitos de la actividad y de la prisa. Son los que nos introducen la prisa. Así, Mefistófeles frente al Linceo en el propio Fausto de Goethe. Linceo es un hombre que va tranquilo con los ritmos de la naturaleza y en cambio Mefistófeles es el que lleva la acción. Es un tipo nihilista y activista nato. En ello estarían autores muy interesantes como Werner Sombart, autor del *“El Capitalismo Moderno”* y que tiene páginas magníficas sobre el coche y la velocidad. También está David Riesman que, en su libro injustamente olvidado *“La multitud solitaria”* escrito en 1950, nos habla de la perversidad de crear nuevas y ambivalentes necesidades. La primera de ellas, el coche, como la mayor mitología

de la libertad del movimiento. En definitiva, podemos resumir diciendo que creamos artefactos que cada vez nos llevan más rápido y que en esto es en lo que consiste la aceleración tecnológica.

Hay otra parte de la aceleración tecnológica que está relacionada con la idea de esa topografía inicial que vinculaba al espacio y al tiempo unificados en el aquí y el ahora, -el *hic et nunc* clásico o el *here and now*- Es decir, siempre todos tenemos esta representación, casi naturalizada, pero al haber creado artefactos tecnológicos nos la hemos cargado un poco. La hemos roto con las formas de tele-acción y de televisión que tenemos hoy. La pantalla de ordenador, la pantalla del cine y la televisión, nos ponen realidades alejadas en el espacio como realidades cotidianas, e interaccionamos con ellas. Los bombazos de Nueva York, el 11 de septiembre del 2001 eran una cosa cotidiana, realmente se había convertido en un acto cotidiano gracias a la televisión. Lo mismo que Chernobil o cuando cayó la estatua de Sadam Huseim. Es decir, esa realidad aquí-ahora de alguna manera se transforma en una realidad "*ahora en todos los sitios*". Es como si el lugar se evaporara. Aquí están autores como Anthony Giddens, Paul Virilio, Marc Augé con sus no lugares, etc. En definitiva, hay una revolución en la experiencia del tiempo y del espacio que es importante. Y quizás el culmen de este proceso viene representado por la revolución en el transplante e implante de órganos, por la revolución biotecnológica. Es decir, la ciencia y la técnica de alguna manera multiplican las potencialidades de la naturaleza humana porque reducen a un instante lo que antes había costado generaciones con los métodos convencionales de reproducción. Hay una frase de Castells que dice: "*En términos, estrictamente técnicos, hoy es posible diferenciar los padres legales de un niño, de quién es el esperma, de quién es el óvulo, cuándo y dónde se realiza la fertilización, en tiempo real o retrasado, incluso después de la muerte del padre y de quién es el útero en el que nacerá el niño*". Esto es una realidad, esto no es el ayer, esto es hoy y mañana probablemente cambie, en el sentido de aceleración. Efectivamente la ciencia y la técnica reducen a un instante lo que ha costado milenios. Hacen realidad eso de que el tiempo comprime y aniquila espacio, pero también el tiempo comprime y aniquila tiempo: cuarenta y dos mil años los podemos reducir a una hora, prácticamente, en el reloj evolutivo. ¿Qué quiere decir esto? Que se incrementa la densidad temporal, es decir, el conjunto de acontecimientos apropiadores, el conjunto de cosas que hacemos prácticamente en el tiempo reciente es tan grande que comparándolo con lo que ha sucedido desde hace cuarenta y dos mil años no hay criterios. Es decir, el tiempo aniquila tiempo. Lo que ha sucedido en los últimos doscientos o trescientos años prácticamente llenan el reloj. Lo que ha sucedido en los últimos diez minutos prácticamente nos está llenando lo que podemos contar. Hay una compresión, un crash como si agarráramos el tiempo y lo comprimiéramos. Por ello, hoy en día hablar de horas y minutos es un atraso para los científicos. Ellos hablan de nanosegundos. Igual que Luis Castro hablaba de *nanoontologías* podríamos hablar de *nanotecnologías*. En definitiva, aquí hay un cambio importante, una revolución en el régimen espacio temporal auspiciada por la

aceleración tecnológica.

En segundo lugar, hay una aceleración del propio cambio social de la sociedad en su conjunto. Es decir, la sociedad se acelera a sí misma. ¿Qué tenemos que entender por esto? Una cosa muy sencilla. Un incremento en las tasas de caída de fiabilidad en las experiencias pasadas en relación a las futuras y, por tanto, de lo que consideramos como presente. En otras palabras, lo que tradicionalmente hacíamos, es decir, la experiencia pasada que siempre nos ha ayudado a configurar aquello que proyectemos como horizonte de expectativas, cada vez nos sirve menos, es decir, prácticamente no nos sirve. El tiempo moderno es algo que se inventa, que se reinventa, que no tiene modelo, que rompe un poco los cánones y que nos deja también muy desprotegidos en el sentido en que tenemos que echar mano del ensayo y el error, es decir, tenemos que probar aquello que puede servir. Estamos actuando en subjuntivo, no que estemos condenados al fracaso y que no tengamos solución, sino que las soluciones que normalmente se han dado, se nos quedan angostas, se estrecha el camino. Y entonces tenemos que probar. Ya no hay esas muletas de la razón en las cuales confiar. Tenemos que inventar nuevas y el camino de alguna manera se angosta. Como el camino de Internet, la banda ancha utiliza un mismo tipo para funcionar en Internet y para hablar por teléfono, pero todo va por esa banda que se dice ancha, pero que en realidad es la misma, es estrecha. Lo que ocurre es que estamos comprimiendo mensajes y actividades en esa banda que estamos usando.

Podemos preguntarnos cuáles son los criterios que utilizamos los sociólogos y qué es lo que distingue un sociólogo de un teólogo y a veces también de un filósofo o de un arquitecto. Lo que nos distingue es que lo que decimos no se presenta como una verdad tautológica o como un enunciado verdadero *per se*, sino que está sujeto a la crítica, a la comprobación. Lo que decimos se puede comprobar, está hecho para comprobarse. Pero si no se comprueba, no pasa nada. Es decir, si falsamos la hipótesis que presentamos, no es que no seamos científicos, es que precisamente por eso por lo que somos científicos. Eso es lo que decía Popper del falsacionismo. En definitiva, como sociólogo voy a utilizar dos indicadores para poder dar cuenta de lo que estamos hablando. Así, nos iremos al mundo del trabajo y al mundo de la familia.

En el mundo del trabajo observamos que hay un cambio de lo intergeneracional a lo generacional y a lo intrageneracional. En las sociedades premodernas, la ocupación del padre era heredada por el hijo y así sucedía potencialmente de generación en generación. Desde comienzos de la modernidad, finales del siglo XVIII, las estructuras ocupacionales tienden a cambiar de generación en generación. Los hijos y las hijas van a ir siendo más libres para elegir sus propias profesiones, trabajos, y eligen generalmente una profesión-trabajo de por vida. Pero en la modernidad tardía -en la que estamos nosotros ubicados casi *con todo el ajuar completo*- las ocupaciones ya

no nos duran ni se extienden a lo largo de la totalidad del tiempo de trabajo de por vida. Tal vez por eso cuando los estudiantes salen de la facultad suelen preguntar, ¿y ahora dónde voy a trabajar? Pues lo hacen porque saben y están pensando que si sus padres trabajaron durante toda su vida, mas o menos, en una empresa; ellos, antes de jubilarse, al menos habrán cambiado de seis a ocho veces de trabajo. Esto es un hecho y no podemos pensar que es una moda. La gente joven va a cambiar varias veces de trabajo y probablemente el tiempo que pase en medio, entre trabajo y trabajo, reciclándose y formándose será mayor que el tiempo de trabajo asalariado. Todo esto está medido por los sociólogos y se pueden presentar pruebas al respecto. Por tanto, los trabajos cambian a mayor velocidad que las generaciones.

En el mundo de la familia ocurre prácticamente lo mismo. Hay una creciente tendencia según la cual, los ciclos de vida familiar duran menos que un ciclo de vida individual. Pruebas: crecientes tasas de divorcio; nuevos tipos de familia: familias monoparentales, familias en las que no hay contrato de matrimonio de por medio; la participación de la mujer en el mercado; la liberación sexual; etc. Todo ello se manifiesta en la familia. Hemos pasado de una familia como comunidad sustancial de necesidades y bienes, en donde había una vanguardia, representada por el “bread winner”, el que ganaba el trabajo, que era el hombre, iba afuera y volvía con el pan debajo del brazo, y una retaguardia representada por la mujer que se quedaba en casa a cuidar a los niños y a garantizar la socialización de la prole y nuevos recursos para el sistema capitalista. Pero el capitalismo no hubiera funcionado sólo con los hombres trabajando y haciendo la revolución, había una retaguardia ahí. Evidentemente los juegos de roles -de quien es la vanguardia y de quien la retaguardia- son propios de una sociedad patriarcal capitalista. Pero eso se ha roto, se ha resquebrajado. No digo que hoy no exista, pero el nuevo sistema se rige por otra lógica, la comunidad situacional de afinidades efectivas. Las nuevas relaciones, el amor romántico, etc. se han cargado el tipo de familia tradicional donde te casaban a veces con quien no querías, para garantizar únicamente aquella necesidad de bienes y necesidades. Sobre todo esto también hay una serie de pruebas, de investigaciones empíricas que están confirmadas por estudiosos sociológicos de la materia.

El tercer tipo de aceleración es el que se refiere al incremento del ritmo de vida que afecta a cada uno. Es decir, al acrecentamiento de la vida nerviosa, al incremento de los episodios de acción y de experiencia por unidad de tiempo: hagamos las cosas más rápido y cuantas más hagamos, mejor; esa es la gran premisa moderna. Ahora encendemos la tele, hablamos por teléfono, mandamos un mensaje de correo electrónico. Hacemos hasta seis cosas al mismo tiempo. O si pensamos en lo complejo que es conducir un coche, pues tienes que ir mirando al cambio, al embrague y tiene que sincronizar todas estas cosas. El pie derecho en el freno y en el acelerador, el izquierdo va al embrague, la mano derecha al volante y al cambio. Y además tenemos que dirigir la vista adelante, y además al espejo retrovisor del centro, y al derecho de fuera y el izquierdo de fuera. Son bastantes estímulos para procesar. Y luego

las compañías de seguros se extrañan que tengamos un accidente. Como vemos estos son ejemplos del acrecentamiento de la vida nerviosa que tiene su origen en el rápido e ininterrumpido intercambio de impresiones internas, externas, etc. que le hace escribir a Simmel su artículo de 1903 *“Las grandes urbes y la vida del espíritu”* y decir en *“La filosofía del dinero”* -una parodia de la sociedad, una fotografía de la sociedad- *“la ausencia de algo definitivo en el centro de la vida, empuja a buscar una satisfacción momentánea, en satisfacciones en actividades continuamente nuevas; lo que nos induce a una falta de quietud y de tranquilidad que se puede manifestar en el tumulto de la gran ciudad, con la manía de los viajes, con la lucha despiadada contra la competencia, la falta específica de fidelidad moderna en las esferas del gusto, en los estilos de vida, en los estados de espíritu, en las relaciones”*. Esto está escrito en 1903 y está ocurriendo hoy: el tumulto de la gran ciudad, los grandes almacenes, el ruido, etc. Todo ocurre muy rápido, pero “me falta tiempo para...” Éste es el gran problema que tenemos. Pero debemos determinar las causas de porqué ocurre esto. A mi juicio podemos determinar tres causas, o concausas, de estos procesos de aceleración. Hay un primer motor económico, hay una causa cultural y una causa estructural.

Tradicionalmente se ha pensado que el motor era sólo el económico. Los marxistas, sobre todo, creyeron que los molinos satánicos del mercado eran los determinantes en última instancia. Y algunos nos lo repitieron tanto que al final nos lo creemos. Pero hay más, hay motores culturales. En definitiva, tenemos que llegar a otear, llegar a ver esta contradicción que se produce cuando hay un crecimiento de la aceleración tecnológica que nos permite, por ejemplo, viajar más rápido hoy que en el siglo XV, pero, sin embargo, tenemos que reconocer que tenemos menos tiempo. Es decir, cuanta más modernidad, cuanta más aceleración tecnológica, más escasez de tiempo. ¿Pero no nos habían dicho que cuanta más aceleración tecnológica, hay más tiempo libre? Sí, si hay menos actividades a realizar. Lo que ocurre es que si incrementamos la velocidad, la aceleración tecnológica, pero es mayor el nivel de actividades que comprimimos a realizar en un lapso de tiempo, entonces la aceleración tecnológica deja de tener su función. Y eso es lo que nos ocurre, que somos modernos. Si somos modernos en algo, como diría Latour, es en eso. El problema es que esa aceleración tecnológica no está secundada por una disminución de las actividades a realizar sino por un aumento de actividad. Es decir, que hacemos cada vez más cosas. Pero las realizamos horizontalmente, transversalmente. No hay una cosa más importante que otra. No hay una jerarquización de las actividades que se realizan. No hay un metaobservador - Dios, el padre, etc.- que nos diga: primero esto, segundo aquello, tercero... No existe ese metaobservador. Hoy día tenemos sistemas, grandes sistemas secularizados. Zygmunt Bauman estudia esto muy bien. Tenemos grandes sistemas pero cada uno sigue su propia lógica. La economía, la lógica del crecimiento, la escasez y la abundancia; el sistema político, la gobernabilidad, la ingobernabilidad; el arte, lo bello y lo monstruoso. Pero ninguna cosa tiene que ver con otra, cada una sigue su propia lógica, es decir, los sistemas

se van diferenciando, no de arriba abajo, sino transversalmente, horizontalmente. Hay una diferenciación funcional de ámbitos, y esto también produce tiempos. Produce tiempos, en el sentido de que produce diferencias temporales e incapacidad para sincronizar todas ellas de forma coordinada, tal y como ocurría en la sociedad tradicional.

El motor económico es evidentemente, o está representado por la gran metáfora que procede de Benjamín Franklin. Franklin nos dice que el tiempo es dinero, que el tiempo es oro. Max Weber en esa obra magna que es *“La Ética Protestante y el Espíritu Capitalismo”* recoge este pensamiento y nos dice que el tiempo es dinero y la velocidad es voluntad de poder. Es decir, no todo el mundo va igual de rápido en la sociedad en la que vive. La velocidad es voluntad de poder, incluso en una cosa tan ínfima como el circular o navegar por Internet. El pobre navega sin ADSL, en cambio, el que tiene dinero navega con ADSL de 3, 4 megas o más. ¡Seguro que en el Pentágono se navega a una velocidad indescriptible!

En definitiva, lo que estamos poniendo de manifiesto es que la pirámide de velocidad es una réplica también de la pirámide de estratificación social. Esto lo dice Virilio, creo que es un complemento muy interesante a lo que habían dicho los fisiócratas. Yo creo que Virilio es un fisiócrata pero de la velocidad, del tiempo de alguna manera. Y creo que vale la pena decir que la velocidad es igual a eficiencia y beneficio, pero creo que también hay que decir que la velocidad es voluntad de poder.

Y el otro motor es el motor cultural. El motor cultural está basado en el imperativo dromológico. “Dromológico” viene de *dromos*, que significa “barrera”. Y está basado en una nueva creencia que es la siguiente: “todo lo que necesito es velocidad, más velocidad. Déme velocidad”. Ante nuestros ojos el horizonte histórico ha perdido el objetivo trascendente de una historia salvífica. Ya poca gente cree en la salvación, incluso los que van a misa. La transcendencia se debilita mientras la inmanencia se fortalece. El pasado ya no es presente, el pecado ya no es pecado, el futuro puede no ser conceptualizado ya como salvación. ¿Entonces qué ocurre?

Simplemente que estamos creyendo o participando de estas significaciones, que son igualmente imaginarias como lo eran las religiosas. El imaginario sigue existiendo, lo que pasa es que es un imaginario secularizado. Se ha pasado de la forma de progreso inevitable a la forma de progreso posible, pero sigue siendo igual de imaginario. Es decir, no hay ninguna fundamentación racional estricta que pueda fundamentar esto. Es un imaginario en definitiva. Por esta razón, la vida buena ya no es algo que esté en la otra vida. Ya no está allá, la vida buena está aquí, realizada aquí y ahora, como una vida rica llena de experiencias y capacidades desarrolladas. No hay una vida superior después de ésta. Ya no hay algo que nos espera después de la muerte, sino que hay un horizonte de posibilidades que está aquí: hay que degustar la vida en todas sus alturas y profundidades, y en toda la complejidad posible. Hay una

promesa eudemonista de felicidad en la aceleración moderna que pretende ser un equivalente funcional de las viejas religiones de eternidad y de vida eterna. Así, la aceleración del ritmo de vida se convierte en una especie de respuesta moderna al gran problema de la finitud de la muerte. Ahora nos resulta más fácil comprender cómo, a través de la velocidad, el presente se puede transformar en eternidad. Es decir, atisbamos aquella posibilidad que nos ofrecen las grandes revoluciones de traer el Reino de Dios a este mundo. Blumenberg dice siguiendo esto: “*la aceleración no sería sino un resto desacralizado de una expectativa de salvación*”. Entonces, el problema fundamental que tenemos, no es tanto el miedo a Dios o la angustia de estar elegidos o condenados; sino la ansiedad de no poder ir más rápido. ¿Más rápido para qué? Para experimentar varias vidas en ésta: siempre faltará el tiempo para escribir el último artículo, para visitar la última cartuja, para enamorarte por última vez, para volver a hacer la ruta deseada, para montar en las góndolas por los canales de Venecia, etc. Y lo ponen de manifiesto las películas que vemos. Max Weber pone un ejemplo muy bonito cuando dice que Abraham, el campesino, murió con 45 años, pero estaba ya preparado para ver el significado de la muerte y de la vida. Nosotros, sin embargo, no tenemos un significado. No encontramos significado a la muerte cuando nos llega y, por tanto, tampoco le encontramos significado a la vida. Pero esto es así porque no hay fin, porque tratamos de estirar el proceso hasta un límite en el que se rompe de alguna manera. Hay una expresión de Bauman que dice: “*disfruta ahora, paga más tarde*”. Es lo que hacemos con las tarjetas de crédito. Todos vivimos a crédito. ¡Libera al deseo de la espera! ¿Qué quiere decir esta frase? Que todos estamos dispuestos a maximizar la felicidad, el placer, el estar a gusto aquí y ahora. Y lo que hacemos es diferir, casi sine die, las posibles consecuencias que ello produce: en forma de ecología, en forma de clases sociales, etc. Eso es lo que hemos hecho con la *bomba inmobiliaria* que ahora tenemos. Hemos estado hasta el final, sabiendo que había un problema, maximizando todas las posibilidades hasta que se ha reventado todo.

Todos vivimos de alguna manera bajo este supuesto que es enormemente presentista. La sociedad tradicional se basaba en el pasado, la primera modernidad se basó en el futuro, en el progreso. Nosotros hemos hecho un pequeño cambio, en el sentido de que lo importante no está en el futuro. Aquí lo que hay que hacer es vivir el presente y no sacrificarse por nadie.

A este motor cultural se le une el estructural que pone de manifiesto lo que ya he mencionado antes de forma muy breve. Y es que existe ya una diferenciación respecto a los mecanismos de jerarquización, de la lectura del sentido de la vida y de la interpretación del tiempo. Por ejemplo, en el cuadro “*El entierro del conde Orgaz*” del Greco, podemos observar en lo más alto lo divino, luego los humanos enterrando al conde, y luego el inframundo ahí de lo que lo telúrico. Antes había una clara jerarquización de sentido: el supramundo, el mundo y el inframundo. Nosotros hemos roto este esquema, estamos leyendo la realidad en horizontal. Esos tres

mundos están uno al lado de otro y no uno encima de otro. Hemos secularizado la jerarquía como categoría de orden. La categoría de orden ya no es la jerarquía, es la *heterarquía*. ¿Qué quiere decir la *heterarquía*? Uno al lado del otro, del griego *heteros*. En definitiva, esta es un poco la caracterización que quería hacer de las causas.

Todo esto tiene evidentemente consecuencias. Me detendré sólo en una cuestión. Si todos aceleramos, y pretendemos acelerar a la misma velocidad, o con otras palabras, si todos queremos crecer y queremos crecer más o menos a la misma velocidad, como parece que queremos crecer. Porque ahora están creciendo China e India, ahora la significación del desarrollo imaginaria ya está planetarizada, ya no hay nadie que quede excluido de esa significación. Pero otra cosa es del crecimiento real. Esto nos plantea un problema y es el que hay diversos ámbitos en donde la aceleración no funciona, es decir, en donde la población no se ha podido enganchar. Así vemos los que tienen ADSL y los que no tienen, los que tienen coche y los que no tienen, los que tienen agua y los que no tienen, los que deliberadamente se cogen una especie de descanso o de retiro -en lo que se llaman oasis de desaceleraron, año sabático, baja médica, etc.- y los que no pueden parar. En estos casos vemos una serie de experiencias que tratan de combatir esa velocidad, y esa aceleración a la que estamos sometidos. Goethe ya a principios del XIX decía: "*Ahora todo es ultra: riqueza y rapidez son eso que maravilla y mueve el mundo*". Así, ferrocarriles, telégrafos, barcos de vapor, todas las facilidades de la comunicación son eso a lo que aspira el mundo, con el objetivo de superarse, de ir más allá de toda medida alcanzada. Marx es un lector de Goethe y lo que hace en el manifiesto comunista y en toda la obra que vienen después es aplicarlo a la producción. La producción se puede entender también como esquemas de aceleración, de reducción de tiempo, de intensificación del trabajo en menor tiempo, etc. Se puede entender así, y de hecho, los sociólogos del trabajo nos lo recuerdan. Parece que hay una curva que lleva a la reducción del tiempo de trabajo pero, sin embargo, a una intensificación de los procesos de trabajo, es decir, a trabajar más intensamente, hay una intensificación de la existencia, una compresión de actividades en menor tiempo. De eso no nos escapamos nadie, ni siquiera los que toman las grandes decisiones: los brokers, los directores de empresas, etc. Sin embargo, hay una serie de paradojas, y quiero ponerlo de manifiesto porque, de alguna manera, las paradojas nos aclaran el asunto de la aceleración.

Voy a dar un ejemplo y un contraejemplo. El primer ejemplo ya lo vimos con el Fausto. El segundo ejemplo es de Karlheinz Geissler¹ que trae a colación un relato que circula por las grandes sabanas africanas, pero que, sin duda, sirve también para las sociedades desarrolladas. Según el relato: "*Cada mañana despierta en África*

1 - Kh. A. Geissler menciona este ejemplo en: "Wer zu schnell ist, den bestraft das Leben" en Backhaus y Bonus (Editores), *Die Beschleunigungsfalle und der Triumph der Schildkröte*, Stuttgart, 1998, 226-227.

una gacela. Sabe que debe correr más rápido que el león más rápido para evitar ser devorada” y al mismo tiempo, *“cada mañana despierta en África un león. Sabe que debe ser más rápido que la gacela más lenta si no quiere morir de hambre. No importa si eres gacela o león: cuando sale el sol debes correr”*. Este relato, que conlleva un gesto cuasirreligioso, señala que la rapidez es nuestro objetivo máspreciado. Probablemente por eso, porque no tenemos otros objetivos. Ecológicamente (gacelas y leones) y económicamente (empresarios y asalariados) esto sería un desastre, sobrevivir en medio de esta lucha descarnada por la supervivencia se convierte en una locura. La alternativa para asegurar la supervivencia apunta a la introducción de una mayor complejidad en el relato: *“Cada mañana despierta en África una gacela. Sabe que solo sobrevivirá cuando se percata de los tiempos en los que los leones se dedican a buscar sustento. Al mismo tiempo, cada mañana despierta en África una leona que sabe que solo evitará pasar hambre si se percata de los tiempos en los que las gacelas se dedican a saciar su sed. No importa si eres leona o gacela. Cuando sale el sol, debes comprender y controlar algo los tiempos de otros seres vivos”*. Esto sirve para la sabana africana y para las ciudades de los países desarrollados. Esto de ninguna manera significa que debemos renunciar a la rapidez. No, es necesaria, pero no porque siempre es buena. La rapidez en sentido moderno es “buena” allá donde crea valor añadido, económico, político, deportivo, etc. Y esto no ocurre en todos los casos. Ella conlleva, y esto lo podemos averiguar de muchas maneras, también potenciales destructivos. Quien acelera todo en una empresa, en una universidad, en un hospital, en el sistema circulatorio rodado y aéreo, en Internet, puede acabar produciendo rendimientos decrecientes y fracasar en última instancia. En la dinámica entrelazada de los distintos sistemas de acción se entremezclan procesos de aceleración con otros de des-aceleración, como vamos observando.

¿Qué quiere decir esto? Pues lo que quiere decir es que si todos aceleramos al mismo tiempo, a una velocidad uniformemente acelerada, el sistema colapsa. En algún momento, la aceleración se convierte en lentitud. Ejemplos, cuando uno se sienta en un bar, al principio queremos que nos sirvan rápido. Sin embargo, cuando el tiempo transcurre y te tiene que ir el tiempo rápido, se lentifica y se extiende y dices: *“déjeme tomarme una copita tranquilo”*. Lo mismo ocurre con los trenes, con los aviones y con los coches: hay tramos del trayecto que se hace muy rápido y tramos donde todo se ralentiza, el tiempo de atasco en el aeropuerto, el tiempo de facturación de equipajes, el tiempo de entrada en la ciudad por carretera...

Hay una serie de paradojas en las cuales lo que se pone de manifiesto es que es prácticamente imposible considerar la aceleración como un ritmo social único, aunque es el mayoritario, aunque es el predominante. Es decir, existen intersticios, burbujas, espacios que son oasis de desaceleración, y que gracias a ellos podemos de alguna manera vivir.

El último capítulo de mi libro lo he dedicado a investigar los ritmos de las sociedades modernas avanzadas. Los mencionaré brevemente: la aceleración, ya mencionada. La compresión en donde hay expresiones tan curiosas y graciosas como aquella que le decía un viejo camarada soviético a otro, nada más realizarse la revolución socialista en Rusia: “*duerme más rápido, camarada*”. El otro le mira y responde: “*¿Cómo voy a dormir más rápido?*” “*Pues sí*”, le dice el primero, “*hay que hacerlo. Si producimos más rápido, también hay que dormir más rápido*”. Esto también aparece en aquellas famosas películas, que ya hemos olvidado y que forman parte de la iconología del viejo socialismo, como en “*El hombre de mármol*” donde los personajes ponían ladrillos y cuantos más ladrillos ponían, más premios recibían. O como en el filme de Doug Liman, *Mr. and Mrs. Smith*, cuando Brad Pitt dice a Angelina Joly: “*tenemos que hacer el doble de sexo, pero, en la mitad de tiempo*”. Un poco duro, pero a esto te obliga también la dinámica de la aceleración.

Otra variedad, es la *continuidad ininterrumpida*, es decir, el tiempo normalmente se establece por lapsos de rotura, por pausas, por siestas, por tranquilidad, por oasis de desaceleración. Sin embargo, nosotros hemos creado la *Non-Stop-Society*, la sociedad que nunca para. Estamos en el *Runaway World*, ese mundo desbocado del que habla Giddens. Así, Nueva York es la ciudad que nunca duerme, está funcionando 24 horas, etc. De hecho, García Márquez, en “*Cien años de soledad*”, tiene un comentario puesto en boca de uno de sus personajes que dice: “*si no volvemos a dormir, mejor, es la forma de sacarle más partido a la vida*”.

Otra forma es la *des-regulación*, el tiempo industrial está basado en el ritmo del mercado, de la fábrica, etc. Pero esto se ha des-regulado y le hemos dado soberanía al tiempo privado. Ya sabemos que el tiempo privado, dentro de las estrategias de la individualización, hoy día tiene un peso cada vez más fuerte.

Otra estrategia es la *individualización*. Ya apuntaba Durkheim, al considerar que cuando la conciencia colectiva es fuerte, la conciencia individual es débil y a medida que se reblandece e indetermina la conciencia colectiva se desencadena un proceso incipiente de fortalecimiento de la individualización. Esto está vinculado a la tesis del “*cruce de círculos sociales*” de Simmel que analiza el factor del desarrollo del tiempo libre urbano. Simmel nos dice que “*la posibilidad de la individualización crece indefinidamente por el hecho de que la misma persona pueda ocupar situaciones completamente distintas en los diversos círculos de que forma parte al mismo tiempo*” Esto es interesante y se ve bastante bien en la pregunta que dice, ¿de cual de los círculos a los que pertenece se siente usted más miembro? ¿Es usted más padre, que marido, que trabajador, que religioso o que aficionado al fútbol? En definitiva, podemos decir que existen una serie de círculos en los que estamos implicados y que de alguna manera definen estrategias de individualización muy distintas.

También hay un tipo de conciencia, una *conciencia fatalista de tipo nihilista*, y

que surge curiosamente cuando experimentamos fenómenos de crisis social. Por ejemplo, en España entre los años 1993-1996, cuando se perdieron muchos puestos de trabajo y la gente veía la realidad mucho más negra. O en los años treinta en EEUU. O ahora mismo que hay una crisis de confianza importante y que hay una conciencia fatalista de tiempo. ¿Qué quiere decir una conciencia fatalista? Quiere decir que por mucho que yo haga, la realidad de fuera se me impone. Sin embargo en otros momentos esto no es así. Hay momentos en los que yo soy el que puedo hacer y la realidad no impide mi acción, es decir, que en esos momentos no hay un *fatum*, no hay un destino, y entonces puedes cambiar la realidad.

En definitiva, lo que he contado es una glosa o un conjunto de glosas marginales sobre una categoría o una condición de posibilidad, una de las grandes que hemos elegido, como es el tiempo. Otra es el espacio. Igual cuando progrese el master nos inventamos una tercera categoría. Muchas gracias.



3. Seminario de trabajo.

3.1. Módulo Teórico

**Josetxo Beriain, Luis Castro Nogueira,
Jesús Oliva, José Ramón Moreno Pérez,
Carmen Guerra de Hoyos, Carlos Tapia Martín**

Temas tratados: Espacio y Sociedad. Capital, Tiempo y Espacio en la Era Global. Modernidad, Posmodernidad, Sobremodernidad. Desaparición de las Estrategias de Geopolítica y Especialización. Habitar como Posicionamiento del Hombre en el Mundo. Revisión Genealógica de la Ciudad y el Territorio.

Josetxo Beriain. El módulo está estructurado con las siguientes materias y responsables de la mismas: Espacio y Sociedad (Luis Castro y Javier Rodríguez); Dispositivos de Desigualdad (José Almaraz); Capital, Tiempo y Espacio en la era global (Jesús Oliva); Modernidad, Posmodernidad y Sobremodernidad (Josetxo Beriain); Organizaciones Espaciales, Territorialización y Desterritorialización (José Ramón Moreno, Carmen Guerra y Carlos Tapia). Vamos a ir tratando cada una de las materias así que le cedo la palabra a Luis Castro Nogueira.

Luis Castro Nogueira. Hay una enorme dificultad de unificar los lenguajes y las perspectivas. La modernidad de los ideales de la ilustración - esos ideales que sin duda alguna tienen en Kant el gran abanderado- ha privilegiado siempre el tiempo sobre el espacio. Ese individuo ilustrado precipita una nueva concepción en la cual el tiempo, el ritmo de la vida en las ciudades y desde luego los flujos del capital, de la industrialización, de la modernización; cambian radicalmente el panorama de los anclajes sociales que existían en el mundo clásico y desde luego en la Edad Media. La industrialización -la aparición de las ciudades industriales y de las barriadas obreras- lleva a que personajes como Carlos Marx digan -en un pequeño texto no muy conocido que se llama "Salario, precio y beneficio"- que el espacio del hombre es el tiempo. Marx es de los primeros que se toma en serio la metáfora de labrarse un porvenir, no para él sino para la clase obrera. Labrarse un porvenir es convertir el tiempo, que es el flujo: el flujo es una metáfora porque el flujo prácticamente es hidráulico, pasamos de una metáfora a otra. El tiempo de pronto se convierte en un objeto físico que se puede moldear, a mayor gloria del destino de la clase trabajadora.

Si el espacio del hombre es el tiempo, las materialidades físicas y desde luego los cuerpos, los seres humanos, sus gestos, todo eso es salario, precio y beneficio. Toda esa riquísima ontología de cuerpos, de prácticas, de vivencias, de espacios físicos, todo eso de los discursos -pero desde luego de las materialidades-, todo eso queda devaluado. Que el espacio del hombre es el tiempo, significa que la esencia del hombre, su promesa de felicidad -como decía Stendhal y los frankfurtianos

cuando hablaban del arte como promesa de felicidad- esa promesa de felicidad no es de este mundo, no es de las cosas físicas, no es de lo que hay sino que es de un proyecto de futuro. Entonces Marx de manera jacobina instala a la dinámica social en una dinámica del futuro, un futuro relacionado con una sociedad sin explotadores y ni explotados, una sociedad sin clases.

Este prejuicio según el cual Kronos manda sobre el espacio tardó en romperse. Ya estaba en la Khora platónica. La Khora es el espacio y Platón le llama la 'madre nutricia'. La "madre nutricia" como todo elemento femenino en el imaginario griego, se identifica con lo caótico, con lo que no está sujeto al ritmo, a las derivas imprevisibles e inciertas, la mezcla de los elementos, la menstruación, la cara oculta, la luna, la locura, el cuerpo de la mujer, el histerismo, el útero femenino, todo eso es la Jora platónica y en Marx es lo mismo, lo único que ocurre es que no utiliza esos términos sino que simplemente dice: 'a este mundo no hemos venido a habitar somos unos habitantes del futuro.' Por tanto, no hemos venido a este mundo a habitar, sino que somos unos turistas de la historia que tenemos que coger un jet especial que nos lleve a una sociedad sin clases. Esa sociedad no se ha dicho qué es, pero sí lo que no es: no es una sociedad donde haya cuerpos gozosos, salvo en aquel pequeño texto donde nos decía Marx que hay que levantarse por la mañana a trabajar, por la tarde pescar y por la noche a contar historias o cuentos...

En las ciencias sociales el que rompe con este planteamiento por vez primera, fue Henri Lefebvre. Lefebvre -el primer marxista que teoriza esos olvidos o lapsus espaciales de Marx- dice esencialmente que el espacio no es una condición ontológica, neutra, vacía, no es un marco sino que el espacio es una construcción social. Algo que es un tópico, todo el mundo lo decimos desde el post estructuralismo, pero Lefebvre lo dijo por primera vez. ¿Qué significa que el espacio es una construcción social? Significa que no existe una espacialidad inerte o vacía como un mero marco, sino que el espacio está construido por un cruce de ciertos algoritmos, de ciertas formas locales de la razón que entran en sinergia con ciertas prácticas de tipo ético y emancipatorio y con ciertos aprendizajes, y que cuando la sinergia alcanza un punto suficiente "cuaja". A eso le llamo yo 'envoltura' o 'impliegue'.

¿Qué significa esto? Que los lugares no son materialidades ajenas al sentido que sobre ellos construyen y aportan los seres humanos, sino que hay una sutil dialéctica donde, por un lado, construyen las envolturas y a su vez las envolturas que construyen -ya sea la catedral gótica, la polis griega o una barricada obrera- terminan construyéndolos a ellos. Esta dialéctica, que es una dialéctica elemental, es esencial para entender lo que quiere decir Lefebvre con la producción del espacio. Evidentemente como buen marxista, la producción del espacio era la producción que el capital realizaba cuando planteó su proyecto de dominio del mundo y su explotación de todos los productos de la Tierra, a mayor gloria de la plusvalía. Eso es el proyecto del capital.

El siguiente personaje importante en las ciencias sociales fue Giddens, con su teoría de la estructuración, por vez primera comenzó a hablar del espacio-tiempo social. Si para Marx lo esencial era el tiempo y para Lefebvre el espacio, inseminado por la lógica del capital; para Giddens es el espacio-tiempo. Y este sentido del espacio-tiempo es el que creo que deberíamos usar en este proyecto de master.

Antes en todas las localidades que se hicieron en la historia occidental, por ejemplo en el mundo medieval, el espacio y el tiempo eran inseparables. El tiempo siempre estaba localizado. Con el desarrollo de la modernidad de pronto los lugares son accesibles desde otros lugares. Comienza a ver circulación de noticias, circulación de mercancías y, por tanto, comienza a surgir una idea de espacio como un gran contenedor donde está incluido el mundo entero y donde los lugares no son más que unos puntos. El trabajo sucio de esta espacialización ya lo había hecho la res extensa de Descartes y todo el proyecto Barroco de dominio geométrico y su visión espacial total. Giddens -que es un gran sociólogo y una inexcusable referencia por su papel de esta re-espacialización de la teoría sociológica- habla siempre de estiramiento del espacio-tiempo. Para el todas las instituciones o los sistemas están estructurados espacio-temporalmente.”

Probablemente de todos los teóricos sociales el que finalmente ha espacializado en un sentido más serio la teoría social ha sido Edward William Soja -geógrafo californiano que recoge toda la tradición británica de David Harvey, y de todos los grandes geógrafos de origen marxista, sobre todo en sus dos libros “Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory” (1989) y “The City: Los Angeles and Urban Theory at the End of the Twentieth Century” (1996). Soja es el primero que dice que hay que re-espacializar literalmente la teoría sociológica en un sentido paralelo al de mis investigaciones. Es decir, que hay que mantener los grandes indicadores y el habitus como enfoque característico de las ciencias sociales, pero después hay que mediar todo ello con la micro-ontología, con la nano-ontología de burbujas, impliegues, envolturas etc.

Como no hagamos caso a esas microenvolturas, a toda esa ontología fascinante de burbujas e impliegues no vamos a entender nada y, desde luego, toda esa ontología es espacial, material, física, corporal, sensible y muchas cosas más.

Jesús Oliva. Quiero plantear varias ideas para el debate sobre el modo de abordar este módulo teórico en el master. En primer lugar hay que destacar la necesidad de buscar un utillaje común, un lenguaje compartido que deberíamos ir creando e introduciendo con un carácter no autoritario. Creo que sería necesario tratar de ir elaborando en este marco nuevas categorías que nos ayuden a ver los procesos socio-espaciales de otra manera.

El sociólogo Ulrich Beck planteaba que todavía seguimos analizando a la sociedad

con categorías 'zombi', o sea, con categorías que son como los muertos vivientes, que siguen vivas porque las mantenemos en la disciplina y en los centros de investigación pero que cada vez se refieren menos a la realidad, explican menos lo que pasa e incluso cada vez confunden e invisibilizan más los procesos y no nos dejan ver lo que realmente esta ocurriendo. Creo que en este marco sería interesante tratar de encontrar nuevas metáforas, nuevos esquemas, nuevas formas de mirar que nos permitan comprender en su complejidad qué son los procesos socio-espaciales y como los estamos experimentando.

En algunos trabajos que hemos hecho con Luis Camarero, casi siempre hemos tenido que explicar una serie de cosas que estaban ocurriendo en el ámbito de los procesos socioespaciales y que a veces no eran reconocidos en las propias especialidades (de la especialidad de la sociología rural o la sociología urbana)... Por ejemplo, en relación con el proceso por el cual las poblaciones rurales se hacen cada vez heterogéneas, albergando nuevos residentes de clase media ex-urbana o gente que no trabaja haciendo agricultura sino que son obreros pendulares que van todos los días a Madrid a 150 Km. desde la Mancha, o bien se trata de personas que trabajan en otro ámbito como puede ser el del turismo, el teletrabajo, etc

Esta dificultad refleja la continua dialéctica entre las *ciencias nómadas* y las *ciencias sedentarias* planteada por Jesús Ibañez (*Del algoritmo al sujeto*. Siglo XXI, Madrid, 1985). Las ciencias de tipo sedentario, las que están establecidas, tienen una manera de trabajar, un utillaje conceptual y funcionan repitiendo una manera de trabajar paradigmática, que se sabe ofrece unos resultados previsibles. Por otro, tendríamos unas ciencias nómadas, que no se dedican tanto a defender los territorios disciplinarios establecidos ni sus fronteras sino que vagabundean entre ellas; y curiosamente son esas ciencias las que descubren cosas, porque no están tan sujetadas por esos conceptos que se quedan reificados, a menudo fosilizados, y con los cuales llega el momento de que no hablas del mundo, sino de los problemas que te ocurren a ti y de las dificultades que tienes para ver el mundo. Decía Ibañez que las ciencias nómadas son un intento de asalto a las ciudadelas del conocimiento establecido, y que cuando lo consiguen sufren finalmente también un proceso de institucionalización, convirtiéndose en ciencias sedentarias. Sin embargo, es en ese tránsito es cuando se descubren las cosas.

Nuestro objetivo sería en este sentido tratar de ver los flujos mas que las sociedades estáticas y tratar de ver los procesos que nos parecen hasta hoy día invisibles. Una de las frases que se suele repetir mucho en los debates científicos es que algunos de estos procesos que estamos estudiando resultan inesperados. Sin embargo, suelen ser procesos que vienen sucediendo desde hace bastante tiempo y solo son inesperados para aquellos que no tenían capacidad de verlo, porque no lo habían considerado o analizado.

Por otro lado, es necesario tener en cuenta la idea del investigador en proceso, es decir, tratar de ver no solamente desde el ámbito estático de las disciplinas sino considerando cómo nosotros mismos –en cuanto investigadores o como analistas de lo que está pasando-, nos estamos conformando al mismo tiempo que realizamos la investigación o reflexionamos sobre ella. Es decir, esta idea de cómo se encuentran el sujeto que investiga y el objeto que se estudia y cómo esta dialéctica caracteriza a toda la ciencia.

En cuanto a mi aportación teórica a este módulo me gustaría destacar tres cuestiones. En primer lugar, la necesidad de recoger la triple dimensión de los procesos socio-espaciales, que debería tener en cuenta cómo los lugares integran las dimensiones imaginaria, sociológica y espacial, que se presentan unidas, interrelacionadas, y que no se pueden separar. En segundo lugar, cómo hay que abordar la idea de la postfordización del territorio, es decir, cómo el espacio y las relaciones socio-espaciales -que vienen ocurriendo desde los años 90- se están produciendo en un contexto relativamente distinto, dentro de un proceso de descomposición de lo que fue la sociedad fordista -organizado entorno a los procesos migratorios campo-ciudad y a una población relativamente estática, con unos horarios y unos tiempos que eran relativamente comunes para todos-, y cómo cada vez más nos vamos introduciendo en unos espacio-tiempos más personalizados.” Y en tercer lugar, la idea de riesgo, de cómo se regulan estos procesos socio-espaciales que pueden ser observados a través de diferentes estudios de caso al modo de analizadores para ver todo ello.

José Ramón Moreno Pérez. Mi primer planteamiento al módulo teórico de este master, lo había titulado “Desaparición de las estrategias geopolíticas y de especialización”, pero ese enfoque está en revisión. Respecto a mis preocupaciones, desde un primer momento, a la hora de abordar un master de estas características, en primer lugar partía de qué papel tenía el campo de la arquitectura y urbanismo dentro del master, en cuanto que este era una especie de desafío que nos sacaba de nuestras casillas, de nuestro ámbito de trabajo. Un ámbito que, como todos sabéis, es un ámbito muy perseverante, en el sentido de que incluso una gran parte de la arquitectura está convencida de que los instrumentos y procedimientos que está utilizando no son los adecuados.

En segundo lugar el proceso que la Escuela de Arquitectura está sufriendo en la actualidad, puede calificarse de esquizofrénico, porque por una parte, hay que formar a gente para una determinada acción propositiva -gente que realmente tienen una responsabilidad al menos económica y legal de gran “calado”-; y por otra parte, nos encontramos que aquellas certezas o saberes que se van ofreciendo son conocimientos que casi todos nosotros, a poco que estemos familiarizados con la arquitectura, ponemos en duda... Por tanto, mi reflexión respecto al master era el aceptar el desafío desde la arquitectura y el urbanismo para intentar chequear la

situación y proponer una contrapropuesta a la situación de esquizofrenia. Todo ello se encontraba con los discursos de la sociología y de la antropología como discursos de referencia respecto a los cuales era posible explicarse una situación de vivencia de la arquitectura y del urbanismo.

La desaparición de las estrategias geopolíticas y de especialización tiene que ver con la triple condición que la arquitectura y el urbanismo poseen. En primer lugar, son actividades que continuamente están transformando el entorno, el espacio físico e incluso el espacio simbólico donde vivimos. Están, por tanto, teniendo una presencia y una incidencia en todos los procesos socio-espaciales desde unos conocimientos que muchos arquitectos y urbanistas pensamos que están sobrepasados, produciéndose una contradicción casi insalvable. En segundo lugar, la arquitectura vive otra fragmentación, otro corte, este quizás más radical, más utópico, pero que es conveniente citar, que sería el esfuerzo por conseguir plantear una discursividad propia que sería fundamentalmente, y ya sé que estoy utilizando conceptos contradictorios, una discursividad espacial. En fin la arquitectura durante mucho tiempo, la arquitectura moderna que tendría bajo ese lema una explicitación del habitar, tendría como mucho más claro que su elemento de trabajo era el espacio, pues incluso la arquitectura moderna quedaría presa de una discursividad de la escritura frente a esa consideración de la espacialidad, es decir, la espacialidad o el habitar quedan subsumidos por el habla y por la escritura, y hay una contradicción que realmente hace que la discursividad propia de la arquitectura, la discursividad más creativa, más al interior de la arquitectura, quede siempre transferida a un ámbito de explicación, incluso los procesos socio-espaciales que serían de índole icónico y de índole discursivo. Claro está, podría aparecer en un momento determinado que es así y que no hay una alternativa a esta doble in-ordinación que además aparte de ser cierta, pues tiene todo el referente de una genealogía, o de una historia que se ha venido cosiendo en lo que va de siglo y medio o los dos últimos siglos. Y en tercer lugar, lo que está sucediendo es que tenemos todo un discurso nómádico, tal y cómo ha dicho Jesús Oliva. La arquitectura está planteando un discurso totalmente espacial contrastado en lugares y situaciones concretas -unas de índole investigadora, de laboratorio, otras de índole muy social. Pero en estas situaciones socioespaciales, que tienen su propia autonomía, a pesar de que la arquitectura y el urbanismo están dialogando con ellas de alguna manera, la mayoría de las veces quedan subsumidos, ocultos por un discurso que sería el de la innovación y que, en los últimos diez años, ha enmascarado toda una serie de actividades alternativas, o incluso radicales, respecto a esa cultura de la moda o el consumo que es la que finalmente se vende.

Estas tres consideraciones son las que me llevan a formular el siguiente planteamiento como hipótesis: si cogiéramos ese cambio de paradigma -en el cual hay que establecer nuevas relaciones entre la vida, ese factor que enhebra una investigación larga que empieza en los años 50 y que llega hasta nuestros días y que

tiene muchos componentes tanto artísticos, como sociales, etc.- y cogiéramos las siete categorías sobre las que Sloterdijk plantea ese cambio de paradigma en sus 'Esferas' –la biofilosofía, la teoría de los lugares, etc.- y numerásemos a la arquitectura y urbanismo actual en su aportación más nomádica, más alternativas respecto a esas categorías; ¿qué ocurriría, qué tensión o que entrecruzamiento se produciría? Es decir, ¿podríamos plantear que la arquitectura frente a esta esquizofrenia de categorías que la dividen -lo bueno, lo malo, lo absoluto, la moda- podría acabar reciclándolas y ser capaz de formular un planteamiento de presente respecto a la complejidad y a lo nomádico, respecto a este cambio de paradigma? Ahí es donde me gustaría situarme, donde podría ser más productivo, porque iría un poco más allá de donde estoy o probablemente me obligaría a una síntesis de consideraciones que hoy en día tengo un poco dispersas. Creo que esta posición introduciría un vector de aportación respecto a lo socio-espacial desde los distintos discursos que se están moviendo en el master, concretamente desde lo arquitectónico.

Como conclusión hay que hacer alusión a la 'doble naturaleza' de la arquitectura, que por una parte propone pero por otra determina e insiste en cómo esta circunstancia, desde el discurso de la modernidad se ha vendido como un discurso no de la subyugación de la cultura sobre la arquitectura sino todo lo contrario: la absoluta autonomía, la soberbia autonomía de la arquitectura respecto a cualquier otra consideración de la vida. Nada más hay que leer cualquier texto de Le Corbusier para comprobar como los arquitectos somos capaces de definir lo que la gente tiene que hacer, cómo deben trabajar, cómo deben dormir, vivir, amar... Frente a ese planteamiento de soberbia autonomía debemos plantear una consideración mucho más humilde -que además está filtrada en algunos textos poco frecuentados por la 'cultura arquitectónica' donde nos movemos- que nos ayude a plantear de una vez por todas que al final la situación de la arquitectura en la contemporaneidad no es sino el resultado de haber vivido y haber sufrido, de haber propuesto y haber sido obligado al mismo tiempo, tres procesos de esta palabra tan terrible que es la des-territorialización. Es decir, el terrible sometimiento a estos tres procesos que por una parte estarían encabalgados sobre la fecha de 1910-1930 -momento en que se genera en el laboratorio de la vanguardia lo que es la propuesta de la arquitectura moderna. Ahí habría como un pliegue o como un solape largo que vendrían desde 1750 y que se enroscaría alrededor de esos primeros años del siglo XX. Y por último, otro gran pliegue que partiría de esos años y llegaría hasta la actualidad. Yo creo que el cizallamiento o la esquizofrenia de la arquitectura a la postre no es otra cosa, al menos su tratamiento, no es otra cosa que la falta de conciencia sobre el sometimiento a este triple proceso de des-lugarización, de espaciamento en el que esta incluido.

Carmen Guerra de Hoyos. El punto de partida se situaría en el habitar como posicionamiento del hombre en el mundo. El habitar es al final el que define esas envolturas, esas pieles, esa relación con el territorio. Estamos en un proceso de

redefinición -no demasiado claro- de los factores que condicionan las relaciones entre nosotros como personas y de nosotros con el mundo. De hecho, el modelo, el referente en el que jugamos, se define, se sintetiza o se afina en la vanguardia retomando toda la racionalización sintética que se hace a lo largo del siglo XVIII y XIX. Es un modelo funcionalista en el cual el esquema espacio-temporal de la vida se atornilla en torno a unas claves economicistas y abstractas, haciendo explícito el funcionamiento vital en un contenedor arquitectónico perfectamente ajustado. Sin embargo, la rotura o el desbordamiento que lo moderno sufre a partir de la segunda parte del siglo XX hace que esta especie de reducción de lo que son las relaciones humanas y del hombre con el medio, se haga realmente evidente, mostrando su insuficiencia o sus carencias. Aunque esas carencias o insuficiencias han sido contestadas -con ejemplos arquitectónicos bastante sorprendentes a lo largo del siglo XX-, realmente la obsolescencia de los modelos modernos no se ha visto hasta hace muy poco tiempo.

Lo que Sloterdijk plantea es que, una vez disueltas las categorías o los prototipos o las reducciones funcionalistas, habría que tener en cuenta que el habitar ha explotado en diferentes direcciones, y esas direcciones plantean como niveles de entendimiento, como capas, y esas capas representan las necesidades o requerimientos que hoy en día necesitamos para gestionar nuestras relaciones comunes o con el entorno. De manera resumida las aportaciones más significativas de Sloterdijk a este tema son:

- 1.- Rescatar lo premoderno como un habitar, retenido, detenido, atado al edificio, al almacenamiento, a la estancia.
2. Concebir los artificios técnicos y la recepción que esos pliegues necesitan, con los dos inconvenientes que hoy tiene el recibir información, porque no solo hay que recibirla sino también filtrarla, y que hay que administrar el flujo cuando llega.
3. Contemplar las condiciones atmosféricas, las condiciones de creación de ambiente, es decir, el ambiente nos condiciona y al mismo tiempo también condicionamos nuestro ambiente.
4. La condición esencial de que cualquier habitación es generar un sistema de inmunidad, un sistema de protección, de bienestar, que si bien históricamente se ha conseguido a través de las relaciones sociales, también la envoltura física es importante.
5. Reformular la relación de la habitabilidad con la tecnología, superando los paradigmas mecánicos. Por la misma evolución tecnológica habría que convertirlos en paradigmas maquínicos.
6. La relación del habitar con el deseo, con el hedonismo, con el relax, con el consumo. Estas capas más que como sistematización o como separación de cosas que en realidad no son incompatibles, son conflictivas, algunas en grupo, entre sí, pero no son ni independientes, ni por lo tanto lo que se deriva de estas categorías es que, plantear la habitabilidad hoy, es moverse en este sistema de capas eligiendo o discutiendo según las diferentes necesidades van primando unas sobre las otras.

Sin embargo, no me interesa tanto esta comprensión del habitar por capas. Me

interesa mucho más qué se queda fuera de esas capas, en el sentido de que esta sistematización sigue estando en el fondo muy del lado de los macrodiscursos, en tanto que intenta agrupar determinadas variables que son mayoritarias o generalizables. Sin embargo, es por el lado de lo pequeño o del lado de los matices, de las tonalidades, por donde a veces vienen determinadas aportaciones que son muy interesantes y que, aunque marginales o minoritarias, no son por ello menos esenciales o menos propositivas que las que están más al uso. Por esta razón, me interesa plantear como contraposición o contrapeso determinadas miradas hacia lo pequeño, hacia las tonalidades del habitar, o incluso retomar cosas que se habían quedado en la Poética del espacio de Bachelard. Pero también otros mecanismos o conceptos que están ligados al habitar, pero que se han quedado fuera de estas capas, por ejemplo, el tema de la hospitalidad, no como el bienestar o el cobijo, sino como la disposición a lo abierto o a lo indeterminado. Además eso puede establecerse respecto a las relaciones sociales, o también las relaciones con el medio. Buscar el desvanecimiento del habitar, buscar la disolución de la categoría del habitar, en lo efímero, en estar entre las cosas, o buscar ejemplos de modos no impositivos de construirse o de jerarquizarse sobre el territorio.”

Carlos Tapia Martín. Es necesario realizar un repaso general de los planteamientos expuestos en el master para llegar a su propuesta concreta. El grupo de investigación Out_arquías trata de saltar desde la arquitectura sin perder la especificidad, pero sin mantenerse en el régimen disciplinar. Es decir, intentar disolver el límite, como una especie de frontera que hay que cruzar. En ese sentido, es muy oportuno oír lo que dice cada uno, hacer un ejercicio de trasvase y dar la palabra a los otros. Así, alguien puede oír lo que dice el otro y pensar como hacerlo propio y, por tanto, ceder su espacio para acomodarse al del otro.

Para que los asistentes puedan incorporarse a los planteamientos del master y puedan transmitir mejor qué se espera de esta oferta de posgrado sobre los procesos socio-espaciales y la organización del territorio, me gustaría que se hablara de la diferencia con respecto a otros masteres que se ofrecen en el mundo entero sobre esta problemática. Es decir, me gustaría que reflexionáramos sobre cuál es nuestra especificidad y por qué hay esa subdivisión en tres módulos, su duración, su pertinencia, etc. La pregunta que dejo en el aire sería: ¿A qué facultaría este master y qué se puede hacer después de haber cursado estos estudios?

Respecto al encargo de este módulo teórico de realizar una revisión genealógica de la ciudad y el territorio hay que hacer explícito algo que nos preocupa bastante desde la arquitectura: la pérdida de la categoría del espacio. Si esto se ha venido constatando desde hace cincuenta años, fundamentalmente desde los años setenta hemos comprobado cómo la importancia que tuvo para la modernidad la categoría del espacio, se ha diluido. En un pequeño texto podemos leer cómo ‘rotas todas las categorías que acompañaban a la humanidad desde 1680 hasta su encuentro con

la modernidad del siglo XX, rotas las esferas de la intimidad como microesferas en la ampliaciones sucesivas hasta el mundo en su globalidad, microesferas, se hace necesaria una teoría del espacio que reposicione las claves de nuestro presente.'

Por tanto, me parece que sería interesante hablar del territorio una condición más genérica, donde ciudad y territorio se conoce como lo que manipula las posibilidades de acontecimiento del trato social donde tú (Josetxo) arrancabas al principio del espacio-social como el vínculo invisible. Entonces, yo propondría, una primera argumentación y de arquitectura contemporánea y geopolítica, como incitaciones y diagnósticos. Yo hablaba dentro de este argumento como incitaciones, como el espacio sistema de relaciones, conectividades. Aquí propondría términos como red, ecuación, vínculo, contexto entre elementos emergentes en la intermediación de soportes que nos han ayudado a realizar algunos diagnósticos en nuestras investigaciones.

La propuesta de este seminario ha sido interponer soportes, hacer soportes de intermediación como ejercicio de trasvase a lo social, como filtros que permiten ver algo de la complejidad que no se deja acometer. Hablaría de una visión compleja en el sentido de que se escapa, de que siempre está en flujo y al mismo tiempo es compleja. Entre los diagnósticos a asumir estaría el de Luis Castro y su curvatura. Aquí hablaría de dos curvaturas, interior y exterior, asumiendo ese trasvase que yo lo llamaba exógeno en la exposición de nuestra conferencia, diagnósticos exógenos de lo general a lo particular. Y el último diagnóstico iría de esa curvatura a la aplicación del lugar. Y así, de los primeros diagnósticos yo hablaría de los cambios en la postmetrópoli de identidades y afinidades, como sugería ayer, "octópolis" utilizando la jerga significamentosa pero idiopática en ese sentido que no se sabe muy bien de donde viene, y que me parece que por no afiliarse y no estar excesivamente connotado, nos vamos a permitir el utilizar este tipo de palabras que se cargan de sentido, utilizarlas y luego, en un momento dado, que las podamos abandonar.

Otro aspecto fundamental de diagnóstico es pensar lo efímero como aquello que nunca acaba: la ciudad como teatro permanente, una frase que tiene Sloterdijk, la ciudad como EtnoScapes, paisajes trans-locales, formaciones populares imaginarias tendentes a la desterritorialización. Es una frase transcrita tal cual de ciudad a metrópolis, del problema del territorio, de la no ciudad, en cuanto a los diagnósticos de la capa interior la improductividad del arte en el espacio político, cancelación de todo tipo de fronteras, que existían entre arte y no arte, y hacer un juego de revisión del paisaje como categoría para ver qué ha pasado con ello dentro de esa acción de territorio. Si es paisaje para un territorio, quizás un insaje no llegue a serlo, de lo que deducimos que es una cuestión más de pensar el territorio en sentido disuelto, sistema de ciudades y nuevas territorialidades, culturas post-estatales, y como resultado de ello de la ciudadanía y los no lugares.

Habría que volver al tema del fin del espacio, es decir, sobrevolar sobre cuestiones del espacio que solamente están apuntadas para que las podamos terminar de coser. En este sentido, también habíamos pensado que sería interesante reflexionar sobre dos modos de entender este módulo: uno que hablaría sobre procesualidad y otro que se encargaría de los posibles acoplamientos. Pero al final creemos que es mejor trasladarlo a un ejercicio que desde el módulo teórico produjese un cosido transversal con la práctica, donde quizás podríamos llegar a este tipo de juego de relaciones visibles, como cosmogramas, etc.

Josetxo Beriain. Me gustaría reflexionar sobre tres temas que ya se han visto. El primero, el concepto de espacio y el tiempo, que en lenguaje kantiano son las condiciones de posibilidad para ver, entender, visionar, alertar sobre la realidad. El segundo, la unión, la hibridación, la inseminación -por tomar el término de Luis Castro- el crono-topo. Y como tercero, me gustaría responder a la pregunta que también lanzaba ayer Luis: ¿En qué mundo estoy? ¿Dónde estamos cuando estamos donde estamos? Es decir, ¿qué tipo de modernidades vivimos, modernidades múltiples? ¿Hay una canónica, la nuestra occidental, la europea, o lo que hay son modalidades de cruces?”

El primer tema lo desarrolló a partir del Génesis destacando que “comienza haciendo distinciones, es decir, definiciones. La palabra definir quiere decir poner límites, algo de lo que los arquitectos entendéis muchísimo. Entonces, sobre los límites parece que va el asunto. Para abordar el concepto de espacio me gustaría nombrar una cuestión muy elemental que aparece en Durkheim y en Oteiza. El origen de todo está en los Uts que quiere decir vacío o/y punto 0, es decir el espacio es un espacio de ocupación, de horadar etc. con una cierta envoltura de convexidad y concavidad como ya decía ayer Luis, no es una línea recta es algo curvo, algo que puede agrupar de alguna manera, es decir es un vacío de ocupación, pero lo importante no es lo que metemos dentro, a Dios, al rey, al profesor etc. sino el vacío es en cuanto a posibilidad de creación de nuevas posibilidades. Creo que lo tenemos que entender como espacio social como dice Durkheim, es decir, el espacio es el que ocupa la tribu, donde se desarrolla, vive, hace una serie de cosas etc. luego a posteriori creamos el concepto de espacio. Concepto que es una realidad posterior, no anterior al espacio vivido, al “living site”. En el tiempo diríamos lo mismo el concepto de tiempo precede a la realidad de tiempo, el tiempo es el ritmo de la colectividad de la caza, cosecha, hacer el amor, la guerra etc. eso es un poco el tiempo en definitiva. Incluso hoy vivimos no ritmos, sino arritmias 24h. comprimidos y todos ahí luchando...

En definitiva, también es una experiencia un tanto alocada y acelerada de tiempo.

Esto por una parte, ahí hay autores, no se ha mencionado, un gran tipo aunque aquí no lo conozcamos mucho, Thorstein Veblen, es un nombre judío aunque él no es judío, él es un sociólogo norteamericano, que tiene un libro muy bonito que se llama “Ritmos

ocultos”, alguna versión tenéis de una adaptación parcial, pero es un hombre que ha reflexionado sobre el tiempo y nos ha dicho cosas maravillosas; por tanto yo creo que merece la pena mencionar, ya hemos mencionado tanto a Sloterdijk. Sloterdijk que es un *enfant terrible* lo vamos a canonizar, así que cuidado con los cánones...

En segundo lugar yo creo que debemos proceder a hablar de crono-topo, no solo de espacio-tiempo como realidades separadas, siempre hemos pensado la realidad como aquí y ahora, ha servido de identificación pero hoy día no tenemos un aquí ahora sino una hora en todos los sitios. Giddens, Virilio, y todo una plétora de autores modernos, a través de los mecanismos de teleacción, y de televisión etc. nos dicen señores que estamos hablando de Sadam Huseim y de Maradona... y eso que está ahí también es nuestra realidad, es decir lo estamos viviendo también, el lugar parece que se hubiera evaporado, es una realidad gaseosa, líquida dicho en los términos de Baumam que me sorprende que no lo hayamos citado más, yo pienso que Baumam es uno de los grandes iconos entre los arquitectos.

Tenemos que hablar de espacialización del tiempo y de temporalización del espacio, creo que el folleto éste con las diversas tareas realmente es una espacialización del tiempo que hemos distribuido en diversas tareas, y yo creo que el planeta tierra por ejemplo es una temporalización del espacio o los zuecos de Van Gogh que mencionábamos ayer de Heidegger estamos describiendo una cosa, una realidad física que está ahí pero que está atravesada por el tiempo, entonces yo creo que separarlos a nivel analítico para explicarlos puede ser útil, pero en la realidad van juntos de alguna manera, Kronos, Topos, tiempo y espacio.

En tercer lugar, y para no extenderme demasiado, yo querría responder a esa pregunta que se ha lanzado insistentemente, en qué mundo estoy, en qué mundo vivimos, que tipo de realidades, de actividades, de imaginarios hay ahí. Por cierto cuando hablamos de imaginario mucha gente se piensa que es el discurso de la loca de la casa, aquí había varios locos por lo menos tres, primero Enmánuel Lizcano, Luis Camarero, luego Luis Castro y luego yo... imaginario es aquello que la gente se cree que se lo creo tanto que no cree que se lo cree, es decir es algo en lo cual vivimos de forma tan abigarrada, está tan metido dentro de nosotros que prácticamente no lo hacemos problema, muchas veces le llamamos Dios, otras veces mercancía, otras veces, como decía Luis la Tierra, etc.

En definitiva hay ahí una serie de cuestiones un poco importantes que tenemos que desvelar. En qué mundo estamos, yo voy a partir de una serie de supuestos que han sido mencionados ya, y que lo habréis visto porque han circulado mucho después de la caída del muro de Berlín, después del bombazo del 2001 y las franquicias subsecuentes que nos han asistido. Algunos han dicho que estamos al fin de la historia, como Fukuyama, nos dice ya se ha acabado la confrontación sobre el comunismo y el capitalismo, y ha ganado el capitalismo y el liberalismo y

los *neocons*, etc. Y están convencidos de esto, nos lo venden en todos los lugares. Yo creo que no se ha acabado la confrontación, sigue ahí hay otros actores, otros escenarios, otros problemas. Huntington, también en esta veta apocalíptica y subvencionada por el Departamento de Estado americano, dice que asistimos a un choque de civilizaciones en donde Occidente está contra todo los demás y luego finalmente contra el Islamismo, yo creo que también este es un producto coyuntural del deshielo ideológico o del desarme ideológico pero no responde a la realidad. Creo que asistimos a todo lo contrario, yo creo que tienen razón los antropólogos lo que hay no es un choque sino un intercambio de civilizaciones, una difusión; los cultos cargos, aquellos que aparecían en la antropología que iban, venían etc., ahora a gran dimensión, eso es lo que de alguna manera está ocurriendo, pero está ocurriendo de una manera curiosa y aquí introduzco mi propia reflexión, por lo menos esbozada en términos muy sencillos. No hay un concepto de modernidad canónica que hemos creado en Occidente y de la cual hacemos copias y la damos a precio, vamos a decir módico, y le decimos: Imítenos, incluso algunos de malas maneras, como ocurre con la interpretación de una parte del Islam cuando dice, Occidente nos dice “echad el Corán a la basura y comprad videoclips de Madonna”, es decir esa visión tan apocalíptica y durísima de proceso yo creo que realmente no existe, no coincide con la realidad. Creo que no hay una modernidad, hay varias modernidades, bien es decir que occidente y concretamente Europa inventa un tipo de modernidad, la liberal que procede de las revoluciones liberales y burguesas del s.XVIII, revolución americana, francesa, inglesa, rusa, china cubana, nicaragüense... y todavía no hemos puesto fin al proceso, pero hay otro tipo de revolución en medio como es la revolución nazi; los nazis intentan hacer una revolución moderna, con métodos modernos, con mitos viejos y modernos hibridados. Stalin, Lenin intentan con la revolución socialista hacer también otra visión de la modernidad importantísima. El modelo de Hitler acaba en 1945 con la espantosa “Shoah”, el modelo leninista-stalinista acaba en 1989, Gorbachov se encarga de empezar una nueva era no exenta de conflictos.

Parece que surge otra manera dentro de Occidente de ver el problema, de analizarlo, lo que se ha llamado posmodernidad, pero dentro de Occidente hay otras maneras, los americanos han hecho su proyecto de modernidad, los japoneses han hecho su proyecto de modernidad, incluso podíamos hablar de una moderna antimoderna jacobina que está presente en todas las religiones universalistas, en forma de terror, como por ejemplo la nueva iglesia cristiana en Estados Unidos, los grupos radicales en el judaísmo, en islamismo etc.

Es curioso que en las grandes religiones de tipo monoteísta brotan fenómenos de terrorismo que no brotan en otras, curioso y sintomático. En todo caso quería referirlo porque coincide con el enunciado de modernidad, posmodernidad y sobremodernidad que tengo en el bloque teórico, las explicaciones de los compañeros han abundado en este tema, en coger los conceptos que habíamos heredado, como el concepto de sujeto y someterlo a una crítica brutal. Antes mencionábamos a Descartes, yo pienso

luego existo. Hoy dices eso y te ríes, porque el sujeto es una especie de mezcla, de cosa atravesada por consciente e inconsciente, supraconsciente, el ello, el yo, el súper yo etc. y el sujeto está reconstruido totalmente.

Es una instancia que la tenemos ahí para denominar a alguien pero que en realidad no es una sino que es varias, lo mismo pasa con el concepto de razón, tan grato a los modernos como Kant, el fundamento del ser, y que hoy en día desgraciadamente no podemos hablar en esos términos, cuanto menos hay pretensiones de validez, hipótesis muy en plural. Esa modernidad sólida de la que nos habla Marx, y de la que nos han estado hablando aquí los colegas, basada en las mercancías, y en el trabajador aguerrido, Arnold Schwarzenegger musculoso moviendo grandes poleas, eso se ha venido abajo. Con el ordenador un discapacitado, un niño puede mover el mundo, la técnica como movilización del mundo que aparece también en la obra de Ernst Jünger. Hemos pasado a una fase no tan sólida, más líquida, fluida, en donde estarían autores que no hemos mencionado pero no por ello son menos importantes como Soja que lo hemos mencionado pero quizás deberíamos mencionarlo más, sobre todo los que hacéis sociología urbana, Saskia Sassen, la ecóloga americana, Jared Diamond con su libro Colapso. Se ha mencionado a Sloterdijk que viene más de la filosofía con un discurso quizás más secularizado, más de tierra, más de vuelo raso es el que ofrecen para un curso de estos. Yo también me hago una autocrítica aquí y lanzo algunos autores que pueden estar ahí de alguna manera.

Una cosa finalmente, se ha mencionado aquí una parte importante de los convocantes, anfitriones, arquitectos de aquí de Sevilla, y por tanto el elemento espacial, la tierra es un elemento sustancial. La tierra al principio tiene una significación mítica, ya lo ha mencionado antes la categoría Khora, pero creo que pasamos de la tierra como elemento telúrico al territorio, y del territorio a los lugares, y pasamos un poco de los chamanes que hablaban de la tierra, a los agrimensores de los que hablábamos por la mañana, los que se dedican a medir, y entonces creo que el espacio también está atravesado por este proceso de racionalización del que tendremos que dar cuenta indudablemente aquí. Y aquí hay toda una serie de gramáticas que se juntan, que se anudan y que pueden servir para darle perfil a este conato de seminario que en el futuro sería otra cosa mayor. Os damos la palabra un poco a vosotros para mejorar este borrador.

Debate

Luis Castro. Para intentar algún tipo de anudamiento entre los dos discursos, el sociológico y el arquitectónico, probablemente el discurso de la arquitectura como decían José Ramón, Carmen y también Carlos, ha estado dominado por los paradigmas del logos, de la escritura y había olvidado esos años la condición espacial que era indispensable, y la sociología como comentábamos ayer, también se ha

olvidado de esas materialidades, espacios físicos y de esas microrrealidades, que al final se revelan siempre como decisivas, procesos que no se habían tomado muy en cuenta por los paradigmas; así yo creo que una manera de empezar a interrelacionar estos dos enfoques es poniéndolos de acuerdo en algún sentido empírico, esto que decíamos de recuperar el espacio-tiempo-social. En estas dimensiones de Giddens, Lefebvre, Harvey, y también de las propiamente dichas arquitectónicas, ciertos modelos o tendencias modernos y postmodernas. Después de la recuperación espacio-tiempo-social como aquello que podría unir un proyecto conjunto de investigación, analizándose, desglosándose en otros tres subcapítulos que podían ser: el espacio-tiempo-social desde el punto de vista sociológico y arquitectónico como análisis de la reproducción del poder, y las alternativas de tanto del campo de la arquitectura y sociología, tendríamos frente a esos poderes modernos y postmodernos, actualmente globales, locales, mediáticos, el habitar. ¿Dónde estamos cuando estamos, dónde estamos desde el punto de vista arquitectónico, sociológico, antropológico? ¿Cómo se habita? Analizar los modelos del habitar y también las alternativas, porque si esto es un master que debemos tomar en serio, no debe sólo ser un análisis de lo que hay, una verdad histórica, sino también algunas propuestas mínimas, alternativas y críticas a esas maneras del ejercicio del poder, del habitar, y de la creación-producción de identidades individuales, grupales, y colectivas.

Los viejos estados parece que están a punto de naufragar, con esos excesos históricos. Ya nadie cree ahora, por lo menos nosotros, en una arquitectura al servicio del poder, como se había hecho en el Renacimiento o en el Barroco. Nos da un poco de vergüenza ajena. El poder sigue existiendo, no en forma de estado, sino de ese poder global que no está menos arquitectónicamente tramado y probablemente oculto e invisible. Esas identidades individuales y colectivas, estatales, mestizas, híbridas, identidades de los inmigrantes, de los habitantes de los viejos estados nacional, regional, etc., todo eso que requiere de un análisis de espacio temporales, y probablemente no sólo macro sino también micro, que pueden ser acometidos por este entendimiento cordial que podemos establecer entre los lenguajes de la arquitectura y la sociología.

Primer interventor. ¿De qué fuentes partimos, de qué objetivos partimos? Si la sociología la diluimos para que entre en ese lenguaje de la arquitectura cómo no perdernos en el intento, es decir, retomando un poco la paradoja de cabeza de oro, cuerpo de plata pero pies de barro. Porque quizás el sustrato más firme en el cual nos estamos apoyando, no funcione en ese intento de formar una nueva disciplina y se quede en un mero intento.

José Ramón Moreno. Tenía planteado una intervención sobre tu pregunta. Yo no lo vería como una búsqueda de fundamento. La experiencia en los últimos meses (Foro Barriadas), donde se sentaba gente parecida a los que nos convocamos hoy aquí, no es la búsqueda de una base, sino la convocatoria de discursos, de opiniones que

pueden terminar en una comisión de trabajo o que pueden terminar en un master. En el fondo creo, y esto es algo personal, que la iniciativa del master se sitúa aparte de otras intenciones en una deficiencia, que tiene muchas componentes, no sólo una, que se contrariaría en el papel que ahora en la universidad, la reflexión y la producción del conocimiento tiene respecto a la sociedad.

En el ámbito andaluz está totalmente claro. Además hay iniciativas y proyectos de diverso calado, desde los más institucionalistas, a los más participativos, donde se está dando esta misma coyuntura. La única vía soportable que en estos momentos, desde una iniciativa muy plural respecto a las deficiencias que se está planteando tanto el ámbito de lo académico como el de lo disciplinar y social, no es la búsqueda de un fundamento que aúne discursos o disciplinas diferentes, sino todo lo contrario, convocarnos a plantear lo que cada uno cree desde nuestra aportación o discurso, y confiar en que en esa convocatoria podamos ir avanzando en encuentros, conferencias, metáforas o discursos que vayan subsanando esas deficiencias, entendiendo que esto no deja de ser una experiencia muy de laboratorio, y ese no es el fin. El fin es abordar esa deficiencia que se esta produciendo, llámese deficiencia universitaria, social, o económica.

Una explicación que le doy yo a esto, es que el trabado de la realidad social, o la superposición que se esta dando en nuestra vida cotidiana, esta todavía insuficientemente representada a ese nivel de complejidad en lo que son los ámbitos de la universidad o la investigación, no tanto en el ámbito de las ciencias pero sí en los campos de las ciencias sociales. En ese sentido, la relación entre el mundo real, universidad, y que se da en el caso de la escuela de arquitectura, que está siendo en los últimos tiempos la plataforma de una experiencia curiosa, y es que ha tomado la iniciativa de acercar la universidad a la sociedad, es decir, en la endogamia e interioridad de ese discurso se rompe hacia la única opción que queda, aunque pueda ser marginal, Hay que caer que estamos en la UNIA, que es una universidad marginal respecto a una universidad a la que pertenecemos la gente de Sevilla, de 80.000 alumnos y no sé cuántos profesores, y tenemos que salirnos para hacer este encuentro.

Entonces, respondiendo a tu pregunta, fundamento base: ninguno, sino intercambio de discursos, en la medida que se vayan escuchando, recepcionando por parte de uno y otro. Estoy de acuerdo con Emmánuel Lizcano con que todo esto es excesivo, en el sentido de las pretensiones, de la implicación. Existe mucha pasión excesiva. Pero este es el ámbito de encuentro. Esta pregunta que tú te has hecho ya me la hice yo la semana pasada. La idea que me empuja a este seminario es buscar otras experiencias exteriores, la otra convocatoria a la que me estoy refiriendo la ha puesto en marcha, no un grupo de profesores, sino una institución.

Josetxo Beriain. De todo lo referido a lo que ha dicho José Ramón y a la pregunta que haces, tradicionalmente la filosofía ha sido una arcilla, una sierva de la teleología

de otros discursos que eran los canónicos, que eran los que convocaban el poder de legitimar los discursos. Nosotros hoy en día estamos en una situación social en la que no hay un discurso predominante. Uno puede decir: “le dan más dinero a los ingenieros, a los arquitectos, incluso estatus social”. Incluso las ciencias sociales pasamos por blandas, pero hoy en día desde el SXVIII asistimos a un imperativo herético que significa elección, la posibilidad de elegir, y no hay uno por encima del otro, no hay una jerarquía en el discurso, sino que hay *heterarquía*. El discurso del arquitecto, ingeniero, sociólogo, médico etc. ya no está uno por encima del otro. Entonces en este sentido el problema es articular desde las diversas estrategias soluciones a problemas que tenemos planteados, ¿cuál es el problema? a veces damos cada uno respuestas desde nuestra propias disciplinas. Por ejemplo, el mal de las vacas locas, los científicos dan una solución, los juristas otras, los políticos otras, desde el miedo global que aparece entorno al problema de seguridad de todos. O damos una respuesta global o el problema sigue estando ahí. La pretensión nuestra es crear las sinergias de donde surja una cierta respuesta global.

Emmánuel Lizcano. En los espacios tan ortopédicos en los que estamos, entiendo perfectamente lo que dices, sobre los discursos aéreos con pies de barro. La imagen de antes es de Nietzsche, la que hablaba del discurso científico, el discurso metafísico, de los expertos como un columbario de conceptos. Dice Nietzsche: la necrópolis, las grandes catedrales construidas en un barrizal, con pies de barro, se hunden siempre, ... Este es un problema que tenemos y debemos asumir, y esto puede ser el discurrir de un platillo volante que no se asienta. Esta es la sensación.

Entiendo perfectamente lo que ha planteado Mariano, que es la voluntad de encontrar aquí cruces de discurso, pero yo me iba planteando desde qué espacios solemos hablar del espacio, y efectivamente nos venimos como a un sitio muy marginal, la UNIA, que se reproduce clónicamente. Los espacios en los que se habla de cómo hay que abordar las intensiones dominantes del espacio. Este mismo lugar cúbico. Los espacios desde donde se piensa el espacio, las aulas, los laboratorios científicos, los despachos, y estudios de arquitectura son todos espacios clónicos, cúbicos y absolutamente asépticos en los que hay que dejar en el exterior todo lo que tenga que ver en nuestras vidas, nuestras sensaciones, riquezas, y demás en los que hay que desarrollar un discurso que debe cumplir una serie de requisitos en los que por supuesto no se puede fumar, comer, abrazar.

Entonces desde estos espacios, ¿qué se puede hacer? Es decir, los espacios producen los discursos en muy buena medida, y los espacios áuricos, asépticos, experimentales producen este tipo de discursos que son gigantes de pies de barro. Son discursos literalmente alocados, alocados en doble sentido, enloquecidos y sin *locus*; sin lugar, porque si estos algo son, son no lugares. Espacios geométricos y cartesianos, que producen discursos geométricos y cartesianos. A mí que me toca el asunto por el lado del lenguaje, deberíamos hacer asumir una cierta posición

reflexiva de las condiciones en las que vivimos nuestros discursos sociales, desde qué espacios se generan estos discursos y que por lo tanto estamos reproduciendo sin querer. Mis intervenciones eran posteriores sobre estos temas, pero los pies de barro podían ir siendo de otra cosa.

Una cosa que he echado de menos aquí y que ahora me doy cuenta, en el diseño del módulo teórico, que o se va tocando en los distintos sitios o sería fundamental localizar, son los modos de construir el espacio desde aparatos modernos a los que la gente se somete, a los que los sujetos están sujetos. Toda la crítica que has hecho tú, Josetxo me parece muy bien. Me parece que está bien el concepto de sujeto; cuantas más sujeciones vas encontrando, cuanto mas se reconstruye el sujeto más sujeto está porque aparece sujetado por más cosas. Entonces en todo este tiempo me ha estado dando la sensación de que la gente es idiota, es decir, que todo esto son grandes montajes globales, como el capital, los grandes sujetos ontológicos y metafísicos, lo arquitectónico..., y que los demás somos como títeres y marionetas que nos llevan, se habitan o se hacen habitar, se organizan. ¿Qué es lo que hacemos con todo esto? ¿Qué es lo que hace la gente? ¿Cómo la gente redefine, pervierte, subvierte, invierte, reorganiza, ese espacio? Porque al final la gente vive los huecos que hay en eso. Lo de Oteiza me recordaba a mí a Zhuang Zi, el viejo maestro chino cuando habla que el espacio vacío es la madre de todo, es un espacio preñado, no es un espacio vacío porque hay que ocuparlo. Está vacío porque está preñado por todas las posibilidades. Zhuang Zi decía, las cosas son lo que son y lo que tú eres, ese poder ser es precisamente el vacío. A lo mejor los pies no de barro pueden venir por ahí, por los discursos y prácticas de la gente, la manera en que la gente utiliza esos espacios y qué hace con ellos. Creo que ahí puede estar la aportación del sociólogo y antropólogo junto con estas otras grandes cáscaras. Cuando hablaba antes con Koldo, mientras intentaba salir del soporte encontrábamos la imagen del huevo, la metáfora del huevo. De alguna manera todo esto podrían ser cáscaras, envoltorios exteriores en los que se encierra la reflexión y las prácticas de habitación, y de estructuración y de vivencia del espacio. Pero dentro están los “pollos”, es decir, la gente. Los pollos para vivir lo primero que hacen es picar la cáscara, y encontrar aire. Una de las aportaciones principales de las apologías de esto es el observar a los pollos y hablar con los pollos. ¿Qué hacen los pollos con todas las cáscaras? ¿Cómo la rompen? ¿Cómo respira la gente a pesar de todo esto? Y a lo mejor esos pies podían dejar de ser de barro y empezar a tener una identidad más física, cotidiana, afectiva, de incorporar también como decía Luis todo este tipo de cuestiones....

Segundo Interventor. Cuando la administración encargue que empecéis el master, los que investigáis estos temas, ¿vosotros sois los únicos implicados en la escuela de Sevilla?

Carmen Guerra. Cuando José Ramón Moreno hace referencia a los encargos de

la Administración, no está haciendo referencia al master sino que hace referencia a otros encuentros, a otras circunstancias, actividades, que está haciendo la Administración andaluza. Este master se ha contado muy concisamente, surge como una idea fundamentalmente de Sociología de la U.N.E.D que empieza a contactar con Navarra y con nosotros, a través de Luis Castro que conocía las tesis de Mariano y de Carlos. Hay más gente involucrada que no está aquí, fundamentalmente de sociología y de ámbitos cercanos a ellos. Nosotros somos los demandados desde fuera, pero también hay otros demandados que tampoco están aquí, como el INER y otros contactos en México. Esto es un proyecto que surge desde una iniciativa muy concreta, no sólo de la UNED, no de corte meramente institucional, sino de gente que trabaja allí y encuentra una oportunidad de estudio en una determinada propuesta de investigación y ahora tira de otra gente. Una vez comprendido esto, lo estamos intentando institucionalizar en un master.

Segundo Interventor. Desde el punto de vista práctico si estamos metiéndonos en temas de ciudad y urbanismo...

Carlos Tapia. No. El primer apartado que tenían estos estudios incluía la palabra gestión y nosotros en una de las primeras reuniones desterramos esta palabra. Lo que nosotros explicábamos ayer por la mañana es que estos estudios tienen una connotación, y es que todo estudio tiene una inserción en un campo del conocimiento, con su oferta, que se produce para unos estudios de postgrado e iría dirigido a estudiantes o aspirantes específicos que no tendrían que ver sólo con ampliar, intensificar la vertiente que podría dar el estudio de un campo, en este caso del territorio. Nosotros acompasamos nuestra forma de ser, y por eso están los que están, para poder trabajar y dar sentido a esa parte, teniendo en cuenta además que no se ha ofertado antes este planteamiento en el rastreo que hemos hecho para encajarnos. Si se hace una recopilación de lo ofertado en estudios de postgrado en estos momentos, se constata que esto no se ha dicho, en la medida en que tratamos de hacerlo explícito aquí. Y para poder ponerlo en pie y que no sean de barro, lo que se debe tener es ese tipo de sesiones donde haya público, que como receptor y demandante de este tipo de estudios, tenga la posibilidad de entender perfectamente y nosotros de reflexionar de antemano, cuál sería la asimilación del planteamiento, externa a nosotros,. En este sentido, sólo así no tendríamos que cerrar todas y cada una de las cuestiones que están como relativas a lo territorial, nos permitiríamos abrir la investigación en la docencia, y no la impartición sería la manifestación de la constatación de hechos concretos. Tenemos claro este cuerpo de trabajo, y que es lo novedoso, que se está intentando poner de manifiesto esa disociación o falta de asociación disciplinar para ahora maclar, salirse de uno y pasar a otro. Esa es la dificultad, pero también nuestro interés, y eso es lo que garantizaría la respuesta a tu pregunta.

Emmánuel Lizcano. Sobre el concepto de gestar, parir, dentro de un posible análisis

del territorio y los espacios, es el de gestor, el que pare espacios, el que tiene ideas en su estudio, en su despacho ministerial y se dedica a gestar espacios. Pero hay otras maneras de generar espacios, por ejemplo los espacios que se *autogestan* que hay una autoorganización espacial, una habitabilidad en esos espacios; esa es una posibilidad. Buena parte de la demanda es de gestores de espacios, es decir, de burócratas del espacio, despachos que gestan y gestionan espacios, pero no se limitan a eso, por lo menos abrirlo a otras maneras de afrontar todo eso. En nuestra universidad las cosas cada vez más van en el sentido de la ingeniería social, de gestores de lo social, ingenieros.

Jesús Oliva. Yo pienso desde otra perspectiva respecto a Emmánuel. Los discursos social-arquitectónicos siempre han estado ahí. Los arquitectos filósofos del Renacimiento, Alberti, Palladio etc. Wright, Le Corbusier no hacen sólo arquitectura sino que también tienen una teoría social. Detrás del modelo de *ciudad Broadacre* de Wright o de la *Ciudad Radiante* de Le Corbusier hay mucha filosofía social. Por otro lado, los sociólogos, como Castells, y los geógrafos como Harvey, en los últimos libros que han hecho dedican uno o dos capítulos a la arquitectura. Quiero decir, que tal vez estos discursos o miradas siempre han estado de alguna manera unidos pero los hemos ido separando, disciplinando, como decía antes, convirtiéndolos en *ciencias sedentarias* frente a lo que mostraban durante el Renacimiento como una perspectiva global, que ahora quizá deberíamos recuperar en los *masters* y en esas convocatorias multidisciplinares como se está planteando que se haga en Europa.

Hay dos anécdotas sobre esto que me gustaría mencionar. Una es el discurso de Lefebvre presentado, en un congreso de arquitectura y recopilado por Mario Gaviría (Henry Lefebvre, *De lo rural a lo urbano*. Península, Barcelona, 1971) que se llama "*La taberna-club*". Son apenas unas páginas de un congreso de arquitectura donde reflexiona sobre como los arquitectos franceses de entonces redescubren las funciones que tenía el bar, y en los edificios de los nuevos desarrollos urbanos, donde se han suprimido en el cuerpo bajo, de pronto se dan cuenta que la gente carece de espacios de relación. Entonces inventan el club, que es la vieja taberna-club. Lefebvre hace esta crítica mostrando cómo una vez eliminado un espacio social se tiene que reinventar para favorecer la sociabilidad.

Y otra anécdota, esta vez en el sentido contrario, pude vivirla en el año 87. Un terremoto había assolado Managua, y en el Madrid de Tierno Galván la alcaldía había organizado un seminario internacional de urbanismo junto con el Instituto de Estudios Locales llamado "Managua, una ciudad por hacer". Yo estaba haciendo un master de ordenación del territorio y urbanismo. Entonces vino el alcalde de Managua a darnos una conferencia, y después, durante un cóctel en la recepción, todo el mundo quería ir al Managua de los Sandinistas porque había que ayudar a reconstruir la ciudad. Entonces habló el alcalde y recibió una serie de ofertas de la gente que había allí, iban a salir unas becas, y toda la gente de ciencias sociales, sociólogos, geógrafos,

querían ir allí, y entonces cuando intervino el alcalde dijo que estaba muy agradecido pero que por favor si pudiera ir alguien que, aparte de ciencias sociales, supiera hacer arquitectura. Pues se trataba de reconstruir la ciudad. Entonces, como en estos casos ha habido muchos desencuentros, pero yo creo que el lenguaje existe.

Mariano Pérez. Si ayer estábamos contestando a cuestiones como dónde estamos cuando estamos donde estamos, ahora planteamos quiénes somos los que estamos. Parece que somos arquitectos y sociólogos y parece que el arquitecto y el sociólogo tienen un perfil perfectamente determinados. Sin embargo, estamos viendo que Jesús Oliva se ocupa de la ciudad y la automovilidad, cuestiones en las que parece que entra de soslayo Luis Castro. Por otro lado, está Josetxo haciendo otros planteamientos y preocupado por la aceleración del tiempo en la sociedad contemporánea. Emmánuel Lizcano tiene otras preocupaciones y se dedica a analizar los discursos que genera la sociedad, y así cada uno de vosotros. Es decir, a todos los sociólogos de aquí no los veo igual. Lo mismo ocurre con los arquitectos: tenemos a Carmen, a Félix, a Carlos, a José Ramón y cada uno tiene diferentes preocupaciones. Hace unos meses acompañamos a Carlos Tapia y José Ramón Moreno a la toma de posesión de sus cargos como subdirectores de la escuela de arquitectura. Nos reíamos mucho porque se toma posesión del cargo con otros compañeros de la universidad: ingenieros, químicos, filósofos, etc. Y entonces decíamos: “mira la cara de ingeniero que tiene ese, o mira la cara de matemático que tiene el otro.” Y la verdad es que no hay una cara de matemático, de ingeniero, de sociólogo sino que hay gente. Como decía Jesús, hay gente que tiene una preocupación, que le atrae más unas cosas que otras y que, por tanto, la red que estamos intentando establecer va a depender de las personas que estamos aquí, es decir, haremos un master dependiendo de las personas que estemos y de las preocupaciones que tengamos.

La otra cuestión que quiero plantear, por enlazar con lo que decía Emmánuel, es que estamos en espacios que son no lugares, que no te permiten fumar, que no te permiten comer, que son espacios cada vez más anónimos, que te relacionas de una manera extraña con ellos y parece que esos espacios proliferan por todos lados. Así, la pregunta que nos deberíamos hacer es, ¿somos tontos, masoquistas, o por qué estamos en estos espacios tanto tiempo? ¿Cómo es posible que digamos que estos espacios no nos gustan y luego nos pasemos la mayor parte del tiempo en ellos? De pronto entramos en una contradicción. Ahí le reclamaría a los sociólogos alguna explicación sobre por qué socialmente nos volcamos tanto en cosas que no queremos. ¿Podría ser un estado de inconsciencia? ¿Por qué estamos en espacios en los que no queremos estar? ¿Por qué no nos queremos relacionar de otra manera? ¿Por qué estamos rechazando nuestras relaciones anteriores? ¿No estaremos montando nuestros discursos con la añoranza de lo que hemos dejado de ser? Hemos dejado de habitar los lugares donde la gente hacía cosas, hemos llegado a un proceso de individualización que está claro que, como decía Elías Canetti, el primer miedo es el miedo a que te toquen. Esto supone que progresivamente, y cada vez más, ya no

te toca nadie. Sólo permites que te toque a aquel que tú quieres. Y así nos vamos aislando. Sin duda, estamos ante otro tipo de relaciones, estamos en un momento diferente de las relaciones sociales, que me gustaría que nos ayudarais a clarificar.

Emmánuel Lizcano. Esto me recuerda un caso que yo suelo citar bastante, una alumna que tuve que hizo la tesis doctoral sobre el conflicto que estaban teniendo en aquel momento, las mariscadoras de la rías gallegas con la Xunta de Galicia, que quería gestionar racionalmente la extracción del marisco. Fue un conflicto entre saberes locales y los alocados, los que están fuera de lugar. Se hicieron muchas entrevistas y uno de los registros que me llamó más la atención, fue cómo, en un momento determinado, estas mujeres cortaron las carreteras, aunque no salió nada en la prensa, por supuesto, armaron una buena y llegó el momento en que la Xunta aceptó una reunión de negociación. Comentó una de las mariscadoras, “en el momento que aceptamos una mesa de negociaciones, perdimos la lucha, teníamos que haber impuesto una playa de negociaciones”, es decir aceptamos el espacio de la mesa, el espacio del burócrata, el despacho, nos sacaron de nuestro lugar y ahí ya perdimos, ya daba lo mismo lo que negociáramos, porque aceptamos el lugar de la mesa de negociaciones; “¿Por qué no negociamos en la playa que es nuestro lugar, y ahí habría que haber visto a todos los políticos de la junta mojándose los zapatos, incómodos, paseando por la playa y no hubieran conseguido imponernos nada de lo que nos colocaron en la mesa cuando éramos nosotras las que nos sentíamos extrañas?” No cabe duda, los lugares imponen, imponen la manera de vivirlos, de relacionarse, de hacer las cosas.

A lo mejor deberíamos de ir pensando en otro tipo de lugares para pensar sobre el lugar. De todas maneras pienso que este tipo de lugares están llamados a hacer fe, son verdaderas metástasis, gran cáncer de la planificación del ordenamiento desde los despachos y por las reformas sucesivas de la educación y en particular de la universidad. Y estos lugares están llamados a desaparecer. Yo tengo bastante relación con profesores argentinos, en Buenos Aires y parte del conocimiento ha escapado de las universidades, se está produciendo en otros espacios. Y aquí con la mentalidad de hacer a la universidad útil para el mercado, la universidad llegará a ser una formación laboral, y se están inventando lugares desde tertulias, donde está yendo el saber más interesante, porque es que aquí en estos espacios no se puede pensar.

Tercer interventor. Me ha gustado mucho la intervención del profesor Lizcano porque creo en la apropiación del lugar. Cuando él dice que se está escapando el conocimiento de la universidad, la universidad la estamos configurando nosotros, por la propia elevación, me dan ganas de decir ustedes, la estamos configurando en un entorno institucionalizado donde no se puede apropiar este espacio. Sería distinto si todos estuviéramos sentados en el suelo, por eso me ha gustado mucho la reflexión de la playa, es decir el espacio no es nuestro en el sentido que nosotros

habitamos aquí, no nos sentimos identificados, apropiados de ese espacio, no creo que exista un ningún lugar del ser humano dentro de su propio habitar, de su propia habitación, de su propia casa. Las casas están condicionadas, articuladas, el diseño está impuesto, entonces hay ejemplos de apropiaciones de espacios, se me ocurre recordar las vías que discurren por Nueva Delhi donde de repente pasa el tren y los niños juegan al baloncesto en uno de los postes.

Creo que actualmente hay muy pocos espacios donde se produzca el conocimiento, que sean flexibles y se pueda dar ese conocimiento, y divagando un poco sobre la universidad, el profesor Lizcano decía hace un momento que era un instrumento comercial, económico. Yo creo que la universidad en Europa, en Estados Unidos, a través de los textos de Richard Florida, por ejemplo, es una producción de la clase creativa. Él hablaba de la universidad como medio económico, el pensamiento, la reflexión, la multitud de espacios, de blogs donde cada uno puede configurar su propia personalidad, su propio espacio aunque sea virtual, ese acomodarse su entorno, su esfera, su mundo.

Estos blogs, que empiezan a ser contra blogs, hablo del software libre de todos los blog que no necesitan de un sistema institucionalizado de nombre, email, comprobación etc. Al final, estamos escapando de tanto control, una liberación de tanta norma impuesta. Yo por ser un poco vuestro conejillo de indias, que es casi lo que se plantea, la propia imposición del módulo teórico, creo que hay cierto estatus, y creo que si queréis montar un master, como alumno de un master ya, veo que hay cosas que se repiten. Se dice que por parte de la docencia, no se puede enseñar, sino que se debe aprender. Creo que uno es capaz de aprender mejor cuando es capaz de mirar en un mismo eje, es decir, algunos son arquitectos, sociólogos, pero todos estamos en un mismo eje. Esto es quizás lo que echo de menos en este discurso.

No hay un punto de encuentro porque quizás todos no estemos en unas mismas condiciones de encuentro, desde el espacio desde el conocimiento incluso de la propia libertad del uso del espacio.

Carmen Guerra. Dos cosas muy breves. Respecto una cosa que dijo Jesús Oliva en su intervención y que me gustaría compararla con el diagnóstico que tenemos de algunos pensadores arquitectónicos, cuando se habla de ciencia sedentaria y ciencia nómada, donde la ciencia nómada acaba siendo sedentaria. Bruno Zevi y Tafuri, incluso Bauman han estudiado sobre el tema de la oscilación entre cultura y vanguardia o norma y trasgresión, entonces lo que Zevi diagnostica como característico de finales de siglo XX es que esa dualidad se ha roto, ya no estamos en un periodo de trasgresión que se vaya a convertir en una nueva norma sino que estamos en un periodo de trasgresión continuo. Es decir, la trasgresión es lo habitual sin intento de convertirse en norma. Esto engancha también con lo que

plantea Emmánuel Lizcano, porque hablar de modelos o sobrepasar esos modelos tiene el sentido de posicionarnos, pero sabiendo que nuestro objeto de estudio son las trasgresiones, los flecos que se derivan y que están aportando cosas al tema de estudio.

Respecto a los espacios dislocados, me he acordado en una respuesta que este caso no es mía sino de Chantal Maillard, que es amiga de Emmánuel y habla al final de su libro “matar a Platón”, no cito de memoria el poema, pero intento sintetizar el contenido, sobre que no es que estemos locos por habitar estos lugares, sino que, de alguna manera, la rutina da una cierta confianza, una cierta seguridad. De hecho, el final del poema, que es lo único que recuerdo con cierta fidelidad dice, Platón quizás no es el responsable de las cosas porque nosotros los humanos delegamos, con gusto o por pereza, lo que más nos importa.

Luis Camarero. Lo mío no es la metáfora, pero quiero contar una: hay un pequeño barco que naufraga en una isla desierta y son una unidad del ejército y se quedan ahí en la isla desierta y en poco tiempo consiguen construir un edificio, resolverse, organizarse, sin mayor problema. Así es poco el funcionamiento de la producción de master y de cursos que se hacen en la actualidad, unidades muy organizadas que desembarcan se instalan y después de 20 años en la isla donde ha naufragado ese ejército, no hemos encontrado nada nuevo, nada interesante. Pero también ha podido naufragar otro barco con un chino, que sabe solo chino y que solo come arroz, un esquimal, que solo sabe esquimal y que solo come foca, y un bantú que solo sabe bantú y que solo come mandioca, y se quedan ahí el uno sin saber reconocer la comida del otro, sin saber hablar, dialogar y yo creo que esto es un poco en el punto en el que nos encontramos, realizando ese esfuerzo de ponernos de acuerdo, es lento, y evidentemente va despacio.

La cuestión, y es un poco la impresión que ha dado, es que hay cosas muy interesantes pero que realmente acaban quedando difusas y uno quiere encontrar algo más para poder utilizarlo. Observando, se encuentran detalles: qué autores leemos que nos interesan, qué autores no han sido citados... ¿Podemos encontrar un catalizador que nos permita avanzar en un ritmo mayor? Creo que habría que hacer ese esfuerzo, y seguramente ese catalizador es un poco lo que se ha sugerido, el encontrar dentro de toda esa proyección teórica un nexo, una pregunta, un elemento que nos cierre un poco más y nos dirija todo el amplio abanico hacia un lugar. Castro ha resumido temas de reproducción del poder, del habitar, formación de identidades. Emmánuel, qué se podía mirar dentro de las envolturas, yo podría añadir otras cuestiones fundamentales como son la producción y transformación del espacio. Yo creo que ahora hay que lanzar la pelota a los coordinadores del módulo para que, a partir ya de estos materiales, cojan una idea con fuerza para volverla a lanzar a los distintos cursos que componen el módulo, de tal manera que se consigan ajustar a través de ella. Hasta ahora hemos hecho un abanico proyectivo de qué es lo que vamos

hacer, podemos hacer millones de cosas, el chino sabe hacer un arroz muy bueno, el bantú sabe hacer un asado de mandioca impresionante pero claro, si acotamos un poco más, ahí es donde podemos encontrar ese catalizador y avanzar ya hasta el siguiente paso que habrá que acometer.

3.2. Módulo Metodológico

Luis Camarero, Enmánuel Lizcano y Mariano Pérez Humanes

Temas tratados: Umbral de Discursividad en los Fenómenos Socioespaciales. Umbral de Movilidad y Técnicas Socioespaciales. Umbral de Visualidad y Espacialización: Prácticas de ver y mostrar el espacio.

Luis Camarero. El desarrollo del master tiene tres ejes, que en un principio eran optativos, tenían distintos recorridos, tenían distintos perfiles, y que al final lo hemos acabado reduciendo a itinerarios casi únicos, muy interconectados y muy centrados en lo que es el desarrollo práctico del trabajo.

Un primer nivel, que es el nivel de la comprensión, con el módulo teórico que habéis visto, cómo funciona o qué pretende, en la medida de ofrecer los distintos documentos, de ofrecer la mirada sobre todo lo que han dicho todos los que nos han precedido en el tiempo y en el espacio, lo que se le ha ocurrido a otras personas que han intentado acercarse a los mismos problemas. Elenco de autores, de propuestas que han realizado, teorías de marcos que, como veis, son muy diversos pero a partir de los cuales la intención es la detección de los distintos fenómenos, de los distintos procesos socio-espaciales en el marco que han dicho los demás, y a partir de esto qué puedo mirar, qué puedo encontrar.

La siguiente fase del proyecto es el análisis, que es una vez identificados los procesos, el estudiar los elementos y las relaciones que se establecen entre los distintos elementos, que es la parte que ahora vamos a intentar desarrollar. La última parte que, aunque sea la última, es quizás el espacio informativo clave de este proyecto de postgrado que es la interpretación, es decir no solo pensar, no solo analizar sino sobre todo presentar la realidad a los distintos actores que van a actuar sobre el espacio, el territorio, las distintas agencias. ¿Cómo se puede transmitir, dar difusión a nuestros intereses de investigación, de trabajo en líneas de reflexión? La única forma de hacerlo es mediante trabajos completos, proyectos aplicados. No se trata sólo de descubrir y generar conocimiento, sino de disciplinarse en la medida de conseguir articular no lenguajes comunes entre nosotros, sino lenguajes comunes con el resto de la sociedad, de los actores, instituciones, agencias, organizaciones que van a intervenir.

La realidad es lo que hace la sociedad y es altamente diversa. En ese sentido está el módulo teórico que tiene en principio esas cinco grandes materias organizadas incorporando todo el espectro entre relaciones de espacio y sociedad, de la movilidad, de los procesos de desterritorialización, de la construcción del cambio cultural entorno a la modernidad, postmodernidad etc. y pasamos al módulo metodológico donde en principio hemos destacado cuatro grandes ejes de cómo observar, cómo captar, acotar, cómo contrastar la realidad como fondo del análisis, y la producción de datos como parte de renunciar a todo y centrarse en la observación parcial como única manera de encontrar el orden. En ese sentido, hemos desarrollado una serie de cursos que en principio iban a ser alternativos, donde quizás las técnicas sean muchas, y probablemente tengamos que dejarlas en un recorrido optativo que haya que elegir. No tiene sentido tampoco tener conocimiento de todas las herramientas que se puedan utilizar para la observación, sino que en función de los propios intereses con los que uno llega al proyecto formativo pueda elegir las distintas herramientas, porque en algunas clases se introducen elementos técnicos que quizás resulten excesivos, seguramente basadas en la optatividad de las distintas técnicas. Sería la elección de dos técnicas de las que se presentan con un trabajo aplicado directamente a partir de las éstas. No se trata solo de estudiar, de conocer cómo se utilizan las técnicas, sino la única manera de observar y analizar es ponerlas en funcionamiento.

Hemos destacado cuatro elementos que como vais a ver es una división muy simple. Realmente las formas de observación no son gran cosa, por una parte está el umbral de la discursividad que es bien sencillo, mucho de lo que producimos lo producimos hablando, escribiendo, y entonces esa producción social tiene unas técnicas específicas de acercamiento a la oralidad, a la narrativa, etc. Otra forma de acercarnos al mundo es mirar que, como su nombre indica, es observar el umbral de la visualidad, no sólo miramos sino que a la vez producimos objetos para ser vistos, e interesa también incorporar esa dimensión de observación a través de distintas técnicas. Tenemos otro de los elementos que generan instrumentos técnicos o que queremos adecuar distintos elementos técnicos a observación, que es la movilidad, no sólo hablamos, no sólo llenamos el mundo con objetos para que sean vistos, sino que además nos movemos y hablamos cuando nos movemos.

Las formas de moverse son bien distintas, no me estoy refiriendo al gesto en el que nos movemos, sino que quiere decir la sociedad cuando la observamos en movimiento. Es otra forma de introducir una componente dinámica frente a lo que estamos haciendo. Un último interrogante respecto a las capacidades de observación, que es la intervención. No solo miramos, hablamos, no solo producimos objetos, no solo nos movemos sino además lo que hacemos tiene siempre un sentido pero que intentamos cambiar, intentamos transformar, entonces queremos también ver y observar dentro de la dinámica de transformación con la que hacemos distintas cosas.

Como veis, el planteamiento es bastante simple, no puede ser de otra manera. La observación no por intentar ver mucho se consigue ver más, sino que es en niveles sencillo como se consigue observar y esto da lugar a varios desarrollos, en distintas formas, porque no sólo probablemente hablemos lenguajes distintos, sino que también tenemos formas de trabajar distintas. Así, se ve la manera en que hemos ido rellenando, dándole sentido a los distintos espacios, colocado como tema, o se ha desarrollado a través de una idea más gráfica, más plástica etc. Y es parte del trabajo no sólo buscar lenguajes comunes sino aproximarnos y aprender de las distintas formas de trabajar y de generar otras formas de trabajar, en las que podamos sobre todo encontrarnos cómodos en este trayecto, en este viaje. Así pues, empezamos por el eje discursivo que lo desarrolla Emmánuel Lizcano que se llama técnicas cualitativas y de análisis del discurso¹.

1 - La propuesta realizada por Emmánuel Lizcano para este módulo ha sido la siguiente:

Técnicas cualitativas de investigación socio-espacial

Estas técnicas intentan indagar en los modos en que los sujetos perciben, gestionan y construyen los espacios y lugares en que habitan, se mueven y viven. Atienden espacialmente a las dimensiones pragmáticas, interpretativas y simbólicas de la interacción social. En particular, se considerarán las siguientes técnicas:

Entrevista en profundidad.

Grupos de discusión.

Historia oral e historias de vida.

Análisis etnográfico del espacio.

Investigación-acción participativa.

Bibliografía

- J.M. Delgado y J. Gutiérrez (coords.), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*, Síntesis, Madrid, 1994.

- L. Camarero (coord.), *Medio Ambiente y Sociedad. Elementos de explicación sociológica*, Thomson, Madrid, 2006.

- J. Callejo, *El grupo de discusión: Introducción a una práctica de investigación*, Ariel, Barcelona, 2001.

Análisis del discurso

El científico social se suele enfrentar a dos tipos fundamentales de discurso. Uno, el del aparato teórico y metodológico que emplea (textos, teorías, manuales, el discurso del propio investigador); el otro, el producido por los sujetos de estudio (entrevistas, conversaciones, grupos de discusión). Ninguno de ellos se limita a reflejar hechos, sino que ambos imponen, a través del lenguaje, ciertas perspectivas y estrategias retóricas orientadas a construir unos hechos y socavar otros. El análisis del discurso estudia en detalle cómo actúan estos dispositivos retóricos y conversacionales y sus efectos de realidad.

El espacio, en particular, no es algo dado 'ahí fuera', algo sobre lo cual se habla o sobre lo que mueven o habitan las gentes. Ese espacio inerte es un espacio particular, construido por los discursos de arquitectos, urbanistas, geógrafos y filósofos. Los discursos de las gentes construyen otros espacios, que pueden deformar, pervertir o incluso subvertir los espacios de los discursos del poder/saber tenido por legítimo.

Bibliografía

L. Iñiguez, *Análisis del discurso*, UOC, Barcelona, 2003.

E. Lizcano, *Metáforas que nos piensan*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2006.

J. Potter, *La representación de la realidad*, Paidós, Barcelona, 1998.

M. Billig *et al.*, "El análisis del discurso implica analizar : Crítica de seis atajos analíticos", *Atenea Digital*, 3 (2003): 14-35.

Mariano Pérez. Antes me gustaría aclarar cómo hemos pergeñado este módulo para hacer más activos, más de presente, los discursos que se están produciendo en el curso, para que este debate no se convierta en algo que venimos a contar coyunturalmente y que ya está cerrado. Ya llevamos un día intercambiando, escuchándonos unos a otros y una de las cosas positivas que podemos sacar de este encuentro es que cada vez nos estamos escuchando más y, sobre todo, que estamos comprobando cómo se producen diferentes enfoques de las mismas problemáticas. Por ejemplo, ayer Koldo decía que a aprender, se aprende aprendiendo, es decir, que difícilmente se puede enseñar. Nosotros estamos planteando un curso de formación de postgrado para formar a todos aquellos que quieren introducirse en estas problemáticas, pero nuestra intención no es tanto ofrecer soluciones como referentes. Retomando las palabras de Luis Castro, aprendemos por mimetismo.

En este sentido nuestro maestro Rafael González Sandino nos dice que aprendemos a pensar cuando vemos a alguien pensar, cuando pensamos con los otros. Cómo es tan gadameriano, nos dice que cuando alguien está hablando, lo que está es representando el mismo acto de hablar y cómo los demás lo están viendo, acaban aprendiendo de él. Este es uno de los modos por los que el hombre aprende y transmite y, sobre todo, una de las maneras de acercamiento al otro. Cuando veo a alguien hablar no solo lo veo sino que siento cómo es el hablar y lo que supone hablar, aprendo a oír a hablar, entonces lo que hace falta de alguna manera es lo que estamos intentando, establecer ese procedimiento en el que se está dando ese entrecruzamiento para salirnos de nuestra propia burbuja. Me acuerdo siempre cuando estoy hablando de este tema, de las palabras de Paolo Fabbri que dice que decir no es la exteriorización de un pensamiento, no es algo que tú te pones a apretar para que las palabras te salgan de dentro; ni tampoco puede ser el efecto de un pensamiento ajeno, es decir, tampoco es hacer casi de papagayo. Para él, “decir es encontrar la palabra del otro mientras que decimos la nuestra”. Y eso es lo que estamos intentando realizar en este módulo metodológico: transmitir todo un conjunto de técnicas que nos ayuden a una mejor comprensión de los fenómenos socioespaciales. Recuerdo la primera propuesta sobre la que estuvimos trabajando. En ella el módulo metodológico estaba todavía impregnado de una cierta división de las disciplinas y esos compartimentos estancos los destruimos en una de las reuniones en Madrid.

Hay un objetivo que es el disolvernlos para poder hacer algo, aunque seguimos haciendo lo que ha dicho Josetxo, es decir, delimitando la complejidad para luego volverla a unir. Y aunque al final la propuesta está dividida en discursividad, movilidad y visualidad, ya estas categorías no pertenecen a ninguna disciplina, o mejor, pertenecen a todas. Incluso ya hemos debatido cómo lo visible y lo enunciable están formando parte de un mismo fenómeno y cómo el discurso y lo visual no pueden ir separados, pero lo abordaremos así porque hay técnicas diferentes que merecen ser transmitidas por separado. Aunque sabemos perfectamente que están solapadas,

que lo visual y lo discursivo están unidos, que la movilidad y la participación también. Así, si en un primer momento teníamos sociología visual, análisis del discurso, cartografías y GPS, etc., en los sucesivos encuentros hemos ido haciendo ese esfuerzo de seguir delimitando el conocimiento de las técnicas socioespaciales, pero con categorías que pudiéramos compartir todos.

Recuerdo una experiencia en ese ámbito, en el Instituto del Patrimonio que fue la de participar en un Tesoro del Patrimonio Histórico Andaluz. Nos reuníamos arqueólogos, historiadores, antropólogos... todos los que más o menos nos ocupamos del patrimonio y como sabéis, teníamos que encontrar y relacionar todas aquellas palabras que pertenecían al Patrimonio, y además teníamos que decidir cuales eran las más andaluzas. Fue muy gracioso cuando salió la palabra excavación y el arqueólogo dijo: “mía”. Entonces, todos dijimos: “oiga las palabras no son de uno sino de todos”. Algo parecido es lo que está ocurriendo aquí: el discurso no es del sociólogo, lo visual o los mapas no son de los arquitectos, y la movilidad no es del que se dedica a hacer estadísticas de la movilidad. Y ahí ha radicado la dificultad que hemos tenido en esta primera fase, porque hemos intentado ir disolviendo las disciplinas para que cada uno vuelva otra vez a su sitio, para después ser capaz de volver a salirse. Es decir, esto es como un continuo ida y vuelta al que estamos sometidos, que nos obliga a revisar cómo se da el proceso. Simplemente quería hacer esa aclaración y dejar a Emmánuel que es sobre quien recae el discurso, o le hemos encargado el discurso, en los procesos socio espaciales.

Emmánuel Lizcano. Vamos a ver, yo me he debido perder, y aquí perdonad tanto los asistentes como alumnos, porque como estamos jugando en este lado bifronte donde por un lado estamos dando un discurso pero por otro lado estamos hablando entre nosotros para ver cómo organizamos el master, pues a veces los alumnos os podéis sentir un poco excluidos. Yo me he debido de perder alguna reunión porque de un documento que teníamos en el que había un montón de módulos y el último documento que me llegó desde Sevilla ha desaparecido un módulo entero. Había un esquema inicial, que tenía tres módulos, uno el teórico, el que ya se ha estado hablando esta mañana, todo el aparato conceptual, distintas teorizaciones sobre el espacio, había otro apartado que era el metodológico que es en principio el objeto de esta mesa, qué métodos se utilizan para investigar esas cosas, y después había un módulo formado por asignaturas optativas que, en aquel momento en el que se habló, tenía una doble función, por un lado en el que los alumnos del master pudieran definir según sus propios intereses y para lo que se quisiera el master, elegían unas u otras asignaturas. De manera que hay gente que se acerca a un master de este tipo por ejemplo del mundo del turismo, o gente de desarrollo local, que evidentemente con el aparato del primer módulo en plan macro, en plan teoría (porque no le suministra conocimiento sobre la temática que el quiere conocer, que es el de gestor de políticas turísticas o gestor de desarrollo local), pues el módulo aquel de las asignaturas optativas, en el que yo me quedé, había una serie de cosas como eran segmentación urbana, espacios de frontera, ciberespacio, antropología del espacio, espacios sagrados, cuestiones de turismo, saberes locales y desarrollo local, etc... que

a mí me parece que por un lado, permitían a los alumnos dibujar cada uno el camino que querían recorrer, y por otro, servían de puente entre lo que es la gran teoría y la investigación práctica, que era sobre la que descansaba.

Incluso habíamos hablado que estas asignaturas optativas todas ellas iban a trabajar sobre un proceso, al cual se iban a estar remitiendo perfectamente para que no fueran otras asignaturas con su cuerpo teórico y aparato teórico desconectadas, sino que todo se iba a trabajar como material empírico para esa investigación, que era común a todas las asignaturas. Bueno, pues este módulo de las optativas y disciplinas más prácticas que proporcionan ya conocimientos específicos, según la especialización que quiera hacer cada uno, me encuentro que ha desaparecido. Entonces claro, lo que yo os traía era sobre saberes locales y desarrollo local, y ahora me encuentro que este tipo de cosas no caben en ningún sitio. No sé si es que eso se decidió suprimir y entonces es que ya solo queda la gran teoría, que sería el módulo teórico, el módulo metodológico, las herramientas de análisis, y después ya lo que es la investigación. Para mí hay un abismo entre una cosa y otra que habría que cubrir con este tipo de disciplinas más concretas, más específicas, más flexibles, más moldeables para que cada uno pueda trabajar con ellas.

Luis Camarero. Yo lo que creo que ha sucedido no es que haya desaparecido, sino que ha quedado sin hacer. Hemos continuado hacia delante y eso ha quedado en el limbo porque nadie se ha encargado de ponerlo a funcionar. Ya en el propio enunciado dejamos marcado algo que no supimos dejar claro, porque ¿cómo se hacen estas cosas? Se hacen hablando, discutiendo, pero luego nos tenemos que adecuar a un marco legal que ha cambiado dos veces ya, y que cambiará posiblemente con el nuevo ministerio, y luego todo esto tiene que pasar por la Aneca, que es un órgano censor, que dice esto tiene que estar normalizado, esto tiene que tener que convertirse en créditos ECTS, si se hacen tantos créditos de tal tipo, no se pueden hacer tantos de tal otro tipo.

Luego entramos en un marco en que buenas ideas no caben en grandes marcos, pero lo que sí habíamos observado es que estábamos llegando a un sistema donde estábamos cargando demasiados créditos y que estábamos exigiendo que el primer año hubiera muchos créditos de investigación y el segundo año volvía haber muchos créditos de investigación, es decir estábamos creando un sistema donde las personas que iban a entrar en este itinerario formativo se iban encontrando desde el primer día que iban a realizar un trabajo, al día siguiente otro trabajo etc. Decidimos dejarlo en un gran trabajo final que se iba haciendo durante los dos años. Luego, ayer con Carlos Tapia estuvimos viendo la conveniencia de dejarlo en un año o en dos años, si iba a resultar también excesivo el número de créditos y de carga, quedó en que íbamos a realizar un gran trabajo en el que integrar todo, pero dentro de este proyecto. Como yo creo que este módulo estaba pensado para la generación de trabajos específicos, al desaparecer los trabajos específicos por integrarlos en

el gran proyecto de investigación, se quedó en el limbo. O sea, no es que haya desaparecido directamente.

Mariano Pérez. De todas maneras, mirad que para el sistema de evaluación de este módulo vemos ahí en la pantalla: “reflexión y comentario crítico de una investigación socio espacial a elegir de entre las propuestas por el alumno”. Es decir, que el alumno propone un trabajo que va a ser tutorizado, que consistiría en que ya él se especializaría en una de las materias que tú estás diciendo, por ejemplo, que el enfoque suyo fuese el turismo, o los espacios sagrados, y que ese trabajo estaría tutorizado por uno de los encargados del módulo metodológico, aquél que dominara las técnicas más oportunas para orientar ese trabajo. Esa era un poco la idea que teníamos, que el módulo metodológico, de alguna manera, fuera capaz de absorber esas asignaturas, que en vez de darlas como teoría menor fuesen una teoría desde el trabajo aplicado y a elección propia del alumno. Esta es la orientación que se le está dando en este momento, no es que hayan desaparecido, sino que por eso se dejan ahí, para elección en un trabajo por parte del alumno. No es un trabajo práctico, sino que es la iniciación a un trabajo práctico que será el final.

Emmanuel Lizcano. Entonces lo que tenemos que ver en el módulo metodológico, son las herramientas con las que tendría que trabajar el alumno de este master para poder decir cosas que no se vean a primera vista y a primer oído. El primero es el umbral de la discursividad, de los discursos, y luego supongo que vamos a hablar de los otros tres. Dicho muy rápido, creo que el análisis de los discursos tiene una doble vertiente, una parte referida a lo que decía antes, de todos los aparatos teóricos de análisis de los espacios, de los territorios, que me parece que están muy bien, pero a mí personalmente lo que me preocupa es cómo vive la gente, cómo se apropia la gente, cómo le hace ser de otra manera a como estaba planificado y diseñado, cómo resiste. Y la única manera de saberlo es a través de los discursos y de las prácticas de la gente. Para el investigador también hay técnicas de observación, por ejemplo, para el antropólogo, pero el método más inmediato de acceder a ello es hacer hablar a la gente, escucharla y ver cómo cuenta su manera de dar significado, de resignificar los espacios, a los que se les han dado ya unos significados y unos sentidos perfectamente normalizados. Para ello hay una serie de técnicas que veremos después muy por encima.

El otro frente que creo que es interesante respecto al análisis de los discursos, es analizar los discursos de los propios analizadores y eruditos del espacio. Por ejemplo, los discursos que estamos desarrollando aquí como académicos y especialistas. Es lo que en ciencias sociales llamamos dimensión reflexiva de las ciencias sociales, esto es, aplicarnos nuestra propia medicina. Significados implícitos estamos asumiendo los que hablamos del espacio, los que criticamos toda una forma de entrelazarse el diseño de los espacios con los mecanismos de poder. Cómo nuestros discursos a su vez también están cargados, atravesados por presupuestos que ni nosotros

mismos somos conscientes de que los tenemos. Como digo en mi último libro, no son tanto los discursos que tenemos sino que son los discursos los que nos tienen, les pertenecemos de alguna manera.

Por poner un ejemplo, cuando antes Carmen estaba hablando en su intervención de que a ella le interesaba lo micro, esos intersticios donde la gente procura vivir, sobrevivir...no decía eso, sino más bien conseguir cuotas de bienestar o algo así. Me ha venido a la cabeza el diario de una de las sesiones de las Cortes de Cádiz. Cuando se formó la primera constitución liberal, como son aquí todas las constituciones, un debate muy bonito en el que los afrancesados, los modernos, los ilustrados proponían el bienestar de los ciudadanos españoles, por eso me ha chocado el término. Salió uno de estos conservadores atávicos diciendo que qué es eso del bienestar, (antes no se decía junto sino que se decía el bien estar de los españoles, a mí cada vez me gusta más el discurso de este conservador). ¡Qué dices de bien estar! Aquí lo que siempre nos ha gustado es vivir bien que es bien distinto. Estar es un estado pasivo, entonces un estado que procure el bien estar de los españoles es algo que nos va a tomar como asiento, como cosas que están, y nosotros lo que siempre hemos querido es vivir y eso no nos lo va a organizar ningún estado, porque vivir vive uno, porque uno se da la buena vida. La misma expresión darse la buena vida solo se la puede dar uno a sí mismo, no me la puede dar nadie, el estado no va a dar la buena vida, me puede hacer sentir bien pero eso es otro rollo bien distinto. En aquel momento chocó lo de bien estar. Como todos sabéis ganó la modernidad la batalla aquella y pasó a formar parte del acervo colectivo el bienestar y entonces hoy los social demócratas luchan por recuperar lo poquito del bienestar como si eso fuera el no va más, como si eso fuera lo de vivir bien. Estas expresiones como bienestar y muchas otras las hemos metido en discursos supuestamente críticos pero sesgan a los discursos, y especialmente a los discursos críticos, haciéndoles decir lo contrario a lo que quieren decir. Por eso creo que uno de los frentes del análisis de discurso deben ser los propios discursos de los teóricos, el vaciar y socavar los impuestos implícitos que hay en muchos de nuestros propios discursos. A Luis le comentaba sobre las pretensiones de Sloterdijk de acabar con la metafísica, por las que queriendo acabar con la metafísica desarrolla un discurso totalmente metafísico, remetafísico. ¿Qué es lo que ha pasado con un discurso que estaba orientado a acabar con la metafísica, que se ha convertido en un discurso metafísico? Ahí hay que analizar por debajo del discurso para ver sobre qué se está soportando.

Ese sería uno de los frentes del análisis del discurso. El otro frente sería el aprender a oír a la gente y qué es lo que dice ella, cómo construye o deconstruye, socava, barrena espacios que se le han suministrado para que esté bien. El ideograma chino para el sabio, está basado en un pictograma anterior que no sería una gran boca sino que es una gran oreja. El sabio es el que sabe escuchar, el modelo taoísta de sabio perfecto es el que no habla, sencillamente escucha, distinta a la manera

nuestra de que el sabio es el que sabe decir muchas cosas. De alguna manera este otro frente sería el aprender a escuchar, el saber oír.

Yo he sido profesionalmente muchas cosas, primero fui matemático luego me pasé a la filosofía, y siempre he tenido la sensación que eran disciplinas totalmente autistas que se oían a sí mismas. Seguí dando bandazos por el periodismo y luego por la sociología (y mañana, a saber), porque la sociología me permitía chocar con algo, mientras que un filósofo sólo hace chocar una idea contra otra idea, ver cómo las encaja, pero para eso yo no había dejado las matemáticas. Eso lo hacían mil veces mejor los matemáticos, cómo encajar ideas entre sí y el mundo da lo mismo dónde esté. Con la sociología me encontré que había gente de repente, que no eran sujetos sino objetos, pero en el sentido etimológico de la palabra, es decir gente que objetaba. El objeto es lo que nos salta desde fuera, lo que se nos enfrenta y se resiste a que lo manipulemos, a que lo modelemos o diseñemos o a que lo proyectemos. La gente de alguna manera es objeto en ese sentido, salta y dice, bueno, hasta aquí estoy yo, soy una resistencia. Pues eso que ni el matemático y ni el filósofo encuentra, que son objetos, cosas que se le resisten, la sociología si lo encuentra, encuentra gente que objeta, que se opone, se resiste, que le salta a uno con sus propios discursos.

Al escuchar esos discursos, incluso técnicas para que se produzcan esos discursos, para que la gente diga, yo la verdad que he aprendido muchísimo más, donde he aprendido sociología realmente ha sido escuchando a la gente. El lenguaje posiblemente es el único bien que nos queda, ahora que lo han privatizado prácticamente todo, todavía el lenguaje se resiste a privatizarse, aunque poco a poco también lo están intentando privatizar, y es un tesoro que no sabemos valorar, la cantidad de saber que hay en el lenguaje. Y cuanto menos domado es, es decir menos académico, más sabio es. Yo he aprendido escuchando a gente, en entrevistas, analizando grupos, cantidad de cosas que en la vida se me habían ocurrido, y es un saber que está ahí a disposición de todos pero no lo valoramos ni disfrutamos ni sabemos sacarle la cantidad de cosas que tiene.

De alguna manera, estas técnicas de análisis del discurso, lo que hacen es saber o permitir enterarnos, por lo menos un poquito, cómo la gente utiliza sabiamente el lenguaje, para decir lo que de otra manera no puede decir, y para hacer lo que de otra manera no puede hacer. La manera de pensar el lenguaje, no sólo en las ciencias sociales sino en todas las ciencias ha pegado un vuelco en los últimos 20-25 años muy importante, lo que se ha llamado el giro lingüístico. Hasta lo que fue el giro lingüístico se había venido pensando el lenguaje como una representación de la realidad, lo que Rorty llama el predominio moderno de la metáfora del espejo, como si el lenguaje fuera un espejo en el que se refleja la realidad, y entonces utilizamos el lenguaje para ver cómo el lenguaje refleja la realidad y conocer mejor la realidad. El giro lingüístico consiste en pensar el lenguaje de una manera totalmente distinta y cambia la metáfora del espejo por una metáfora muy arquitectónica, que es la de la

construcción. El lenguaje no es el reflejo de la realidad más o menos distorsionado sino que es un constructor de la realidad, el lenguaje hace cosas. No es una especie de duplicación inútil de la realidad en sonidos o en palabras, es una máquina de hacer cosas. El asunto empezó con los trabajos en pragmática de los anglosajones cuando se dieron cuenta que ciertas expresiones lingüísticas no reflejan ninguna realidad, cuando uno va y dice sí quiero, en un altar con una señora al lado no está reflejando nada, está creando una realidad que va a coger un gran espesor, o cuando uno jura o se apuesta algo está creando hechos que no había antes, está haciendo realidad.

Eso que los estudios pragmáticos afirman que para ciertos tipo de enunciados, que se llaman performativos, se va extendiendo poco a poco a todo tipo de enunciados y de discursos: decir es hacer. Cualquier manera de contar cualquier cosa es rehacerla de otra manera, entonces los análisis del discurso adquieren mayor espesor, porque cuando la gente habla está haciendo cosas, cuando la gente habla de su manera de vivir, de desplazarse está construyendo otras maneras de vivir, otras maneras de desplazarse. Personalmente el tema del espacio no lo he estudiado de una manera específica, me ha pasado un poco como a Josetxo, que he trabajado más con el tiempo, y esto que han hablado algunos de mis ilustres predecesores, grandes teóricos, yo lo he estado viendo en expresiones cotidianas que me han impedido o me han evitado leerme a Sloterdijk y muchos otros.

Si uno escucha el lenguaje de la gente de la calle saca rápido la conclusión de que vive en el tiempo, que hemos ido sustituyendo los lugares, el espacio, por habitaciones temporales. Desde los titulares de prensa: los talibanes viven en plena Edad Media. Viven en la Edad Media con lo que la Edad Media es un sitio donde se puede vivir, tenemos que abandonar el siglo XX y entrar en el siglo XXI, el siglo XX es un sitio en el que se estaba y del que hay que salir para entrar en otro sitio que parece ser el siglo XXI... Entonces los tiempos son lugares de los que se puede salir, entrar, en los que se puede vivir, es decir, el propio lenguaje de la gente, de los periódicos, de los políticos nos está diciendo, y mucha veces con mucha más sustancia, aquello a lo que los análisis más sesudos llegan después de haber cavilado durante siglos sobre el problema. Bastaba con escuchar a la gente, con fijarse en los titulares de los periódicos, en los políticos. Yo estaba trabajando ahora en las metáforas que se han utilizado por parte de todos los políticos en la última campaña electoral y me he encontrado cómo el lenguaje nos lleva ver cosas, a apreciar cosas que no aparecen a primera vista con la única condición de que sepamos escucharlas. Expresiones como: la derecha ha pescado votos que tradicionalmente eran de la izquierda, Andalucía granero de votos de PSOE...uno se pone a escarbar... caladeros de la derecha, luego el votante qué es, ¿el pez que han pescado?...unos se van a los caladeros de otros, qué somos para el inconsciente, y me da lo mismo PSOE, PP, IU, lo que sea, han utilizado metáforas de tipo alimenticio para hablar del electorado, o somos granos que permiten ser cosechados, o peces que permiten ser pescados. Ahí

aparece sin más que escuchar las metáforas compartidas por los discursos políticos todo el imaginario del político en campaña electoral, qué es lo que realmente somos para ellos, alimentos.

Uno va y se acuerda de Platón cuando escribía “El Político”, para explicar cómo debe ser el político, la imagen primera que le venía a la cabeza era la del ganadero. El ciudadano es la cabaña nacional, somos las reses del político, a la que hay que alimentar, hay que mantener saludable, toda la política de salud de la población, pero para eso no hace falta ser ningún espíritu especialmente crítico y anárquico, basta con escuchar los lenguajes, ¡si son ellos los que lo están diciendo!

Los análisis del discurso van un poco por ahí, yo me fijado más en la antropología, en las metáforas y en las retóricas, que por otro lado está teniendo una revitalización a todos los niveles para aquellas disciplinas que formaban parte del *cuadrivium* medieval y que en nombre de la ciencia y del rigor científico se expulsaron todas. Yo estoy dando unos cursos de humanidades y en cuestiones de retórica, y tengo alumnos de marketing, periodismo, política, y están descubriendo que hablar, ver cómo hablan los demás es controlar la realidad. La palabra es un poder fabuloso, cuyo análisis la universidad ha ido marginalizando o dejando relegado a las facultades de lingüística, filólogos y demás que como ya están convenientemente formados en la matriz mental, no hallarán problemas porque no lo van a utilizar mal. Con esto acabo de hacer el panegírico de los análisis de los discursos y acabo entonces enumerando sencillamente las técnicas principales que solemos utilizar los sociólogos para hacer hablar a la gente, bien entendido que todo lo que esta gente habla es lo que hay que analizar con una serie de técnicas bastante desarrolladas para ver qué hay en eso que la gente dice.

Por un lado, están las entrevistas en profundidad, que es algo que todos sabéis. Las entrevistas en profundidad, las historias orales lo que intentan es captar singularidades en los discursos, y lo que se pierde en extensión se gana en espesor. Una dimensión bastante poco atendida de los espacios, es la espesura temporal de los espacios, la historia de los espacios, la historia de los lugares. Un lugar es lo que es no solo por cómo se ha diseñado, por cómo se apropia sino también por todo aquello que ha venido siendo y que está precipitado en cada momento presente. De alguna manera estas técnicas especializadas lo que intentan es ahondar en la espesura de los lugares. El grupo de discusión es otra técnica, aunque de esto sabe mucho más Koldo que yo, pero que me ha tocado a mí. Con él mismo discutía esta mañana mientras tomábamos café, si son interesantes o no los grupos de discusión, poco a poco él había pasado de considerarlos interesantes y ahora considerar que valen muy poco, y yo he seguido el proceso inverso, los he despreciado siempre y ahora me parecen interesantes. Bueno creo también que la división incluso entre sociólogos sobre la utilidad de las técnicas puede ser interesante el exhibirla aquí en escaparate. El grupo de discusión a mí a mí no me interesaba mucho porque no

salían más que tópicos, un grupo de discusión es reunir a una serie de gente y que hablen sobre el tema que se les propone y dejarles ahí a largar entre ellos.

Cuando se hace esto suelen salir muchos tópicos, pero eso que eran los tópicos, que era lo que me rechinaba, fue lo que empezó a interesarme. Qué son los tópicos o lugares comunes, ¡ajo! lugares comunes, una vez más el lenguaje nos da la pista, espacios compartidos, eso en lo que todos creemos, los *topoi*. Cuando Aristóteles está buscando los principios de la lógica, en los que poder fundamentar cualquier argumento para que no tenga los pies de barro, se pone a buscar los *topoi*, los lugares comunes de la tribu de los atenienses porque ese es el suelo donde se va a poder construir un argumento que no tenga los pies de barro, es decir, que todos los atenienses que por el hecho de ser atenienses comparten, el lugar común.

Entonces encontrar los lugares comunes es fundamental a todos los niveles y a mí me ha ido interesando los grupos de discusión precisamente por eso, por los *topoi*, los lugares comunes que comparten los vecinos de un barrio, las mujeres de cierta edad, esos imaginarios que son el sustento que, como decía Ortega -en un librito que os recomiendo que se llama "Ideas y creencias"- las ideas se tienen, las tenemos, en las creencias se está. Las ideas como las tenemos las controlamos, las manejamos, las discutimos, las hacemos entrechocar, las creencias no las podemos debatir, no las tenemos, son ellas las que nos tienen a nosotros, y averiguar cuales son esas creencias que nos tienen a nosotros, que tienen a las señoras de cierta edad, de cierto pueblo, es lo que este tipo de técnicas permite aflorar.

Luego, estaría el análisis etnográfico del espacio recuperando toda una serie de técnicas de observación, de cosas que hay que mirar, que han ido desarrollando los antropólogos y, por último, la observación participativa, que lo he metido aquí lo último porque, como creo que va en esto que se llama umbral de intervención, para que tenga algo que ver con lo de la intervención. Supongo que lo de los cuatro umbrales será intocable pero entren donde entren, estas son las técnicas que utilizamos, o utilizan los sociólogos para hacer, decir, escuchar lo que se dice, o incluso lo que se dice sin querer decir...

He aprendido una cosa en mi paso de unas profesiones a otras, y es que lo que sabes te impide ver tanto como lo que has aprendido a ver. Te puedo decir, los antropólogos se suelen fijar en estas u otras cosas pero, por fijarse en eso, desenfocan otra serie de cosas. De alguna manera yo creo que hay que enfocar, puedes fijarte en una serie de cuestiones como por ejemplo el cómo contextualizan el dentro y el fuera, para ver como definen el espacio, los límites, lo exterior, lo interior, los tránsitos... Creo que puedes aprender tanto del dejarte sorprender por lo que la gente dice y hace, y para eso cuanto menos sepas mejor y lo único es ir con capacidad de sorpresa, con la oreja bien grande y bien puesta, y jugar con los dos niveles, con lo que tú pones, lo que has aprendido, lo que vas a mirar, y también con los grandes

huecos que has dejado ahí para dejarte sorprender por la gente, por las cosas, por las actividades, por las prácticas que siempre son mucho más ricas que nuestro aparato conceptual para pensarlas, para ahorrarlas y para someterlas. Yo creo que hay que jugar con esta doble condición. Paul Ricoeur hablaba de la hermenéutica pero -creo que se podrá aplicar- hablaba de dos actitudes de investigación, que él llamaba la actitud de sospecha y la actitud de escucha. Sospecha y escucha. Por un lado tienes que ir sospechando de todo, tienes que ir de perro viejo, y deconstruir todos los cuentos que te van a contar porque siempre te van a contar mentiras, esa es la realidad; todos los grandes relatos de la sociología, del urbanismo es bueno aplicarle esta actitud de sospecha, de los intereses que hay por detrás.

En la actitud de sospecha te da mucha actitud crítica, te permite agujerear los grandes edificios, los grandes maestros, el problema que tiene es como en la vida misma, si vas sospechando no te enteras de nada. Tú conoces a una persona nueva y puedes adoptar una postura u otra, te puedes poner en actitud de sospecha, a ver este tío por donde me quiere entrar, qué me quiere vender y al final seguro que no te engaña, pero no te has enterado para nada de cómo es este tío, o puedes ir en plan escucha, una persona nueva, voy a dejarme penetrar por la novedad, y claro te engañan. Pues la investigación un poco es lo mismo, si vas sospechando con tu aparato crítico lo desmontas todo, pero no te has enterado de nada nuevo, o no te ha penetrado nada. Si vas sólo con la oreja te van a engañar fijo. Hay un trabajo muy bonito, que creo que se llama “El Antropólogo inocente”, que es de un tipo que cuenta lo que no cuenta ningún antropólogo, que es que lo engañaban los salvajes, cómo se reían de él, de lo que hacía, eso no lo va a contar nunca ninguna monografía antropológica.

Entonces yo creo que las dos actitudes sí son importantes, entonces lo que aquí podríamos hacer es dar técnicas de qué cosas tiene que observar el antropólogo, pero lo otro lo da la vida misma y la experiencia, y hacer varias entrevistas y darte cuenta sólo al final que no habías preguntado justamente lo más importante, y esto te das cuenta después de haber leído un montón de entrevistas. Ahí, lo que se puede hacer, es prever ciertas meteduras de pata que son más usuales, fijar o dirigir la atención hacia cierto tipo de casos, pero sin dejar de observar que lo importante siempre queda fuera de todo eso, y que ahí ya es el ojo clínico, la práctica, la curiosidad de cada uno, las intuiciones que son tan importantes como las técnicas.

Luis Castro. Ahí había una intuición interesante, pero el problema que tengo yo con este tipo de hermenéutica, que descodifica metáforas y que llega a los centros, como en vez de bienestar, buen vivir y es que también tenemos términos como el de vividor, el del “viva la virgen”. Es decir, cuando descodificas y ves que debajo del bienestar hay algo como más auténtico, más heideggeriano, aunque tú no lo dirías así porque has demostrado como un desapego a los discursos metafísicos, pero cuando dices eso ¿no estás incurriendo una petición de principios naturalizando

algún tipo de percepción de la realidad más real que la otra, digamos que no estás intentando colonizar el lugar mismo dónde germinan las buenas metáforas en vez de las malas metáforas?

Emmánuel Lizcano. Vamos a ver, yo ahí no he tomado partido, sencillamente he visto cómo el enfrentamiento de dos posturas políticas, era el enfrentamiento de entender el mundo y la vida que ya estaban precipitadas de alguna manera en el propio lenguaje y que, escuchando el lenguaje de los diputados afrancesados y el lenguaje de este objetor conservador, bastaba con eso para caer en la cuenta. Eso por un lado, y por otro lado ver la dimensión política, que expresiones aparentemente tan inocuas como bien vivir o bien estar tenían detrás, porque el argumento de este estado es el bienestar, es algo que me definen desde fuera, qué es bienestar. Ese tiempo tuvo una intuición muy potente, hoy hay toda una serie de indicadores del bienestar.

El buen vivir no me lo pueden definir desde fuera, quitando el hombre éste que, en vez de tener producto interior bruto tiene indicadores de felicidad. Y nos reímos un poco porque no podemos hacer indicadores del buen vivir. La buena vida, recurriendo una vez más al lenguaje, solo me la puedo dar yo, y por lo tanto no puede haber ningún planificador, diseñador exterior que defina para mí lo que es la buena vida.

Debajo de lo que son aparentemente dos expresiones, que yo no digo que una sea buena o mala metáfora, digo dos metáforas, y las metáforas nunca son solo metáforas o meras metáforas, sino que tienen un lógica interna que va encadenada una con otra y nos hacen de alguna manera vivir en mundos distintos. Yo no digo que una sea mejor que otra, yo elijo las mías en la medida que puedo, otras me vienen impuestas y seguramente ni me he enterado de ellas, pero algunas, como estas dos, tienen implicaciones muy potentes. La metáfora del bienestar tiene una implicación de que el sujeto y su vida pasa a ser algo gestionado por poderes exteriores al sujeto, mientras que en la del buen vivir cada uno hace con ella lo que quiera, sea para viva el Betis, o sea no sé qué o no sé cuánto o, yo sé para mí que es el buen vivir, luego no me va a poder venir ninguna ministra de sanidad diciéndome que la salud y el buen vivir es esto y esto, no pesar tanto, no comer tantos hidratos de carbono o tener tanto índice de colesterol, no meterse lo que sea por el cuerpo o en los pulmones. El buen vivir no me lo van a poder definir ellos, yo no creo que haya metáforas malas o buenas, más que en la medida de que cada individuo o cada grupo opta por sus metáforas, opta por sus perspectivas y opta por el mundo en el que quiere vivir, lo cual solo es posible en contadas y superficiales ocasiones porque la mayoría de las ocasiones las metáforas no las elegimos, sino son ellas las que nos eligen y nos imponen su visión del mundo.

Luis Castro. Pero no crees Emmánuel, de todas maneras, que el quedarse sólo con el análisis del discurso y no profundizar en que realmente el significado que

tienen las palabras del buen vivir dicho por un esclavo griego convencido de que para lo que nosotros es un estigma de la esclavitud, para él era un buen vivir, porque había esclavos que vivían mucho mejor que otros, que era “un viva la virgen”, unos vivales o unos vivideros, o es lo mismo el buen vivir que puede tener un individuo que se socializa como samurai, o el buen vivir de un torero que pone en riesgo su vida, ¿no crees que realmente en vez de acudir a un tesoro del lenguaje que nos diría o cuando lo consultamos como una especie de oráculo nos ilumina sobre esos significados del buen vivir, que realmente el buen vivir o bien estar no son resolubles tales como en estilos, en modos de vida o eso que yo llamo envolturas sin las cuales el lenguaje no existe, no significa nada?

Emmánuel Lizcano. Sí. Si lo único que yo estoy diciendo es que el lenguaje es un buen camino para entrar en esas cosas. Por ahí el investigador social tiene una serie de pistas muy importantes y que lo que hay que hacer es sensibilizarnos y adquirir herramientas para primero descubrir estas pistas y segundo como Sherlock Holmes seguir con la lupa y buscarlas. La otra salida es la metafísica o la banda de intelectuales del mundo occidental, que es meterse en su despacho rodeado de libros y empezar ahí en plan cartesiano a dudar de todo el mundo exterior, a declararlo inexistente y empezar a comerse el coco literalmente, consumirse los sesos, descubriendo ahí como es la ontología real de la realidad. A mí lo que me dice la experiencia es que esta gente solo se descubre a sí misma, y después confunde ese sí mismo con el mundo, empezando por Descartes ahí en el invernadero rodeado de nieve de donde decide meterse hacia dentro en un acto de onanismo y funda la modernidad total, yo para mí y conmigo me lo monto y me lo hago, y otra manera de poder conocer cosas, que es la que propongo y la que relaciona las ciencias sociales, es el no atrincherarse uno en su bóveda craneal y escuchar a la gente. A mí me resulta más satisfactorio, yo no digo que una sea mejor que la otra, yo lo paso mejor escuchando a la gente, y pensando después en cómo ha construido la frase o incluso si la frase la ha construido mal y se ha equivocado.

Recuerdo una de las entrevistas que estuve analizando el otro día una mujer que decía: “sí porque esas tertulias o conversaciones que nos hacen en televisión”. Conversaciones que nos hacen en televisión, está mal construido, no pueden hacerle a uno una conversación. Pero sin embargo, en ese error gramatical y sintáctico, había expresado toda su manera de vivir lo que son las tertulias de televisión o de la radio por las mañanas. Se supone que una conversación es algo en la que yo participo, pero me la hacen, ya me viene hecha la conversación y se crea una ilusión, en la que yo soy participante, en la que no participo. La única manera de decir eso es cometiendo un error gramatical.

Agustín García Calvo tiene estudiadas muchas cosas de éstas, porque en castellano hay construcciones gramaticales que están prohibidas, por ejemplo, me amamos. Yo puedo decir te amo, nos aman...hay toda una manera de conjugar los tiempos, las

personas, los sujetos de amar con distintos pronombres sustanciales pero algunos son imposibles, me amamos no puede ser. Esa prohibición gramatical responde a una prohibición de pensar cierto tipo de realidad, y es que en un grupo del que yo formo parte ame incluyéndome yo a uno. Es decir, ahí hay algo como una especie del tabú del incesto expresado en prohibición gramatical. Entonces el lenguaje no es solo lenguaje, es toda una serie de cosas que se pueden hacer y no se pueden hacer, que se debe o no se debe, y muchas veces las incorrecciones gramaticales de la gente lo denuncian.

Yo por eso procuro corregir menos a los alumnos, cuando escriben algo mal y dicen este sujeto no concuerda con el verbo, pues si no concuerdan a lo mejor es que se te ha cruzado un cable, que precisamente solo se puede decir no concordando el sujeto y el verbo, y lo que tu querías decir no lo puedes decir en la estructura sintáctica del castellano. Yo cada vez más me he metido en lenguas exóticas, el chino, estoy ahora con el maya tojolabal y uno se da cuenta que hay cantidad de maneras de decir, no lo mismo porque resulta que diciendo en chino o en tojolabal, el referente aquello de lo que se habla ya es otra cosa. Ese ir y venir de la lengua propia a otra lengua, por ejemplo los sufijos personales de los verbos en euskera te permite tomar distancia respecto a tu propia lengua, y te das cuenta de cómo hablar una lengua como la nuestra, indoeuropea, de sujeto-verbo-predicado, impone toda una manera de ver y relacionarte con el mundo. ¿Por qué siempre tiene que haber un sujeto que ejecuta una acción que tiene que recaer sobre algo?, en eso Nietzsche -tú bien sabes Luis eso - es absurdo. ¿Qué necesidad tiene el mundo, de sujetos que realizan acciones que recaen sobre nada? Es una manera muy rara de hablar sobre el mundo. Claro, te vas por ejemplo a lo que es el chino, y te das cuenta de que cualquier ideograma tiene un sustrato verbal por debajo, en el que no es necesario el sujeto, o por lo menos deja ver, que debajo de cualquier término siempre hay un verbo, entonces ese es un verbo que se encadena con otro verbo, con otro verbo etc. y el verbo es una acción permanente que no se remansa nunca, que no está movida por un motor primero que es el sujeto, el gran sujeto que todo lo puede del pensamiento occidental, qué necesidad hay en ese sujeto, entonces te das cuenta que hay lenguas que pueden pasar de ese sujeto o que tienen muchísima variabilidad de ese sujeto.

Nosotros nada más que tenemos tres, primera, segunda y tercera persona, en cantidad de lenguas mayas aparecen muchos otros sujetos que son otras tantas posibilidades de agencia, de colectivos que pueden hacer cosas. Y a la pregunta tuya, no creo que no sea tanto una cuestión de optar por unas cosas o por otras, sino sencillamente de darte cuenta que la horma del lenguaje. Por un lado es horma, nos hacen vivir de cierta manera y no de otra, y, por otro lado, es una fuente de imaginación, de pensar cantidad de otras maneras de organizar el espacio. Por ejemplo, la manera que tienen los quechuas de organizar el espacio, en muy buena manera está producida por una cierta estructura lingüística, y que para nosotros no es posible pensar el espacio de otra manera porque nuestra horma lingüística es

otra; y que en el lenguaje hay una potencialidad enorme para descubrir campos. A mí en última estancia es lo único que me importa, descubrir nuevas maneras de mirar, tocar, oír, estar con la gente, de organizarse la vida y es en el lenguaje donde he encontrado un montón de posibilidades de ese tipo.

Mariano Pérez. Yo he estado escuchando atentamente y me parece muy oportuno todo lo que ha dicho Emmánuel. Quiero decir que la discursividad es uno de los umbrales, una de esas puertas de posibilidad que se abren para abordar lo socioespacial, que está muy ligada a la visualidad –el otro umbral que me ha tocado desarrollar a mí. Tal vez por eso Emmánuel me hace pensar o decir cosas que no pensaba decir. Entre mi sospecha y mi escucha, porque nunca estamos sospechando del todo ni escuchando del todo, voy haciéndome otro y casi lo que os iba a contar se me transforma en una cierta aceptación del discurso de Emmánuel Lizcano. Y a partir de ello, ahora os propondría trasladar todo lo que ha dicho él a lo visual. Él ha dicho “aprender a escuchar”, directamente yo diría “aprender a ver”, es decir, la visibilidad como posibilidad de discurso, como posibilidad de entendimiento del discurso. Aunque en el enunciado hemos denominado este umbral como visualidad, a mí me gustaría cambiarlo por el término de visibilidad, porque no se trata de verificar algo previo sino de la posibilidad de ver. Y esto es lo que creo que nos interesa si seguimos un camino paralelo al discurso de Emmánuel, un discurso del poder, las maneras de ver del poder y las maneras que tiene de ver la gente.

Evidentemente, la arquitectura siempre ha sido una arquitectura de poder, pero había otra arquitectura que no era la del poder, sino la arquitectura popular que, de pronto, se ha empezado a ver que tenía una enorme riqueza. La arquitectura popular no era puramente popular, estaba llena de connotaciones del poder, por tanto el discurso del poder y el discurso de la gente están también prestándose los unos a los otros, porque lo que vemos que hace el poder, también está en lo que hace la gente. Seguimos estando continuamente yendo y viniendo.

En este sentido, y acercándonos a ese planteamiento en el que nosotros nos hemos formado, podemos formular el diagnóstico que desde mi tesis doctoral lanzamos y desde el que no hemos dejado de trabajar. El diagnóstico no es otro que el reconocer que la arquitectura había dejado de ser una técnica constructiva y se estaba dedicando a ser una técnica expresiva, una técnica exactamente igual que los medios de comunicación. Lo de menos es cómo se construye ya, es decir, la técnica ya se resolverá, ya vendrán los técnicos como tú decías ayer: primero van los que lo hacen, luego van los que lo venden. Por tanto, a partir de ahí nos empezamos a darnos cuenta - y yo así lo expresé en mi tesis- que hacía falta hacer una reflexión seria. Que debíamos pensar que si realmente estamos en el mundo de la imagen, habría que aprender a mirar, y que por tanto, que si los arquitectos están utilizando las imágenes, deberían saber que ya las imágenes se están utilizando de otra manera, que ya no hay una correlación entre símbolos, que esa relación entre

imagen y realidad que parecía haber estado siempre muy clara, ya no lo está tanto, y que aquello que parecía haber estado unido ahora se constata que se ha separado, o que nunca lo estuvo.

A partir de ahí, como decía el propio Peter Eisenman, a finales de los 80, realmente todavía no existe una arquitectura poshegeliana, porque como decíamos ayer, la estética de Hegel se ocupa de la verdad del logo y de la apariencia, de la imagen. Para Hegel, lo verdadero está en el logo, la imagen es pura apariencia: no te fíes de las apariencias porque las apariencias engañan, nos dice. Pero, por lo que nos ha ocurrido en estos últimos años nos damos cuenta que la imagen es una realidad, y es tan verdad como puede ser el discurso; tan verdad o tan mentira, como lo que puede decir esa señora que has citado. Entonces, en su planteamiento decía Lizcano que el lenguaje no es un espejo, sino una construcción de la realidad. Nosotros decimos en paralelo que la imagen también es una construcción de la realidad. La imagen ya no es un espejo, ya no es una representación de la realidad, sino que la imagen es una construcción de la realidad. Si esto lo llevamos a qué técnicas tenemos para abordar el problema del ver, no tendremos más que las que tengamos, o mejor, tendremos siempre las que seamos capaces de aprender y de aprehender al mirar. Pero tenemos mucha tecnología, mucha instrumentación, entonces el gran problema que tenemos en arquitectura, y en muchos trabajos como los que estamos haciendo, en estos estudios socioespaciales, es que nunca hemos tenido tanta instrumentación para ver, y nunca hemos estado en un estado de ceguera mayor. No vemos nada porque nos creemos que lo vemos todo. En Internet está todo, nos dicen; yo diría, todo está en todo, sólo es cuestión de verlo.

Había una experiencia muy interesante que realizó Álvaro Siza con sus alumnos. Este arquitecto, uno de los arquitectos vivos más sensibles que conozco, les decía a sus alumnos cuando visitaban algún pueblo o alguna ciudad: “hagamos una comprobación, no levantéis la cara del suelo, mirad el suelo e id mirando el suelo y a ver qué os dice ese suelo”. Por tanto, establecer nuevas tácticas con vuestra propia mirada, comenzar a registrar la ciudad de otra manera. Si trasladamos el ejemplo a Sevilla tendríamos que decirle al visitante: “no vaya usted a ver la Giralda sino realice y construya el recorrido hacia la Giralda. No haga fotos, mire al suelo y vea las cagadas de los caballos, la suciedad de ese suelo, vea usted si se ha regado, si ese suelo es uniforme, etc.”. Esta podría ser una táctica para abordar otra experiencia de la ciudad. Algo parecido dice Michel de Certeau cuando nos habla de abrir tácticas a la mirada, al habitar, a nuevas prácticas del espacio, a nuevas artes de hacer; y en ese sentido me parece muy importante que esa instrumentación esté ahí, aunque –como sabemos- esa instrumentación al mismo tiempo que nos permite ver, se interpone ante nuestra mirada.

Se acordará Luis Castro, cuando vino al encuentro sobre la guerra civil, que estaban los geógrafos hablando de los nuevos GPS y de los nuevos satélites terrestres.

Estaban alabando la nueva tecnología diciendo que tiene una precisión de muy pocos centímetros del suelo, que se ve todo con una precisión máxima, y entonces le dije yo al geógrafo: “¿y cuando veamos el suelo qué hacemos?” Es decir, ya lo vemos todo, pues bien, ahora tendremos que empezar a ver. O sea, ya tenemos el instrumento para verlo todo, pero ahora tendremos que empezar a ver. Todo esto está en Agamben, está en Debord, en Debray; la reflexión sobre lo que se ve y lo que no se ve; y por eso sería interesante darle importancia a la arquitectura desde la ceguera, al oler, tocar, a la expansión del resto de los sentidos. Algunas veces le planteo a mis alumnos, ¿pensáis que puede ser un arquitecto ciego?, ¿por qué no va a ser un arquitecto ciego?, ¿podíamos hacer arquitectura desde la ceguera?

Ahora, si queréis ver qué es lo que hemos hecho para esta parte de la visualidad, podemos contar una genealogía de la imagen, podemos contar cómo ha visto la gente durante un cierto tiempo, podemos contarles la mirada del poder, por qué se dice que las cosas están bien o mal compuestas, la mirada del panóptico, la mirada del vigilante. Hay muchas miradas que están ahí y podemos enseñarlas. En nuestra contemporaneidad está incorporado el cine, la televisión, Internet, ¿eso son materiales para nuestros estudios socioespaciales? Claro que sí, y hay que trabajar sobre eso. Pero, ¿te acuerdas, Emmánuel, cuando estábamos hablando de este espacio en el que estamos ahora? Yo recordaba, cuando tú planteabas lo de este espacio, la película de Buñuel “*El ángel exterminador*”, ¿qué es lo que hace Buñuel en el ángel exterminador? Forzar el tiempo hasta que se sobrepasa el umbral del cansancio. ¿Y si lo trasladásemos a este espacio, que como bien decías es un espacio ordenado, donde el arquitecto te ha impuesto como te tienes que sentar, cómo nosotros estamos aquí arriba encima de una tarima y vosotros abajo, etc.? Pensad por un momento que en vez de irnos a comer nos quedaríamos aquí encerrados, como les pasa a las personas de “*El ángel exterminador*”. Acabaríamos apoyándonos en la gente, recostándonos en ese rincón, es decir, la gente empezaría a coger este espacio como suyo, la gente se apropiaría de este espacio. Luego, la cuestión no está tanto en el espacio, sino en nosotros también; en si nos agotamos o no nos queremos agotar. Algo parecido ocurre con el turismo y su enorme oferta a la sociedad (turismo rural, sexual, de riesgo, cultural, etc.). La aparente variedad está fundamentada en la siguiente idea: “no se agote usted, haga usted rápidamente otra cosa, cambie usted de actividad, pase usted de umbral en umbral”. Así, lo que se ha agotado en Estados Unidos, se exporta a Europa, después a otro lado y se acaba consumiendo en no sé dónde. Si cogemos la serie de TV que se ha agotado en no sé dónde, la pasamos a otro lugar. Y así vamos consumiendo, pero siempre sin agotarnos. No hemos programado estas jornadas para agotarnos, pero se pueden leer desde el agotamiento, es decir, agotémonos porque quizás así es una manera de desbordar nuestra corporeidad y nuestra propia capacidad. Hasta cierto punto estaríamos ante acciones como las que están realizando algunas ONGs cuando deciden quedarse paralizados en determinadas estaciones de metro o ferrocarril, o cuando se desnudan a las puertas de un Ayuntamiento o un Parlamento. Así, se

quedan todos parados y le hacen ver a la gente que es posible quedarse parado durante un minuto. Y sin entrar en más profundidad sobre ello, sin duda son acciones que nos están haciendo ver que vamos demasiado rápido, y habrá que aprender de eso.

Una última cosa, ayer comentábamos lo de Jacques Tati, cómo desde hace tiempo el cine está haciendo crítica a la modernidad, a esa manera de entender los espacios, su falta de flexibilidad, etc. Pero es que ahora lo más novedoso es la aceptación que están teniendo los documentales, estamos en un momento de gran influencia de los documentales, y esos documentales se centran en las problemáticas socioespaciales, en la marginación, ahí tenemos la producción de Bardem “Invisibles”. Pero ¡joj!, ¿cómo son esos documentales? Hay una estetización de la marginalidad: ese negro que sale es un negro bello, esa pobreza es una pobreza bellísima, tiene una música celestial, no hay moscas, no hay calor, lo estás viendo climatizadamente y alejado de la situación. Luego, los documentales nos sirven para realizar reflexiones serias sobre la situación socioespacial de otras personas, pero al mismo tiempo que te sientes zarandeado y preocupado viendo “Hotel Ruanda”, por ejemplo, también te sientes reconfortado porque estás viendo un producto estéticamente de calidad. La contradicción está servida.

Luis Camarero. Mariano ¿has visto la película “el hombre que veía demasiado”? trataba sobre un hombre que veía demasiado poco, y se hace una operación y consigue empezar a ver detrás de las paredes, a la gente sin ropa, para corregir le vuelven a operar, y ya ve hasta los huesos, lo vuelven a operar y ya ve absolutamente todo, con lo cual llega a no ver nada. Por eso digo que a veces hay que ver pero no tanto. Una imagen vale más que mil palabras, pero también dicen los chinos que una imagen miente más que mil números, lo que muestra lo amigos que son los chinos de los números.

Voy a explicar qué puede hacer la estadística por nosotros y por los procesos socioespaciales. Hay muchas formas de mirar, pero una cosa es lo que decimos, lo que hacemos, una cosa es lo que vemos que se ha hecho y además de eso hacemos cosas de las que ni nosotros mismos somos conscientes de ello, no nos reconocemos en ellas pero marcan tendencias y marcan distintas corrientes.

Tenemos, además, decisiones que tomar y que resolver muchas cuestiones. Por ejemplo, ¿son ahora las viviendas más pequeñas porque las familias son más pequeñas o como hacemos las viviendas más pequeñas acaban siendo familias más pequeñas? Son cuestiones que tenemos que tomar de partida, y la estadística, análisis estadístico, el análisis de datos es la parte absolutamente odiada en los tiempos que corren, sin embargo si no fuera por la observación de la estadística el conocimiento o el conocimiento que tendríamos de la realidad sería totalmente insuficiente. Existen muchos procesos de medida de fenómenos sociales, quizás para que os

hagáis idea el más raro que he encontrado es el método de la cadena del inodoro. Se trata de medir a través del inodoro, esto lo hizo una radio underground en Estados Unidos que quería medir la popularidad de los candidatos a las presidenciales, la radio a cierta hora daba los nombres de un candidato y entonces todos los partidarios de ese candidato automáticamente tiraban de la cadena del inodoro, luego a los 10 minutos siguientes daba el nombre de otro candidato y los radioyentes tiraban de la cadena del inodoro. La radio lo que hizo fue colocar a una persona en el depósito de agua y observaba lo que disminuía la cantidad de agua del depósito y así se calculaba el grado de popularidad de uno y de otro candidato, además esta modalidad de sondeo acertó los resultados. Esto se hacía en los años 50, y parece absurdo pero sin embargo se utiliza hoy en día para medir la audiencia de ciertos programas, o de los partidos de fútbol, lo que se hace es observar los depósitos de agua de las grandes ciudades. Se ven perfectamente los picos de los anuncios etc.

El comportamiento colectivo aparece expresado, evidentemente no es recomendable como método de investigación en las épocas de escasez de agua que tenemos, pero para que os hagáis una idea de que las formas de medir y observar los procesos sociales pueden ser muy grandes. ¿Qué es lo que se pretende con la explicación de técnicas estadísticas? Sobre todo el reconocimiento de procesos sociales latentes, que de otra forma serían muy difíciles de observar, y además el uso de estas fuentes de una manera distinta. El problema de las fuentes estadísticas es que están pensadas y diseñadas como instrumento de control. La estadística viene de la palabra estado, encuesta viene de la palabra inquisidor, ya simplemente la etimología de las palabras indica qué interés de estos instrumentos. Se hacen para controlar fiscalmente los censos de población, para conocer cuántas personas pueden ir al ejército, etc. Pero al margen de este fin para el que están producidas, que muchas de las veces es bastante inconfesable, podemos utilizarlas, dotarles de otro sentido, para que resulten útiles y especialmente útiles para procesos de movilidad espacial, que no habría manera de analizarlos sin recurrir a otro tipo de técnicas.

El censo de población de viviendas, yo creo que es utilizado por los arquitectos, es una foto fija e insuficiente de la población, la fotografía no de dónde están las personas, sino de dónde duermen las personas. Nos da una imagen, cuando hacemos las densidades de la población, de dónde están el 30 de marzo a las 12 de la noche, que es una imagen que nada tiene que ver donde están las personas el mismo 30 de marzo pero a las 12 del mediodía. Las zonas densificadas periféricas de los extrabarríos aparecerían vacías y sin embargo los centros urbanos vacíos aparecerían llenos. Si la fotografía, el censo, la hacemos un 15 de Agosto el mapa de España de grandes ciudades, pequeñas, etc. es muy distinto, no guarda correlación con el mapa de densidades que habitualmente pensamos. Ahora las playas aparecen llenas y el interior de las ciudades vacías.

Si nos creemos directamente lo que dice el censo de población, planificamos el

agua, con el consumo del agua con este censo de población, el 15 de Agosto el agua ha llegado donde no hay nadie y donde hay personas no está llegando el agua. Las fuentes estadísticas son difíciles de utilizar. Pero no vamos a hacer un censo en Agosto y otro en Septiembre, porque sería imposible e impensable tener registros de movimientos de personas. No nos queda más remedio que hacer encuestas. Las encuestas son una forma de observar el todo a través de la parte, observando un pequeño fragmento vamos a intentar conocer el todo. Hay personas que piensan que esto es imposible, pero como decía Laplace, estadístico y filósofo, ¿es necesario beberse toda la botella para ver si el vino está bueno?, pues evidentemente hay quien piensa que hay que beberse toda la botella para ver si el vino está bueno pero parece que si la pregunta es si el vino está bueno no es necesaria una investigación exhaustiva de la botella. La muestra en este caso aleatoria, representativa, puede servir.

Hay tres tipos de cuestiones que se introducen en las encuestas, y que son las prácticas, las opiniones y las actitudes. Yo especialmente creo que hay que centrarse en el campo de las prácticas. Las actitudes, realmente se trata de un concepto que viene de los psicólogos y nunca se ha sabido claramente qué es una actitud, al vivir una nebulosa en su definición, pero si embargo, si que podemos tener buenos conocimientos a través del análisis de prácticas. ¿A qué hora se mueve la gente, hacia dónde van las personas? Ahora mismo se está descubriendo, que uno de los problemas que tiene el transporte público, es que el transporte público en Madrid no se dirige a los polígonos industriales, que es donde precisamente hay mayor número de desplazamientos. Las personas van a trabajar, salen de casa y se van a los trabajos que están en los polígonos industriales. La planificación del transporte urbano está pensada para mover a las personas desde las residencias de la periferia hacia el centro, que es mercado de consumo y viceversa. Entonces ese análisis de prácticas resulta fundamental y nos lleva a la posibilidad de hacer cartografías sociales. Más que agotaros ya con el tiempo, por la tarde quizás podamos ver algunos ejemplos de uso de estas técnicas, que es casi como mejor podéis ver la aplicación. Como aquella vez, que había una fábrica de tanques en Inglaterra y dijeron, qué podemos hacer con la fábrica de tanques, evidentemente lo que podemos hacer con una fábrica de armas es cerrarla y tirarla, y los trabajadores dijeron no, lo que podemos hacer son transportes, y la fábrica de tanques ahora es una fábrica de tractores.

3.3. Módulo Práctico

**Luis Castro Nogueira, Carlos Tapia Martín
y Félix de la Iglesia Salgado**

Temas tratados: Intervenciones/Investigaciones Socioespaciales In Progress.

Luis Castro Nogueira. El tercer bloque que estamos intentando articular y, al mismo tiempo, pensar en su radicalidad, en sus posibilidades, como un acceso a un tipo de formación de postgrado que sea atractiva, competitiva, que prepare en un sentido profesional y que quizás permita una deriva importante para muchos estudiantes para la investigación en forma de tesis doctorales. Anteriormente hemos analizado el módulo teórico, que comprendería básicamente lo que se llamarían las asignaturas de pensamiento, repartidas entre temas más arquitectónicos que llevaría la Escuela Superior de Arquitectura de Sevilla y otros temas más sociológicos que llevaríamos la Universidad Pública de Navarra y la UNED de Madrid.

El segundo, el módulo metodológico, donde se abordan las técnicas que son esenciales, que tiene que ver con las prácticas, con los análisis sociológicos y arquitectónicos de la visualidad y también con los discursos, de los que hablaba ayer el profesor Lizcano. El análisis del discurso, que comprende lo que se hace, lo que se siente, lo que se piensa. Lo que se hace son las prácticas, lo que se siente son la sensibilidad visual, la reproducción del tacto, del olfato, etc. Por ejemplo cuando uno llega aquí a Sevilla, se aprecia ese olor particular, si a ese olor le unes la mirada del río, aunque es un río simulacro que no tiene referente real porque no está vivo, pero en todo caso tu lo ves como una promesa de felicidad, el río y los naranjos, los cítricos, en fin, todo esto es lo que tiene que analizarse, lo que uno siente, no sólo visualmente, sino en el tacto, las sensaciones auditivas; lo que uno piensa; lo que uno dice en los discursos y lo que uno hace. Bueno, pues todo lo que articula esas tres dimensiones del módulo metodológico es una invitación a hacer un trabajo práctico y a que los estudiantes no sólo aprendan las asignaturas teóricas, no solo aprendan en esas técnicas, sino que también se metan en una auténtica investigación socio-arquitectónica, socio-espacial o arquitectónico-sociológica.

Para lo cual, aparte de estudiar esas asignaturas, de aprender esas técnicas, los estudiantes deberían en ese año académico participar en una investigación “in progress”, en marcha, que esté en desarrollo; y esa investigación puede ser en Sevilla, puede ser en Madrid, dentro de algunos años podría hacerse algo en Lavapiés, que es un lugar interesantísimo para estudiar esto de las “micro-ontologías”, de las envolturas y las burbujas. Así que la idea del módulo práctico, el tercer módulo, consiste en que los estudiantes se impliquen en una investigación que tenga esas dimensiones, arquitectónicas, urbanísticas...y por tanto, visuales,

praxiológicas, de prácticas; de discurso, etc.

Y así, esta pequeña sesión podía estar estructurada de la siguiente forma: después de este breve *introito* mínimo, como planteamiento de lo que podía ser ese curso práctico, algo como imbuirse, inmiscuirse, entrar de lleno en una investigación con todas estas dimensiones, como lo que va a proponer Félix sobre la cuenca del Guadalquivir, y por tanto él va a llevar el peso de toda esta sesión. El resto de asistentes, mientras él está contando todo esto, podéis pensar como posibles participantes en un master de estas características, qué tipos de trabajos, de investigaciones podrían interesar para incorporarse en un trabajo de este tipo, porque eso es lo que va a pasar. Cada año, en nuestro master deberíamos ofertar a nuestros estudiantes el incorporarse a una o dos de las investigaciones que están en marcha y ellos elegir el enfoque en función de las ofertas de las líneas de investigación que existan en la Universidad Pública, en la Escuela de Arquitectura y en la UNED de Madrid.

Por tanto Félix ahora va a ocuparse de ofrecer ahora un panorama de lo que puede ser ese curso práctico y después el profesor Carlos Tapia intentará darle, quizás, una articulación de tipo técnico, administrativo, curricular, buscando y analizando cuales serían las posibilidades de convertir ese curso práctico en ese verdadero tercer módulo y hacerlo atractivo y competitivo, en los mercados de los masters de postgrado. Así que Félix, cuando quieras.

Félix de la Iglesia. A la hora de preparar el curso vimos la oportunidad de dejar este último día para sugerir lo que podría ser un desarrollo de la formación específica que se plantea desde la puesta en marcha del Master. Aún así, lo que voy a contaros quiero plantearlo como una actividad –casi cerrada- propia del curso en el que estamos ahora implicados y que, de alguna manera, tendría también una lectura apropiada para el Master.

Por empezar, y aunque ya se ha comentado en diferentes ocasiones, me gustaría reiterar la necesidad de revisar las categorías con las que nos hemos venido moviendo habitualmente desde cada disciplina, la urgencia por proponer esas ‘*categorías nómadas*’: algo bastante importante a la hora de abordar este tipo de investigaciones.

En este sentido la primera consideración a hacer sería mi interés por desmontar -en parte- esa especie de dualidad o distancia insalvable entre trabajos prácticos y trabajos teóricos y metodológicos. Sobre todo, cuando realmente actuamos sobre la realidad de una manera diferente, en especial las técnicas que nos reúnen aquí, la sociología y la arquitectura, pero también la antropología o cualquier otra con las que habitualmente colaboramos. Realmente esa disociación entre lo teórico y lo práctico es algo que responde más a una cuestión administrativa (dar formato a un proyecto, en este caso de investigación-master) que a un modo de trabajo

sobre cada situación. Y, precisamente en el entendimiento de la acción como vía de conocimiento, como ámbito donde nos movemos, es la propia acción la que puede desencadenar un conocimiento de mayor alcance, incorporando incluso una mayor participación de la gente y los agentes que están en esos territorios. En esa dirección hay que entender lo que se expone ahora, porque tendría que ver con una experiencia que se quiere dilatar en este curso, y posteriormente en el Master, y que habla de un comportamiento, de una manera de acceder a los lugares y de trabajar con estos parámetros.

Con esta premisa se quiere abordar un módulo que tiene como objetivo plantear otras bases, a partir de unas componentes y una instrumentación distinta, para una investigación volcada sobre una realidad lo bastante compleja como para dar cuenta de las transformaciones socio-espaciales que se están produciendo en nuestro entorno cultural; una realidad, además, lo bastante próxima como para posibilitar una experiencia personal o compartida con otros compañeros de viaje. Desde esa situación precisa sobre un territorio complejo, se podrán establecer unas líneas de trabajo y búsquedas más intuitivas, las que se desvelan en la propia experiencia sobre los sitios, avanzando en una investigación innovadora sobre lo que podrían llegar a ser estos lugares.

Empecemos por nombrarla: la denominación escogida para la práctica es la de *'bateas en el valle del Guadalquivir'*. Creo que a nadie se le escapa la complejidad de acudir al valle del Guadalquivir: histórica, de comportamientos, productiva, de sus espacios naturales o la conformación de sus geografías tan diversas; de su importancia, ahora, por el nuevo Estatuto de Andalucía, asignando las competencias de la cuenca del Guadalquivir a la Junta de Andalucía, una consideración relevante para el curso que, además de por política o meramente administrativa, introduce importantes vectores en la investigación.

Por ejemplo, sobre el significado de las identidades. Porque hablar de una identidad común, que incluso desde algunos medios se equipara a la lengua catalana, es algo que nos reúne a todos los millones de andaluces en torno a la voz 'Guadalquivir': una componente de construcción de identidad, a veces muy forzada, que se signa, se denomina y aparece en un artículo del estatuto modificado de la Autonomía Andaluza. Pero si conocemos el territorio, su complejidad, su proceso de conformación o cómo se han ido superponiendo tiempos y espacios distintos, hablar de esa identidad común nos llevaría en seguida a fragmentarla, a pensar en una suma de identidades que enuncian un sentido común sobre el que intervenir o proponer lo que sería la práctica del curso, o del master. Ser conscientes de ello es importante porque nos obligará a ponernos en una determinada relación con lo administrativo –lo más público y visible- en este momento del Valle del Guadalquivir: su presencia en un artículo muy breve del Estatuto, el 51, como situación crítica desde la que activar los planteamientos expuestos.

En el extremo opuesto, cuando hablo de *bateas* es con la intención de localizar espacios más contemporáneos, más actuales para la vida. Pensamos que hay situaciones tapadas que están debajo de la capa más visible, de esa lámina de agua que habla de una realidad siempre reflejada, especular y a veces ficticia que nos oculta otros comportamientos y realidades. Espacios donde, posiblemente, se encuentra la gran capacidad de actualización de estos territorios, allí donde formular un compromiso por parte de todos y de todas las técnicas convocadas en este territorio tan importante como para desvelar situaciones, armarlas y hasta difundirlas, por cuanto que conocimiento que, por oculto, habría que mostrar de nuevo.

Activar ese conocimiento con la gente que de alguna manera da sentido a esas *bateas* para, desde esa activación, empezar a hablar de desarrollos alternativos y formular lo que sería esa acción. Insisto, quizás por arquitecto que piensa en la acción como vía de conocimiento, en una acción que nos obliga a arrojarnos sobre los sitios, proyectarlos hacia momentos y situaciones distintas, a innovarlas; pero contando con la gente y hacerlo desde ese estado de visibilidad, casi de convención. Una investigación que, a la hora de plantear las *bateas*, en el fondo pretende sumergirnos un poco para, desde ahí, detectar, explicitar o hacer visibles otro tipo de identidades que quizás sean más productivas para esos territorios y, sobre todo, para la gente que los vive.

El valle del Guadalquivir es la situación propuesta para esta ocasión, aunque realmente cualquier otra localización, en sitios como el norte del país o Madrid centro, sería posible. Lo que nos interesa es ensayar una sistemática, mucho más abarcativa, de aproximación a los lugares, de encuentro con las gentes y las técnicas, para armar otro tipo de soportes.

Esta primera localización nos apetecía e interesaba porque el encuentro se iba a celebrar donde ahora nos encontramos, en Sevilla, en torno al valle. De hecho, aquí en la isla de la Cartuja, si hubiera una gran avenida o inundación seríamos los primeros afectados por el agua. Algo que me permite introducir otro nivel de lectura: el registro de la catástrofe, especialmente importante frente a la visibilidad de lo cotidiano. Hablar de la catástrofe como lo especular de esta fuente de vida para una gran población asociada al valle es hacerlo a un tiempo sobre lo que ha sido su sustento productivo a lo largo de la historia y lo que también le traía la muerte, lo que ha obligado a gestionar los movimientos y comportamientos más sofisticados, hasta el punto de modificar la propia hidrología de la cuenca.

Este panorama del valle nos da pie a plantear estos procesos de investigación y, a la postre, a sugerir y habilitar, más que la resolución de problemas concretos, lo que en alguna ocasión hemos llamado '*cartas de navegación*' –nos vale la metáfora de las planimetrías- porque es lo que la práctica persigue, un sistema de orientación: saber cómo moverlos por estos territorios se podría traducir instrumentalmente en

esbozar un mapa singular del sitio, una carta de navegación donde estaríamos todos representados de alguna manera: estarían las técnicas, estarían las gentes del sitio y, además, con ese grado de provisionalidad que hace que la carta se rearme cuando se modifican las condiciones de contorno, posibilitando el cambio de orientación.

A modo de introducción, y para empezar a preguntarnos cosas, enmarcar alguna historia y reconducirla a una manera de trabajar, fijemos algunos datos que nos sitúan en seguida sobre el Valle: cuestiones como su longitud –de 657 Km.-, la zona de influencia, –la cuenca habla de casi 60.000 km²-, o la población que lo vive –determinante en relación con el resto del país-, hacen de él un territorio importante. En torno a 7.000 hectáreas de regadío y casi 50 embalses y pantanos que hablan de una importante antropización de la cuenca para el control de agua. Esos son datos que están ahí, muy claros. Hay incluso un esquema, bien fácil de leer, de lo que significa el Valle del Guadalquivir para esta comunidad entre las sierras Bética y Penibética. Se trata de un elemento transversal extraordinariamente importante en una comunidad marcada por sus muchas diferencias existentes, como las próximas entre Huelva y Sevilla –a pesar de que la provincia onubense es relativamente reciente, concretamente del siglo pasado-, por no hablar de las distantes entre Córdoba y Sevilla o pensar en las abismales entre la Andalucía Occidental y la Oriental.

Entonces, una apariencia: algo que de golpe se ve asignado con una identidad y que no deja de ser una invención si se entiende como un sello que lo cose todo. Si tenemos interés por tocar las cosas y hacerlas nuestras, por hablar detenidamente de esos fragmentos y segmentación del propio río –o de su cuenca-, podríamos hablar mejor de relaciones no tan transversales para el conjunto de Andalucía, cosiendo acontecimientos –pequeñas historias y relatos- que de alguna manera están ahí, detectando lo que podrían ser esos ámbitos del río que de alguna manera se pueden hacer cohesionar en algunos casos y, en otros, incluso potenciarlos o aparcarlos.

Hay un comentario en el artículo del Estatuto al que hemos hecho referencia anteriormente que sí me interesa y que habla de las Comunidades Autónomas por las que discurre el Guadalquivir. Andalucía tiene el 90,6 % de la cuenca, discurre por sus ocho provincias, pero hay otras comunidades que también participan de la misma y, al pensarlo, estaríamos obligados en cierta medida a armar otro tipo de registro más dialógico. Sería interesante verlo desde la participación exigua en el caso de la comunidad de Murcia –un 0,2 %-, o la de Castilla la Mancha, tan de actualidad por el tema de los trasvases aunque en apariencia lejana para los andaluces, -que forma parte de la cuenca con un 7 %-, o la de Extremadura, con una actitud política mucho más beligerante que apela al Tribunal Constitucional para revisar el artículo, por cuanto que participa con un 2,5 % en la cuenca. Saber que existen otro tipo de relaciones –geopolíticas, biopolíticas- nos hace abrir el espacio de investigación.

Por qué no pensar que las claves no son tan administrativas –de límites- como de

contornos, que hay que entrar en esos procesos de identidad, de reconocimiento de situaciones singulares que podrían hasta desmontar algunos límites administrativos que no dejan de ser sino convenciones de un momento dado. Y empezar a pensar de alguna forma, dentro de esas propuestas de investigación que reúnen a todas estas técnicas que nos acompañan, en otro tipo de referentes para llegar a ese reconocimiento.

Sólo con mirar el artículo 51 del Estatuto, que dice: '*Cuenca hidrográfica del Guadalquivir: la Comunidad Autónoma de Andalucía ostenta competencias exclusivas sobre las aguas de la cuenca del Guadalquivir que transcurran por su territorio y no afecten a otra comunidad autónoma*', es difícil aceptar que algo que pertenece a otras realidades de una u otra manera, que una cuenca con sus aguas subterráneas y cuyo cauce cambia su curso de un día para otro, según el régimen de lluvias, se pueda segregar en términos administrativos y acotaciones tan exclusivas, cuando realmente son elementos que afectan de forma compleja a todo lo que le rodea. Nos preocupa y ocupa la manera en la que llegar a los sitios, porque somos nosotros los que estamos obligados y tenemos el compromiso de habilitarles y darles nuevas lecturas, y porque si lo hacemos sólo desde cuestiones administrativas o disciplinares, posiblemente nos equivoquemos.

Traía dos imágenes que tienen que ver con esos dos grandes registros: la primera, el croquis que hace Álvaro Siza para el barrio de la Malagueira en Évora, en el que dibuja el sitio a vuelo de pájaro, o de ángel, identificando accidentes, registrando historias, armando técnicas de montaje más que de planeamiento urbanístico. Es importante gestionar lo que será la vida de la gente, da igual que sea en una casa ocupada o en el propio valle, pero al mismo tiempo hay que tener en cuenta la experiencia a flor de piel, la necesidad de echarnos al campo para tantear cosas, registrar cada pequeño accidente del terreno por temor a tropezar. Esa doble participación del sitio o en el sitio, nos darán las claves para desvelar determinadas situaciones que activar luego.

Por un lado estaría esa actitud, y por otra la condición contemporánea en la que nos movemos, los grandes iconos que cuentan un espacio de habitabilidad y de sociabilidad casi imaginarios. Aparecen en las calles inventadas de las Vegas, entre los neones de '*One from the heart*' –la película de Coppola-, en las vallas publicitarias o pantallas de plasma que te remiten al mundo a través de la imagen. Tampoco voy a entrar mucho en ello, pero realmente ese imaginario está ahí, y tanto la gente de estos lugares como nosotros mismos, participamos de él. Habría que incorporar también consideraciones de lo patrimonial o lo monumental, entendido ahora como el dedo de la capilla Sixtina pero posado sobre el Mediterráneo, como gran planta fotovoltaica allá en el Forum de Barcelona, como nuevo ámbito de sociabilidad y participación en los lugares de encuentro.

Son componentes que hablan de cuáles son los referentes en los que movemos y cómo se transforman, algo que nos preocupa especialmente en Andalucía donde empiezan a desvelarse determinadas situaciones del territorio que nos interesan especialmente. Al abordar el valle del Guadalquivir encontramos realidades mínimas extraordinariamente significativas y simbólicas junto a unidades de un porte mayor –como Córdoba con toda su carga cultural o Sevilla, ya como gran metrópolis- o de tamaño medio.

Esta descripción nos lleva a revisar los conceptos de lo patrimonial que empiezan a ser distintos. En Sevilla, junto a la imagen de la Giralda gravitando sobre la ciudad que ha dominado –y hasta frustrado- durante mucho tiempo el entendimiento de lo patrimonial, habría una dimensión o una manera de entender el patrimonio que habla más de ambiente, de atmósferas, de relaciones, de los ámbitos donde se desarrolla la vida –que quizás no tengan la referencia de la Giralda-, de ese acuerdo de hibridación de culturas, que busca registros mucho más abiertos, más territoriales, porque la vida también forma parte de esos espacios. Nos vale para esta construcción el icono de José Ramón Sierra, la imagen casi cínica que presenta el ‘otro’ centro histórico de Sevilla: más que un sagrado corazón, con sus llamas y rayos de luz, parecería la mítica Gorgona que si la miras de manera distraída y te cruzas con su mirada puedes quedar petrificado.

Si en lo patrimonial, incluido el espacio natural, aparece la imagen también como componente, entonces las técnicas, y esas *categorías nómadas* que comentábamos, deben ser necesariamente revisadas, pensadas como en esos territorios del ‘*Ad marginem*’ de Paul Klee donde cualquier historia es posible, incluso desorientada respecto al centro, porque la orientación está en cada una de ellas: un sistemas de navegación. Quizás lo apasionante sea meterse en esos itinerarios que te permiten ir reorientándote según tu coparticipación con la gente.

Como con el cuadro de Klee, también podemos aprender de los trabajos de David Hockney: sugerentes para llegar a conocer el espacio mas íntimo, a disgregarlo, a romperlo, hasta el punto de que cada una de esas pequeñas historias hablan de sentidos, de participación del sujeto, del individuo o la persona, con lo que le rodea, y en cada una de manera distinta, con reflejos, luces, sensaciones, contacto del cuerpo con el agua, o con el ‘otro’, cuando aparece la dualidad del otro personaje y el exterior. Son intentos por comprender esas identidades, o suma de identidades que comentábamos, a la hora de acudir a los sitios por pequeños que sean, aunque sea el espacio de una bañera. Podemos mirarnos también en Bill Viola, asignando a la propia experiencia la de esa sala contenedor, en la relación que establece el cuerpo con las paredes, con los enseres, con las luces, con todo esos tiempos transcurridos, lentos, lentísimos de la vida que lleva a sus videos, para iniciar lo que podrían ser alguno de esos procedimientos de búsqueda en esos territorios.

El almacén, el soporte donde estarían el observatorio, la arquitectura, el urbanismo, la sociología, la antropología o el arte, donde estaría la propia invención, todo eso, se empieza a fundir en un espacio común donde lo social, la sociabilidad, llega a hacerse visible a través del solape de todas esas técnicas. En él, y con este panorama volcado sobre imágenes del valle, se trata de poner de relieve la pertinencia de una red de ciudades, de todo lo que significa la producción, la gestión de las administraciones, la disposición y posiciones relativas de cada una de ellas en ese territorio nada común. En él aparecen densidades y orografías distintas, relaciones con el medio ambiente radicalmente nuevas, otro carácter de los propios individuos que viven en esos lugares. Esa red de ciudades, tan legible y registrable para su gestión, habría que desmontarla para volverla a montar de nuevo, con relaciones que quizás tengan más que ver con esa otra red que surge de eliminar todas las capas del mapa de Andalucía para dejar solamente la de los nombres.

Empezar a hablar de Écija o Córdoba, del Guadalquivir y Sevilla, de Sanlúcar de Barrameda o Montoro, en una disposición en la que todos los nombres pueden tener el mismo tamaño, sin jerarquías montadas por usos o economía, por población o cualquier otra razón, sino que realmente tan importante puede ser el Charcón en Granada –a la falda de Sierra Nevada– como la propia ciudad de Sevilla. Ese espacio construido sólo con nombres llega a configurarse como un mapa complejo que necesita de itinerarios y registros, de acotación de bateas que, de alguna manera, empiecen a darle sentido.

La pregunta sería: ¿por qué no probar otro tipo de dispositivos que empiecen a cohesionar lugares, a habilitar espacios de sociabilidad alternativos y quizás más consecuentes con los lugares y con el momento actual? ¿Por qué no pensar en otras imágenes en las que el río es el río, pero donde se descubren situaciones que interesan casi tanto, o más si cabe, que el propio cauce o aparecen otros elementos conformadores del paisaje, llegando incluso a habilitar nuevos sentidos?

Por ejemplo, el caso de las marismas del Bajo Guadalquivir al sur de Sevilla, una zona hasta hace bien poco pantanosa, una ciénaga por donde se perdían, escondían y vivían forajidos, autoexiliados de la guerra, todo lo que estaba fuera de la convención o de lo normalizado: uno de esos lugares sin cobertura, –en un símil del espacio de la comunicación– para reinventar hoy día sin perder de vista la vida propia que han tenido. De hecho, no podemos olvidar que fue Franco quien estableció la ordenación de este sitio con los arrozales como sistema para controlar el territorio; era la manera de permeabilizarlo con caminos que posibilitaban a la guardia civil desplegar el control sobre el territorio. Hasta hace poco más de cincuenta años, los lugares de libertad. O en la Sierra de Cardeña, encima de Montoro, conectando el norte de la comunidad andaluza con la otra comunidad que también vive parte del río, Castilla la Mancha: otra de las grandes sierras de bandoleros, de autoexiliados. Lugares que tienen que ver con esa necesidad de analizar, de investigar y de activar parte

de ese conocimiento. La historia está ahí, como esa naturaleza de los lugares o los itinerarios de los que hablábamos antes.

Andalucía ha sido un territorio continuamente revisado en sus fronteras, en sus límites. Las cartografías que hay de sus batallas son singulares, podrían ser objeto de un desarrollo específico dentro de este trabajo, pues los campos de batalla cartografiados, son lugares de una extraordinaria complejidad por la incidencia que tienen en las fronteras, lo que incluso se recoge en la toponimia de la mayoría de las ciudades; o las vías romanas, con esa organización del mundo en la parte que le toca a Andalucía. Itinerarios de guerra e itinerarios de investigación arqueológica como el del inglés Bonsor, que en el XIX hace el periplo andaluz en una zona del Valle muy cercana a nosotros, desde Sevilla a Córdoba, donde monta y construye un imaginario a partir de su propia experiencia del viaje. Estamos continuamente llamados a producir cortes, representaciones parciales de este territorio que acabarán por tener mayor alcance que la que vendría de esa identidad global que se quiere contar ahora como única.

Veremos ahora otras experiencias que nos han llevado a este planteamiento. Una primera, relacionada con el arte y el Centro Andaluz de Arte Contemporáneo, que tiene que ver con el gran embolsamiento de Sevilla; y otras tres, que han sido experiencias en ámbitos distintos, ligadas al Master en Arquitectura y Patrimonio Histórico: una, en el nacimiento del Guadalquivir, cercano al ámbito donde el río empieza a descubrirse como posibilidad, los grandes asentamientos de los puestos romanos, el puerto más interior de roma estaba precisamente en este punto, con una relación con la naturaleza bastante singular.

Otra, en Montoro, algo más arriba de Córdoba, lugar donde el río se hace más estrecho, con una condición de forma en los lugares que acentúa, caracteriza o empieza a hablar de una manera de estar en los lugares, de estar en los sitios. Una zona prieta –con un ancho de apenas dos kilómetros- que reúne alta velocidad, trenes convencionales de carga y pasajeros, la gran subida histórica de la carretera Sevilla-Madrid, el propio Guadalquivir, todas las grandes infraestructuras: eléctrica, gas, etc. Todo pasa por ese territorio, en una banda estrechísima, con Montoro apareciendo casi sin saber qué papel jugar. Ahí la investigación tenía que partir de temas de identidad asociados a un tiempo actual, como podrían ser las infraestructuras y los paisajes asociados a ellas, más que a consideraciones históricas que la dejaban relegada del campo de interés y oportunidad.

Por último, Sevilla, pues dentro de toda esta historia, el río ya está segmentado. Para acudir con más fuerza al sitio, la instrumentación –incluso el formato de lo que podrían ser los resultados- se hace distinta, tendría más que ver con una base activa que en un momento dado es capaz de canalizar todos los datos, al tiempo que gestionarlos y actualizarlos en base a proyectos y encuentros. Estos trabajos, que exploraban también la instrumentación técnica de todas estas miradas, pretendían

ser inicio de todo lo que podría ser esa relación con la difusión.

De esto hace ya algunos años, pero el registro del territorio empezaba a tener que ver con una manera de llegar al sitio, de ir fragmentando, segmentando y viendo acotaciones sucesivas. En esas búsquedas aparecía al igual que la intuición, el azar; no había proyectos que quisieran ser completos, se querían esas relaciones con otras historias con capacidad de abrir esos tiempos y espacios extraordinariamente ricos para reconocer esas identidades. Para entrar en estos lugares se busca esa construcción de la idea del sitio –hago referencia a Massimo Cacciari y al programa político que llevó el PCI a Venecia cuando ganó la alcaldía, en el que hay una comprensión de Venecia como ciudad estuario- y lo que significa su entronque con el medio en el que encuentra, su valoración sobre lo patrimonial, sobre el turismo, etc. Pienso que hay una formulación bastante seria y accesible que guiaría esa forma de entrar, de gestionar lo que podrían ser estos lugares, estos territorios.

Si las experiencias anteriores tendrían que ver con la docencia y la investigación, los trabajos que presento ahora tienen que ver con diversas acciones asociadas a la investigación y que nos han llevado a trabajar en un ámbito muy asociado al sur de Sevilla, a su propia condición atlántica, y a la consolidación de ese estuario con una enorme antropización del río de geometría extraordinariamente rica. Dualidad en su condición de vacío, de agujero negro, y también de materialidad que introducían vectores de enorme interés.

Veamos, pues, algo tiene que ver con esos territorios del sur, en el ámbito de la desembocadura del río, incluso con esos ensayos de visibilidad: una intervención en el seminario 'Atributos Urbanos' del CAAC, un título que no parecía adecuado –ni atributos, ni urbanos- pero que sí nos permitió ensayar una aproximación a estas realidades, con Sevilla como gran argumento y a partir de diferentes registros –el cuadro de Courbet '*El origen del mundo*' o las batimetrías del Estrecho- que nos caracterizan y reflejan. Una manera de aproximarnos que tendría que ver incluso con la amapola –opíacea- que según la forma en que se maneje es capaz de ponerse en esa relación con la ciudad: registro como adormidera –lectura nada productiva de lo patrimonial, ya comentada, hasta el punto de perder el contacto con la realidad- o como impulso activador.

Un encargo concreto del Centro Andaluz de Arte Contemporáneo para proponer una cierta comprensión de lo que ocurría entre la actual SE-30, la gran vía de circunvalación de Sevilla, y la prevista SE-40. Un espacio intermedio, ecotono, que tiene que ver con esos ámbitos de investigación de biólogos y geógrafos donde aparece la gran invención, donde se puede innovar: espacio de relación entre lo rural y lo urbano que se distancia de los ecosistemas como forma vital definida. Una buena situación para reconocer con registros de distinto porte, para que aparezcan nuevos nombres con los que empezar a configurar una toponimia específica de estos

espacios de interés, para empezar a habilitar densidades, para localizar otros puntos de vista (ventanas) abandonados por la ciudad hoy pero bastante mágicos, incluso ligados a la red. Y también, como cuestionamiento del propio sentido del trabajo, de la manera más convencional de aproximarse en este caso a la SE-30 y a la SE-40. Podrían haber sido la SE-0 o la SE-villa. Sabemos del divertido juego del nombre de la ciudad ‘Sevilla’, el imperativo de ser ciudad ¡Sé-villa! o ¡Sé-villano!; si siguiéramos con ese juego, y también el azar nos parece importante, podríamos pasar de la SE-40 y llegar a la SE-50, a la SE-100 o a cualquier SE-X, que casualmente se nombraría como SEX e induciría a otro tipo de lectura.

Empezaríamos a hablar de cartografías, de construcciones. Aparecía la necesidad de presentar los espacios del trabajo de investigación, de pensar en otras Sevilla –los que la conozcáis sabréis que, Sevilla es Sevilla- allí presentes, lo que no es ningún invento por la manera en la que empiezan a gestionarse otros grupos de sociabilidad y otros comportamientos, por como empiezan a agruparse e identificarse hasta el punto de llegar a decir cómo es la SE-30 o cómo puede llegar a ser la SE-40, o la SE que queramos. Un cierre en esa lógica de empezar a descubrir lugares que nos interesan: reconocer el río de la ciudad a través de otros elementos que tendrían que ver con las canteras de extracción de áridos del río en el norte de la ciudad y que, ya sin explotación, se convierten en grandes piscinas naturales –debido al nivel freático- que la gente empieza a utilizar y se visten de vegetación, de actividades, dibujando y activando unos paisajes de una manera increíble. De pronto, el aeropuerto, el puerto o una gravera pueden entrar en relación con aquella flor, la amapola, que de alguna manera ha llegado al atlántico para armar nuevas representaciones.

Y ya, por último, las intervenciones en territorios más acotados, donde estaríamos aproximándonos a ese gran mapa o lo que podrían ser esas otras señas de identidad que, por la singularidad del sitio, también muestran un interés especial. Revisaremos cómo aplicar, trasladar o volcar esa manera de llegar a los sitios a realidades bastantes conflictivas como el Polígono Sur (o, en él, las Vegas), ahora con una posición central en el área metropolitana que quiere superar la situación heredada: muy marginal y distante, un gueto armado fundamentalmente por la propia administración que ha mantenido la trinchera del tren, el club Pineda –el club social más elitista de la ciudad- o las grandes instalaciones industriales.

Esa historia se lleva incluso a nivel de planeamiento, viéndolo no como un tema de desarrollo y de producción sino como innovación, buscando en esos lugares ocultos de la ciudad, en esas regiones interiores, la capacidad de formar soportes alternativos. En este caso se ha intentado trabajar o activar la zona con una serie de registros, lo que llamamos ‘bandas de actividad’ que, a nivel patrimonial, se conectaban con la dársena histórica del Guadalquivir; a nivel sanitario, apareciendo la salud pública –con todas las instalaciones sanitarias, el personal sanitario, los familiares de enfermos o los estudiantes en prácticas- con una capacidad increíble

de cohesionar socialmente zonas tan complicadas como éstas; a nivel cultural, la reconversión de las grandes instalaciones industriales, ya obsoletas, el pequeño Soho. Y entre partes, un gran elemento que sería como esa banda del cuadro de Paul Klee, el parque del Guadaira que se está desarrollando y de alguna manera tendría el papel de cohesionar cosas tan radicalmente opuestas como el club social de Pineda con la zona de las Vegas.

La última aproximación, el último *zoom* a lo territorial, es otra actuación en el Polígono Sur, en el mítico bloque de las Vegas. Un bloque de viviendas con gran presencia desde la SE-30, durante años usado como supermercado de la droga y quemado en varias ocasiones, que en este lento proceso que se está produciendo en el barrio –montado por médicos, sociólogos, asistentes sociales, etc., con el comisionado único para el Polígono Sur- desarrollando trabajos ligados al plan integral, aparece como uno de los elementos más emblemáticos y significativos para el sitio. Se trata de construir en él un centro de barrio, el referente de todo un barrio y de la propia ciudad. En fase de estudio de viabilidad, se trata de proponer una imagen alternativa que dote de sentido a este barrio marginal, convirtiéndolo en lugar de convocatoria de vecinos, asociaciones, incluso de ciudadanos de otros barrios de Sevilla, reutilizando una rígida estructura que tenía que mantenerse. Se habilitarán en el bloque una serie de espacios de relación con el exterior a partir de los accesos, zonas comunes y de todas las cubiertas, con la posibilidad de posarse sobre ellas como insectos o forrar con pieles que permitan las conexiones de espacios entre plantas por fuera de la propia estructura, por fachada. Un proceso de resemantización de la imagen convencional del bloque.

Son estos algunos ejemplos de aquello que, estando presente en el Valle del Guadalquivir, es activado desde las técnicas de la arquitectura y la sociología. Como ensayo para posibles vías de trabajo, nos permiten atisbar y comprobar cómo estos otros mecanismos que se intentan desarrollar, y que tienen que ver con esa idea fragmentada del sitio, actúan a partir de una serie de materiales que están en el sitio y son suficientes para intervenir.

Luis Castro. Gracias Félix, es la segunda vez que escucho ésta propuesta y me ha gustado todavía más, por lo que tiene de promesa, de posibilidad de trabajo casi infinito, conjunto, pero ya no solo entre arquitectos, planificadores, historiadores del urbanismo, historiadores en general, o para sociólogos, antropólogos, sino para cualquier persona, que al margen, se pasee por ese valle extraordinario. Al principio de la sesión, he recordado, que éste sería un ejemplo entre otros posibles, de ese tercer módulo práctico y que consistía en que los estudiantes que se matriculen en este curso de postgrado, deberían trabajar en una investigación que esté en marcha, como ésta. Lo importante es que éste es el típico ejemplo de trabajo práctico, en el que los estudiantes que se matricularan, probablemente tendrían que hacer un trabajo muy limitado, sobre aquello que les llame más la atención, los temas más

adecuados con su perfil, con su currículum, con sus aspiraciones, expectativas y que a su vez tuviese la posibilidad de ser tutorizado por arquitectos de Sevilla, o sociólogos de Navarra o de Madrid. Como entiendo que esto ya está claro y los que nos queda es cómo articular más este módulo práctico, en un sentido curricular, administrativo y de gestión, y que maximice también sus oportunidades de competir en el mercado de los postgrados. Y nos puede decir algo de esto Carlos Tapia.

Carlos Tapia. A mí me gustaría empezar haciendo un pequeño recorrido por varios aspectos que han surgido a partir de pensar críticamente lo que estamos haciendo. Además como resultado de este encuentro de tres días, se nos han ocurrido una serie de preguntas que yo quiero trasladar al debate común.

Al mirar este esquema que hemos y nos hemos propuesto, deberíamos preguntarnos primero sobre las diferencias, las singularidades en comparación con otros estudios de postgrado que están en marcha.

La primera diferencia consistiría en observar que hemos establecido una división entre módulos teórico, metodológico y práctico, y esto quizás no es demasiado coherente con una determinada visión de nuestro tiempo. Yo he querido registrar, por mi propio trabajo de investigación, algunas posibilidades de establecer cuáles serían las relaciones entre teoría y práctica hoy. Porque en esta división kantiana, incluso el mismo Kant veía la existencia de alguna teoría en la práctica y viceversa, ¿cómo queda en nuestro entendimiento actual de la división teórico práctica hoy, que además permita mantener la posibilidad de estar referidos a problemas, temas, argumentaciones de nuestro tiempo? Se encuentran muchas referencias, sobre todo desde los años 60, donde la gente empieza a darse cuenta que la teoría no funciona sola, incluso el mismo Sloterdijk aprecia un cambio, un punto de inflexión en los años sesenta, donde los artistas no ejercen, sino en un campo de conocimiento a partir de su praxis, donde no es situar en manos distintas teoría y práctica, sino que las dos están sujetas en una misma mano. La acción reivindicada, el proceso, es lo que sustituye a esa división de mundo ensimismado, en la teoría o en la práctica, pero con posibilidades de aplicación en el otro lado.

Pero hay muchísimas otras referencias, no es solamente ésta reciente, sino que tenemos a Ignasi de Solà Morales, o González Cobelo desde la Arquitectura, Edgar Morin desde el planteamiento sociológico de la complejidad, en la propia filosofía, por ejemplo en *Mil mesetas*, están reseñadas muy someramente. Incluso en ciencia, la división teoría-práctica entra en crisis en cierto modo. Y entonces, ¿por qué seguimos haciendo esa distinción?

Hay un pequeño referente que podría ser interesante señalar, el caso de Peter Eisenman, para el que es muy importante blindar la teoría previa que tiene, lo textual que antecede a la obra y que condiciona su entendimiento. Si uno tiene que leer la

obra, lo que hace es que lee sus textos, entonces crea ya el caparazón, en el que uno se envuelve, y le hace suficientemente inmune como para poder asumir lo que propone. A mí me gustaría que nosotros trabajáramos, y yo creo que el ejemplo que ha puesto Félix es suficientemente ilustrativo, en esa pretensión de vislumbrar esa división, que ya no me interesa colocar en el contexto administrativo, sino en la condición de la disolución, mediante la inserción de nuestros trabajos, de nuestras clases, de la incorporación del propio estudiante siguiendo estas asignaturas en los modelos, en los trabajos, que serán los que finalmente den sentido a todo el master.

En esta línea, lo que nosotros proponíamos como salto entre lo teórico y lo práctico era a partir de dos caminos: uno es la procesualidad, que proponíamos para adquisición de competencias, y otro lo llamábamos acoplamientos. Podrían ser nombrados con palabras distintas, pero éstas podrían servir. Muy en la línea que ha descrito Félix, nosotros querríamos hacer algo así como cosmogramas. Es una palabra también un poco rara, pero como parte de la sociología, nos parecía que podría ser lo suficientemente interesante como para que este master tenga esa singularidad como oferta, que sería la aglutinación de dos campos de conocimiento que trabajan como uno, o por lo menos, lo quieren intentar. De forma que cuando Luis hablaba de ese “tutor para trabajos”, discutíamos la posibilidad de obligar a un par: un arquitecto y un sociólogo dirigiendo trabajos, en conjunto.

También barajábamos el tipo de perfil al que podría estar dirigido este master. Nuestra experiencia previa en masteres oficiales, es que se consigue un mayor número de estudiantes donde esté residenciado el master: si el master va a ser oficial y residenciado en sociología de la UNED, probablemente la mayoría van a ser sociólogos o asimilables, como trabajadores de campo social, gestores culturales, gestores sociales, pero estarían todos situados en ese campo y apenas habría de otros lados, sobre todo el primer año. Otros aspectos a tener en cuenta son asegurar una formación completa, si debería compatibilizar el componente investigador con el profesional, o cómo ir generando paulatinamente sus procedimientos de auto evaluación y corrección, lo que llevaría a la revisión del master, por ediciones, en función de los resultados. Esto es interesante también mencionarlo, porque cuando se ve en un conjunto cómo funciona un master, hay varios tipos: están los masteres oficiales, los títulos propios y luego viene otra serie de cursos, lo que se llaman “curso de expertos”. Estos cursos de expertos son menores, y por el esfuerzo que tiene para quien lo organiza, todo curso de expertos termina naturalmente convirtiéndose en un master.

Pero el perfil a quien va dirigido también es relevante, porque es muy importante que un título propio tenga una consecución de excelencia por parte de la ANECA, de la agencia de evaluación de la calidad, tanto para su financiación inicial como para su consolidación, o para reclamar dedicación de profesorado en los respectivos planes

de organización docentes. Para ello habrá que llegar a una serie de convenios, en un proceso que está sujeto a cambios permanentes, por lo cual no sabemos qué va a pasar cuando solicitemos estos estudios a nivel institucional y cómo se solventará finalmente la financiación y los medios necesarios para llevar a cabo la docencia aunque sea no presencial.

El caso de los títulos propios, al tener financiación por otras vías, no están residenciados. Los que son oficiales tienen que seguir las pautas que establecen las propias direcciones de los centros y esto lleva aparejado el reconocimiento de los intereses del propio centro en la profesionalización, o la especialización en algunos aspectos específicos, o puede ser que lo que se quiera fundamentalmente sea formar investigadores y entonces se evita colocar atribuciones profesionales. Por eso es difícil acotar todas las variables en un master que habla de territorio, que ocupa una parte del campo en función de ese conocimiento, de esa idea previa de lo que tienen las direcciones de los centros de lo que significa un master. Y también resulta complicado el tema de la excelencia, ya que si se consigue es por que el nivel de resultados que se obtiene después de la anualidad, es decir: número de trabajos presentados, con créditos consumidos y al mismo tiempo, con éxito en las calificaciones. Si no se consigue, quiere decir que el master no funciona como debería.

Otro indicador es, en el caso de los profesionales, la inserción laboral, cómo se ha insertado en el mercado laboral la gente que ha seguido ese master profesional. Por lo tanto hay veces que aumentar la oferta perjudica los resultados, por ejemplo en nuestra experiencia del año pasado, menos de la mitad de la gente que se matricula, termina en el plazo previsto, eso significa que hay un exceso de créditos, o un exceso de trabajo, o que la gente no está en situación de poder hacer un master a dos años, que son más costosos naturalmente, aunque tengan más créditos. Por tanto, desde esa perspectiva, es discutible si los créditos obtenidos son una variable determinante para que alguien adquiera un trabajo, o cuenta más la obtención de un título y no tanto el número de créditos.

Sin la excelencia resulta muy difícil hacer otras cosas, como hacer viajes para profesores o llevar alumnos, convenios con universidades extranjeras, profesores invitados, no puede hacerse todo eso porque no se tiene dinero. Entonces quizás el criterio no debería ser tener un número alto de alumnos, sino tener menos alumnos que se ajusten a un perfil seleccionado antes de poderse matricular, que garantiza que los resultados son óptimos al final. Son múltiples variables las que, al final, acaban determinando el tema del perfil o el número de créditos, o la residencia de los estudios.

Hay que ensayar procedimientos de autocorrección a medida que va avanzando el master como ediciones, y eso se hace habitualmente. Por el contrario, los cambios

no se aceptan por norma general, porque la consecución de la excelencia es más o menos automática, si de un año a otro no varían los estudios, pero si cambian hay que volver a pasar todos los filtros de la evaluación. Con lo cual los cambios no se producen cada año, sino a lo mejor cada cinco años, cuando ya sabe cómo se va funcionando. Entonces sabemos, por lo tanto, que nuestro horizonte estaría entre tres y cinco años para tener un primer bloque de ediciones que permita saber cómo conjugar, cómo se responde, como va variando para que sea estadísticamente sensato pensar sus resultados.

Volviendo al tema de la práctica, que es lo que ahora tenemos entre manos, por comparación con los masteres presenciales que tenemos, -que al hacerse oficiales han pasado de ser de dos años a un año-, tienen un total de 75 créditos y 1750 horas de trabajo de las cuales, por el porcentaje en crédito europeo, aproximadamente un 60 % son presenciales, aunque ese porcentaje depende de cada asignatura, pero más o menos está en la proporción de un tercio (no presencial), dos tercios (presencial). La parte de los créditos que no son presenciales para los masteres presenciales, tiene que repartirse en seminarios, prácticas, pruebas, evidencias de que el trabajo del estudiante es lo que complementa las horas de formación. En ese porcentaje de horas, no atribuibles a los profesores de la plantilla, es necesaria financiación para traer profesorado que se haga cargo de esa docencia. Si son profesores de esa misma Universidad y son invitados, no cobran, si son de otra universidad tienen que cobrar, además de las dietas. Aunque no suele ser mucho dinero, la mayoría de la gente que se invita acepta sin ningún problema. Pero se necesita completar esa parte de la formación mediante determinados controles, o asistencias a seminarios. Entonces nosotros lo que hemos implementado son controles de lectura, tests, es decir un seguimiento para poder justificar la parte no presencial de trabajo del estudiante.

Desde ahí también proponíamos la disolución entre lo teórico-práctico, lo teórico-metodológico-práctico. Para ello proponíamos esto de los *cosmogramas*, como Latour los describe. Para él, los cosmogramas son una cosa cercana a lo místico, cuando uno mira al mundo de frente y lo mira desde sensibilidades, creencias, y los cosmogramas están sacados directamente de ahí. Pero él también lo utiliza con un sentido particular, y yo creo que lo que Félix ha expuesto lo ilustra muy bien, cuando dice: “hay una enorme diferencia entre la capacidad que tiene en la actualidad las declaraciones políticas para articularse en torno a cosmogramas, es decir, aquella que se disponía respecto al pasado. La naturaleza ha desaparecido, el gran Pan ha muerto, al igual que los expertos ejercían de intermediarios entre la producción científica y los deseos o esperanzas de la sociedad”. Félix hablaba igual de esa especie de corazón simulado en el plano de José Ramón Sierra, pero también hablaba de las nomenclaturas, de ese nomenclátor que hacia orografías sobre el plano, los deseos establecidos, o cómo, a través de relaciones que no se ven, separarse de esa movilidad de la autopista donde uno se para y fuma, o se

queda, esas transversalidades que ha explicado.

Sigue Latour. “Entiendo a la naturaleza con capacidad para cortocircuitar el proceso de decisión política mediante la decisión definitiva e inamovible del tipo de mundo que todos queremos vivir”, que tiene que ver con la intervención de Luis Camarero. Es decir, nosotros lo estudiamos y ahora tiene que referirse a un contexto, donde ya se derivaran de él las intervenciones, las aplicaciones, pero que es muy distinto de determinar una política u otra con el estudio mismo. Nosotros hemos ensayado esto tanto en grado como en postgrado y aunque no puedo acceder a los mejores ejemplos, he traído varios, para proponer y mirar. Por ejemplo este es un trabajo de grado, que trabaja con una especie de derivación de los mapas mentales, no es exactamente un mapa mental, sino un mapa conceptual, y lo que se le propone al estudiante en la asignatura de Composición Arquitectónica en ese momento es situar las variables con las que comprende el proyecto arquitectónico, o una situación particular. Para hacerle ver que nuestro mundo, como dice Latour, está marcado por controversias, o sea que fundamentalmente, lo que tenemos son oposiciones. Entonces es posible hacer visible, con claridad, las oposiciones que se le enseñan en el lado teórico y cuando el alumno va a sintomatizar su tiempo, se da cuenta de que aquellas que están dadas como en clave teórica no funcionan, y que necesita incorporar otras.

Lo que se encuentra como resultado no es un estado de novedad o de moda, sino la posibilidad de ver su mundo en la desarticulación de las categorías existentes hasta ahora. En ese enfrentamiento, el estudiante aprende a no hacer las cosas ya sabidas, sino a dictaminar qué variables son, en cada caso, las que conviene hacer para el tiempo en el que vive, no el encargo concreto. Y sobre todo no reglándolo a partir de ello, no se busca una recomposición de variables para hacer un mapa estable, sino un mapa donde lo que se proponen son recorridos. Esto no es un mapa para decir que la situación actual es ésta, sino para proponer a otros, o a él mismo, situarse recorriendo vías. En este otro ejemplo aparecen en el mismo nivel cultura, información, conocimiento, relaciones personales y aparecen también incorporadas las imágenes. Mi experiencia en los dos años que llevo trabajando con mapas conceptuales, es que la aceleración de la comprensión de los problemas es más que evidente, es prácticamente un tercio del tiempo que normalmente empleaba un estudiante en comprender uno de los conceptos, teniendo en cuenta que además no son conceptos que nosotros proponemos, sino que salen del trabajo que el alumno hace con los textos, con las clases, con sus propias experiencias, con la interacción de otras asignaturas.

Tiene otras ventajas, como que el profesor con un golpe de vista puede ver cómo es comprendido lo enseñado, no tiene que leer un texto de arriba abajo, ni tiene que pasar por una redacción correcta, eso se deja para otros aprendizajes. Además el alumno tiene ordenada toda la información, al ir posicionándose en el mapa donde

quiere, va cambiando el sitio, va cambiando la información y esto parece lo más adecuado para poder hacer una investigación. Se evidencia también la necesidad de ir enfocando, cambiando de escala, por esos zooms sucesivos o relativos para poder entender cosas, y al mismo tiempo se activa la parte creativa, funcionan los dos hemisferios cerebrales al mismo tiempo mientras que mediante el aprendizaje habitual lo que se activa es la parte racional del cerebro. Lo cual es un dato que podría ser interesante.

Al estudiante se le propone un campo de trabajo y una bibliografía, y de ahí ellos van extrayendo para su propia problemática y trabajan en grupo, donde se generan campos de discusión, entre ellos mismos, lo cual fomenta que uno no haga una especie de especulación desde sí mismo, sino que tiene que contrastarla y verbalizar lo que piensa. Este ejercicio multiplica también la capacidad de entendimiento y de contraste.

Aunque son programas que requieren licencia, ya se encuentran aplicaciones gratuitas en Internet que permiten trabajar en grupo. Lo cual es una ventaja para nosotros también: podemos hacer agrupaciones de gente muy diferente, según sus perfiles y generar un trabajo en red, sobre esos mapeados conceptuales, donde cada uno va a aportar cosas y va a proponer sus propios focos de discusión. Las diferentes codificaciones provienen de los trabajos que realizan en cada bimestre, un edificio que ellos eligen de una temática que nosotros proponemos. Al trabajar con cada edificio eligen una codificación concreta para ir proponiendo vías de recorrido.

Esto evidencia claramente que la Arquitectura no tiene, hoy por hoy, una mirada directa, única, sino que hay entrecruzamientos, cosas que están como muy conectadas, pero también cosas que pueden llegar a conectarse y que parecían imposibles de conectar. Además hay un entendimiento de lo que es el mundo para accionarlo, para situarse en él. No parece que de otra manera se pueda estar en el mundo. Bueno, como veis, hay un sistema de complejidad que se hace evidente y que uno puede seguir, y que incluso puede dirigirse el trabajo proponiéndole una vía de recorrido particular para que se intensifique. La hebra que se propone, al tirar de ella, tira de todas las demás, necesita que las otras también se vean afectadas, y por tanto, uno puede dirigir el trabajo con una cierta intensidad sin tener que decirle que consulte una determinada bibliografía, sino que uno puede decirle cómo las cosas convergen, qué se necesita intensificar, qué se puede cambiar, qué se puede quitar.

Un mapa conceptual también tiene sus reglas, como que se lee de izquierda a derecha, como las agujas del reloj. Esto imposibilita hacer lo que más le puede apetecer al estudiante que es representar que el mundo está completamente disperso, “diseminado”, a lo mejor sería la palabra, y lo que hace procurar romper las reglas, procurar romper el programa. Por ejemplo, el programa automatiza las relaciones, en forma de ramas y hay otra posibilidad, la de colocar nodos sueltos. Utilizando

la función de nodos sueltos, rellenan con un mundo que está absolutamente falto de cohesión relacional, pero sí están articulados entre sí. Pero eso es lo que el estudiante va pensando, cuando se le agota el programa, pasa a otro, porque ya no puede más y las limitaciones de la herramienta se hacen evidentes. Todo esto tiene una evolución muy diferente entre unos grupos y otros. Al final se convierte también en una especie de mapa mental. Porque tú puedes, de alguna forma, ver en como piensa alguien, hay gente que es muy ordenada y que conecta los nodos de una manera geométrica. Entonces tú vas viendo cómo el mundo para unos es muy diferente que para otros.

Los mapas mentales han sido muy criticados. Se estudia matemáticas con mapas mentales por niños de segundo de primaria. Hay técnicas que permiten ir enseñando cómo, espontáneamente, desde sus propias codificaciones, tienen que dar a conocer lo que aquellos comprenden de un determinado problema, se le da un estímulo del orden que sea. Y ellos van concibiendo cómo, no solamente comprenderlo, sino relatarlo con determinadas técnicas, de las que yo, en algún momento me he distanciado bastante, por esto de que sirve para diagnosticar psicológicamente el comportamiento del niño. Los mapas conceptuales me permiten, con la instrumentación, con la propia tecnología, asistir cómo la gente va consiguiendo la propia comprensión de sus problemas, pero sin considerarlo un instrumento determinante: en el momento que se quiera se puede abandonar, se puede modificar, para evitar que algo regle, por eso me interesa. Las últimas versiones del programa son mejores que ésta que estamos usando ahora, pero de momento son suficientes como para poder pensar.

Bueno, éstas son las dudas, los planteamientos sobre los que hemos estado pensando, y la idea es trasladar las preguntas, sobre la duración, los recorridos. También podríamos hablar de un doble itinerario, en ese recorrido de los módulos teórico, metodológico y práctico. Donde la practica ahora se va a insertar, como los cosmogramas, recorriendo los otros dos, más el trabajo que hay al mismo tiempo. Propondríamos un doble recorrido para que pudiéramos tener, a lo mejor, la opción profesional insertada, o a lo mejor una especialidad diferente entre un recorrido y otro. Incluiríamos todo aquello que se había ido dejando por el camino, y que Emmánuel Lizcano había reconsiderado como necesario, y así dar la posibilidad de diferentes especializaciones.

En la actualidad, los trabajos de investigación que se proponen en los masteres oficiales presenciales, están ligados a grupos de investigación, que son los que plantean líneas de trabajo; los estudiantes se adscriben a estas líneas y se les asigna un tutor. Eso establece una cadena: el estudiante está adquiriendo competencias y formación en una determinada temática, que está intrínsecamente relacionada con los grupos de investigación. Sobre esto hay que hacer dos consideraciones: la primera es que no sabemos si los estudios de doctorado, tal y como están concebidos van a mantenerse como tales y cómo van a soportar la competencia con estos masteres

que convalidan créditos de investigación.

La otra consideración es que, si esto efectivamente se mantiene así, lo que podríamos proponer es un master que tenga unos 25 ó 30 créditos en el primer módulo, el teórico; unos 15-20 en el metodológico, hasta un tope de 60, que serían los máximos que se pueden impartir en un año. Entonces 60 créditos repartidos de esa manera, y con la posibilidad de hacer dos líneas interiores para hablar de la posibilidad de hacer una opción profesional, o investigadora, que sería la que convalidaría los créditos de doctorado. Y para el módulo práctico, plantear una separación en dos, para quien quiera al año siguiente se matricule independientemente de la parte práctica, que no ha hecho el primer año y tenga las dos: el módulo profesional y el módulo de investigación, o sea la parte profesional y la parte de investigación. Todo eso hay que montarlo muy bien para comprender todo el entramado porque podría ser la idea que singularice el master socioarquitectónico.

A partir de aquí, creo que se puede empezar una ronda de intervenciones. Por ejemplo que dijerais los que habéis manejado mapas conceptuales, tanto en grado como en postgrado, qué es lo que os parece. Y si la oferta debería ser a un año o a dos, nosotros nos decantamos por uno, pero a lo mejor decís que no, que es mejor a dos. Este es el tipo de cosas que nos haría falta saber, ¿no?

Luis Castro. Bueno pues, si queréis, podéis plantear vuestras sugerencias.

Debate

Primera interventora: Sí, yo quería saber cómo se plantean los módulos, si son consecutivos o si son paralelos.

Carlos Tapia. La estructura base parece que tiene un orden, que sería cursar todos los teóricos, luego todos los metodológicos y luego el práctico. En otros casos, cuando nosotros hemos hecho una estructura todavía más reglada, por módulos más pequeños, hasta ocho, para hablar de ese contenido esencial y luego se deriva en contenidos de profesional e investigador, es decir, en talleres o en trabajo de investigación, lo que ha sucedido es que ha habido módulos, que al verse tan íntimamente, tan férreamente sometidos a esa estructura, como no se la pueden saltar de módulo a módulo, lo que han hecho es disolver la estructura de clases en el interior de ese modulo. Yo creo que es un ejemplo interesante para poder hacer con el conjunto del master y que probablemente lo que haría sería que, al mismo tiempo que estamos haciendo parte de créditos teóricos, hacemos del metodológico, pero además este master en concreto tiene una ventaja, y es que es todo a distancia, y no tienes que esperar a tener esa formación sino que tú vas un poco cogiendo, -eso se podría puntualizar por miembros de esta mesa- y puedes acotar partes de créditos,

en tal tiempo, pero tú vas saltando de un sitio a otro. Eso no lo sé, Quizá vosotros sabríais decir más sobre la metodología a distancia.

Luis Camarero. Bueno la metodología a distancia no tiene ningún misterio. Lo único que varía respecto a un modelo de enseñanza presencial es precisamente la regulación de los tiempos y de los ritmos. Se puede concentrar o se puede dispersar el tiempo de estudio, de trabajo, en función de cada caso personal. Un modelo presencial tiene un calendario fijado de asistencia a ciertas actividades, y en función de ello tiene que repartirse el tiempo. En un modelo a distancia, lo único que existe realmente es una fecha final, y en función de esa fecha final se puede hacer todo al principio, se puede repartir o se puede concentrar toda la actividad hacia al final. El modelo a distancia se diferencia únicamente en que no existen las sesiones presenciales sino que estas sesiones presenciales, es decir, lo que se llama “la clase magistral”, o las clases en general, se sustituyen por sistemas de tutorías, en este caso, tutorías virtuales. Donde por una parte se aloja la documentación del curso en las páginas Web, se alojan los distintos documentos, los distintos enlaces y posteriormente el alumno con sus ritmos, con sus tiempos, va descargando esos materiales, consultando la bibliografía y dispone a la vez de las herramientas de consulta, que hay muchas, pero las que finalmente se utilizan son los foros, que están permanentemente abiertos, donde se participa continuamente, son unas salas casi, casi de Chat, y el correo electrónico para las distintas consultas, y además el teléfono, que generalmente para la tutorización de trabajos suele ser el elemento fundamental. Al margen de ellos se convocan otra serie de actividades que son seminarios presenciales, en los que se concentra la presencialidad en una o dos jornadas dependiendo del tipo de curso.

Para que os hagáis una idea, hay cursos teóricos, como algunos de los que se han planteado, en los que básicamente la actividad consiste en realizar una serie de lecturas, seleccionadas por el equipo docente, que se evalúan a través de los distintos comentarios que se han realizado de ellas. En el caso de módulos metodológicos, lo que se hace es colocar materiales, como por ejemplo, los mapas mentales, transcripciones de entrevistas, con guías de análisis, aparte de la documentación en bruto o fotografías que se van a analizar. Es decir los elementos sobre los que trabajar, más la documentación y la bibliografía, con las guías y las reglas del análisis.

En esa medida, esto es bien sencillo, uno cuando está en una actividad presencial, sabe que a las nueve tiene álgebra, a las once tiene antropología, etcétera. Aquí uno puede empezar por la antropología y seguir por el álgebra, o puede realmente tener dos pantallas abiertas y estar combinándose. Es una forma de redistribución propia de los tiempos, no existen mayores diferencias. Luego hay otras actividades que se pueden pensar, como son las videoconferencias, el establecimiento directamente de reuniones a través del sistema de videoconferencia. Pero en la práctica no resultan ágiles sino muy incómodas. Imaginaros, por ejemplo, que hubiéramos tendido estas

sesiones por videoconferencia. O sea, hubiéramos estado en Pamplona, en Madrid, en Sevilla, en Lebrija, en Carmona, no sólo aquí en Sevilla. En un sistema que hubiéramos estado las treinta personas que hemos estado repartidas en cinco o en seis centros. La verdad es que la videoconferencia resulta muy incómodo, sí que es útil si viene por ejemplo una sola persona, Carlo Emilio Piazzini, y que se pueda asistir un día concreto sin necesidad de desplazarse ni a Sevilla, ni a Córdoba, etc., y tener la posibilidad de obtener su intervención en directo y consultarle en directo, y permite también grabarla y colgarla como material en la red. La ventaja de la videoconferencia es que se podrían hacer consultas en directo.

A la hora de la verdad, resultan sistemas de comunicación muy extraños. Yo no sé si es porque no estamos acostumbrados a conectarnos como los astronautas, no se si os acordáis de esas imágenes del astronauta hablando con sus hijos desde la nave cuando les felicita los cumpleaños. Esas situaciones absurdas donde uno se siente además observado, se pierde esa intimidad. De todas formas, las formas de comunicación, son muy distintas, si os habéis fijado acabamos haciendo corrillos, comentarios, que es la forma habitual que tenemos nosotros de comunicarnos, de comprender lo que estamos hablando, etcétera. Existe tecnología para hacer muchas cosas, como pizarras virtuales, o formas de trabajo colaborativas, donde realmente puedes estar observando, incluso modificando el documento que está exhibiendo otro, o corregirle el gráfico, sobre el mismo documento. Pero son formas tecnológicas que se venden muy bien, pero que a la hora de la verdad son incómodas y en muchos casos agresivas. Porque imaginaros que vosotros estáis haciendo un mapa y de repente alguien coge y os mueve algo con una nota diciendo: “esto está mejor aquí”.

O sea, realmente, cuando uno ve todas las posibilidades que tienen las plataformas virtuales, que se pueden utilizar generalmente, Webct tiene algo así como doce botones de entrada, nosotros generalmente borramos todos para no confundir, y al final sólo suele acabar quedando acceso a documentación, acceso a los foros de comunicación y el resto de las todas las posibilidades acaban no siendo útiles. Pero los tiempos también cambian e igual progresivamente nos vamos acostumbrando a otras formas de trabajar. Pero vamos cuando pensemos en sistemas a distancia, la diferencia principal, y además yo creo que la central, es la flexibilidad en la organización de los tiempos y sobre todo de los ritmos. Realmente, mientras en las clases presenciales durante todas las semanas uno tiene que dedicar una serie de horas fijas, con esta forma, puede dedicar al día el número de horas que te convenga para repartirte. Eso permite otra organización del tiempo, realmente es la única diferencia.

Mariano Pérez. Yo quería introducir una cuestión, sobre lo que ha estado explicando Carlos de la concepción del trabajo en grupo. Si revisamos nuestra docencia o nuestra manera de formar, estamos formando individualizadamente al estudiante.

Entonces ya está determinada una concepción que, en el fondo, es contraria a nuestra manera de trabajar, porque creo que, realmente pensamos que el trabajo de la complejidad es un trabajo en equipo, un trabajo en grupo. Y por eso nuestro master se plantea desde la unión, al menos de dos disciplinas, para ponernos en marcha sobre esa conjunción. Me parecía muy bien la propuesta que se estuvo hablando anoche, en la “cena de trabajo”, de que pudiéramos estar dos tutores -un sociólogo y un arquitecto- pero aún así seguiríamos formando de manera individual. Por eso creo que deberíamos complejizar la docencia, pensar que los alumnos deben tener la posibilidad de trabajar en grupo e intercambiar sus enfoques disciplinares; aunque eso comienza a poner en crisis todo este sistema de evaluación individualizada, un sistema que parece que aceptamos porque burocráticamente no hay más remedio o porque no existen medios para poner en marcha este tipo de docencia.

Luis Castro. De todas formas no es así.

Félix de la Iglesia. Hay experiencias en ese sentido que están funcionando. Yo creo que ésta es la misma formulación de trabajos en los que se pone en evidencia que a un sociólogo le viene muy bien que haya un arquitecto que espacialice determinados comportamientos, al tiempo que al arquitecto le va a venir muy bien que aparezcan una serie de cuestiones nuevas para él. Desde el momento que no se trata de pedir el arquitecto un informe al sociólogo para que le dé las claves que luego llevar a la propuesta, sino que desde la misma formulación del trabajo aparece esa relación, es donde pienso que crecerían los dos campos.

Además de esas técnicas aparecerán otras que yo creo nos ayudarían a centrarnos en el tema. Y de alguna manera –al menos en el Master de Patrimonio se ha establecido así- nos encontramos con gente de Bellas Artes, con abogados, con las técnicas que quieras. Al final, la necesidad surge en el mismo enunciado de la práctica, y las asociaciones son espontáneas, por razones de productividad, de que al final se echan en falta uno y otro. Yo por ahí veo que eso sí se podría armar. Y lo virtual de los encuentros, ¡fantástico!, ¿no? Me preocuparía más, y esto no es anecdótico en una universidad a distancia cuando apostamos tanto por esa coparticipación con los sitios, algo que para nosotros sería básico: vernos allí, entrar en el emplazamiento que sea, aunque fuera Lavapiés. Habría que ver, entonces, cómo se habilitan, además de las clases magistrales o de los encuentros presenciales de una clase, cómo establecer algunas itinerancias, que podrían ser hasta distintas por parte de los distintos grupos que se formen de alumnos, a través de ese campo de experimentación del que estamos hablando. Eso no sé como se puede hacer desde la universidad a distancia. Me imagino que fijando puntos de encuentro o que se lo autogestionen los alumnos. Eso se me escapa por una cuestión espacio-temporal: me puede interesar trabajar desde Sevilla con alguien de Bilbao en Lavapiés; ahí si se pueden producir algunos líos.

Luis Camarero. No. Precisamente es como se trabaja ahora mismo: nosotros

trabajamos en equipos y además a distancia. Nuestro equipo de investigación, para que os hagáis una idea, reside en Pamplona, reside en Madrid, reside en Valladolid, reside en Vigo y reside también en Sevilla; trabajamos en seis lugares distintos. Lo que hacemos, lo hacemos porque podemos estar las seis personas trabajando conjuntamente sin necesidad de estar moviéndonos. Si no fuera porque trabajamos a distancia, nuestros equipos de investigación serían muy reducidos. Tendríamos que trabajar con los que están en el despacho de arriba o en el despacho de abajo. Entonces realmente es la forma de trabajar, y precisamente es una de las principales habilidades que puede proporcionar el curso, ¿no? aprender a trabajar en equipos, en red y a distancia que es como profesionalmente vamos a trabajar. O sea ya no vamos a trabajar en equipos localmente centrados, va a depender del grado de intereses y de necesidades analíticas.

Entonces al revés, el problema que ve Mariano, yo no veo que sea ningún problema, es más bien una ventaja. Para que os hagáis una idea, por ejemplo, en una asignatura que se llama “técnicas de investigación”, como práctica, lo que realizamos para explicar la entrevista en profundidad, fue pedir a cada uno de los alumnos que realizara una entrevista a una persona que hubiera nacido antes de la guerra civil, hubiera tenido una cierta edad durante la guerra civil, me parece que sobre 20 años, para explicar, un guión de entrevistas, de aspectos sobre la guerra civil. Nos encontramos algo así como con 800 entrevistas de supervivientes de la guerra civil de todo el territorio. O sea, no sólo de la provincia de Cádiz o la ciudad de Murcia, sino realmente, una cantidad de análisis documental que puede permitir en sí misma, simplemente esa práctica, una investigación posterior. O sea, al revés, facilita y enriquece como veis rápidamente el análisis.

El problema es que hay personas que se resisten a trabajar en grupo, pero eso da igual que sea a distancia o que sea presencial. También propones un trabajo en equipo y siempre hay alguien que constantemente pone inconvenientes para montarlos por incompatibilidades temporales. Precisamente, en equipos presenciales, es más difícil coincidir, mientras que en equipos virtualmente conectados, esa flexibilidad hace que se puedan combinar las distintas actividades profesionales, domésticas, etcétera, con el propio trabajo.

Jose txo Beriain

Nacido en Idiazabal, Guipúzcoa, España, en 1959, de padres navarros. Es licenciado en sociología y en filosofía, master en sociología por la New School for Social Research de Nueva York y doctor en sociología por la Universidad de Deusto. Actualmente es Catedrático de Teoría Sociológica en la Universidad Pública de Navarra. Ha sido Research Assistant en la New School for Social Research de Nueva York, y Visiting Scholar en la Universidad de Bielefeld (Alemania), en la Freie Universität Berlin, en el Center for European Studies de la Universidad de Harvard y en El Colegio de México. Asimismo ha enseñado en la Universidad de Deusto en Bilbao, en la Universidad del País Vasco en San Sebastián, en la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas de El Salvador, en la Universidad Iberoamericana de México D. F. y de Puebla, en la UNAM y en la Universidad Central de Venezuela en Caracas. Es autor de los siguientes libros: Representaciones colectivas y proyecto de modernidad, Barcelona, Anthropos, 1990; Estado de Bienestar, planificación e ideología, Madrid, Edit. Popular, 1990; La integración en las sociedades modernas, Barcelona, Anthropos, 1996; La identidad colectiva: vascos y navarros, Donostia, Haramburu, 1998; La lucha de los dioses en la modernidad, Anthropos, Barcelona, 2000. Formas cambiantes de clasificación: tiempo, religión y mujer, UCV, Caracas, 2001; Modernidades en disputa, Anthropos Barcelona, 2005. Modernidad: Una, ninguna o muchas, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, 2005. Aceleración y tiranía del presente. La metamorfosis en las estructuras temporales de la modernidad, Barcelona, Anthropos, 2008. Ha editado: Las consecuencias perversas de la modernidad, Barcelona, Anthropos, 1996; Georg Simmel en el centenario de la Filosofía del dinero, Revista Española de Investigaciones Sociológicas, Monográfico, 89, Enero-abril, 2000; Modernidad y violencia colectiva, CIS, Madrid, 2004. Y ha coeditado: con Patxi Lanceros, Identidades culturales, Deusto-Bilbao, Ediciones Deusto, 1996; con José María García Blanco, Complejidad y modernidad, Madrid, Trotta, 1998 y con José Luis Iturrate, Para comprender la teoría sociológica, Estella-Navarra, Edit. Verbo Divino, 1998; con Roger Fernández de Ubieta, La Cuestión vasca: claves de un conflicto cultural y político, Barcelona, Anthropos, 1999. Con Maya Aguiluz, Las contradicciones culturales de la modernidad, Barcelona, Anthropos, 2007.

Luis Alfonso Camarero Rioja

Doctor en Ciencias Políticas y Sociología es profesor titular del Departamento de Teoría, Metodología y Cambio Social de la UNED. Combina la docencia en Estadística y Técnicas Avanzadas de Investigación Social con la coordinación del programa de tercer ciclo: Procesos Comunicativos y Socioculturales en las Sociedades Avanzadas. Entre sus textos publicados destacan: "Mujer y Ruralidad. El Círculo Quebrado" (1991). «Situación Socioprofesional de la Mujer en la Agricultura» (1993) en colaboración con Vicente-Mazariegos, R. Sampedro y F. Porto. "Del éxodo rural y del éxodo urbano. Ocaso y Renacimiento de los asentamientos rurales españoles" (1994). "El mundo rural en la era del ciberespacio" (1996). "Pautas y transformaciones demográficas del medio rural" (1997). "Reflexiones sobre el desarrollo rural: las tramoyas de la postmodernidad" (1999) en colaboración con M. González. "Morir en el campo y en la ciudad: análisis de las diferencias urbano-rurales en mortalidad" (1999), en

colaboración con R. Gómez y R. Jiménez. “Jóvenes sobre la tierra y el asfalto. Los ocios de los jóvenes rurales y urbanos” (2000). “Shifting rurality: The Spanish Countryside after de-peasantisation and after de-agrarisation.” (2001). “Paisajes sociales y metáforas del lugar” (2002). Estos dos últimos en colaboración con el profesor J. Oliva de la Universidad Pública de Navarra. Ha participado también en diversos textos recopilatorios de la investigación actual en el ámbito de los estudios rurales entre los que destaca el reciente Atlas de la España Rural (2005, MAPA) o “Los Regantes: perfiles productivos y socioprofesionales” (2006, MAPA). Su labor ha sido reconocida con el Premio Nacional de Publicaciones Agrarias (MAPA) y el Premio de Tesis Doctorales del Ilustres Colegio de Doctores en Ciencias Políticas y Sociología. Es director del Departamento de Teoría, Metodología y Cambio Social de la UNED. Ha sido también Vicedecano de Investigación en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la UNED. En la actualidad combina la reflexión metodológica y docencia estadística con la investigación sobre distintos procesos que caracterizan la ruralidad española tarea que se sintetiza en la investigación en marcha que con financiación del Instituto de la Mujer aborda la construcción de indicadores que visibilicen el trabajo de las mujeres en las áreas rurales. Recientemente ha publicado “El Trabajo Desvelado. Trayectorias Ocupacionales de las Mujeres Rurales en España.” Madrid, Instituto de la Mujer (2006). «Mujeres empresarias en la España Rural: el sujeto pendiente del desarrollo» (2007) en la Revista Internacional de Sociología (nº48) y «¿Por qué se van las mujeres? El continuum de movilidad como hipótesis explicativa de la masculinización rural» (2008) junto a Rosario Sampedro.

Luis Castro Nogueira

Doctor en Filosofía, Universidad Autónoma de Madrid (1981). Master of Arts, Universidad de Londres (1994). Profesor Titular de Filosofía y Metodología de las Ciencias Sociales (2001). Realizó su tesis doctoral sobre la Escuela de Frankfurt (1981). Desde entonces ha desarrollado un trabajo centrado en la investigación del espacio-tiempo social, complementario con la exploración de los principales paradigmas en el campo de la filosofía de las Ciencias Sociales. El fruto de esta labor hasta ahora -además de diversos artículos, ensayos y ponencias en congresos nacionales e internacionales- son los libros siguientes: Ensayo general para un ballet anarquista (en colaboración con MH de Ossorno), Libertarias, Madrid, 1986; Tiempos Modernos, La General, Granada, 1991; La risa del espacio, Tecnos, Madrid, 1997; Metodología de las ciencias sociales. Una introducción crítica (en colaboración con M A Castro Nogueira y J Morales Navarro). Tecnos, Madrid, 2005; ¿Quién teme a la naturaleza humana? Homo suadens y el bienestar en la cultura: biología evolutiva, metafísica y ciencias sociales (en colaboración con L Castro Nogueira y MA Castro Nogueira), Tecnos, Madrid, 2008. Su último ensayo, publicado en la revista Society and Space (febrero, 2009, volumen 27), es: Bubbles, globes, wrappings and plektopoi: minimal notes to rethink metaphysics from the standpoint of social sciences. Algunas colaboraciones en libros colectivos: Hechizos espaciales y flujos digitales en Desterritorialidades y No lugares, INER, Medellín, Colombia, 2006; El reencantamiento de la sociología en The Wrong Site, UIMP, Fundación Seoane, La Coruña, 2006; L accueil de L Ecole de Francfort en Espagne en La posterité de l Ecole de Francfort, sous la direction de Alain Blanc et Jean Marie Vincent, Editions Syllepse, 2004, París; Tha laughter of Space, in Collective Imagination : limits and beyond, (Coordinated by Candido Mendes), UNESCO, ISSC, EDUCAM, Rio de Janeiro, 2002.

Félix de la Iglesia Salgado

Doctor arquitecto por la Universidad de Sevilla en 2007 con la Tesis “Encuentros en la habitación: las afinidades lectivas en la acción proyectual”. Profesor del Departamento de Proyectos Arquitectónicos de la ETSA de Sevilla desde 1989. Profesor de los Masters de Arquitectura y Patrimonio Histórico y de Ciudad y Arquitectura Sostenibles de la Universidad de Sevilla. Miembro del Grupo de Investigación Composite desde 2002. Profesor del Programa de Doctorado Arquitectura y Patrimonio Cultural-Ambiental del Departamento de Historia, Teoría y Composición Arquitectónicas. Universidad de Sevilla y Universidad Central de Chile. Santiago de Chile. Socio del Estudio Seviya, Gabinete de Proyectos (1986-1990) y del Estudio Factoría desde 2001. Coordinador de la página de arquitectura del Diario de Sevilla desde 1999. Codirector de los seminarios Acerca de la Casa (1992,1995). Comisario del Foro Barriadas de la Junta de Andalucía (2006). Entre sus publicaciones destacan: La Arquitectura Teatral y Cinematográfica de Andalucía (1800-1990). Sevilla: Junta de Andalucía (1990, con Seviya, Gabinete de Proyectos), Arquitectura y Patrimonio. Memoria del Futuro. Una reflexión sobre la relación incierta entre Patrimonio Y Arquitectura. IAPH. Consejería de Cultura y IEA. Sevilla, 1994. (edición con J. R. Moreno), Acerca de la casa 2. Hacer Vivienda. Dirección General de Arquitectura y Vivienda. Consejería de Obras Públicas y Transportes. Junta de Andalucía. Sevilla 1998 (con F. Torres y J. R. Moreno), Sobre la situación actual de la arquitectura: genealogías, diagnósticos e interpretación. Libro Digital. FIDAS: Sevilla, 2004. (con el Grupo Composite), Páginas de Arquitectura. FIDAS/COAS y Grupo Joly. Sevilla, 2007 (con J.R. Moreno)

Carmen Guerra de Hoyos

Doctora arquitecta por la Universidad de Sevilla en 2005. Premio extraordinario de doctorado y ganadora del concurso de publicaciones de la 13ª edición de KORA, con una tesis sobre arquitectura rural, territorio y vivienda, de título “La contemporaneidad de la arquitectura rural: adaptación, resistencia o dilatación”. Miembro del Grupo de Investigación CompoSite (HUM, 711. Universidad de Sevilla) desde 2002 a 2007 y desde entonces responsable del Grupo de Investigación Out_Arquías. Investigación en los límites de la arquitectura (HUM-853. Universidad de Sevilla). Profesora de las asignaturas troncales Teoría de la Arquitectura y Composición Arquitectónica y la optativa de Arquitectura y Medio Ambiente de en el Departamento de Historia, Teoría y Composición Arquitectónicas de la Escuela Técnica Superior de Arquitectura de la Universidad de Sevilla. Profesora Master de Arquitectura y Ciudad Sostenible del Instituto Universitario de Arquitectura y Ciencias de la Construcción. Universidad de Sevilla, y del Master de Innovación en Arquitectura: Diseño y Tecnología. En otoño de 2007 ha participado, junto con otros miembros del grupo, como ponente en dos congresos internacionales (Medellín, Colombia y San Carlos, Brasil), sobre procesos socioespaciales y geopolítica el primero y sobre ciudad y cultura contemporánea el segundo. En otoño del 2008 se participa como ponente en Congreso internacional y Taller de Proyectos en Santa Fé Argentina. Entre sus publicaciones destacan los libros La contemporaneidad de la arquitectura rural: adaptación, resistencia o dilatación. 2008. colección Kora, Universidad de Sevilla., Sobre la situación actual de la arquitectura: genealogías, diagnósticos e interpretación. 2005. ISBN 84-96377-37-7. Digital. Sus artículos más recientes son: “Análisis

patrimonial desde la imagen y el pensamiento poético”, rev. PH. Boletín del Instituto andaluz del Patrimonio Histórico. 2006; “Traslaciones discursivas”. Revista de Historia y Teoría de la Arquitectura 2004; “Ser, dejar ser y dejar de ser. Hacia una arquitectura de la invisibilidad”. Revista de Historia y Teoría de la Arquitectura 2004.; “Una dimensión alternativa a nuestro modo de vida. Por una arquitectura de la ruralidad”. Rev. Neutra 2003. Entre sus capítulos de libros señalar: “Mil ¿Cuasi? Territorios. Soportes para lo común y lo identitario. La arquitectura como juego de transacciones entre signos, contextos y tiempos”, en Geopolíticas: espacios de poder y poder de los espacios. Medellín 2008 y “Workshop. Taller 7”, en Workshops on sustainability and Heritage. Belgium and Chile. 2008. Ha impartido conferencias en diversas universidades y participó con el Grupo CompoSite en “Propuesta para la Plaza de la Encarnación de Sevilla” Ayuntamiento de Sevilla.

Emmánuel Lizcano Fernández

Licenciado en Ciencias Matemáticas (Univ. Complutense), doctor en Filosofía (Univ. Autónoma de Madrid) y profesor de Sociología del Conocimiento (UNED). Además de numerosas colaboraciones en libros y revistas nacionales y extranjeros, es autor de Imaginario social y construcción matemática. La construcción del número, el espacio y lo imposible en China y en Grecia (Barcelona: Gedisa, 1993; reed. 2009) y Metáforas que nos piensan. Sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones (Madrid: Ed. Bajo Cero/Traficantes de Sueños, 2006; reed. en Buenos Aires: Biblos, 2009). Entre sus artículos recientes destacan: “Narraciones de la crisis”, Archipiélago, nº 83-84, 2009; “Bourgeois mathematics”, Resurgence, nº 254, 2009; “La economía como ideología. Un análisis socio-metáforico de los discursos sobre la crisis”, Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Quilmes, 2009; “Castoriadis, la autonomía y lo imaginario colectivo: la agonía de la Ilustración”, Revista Anthropos, nº 198, 2003. Ha impartido cursos y seminarios en diversas universidades españolas y extranjeras (México, Brasil, Colombia, Argentina...). Su línea de trabajo actual se articula en torno a las diferentes formas de pensamiento y su vertebración en –y por- las estructuras lingüísticas y discursivas.

José Ramón Moreno Pérez

Doctor arquitecto por la Universidad de Sevilla en 1993. Profesor titular del Departamento de Historia, Teoría y Composición Arquitectónicas de la ETSA de Sevilla. Codirector del Master de Arquitectura y Patrimonio Histórico y Profesor del Master de Ciudad y Arquitectura Sostenibles, ambos de la Universidad de Sevilla. Profesor del Programa de Doctorado Arquitectura y Patrimonio Cultural-Ambiental del Departamento de Historia, Teoría y Composición Arquitectónicas. Universidad de Sevilla y Universidad Central de Chile. Santiago de Chile desde 2002. Responsable del Grupo de Investigación Composite desde 2002. Socio del Estudio Seviya, Gabinete de Proyectos (1986-1990). Miembro del Consejo de Redacción de la Revista Neutra (COAS-FIDAS) desde 2002. Coordinador de la página de arquitectura del Diario de Sevilla desde 1999. Codirector de los seminarios Acerca de la Casa (1992,1995). Comisario del Foro Barriadas de la Junta de Andalucía (2006). En la actualidad es director de la Escuela de Arquitectura de Málaga. Entre sus publicaciones destacan: 50

años de Arquitectura en Andalucía 1936-1986. Dirección General de Arquitectura y Vivienda. Consejería de Obras Públicas y Transportes. Junta de Andalucía. Sevilla, 1986 (con V. Pérez Escolano. MT. Pérez Cano y E. Mosquera Adell), La Arquitectura Teatral y Cinematográfica de Andalucía (1800-1990). Sevilla: Junta de Andalucía, 1990 (con Seviya, Gabinete de Proyectos), De la Tradición al Futuro. Congreso de Arquitectura Contemporánea en Andalucía. COAAOc. Sevilla, 1992 (con E. Mosquera y MT. Pérez), Arquitectura y Patrimonio. Memoria del Futuro. Una reflexión sobre la relación incierta entre Patrimonio Y Arquitectura. IAPH. Consejería de Cultura y IEA. Sevilla, 1994. (edición con F. de la Iglesia), Acerca de la casa. Dirección General de Arquitectura y Vivienda. Consejería de Obras Públicas y Transportes. Junta de Andalucía. Sevilla 1994 (con F. Torres Martínez, R. González Sandino), Acerca de la casa 2. Hacer Vivienda. Dirección General de Arquitectura y Vivienda. Consejería de Obras Públicas y Transportes. Junta de Andalucía. Sevilla 1998 (con F. Torres, F. de la Iglesia), Sobre la situación actual de la arquitectura: genealogías, diagnósticos e interpretación. Libro Digital. FIDAS: Sevilla, 2004. (con el Grupo Composite), Páginas de Arquitectura. FIDAS/COAS y Grupo Joly. Sevilla, 2007 (con F. de la Iglesia). Entre sus últimos artículos señalar "Impacto máximo, obsolescencia inmediata: re-ciclaje", en revista Arquitectura 336, Madrid 2004, "Protección de inmuebles vinculados a las artes cinematográficas", en PH 56. Boletín del IAPH. Sevilla 2005, "Arquitectura y Turismo", en Archipiélago 68. Clase: Turista. Barcelona 2005, (con L. Fernández-Valderrama), "Concurso Plaza de las libertades". Concurso Internacional de ideas para la ordenación y construcción de un espacio para la Libertad en Sevilla, en rev. Pasajes 77, Madrid 2006, (con F. de la Iglesia)

Jesús Oliva Serrano

Profesor Titular de Sociología en la Universidad Pública de Navarra, es Doctor en Sociología (Universidad Complutense, 1993) y Diplomado en Urbanismo y Ordenación del Territorio (IEAL, 1987). Ha sido profesor de sociología en la Universidad de Castilla-La Mancha, profesor visitante en el Centre for Mobilities Research (Universidad de Lancaster) y docente habitual en cursos especializados y de postgrado impartidos por la Universidad del País Vasco, el Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, etc. Sus investigaciones se han orientado al análisis de los procesos de reestructuración rural-urbana, el desarrollo local, la ordenación de territorio, los mercados de trabajo, la problemática urbana y la movilidad cotidiana. Algunas de sus investigaciones se han plasmado en diferentes publicaciones como Mercado de trabajo y reestructuración rural (Ministerio de Agricultura, 1995); "Shifting Rurality: The Spanish Countryside after De-peasantisation and De-agrarianisation" (en Granberg, L. et al. Europe's Green Ring., 2001, Ashgate); Paisajes sociales y metáforas del lugar (con L.A. Camarero, Universidad Pública de Navarra, 2002); "Como si no hiciera nada": la naturalización del trabajo invisible rural femenino" (con L. A. Camarero, en Sociología del Trabajo, 2005); "Las ciudades de Pamplona-Iruñea y sus metamorfosis del siglo XX" (con A. Iso en VV.AA, Pamplona metrópoli. Modernidad y futuro. Colegio de Arquitectos Vasco-Navarro, 2006); "Movilidad laboral y estrategias de arraigo rural" (en Revista Española de Estudios Agrosociales y Pesqueros) o "Exploring the Social Face of Urban Mobility" (con L.A. Camarero, en International Journal of Urban and Regional Research, 2008).

Mariano Pérez Humanes

Doctor Arquitecto (Universidad de Sevilla, 2001) con la Tesis doctoral: “Implicaciones: sobre la situación de la arquitectura en el mundo de la imagen”. Miembro del Grupo de Investigación CompoSite (HUM, 711. Universidad de Sevilla) desde 2002 a 2007 y desde entonces miembro del Grupo de Investigación Out_Arquías. Investigación en los límites de la arquitectura (HUM-853. Universidad de Sevilla). En este grupo es responsable de la línea de investigación “Arquitectura y Cultura Visual”. Profesor de las asignaturas troncales Teoría de la Arquitectura y Composición Arquitectónica y de la optativa Arquitectura y Medio Ambiente de en el Departamento de Historia, Teoría y Composición Arquitectónicas de la ETSA de Sevilla. Profesor Master de Arquitectura y Ciudades Sostenibles del Instituto Universitario de Arquitectura y Ciencias de la Construcción. Universidad de Sevilla. Becario del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico (1997-1998) y del Programa Leonardo Exchange Agreement de GISIG en la Università degli Studi di Firenze. Dipartimento Processi e Metodi della Produzione Edilizia de Italia (1999). Participación en las Euroconferencias de Histocity: Siracusa, (Italia) 1999 y Sevilla, 2000. De 1987 a 1998 pertenece al estudio profesional Seviya, Gabinete de Proyectos compatibilizando el ejercicio de la profesión con la labor investigadora. Con este equipo ha intervenido en la Rehabilitación del Teatro Ideal de Baza (Granada) (1995-98) y la Restauración de la Hacienda La Almona de Dos Hermanas (Sevilla) (1995-99), como obras patrimoniales de interés. Perteneció a dos redes internacionales de estudios de problemáticas urbanas contemporáneas: RED PUC, con sede en Argentina, y RED RESE, con sede en Colombia. Ha sido subdirector de Actividades Culturales de la ETSA de Sevilla (2002-2005) y director de la Oficina del Foro Barriadas de la Junta de Andalucía (2006). Entre sus publicaciones destacan: La Arquitectura Teatral y Cinematográfica de Andalucía (1800-1990). Sevilla: Junta de Andalucía (1990, con Seviya, Gabinete de Proyectos), Estancias en Rota. Historia de la villa a través de sus monumentos o habitar después de entonces. Cádiz: Fundación AZRM, (1995); El Tesoro de Patrimonio Histórico Andaluz. Sevilla: Junta de Andalucía, (1998, con el equipo del tesoro), Sobre la situación actual de la arquitectura contemporánea. Sevilla: Universidad de Sevilla, (2005. Libro digital, con el G.I, Composite), Alberto Balbontín de Orta. (1903-1972). Arquitecto y Director Fundador de la ETSAS. Sevilla: COAS / FIDAS, (2008). De entre sus últimos artículos señalar: “Patrimonio o Imagen”, en Actas del I Congreso Internacional sobre Patrimonio, Desarrollo Rural y Turismo en el Siglo XXI. Vol. I. Osuna (Sevilla): Ed. Escuela Universitaria Francisco Maldonado de Osuna, 2004. “Patrimonio y Espectáculo. Imagen y Desaparición: Olvidar y Recordar”, en Aranda Bernal, Ana (y otros, eds.) Arquitectura Vernácula en el Mundo Ibérico. Sevilla: Ed. Universidad Pablo de Olavide, 2007; “La Ciudad: Una Imagen Difícil de Imaginar”. SILACC.07. São Carlo: Ed. E.E. de Sao Carlo. Brasil, 2007. “La Imagen Poética de la Ciudad Contemporánea: entre la Ausencia y el Vacío”, en Revista República de las Letras, 108, Madrid: ACE, Jul.-Ago, 2008.

Carlos Tapia Martín

Nacido en Ronda, Málaga (España), en 1968, es arquitecto y docente investigador desde 1999 en las materias Composición Arquitectónica, Teoría de la Arquitectura, Arquitectura y Medio Ambiente, Proyectos Fin de Carrera en la escuela de arquitectura de Sevilla. Obtuvo el título de doctor en arquitectura por la Universidad de Sevilla con la tesis “Capturar forma

con artes prohibidas” (2005), por la que recibió el Premio Extraordinario de Doctorado de la US. Es miembro de la comisión académica del máster oficial “Ciudad y arquitectura sostenibles”, donde imparte clases. Ha sido asesor del Centro de las Artes de Sevilla. Ha publicado numerosos artículos y algunos libros compartidos, como “Sobre la situación actual de la arquitectura: genealogías, diagnósticos e interpretación (US, España 2005), Geopolíticas: espacios de poder y poder de los espacios (INER, Medellín. Colombia, 2007). Como investigador ha desarrollado o lo hace en estos momentos proyectos con financiación pública como Hibridación y Transculturalidad en los modos de habitación contemporánea o “Prototipos para la sostenibilidad a escala pública, social y colectiva. Pertenece al grupo de investigación OUT_Arquias, investigación para los límites en arquitectura (<http://outarquias.wordpress.com/>) en la línea Sintomatología del presente y acción arquitectónica y al Instituto Universitario de Arquitectura y Ciencias de la Construcción. Trabaja en dos redes de estudios internacionales: RED PUC “Problemáticas urbanas contemporáneas”, con sede en Argentina, y RED RESE “Estudios socioespaciales” con sede en Colombia. Dirige en este momento 4 tesis doctorales y 5 tesinas. Ha sido profesor invitado en distintas universidades españolas y latinoamericanas (Brasil, Colombia, Argentina, México). Ha sido subdirector de Innovación docente y posteriormente subdirector de Proyección Exterior y Actividades Culturales de la escuela de arquitectura de Sevilla. Tiene estudio profesional con María Varona y Laura Tena (arquitectas) y ha sido galardonado con algunos reconocimientos (premios y exposiciones) por su obra arquitectónica.

El seminario “El presente de los procesos socioespaciales. Soportes para lo común e identitario “ se planteó con el objetivo de realizar la transferencia de conocimientos de las investigaciones realizadas en los últimos años sobre los nuevos procesos de des-territorialización y re-territorialización que se están dando en la sociedad contemporánea. Debatir y reflexionar sobre las alternativas surgidas de las investigaciones a través de un procedimiento participativo y transdisciplinar.

Desde hace unos años un grupo de profesores de diversas universidades venimos trabajando sobre los nuevos procesos de des-territorialización y re-territorialización que se están dando de modo acelerado y acrítico en la sociedad contemporánea. En las sucesivas reuniones y encuentros hemos constatado cómo el territorio ya no puede ser administrado centralizadamente y reconocido el fracaso de las políticas y las geopolíticas. Si lo social-productivo ha roto la estructuración del postcapitalismo, donde no se centralizan territorios especializados, sino que todo hecho se expande, rizomáticamente al conjunto del territorio, el punto de mira ha de fijarse en lo glocal. Lo que caracteriza hoy nuestra época es la separación progresiva entre la red de mercados globalizados y una fragmentación creciente de las identidades culturales, donde lo más notable es la decadencia del estado-nación y la fractura definitiva en lo anteriormente indivisible cultura-sociedad-poder político. No hay una economía participada, sino de comunicación global, no nos definimos en términos sociales sino de identidad. En este sentido, lo glocal aparece como un término conflictivo, de debate, social y teórico, donde nos vemos impelidos a elegir un modelo, un soporte. En esta búsqueda las reflexiones sobre alternativas surgidas de estos encuentros parecen necesitar de una apertura y una difusión mayor. Por este motivo hemos elegido el ámbito de la Universidad Internacional de Andalucía tan sensible a este tipo de problemáticas, y porque lo que se pretende es abrir al debate la posibilidad de un procedimiento materializado y participado con el que empezar a anudar las diversas propuestas.

Participantes:

Josetxo Beriain Razquin, Luis Camarero Rioja, Luis Castro Nogueira, Félix de la Iglesia Salgado, Carmen Guerra de Hoyos, Emmánuel Lizcano Fernández, José Ramón Moreno Pérez, Jesús Oliva Serrano, Mariano Pérez Humanes, Carlos Tapia Martín.

www.unia.es

