

Y hoy, quién invade la ciudad?

Jairo Montoya Gómez *

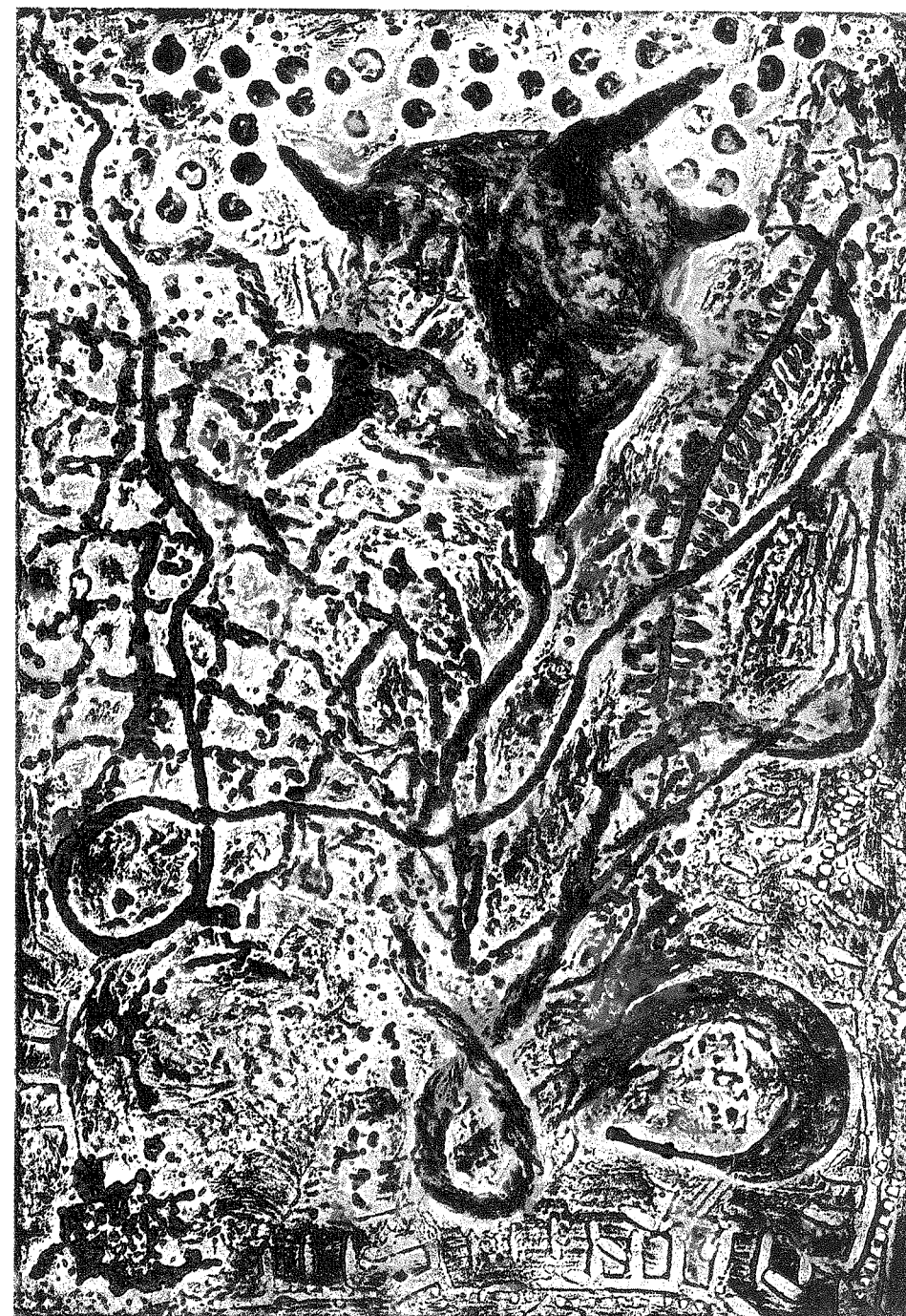
1. En marzo de 1994 Jean François Lyotard pronunció en el auditorio León de Greiff de la Universidad Nacional en Bogotá una conferencia titulada “**Los derechos del otro**”, en la cual enunciaba así una de las experiencias constitutivas de la existencia humana: “Parece que un hombre que no es más que un hombre, ha perdido precisamente las cualidades que permiten a los otros tratarlo como su semejante”. Escribiendo esta frase en su estudio sobre el imperialismo que constituye la segunda parte de *Los Orígenes del Totalitarismo* (1951), Hannah Arendt determina la condición fundamental de

los derechos del hombre: un hombre sólo tiene derechos si es algo más que un hombre. Sólo así “los otros” pueden tratarlo como su semejante. Lo que hace a los hombres semejantes, es que cada uno lleva en sí la figura del otro. Su común similitud procede de su disimilitud singular” ⁽¹⁾.

Similaridad (en el sentido del asemejarse) en una forma de reconocimiento que nos vincula en los lazos zoológicos de una “especie” entre muchas otras, y que constituye el bagaje heredado como memoria genética, en la cual el “no-reconocimiento” de un “otro”, parece ser la condición para la supervivencia individual y

* Profesor de la Facultad de Ciencias Humanas y Económicas de la Universidad Nacional de Colombia. Sede Medellín.

1. Jean François Lyotard. *Los derechos del otro*. Medellín: Actualidad Estética 1. 1994, p. 2.



por ende de la inexistencia de una identidad.

Pero sobre todo **similitud**, es decir, afinidad no en uno sino en múltiples puntos, campos, cruces e incluso intersticios que van consolidando esos enclaves de nuestros re-conocimientos mutuos que configuran las memorias adquiridas en cuyo interior con-formamos identidades y diferencias. Por eso la experiencia humana no puede constituirse sin esta polaridad. "Lo que nos hace semejantes es que cada uno lleva en sí la 'figura' del otro" dice Lyotard; y añade que "esa común similitud procede de su disimilitud singular". Que es tanto como decir que la "identidad" es justamente la "alteridad" asumida, de tal manera que la existencia de la una no puede darse sin la existencia de la otra.

"Mi existencia —dice Tzvetan Todorov— (es decir, la imagen de mi yo en la conciencia) no es intrínseca a mis propios ojos, sólo puedo recibir su confirmación del exterior, de los otros: ora de los individuos (un niño descubre su propia existencia al captar la mirada de su madre: soy lo que ella mira), ora de los grupos (soy un alumno, un musulmán, un francés, luego existo). La busca del reconocimiento y de la confirmación de nuestro existir no se limita a la infancia, domina al cabo toda la vida social, de un modo infinitamente superior a la búsqueda del placer o al empeño en conseguir beneficios personales; no se trata de un atavismo del que podríamos desprendernos" ⁽²⁾.

Y es que en efecto el significado que encierra el término latino del cual procede la palabra alteridad así lo indica: Alter: significa "uno de los dos". "El otro

de dos". Sin la presencia de alguno de los dos términos, es imposible la experiencia de la alteridad, tal como pasa en el entorno de muchos vivientes, y es imposible porque ello denota justamente la imposibilidad de la simulación, de la ficción, de la "creación" de "otros" mundos.

Ser-sujeto-capaz-de-simular, es tanto como decir: ser constructor de imágenes y de figuras de algo que no es "uno mismo", pero que sí señalan el reconocimiento de una exterioridad frente a la cual podemos definirnos.

La alteridad es ese ámbito externo —pero convertido en exterioridad—, que define el interior, si se trata de una experiencia individual; y es "lo otro" que define una identidad, si se trata más bien de una experiencia colectiva. Pero de tal naturaleza —interioridad e identidad— que ambas no son más que puntos de cruce, no sustancializados aunque sí sustancializables— móviles, cambiantes y mutantes.

Si hemos mencionado memorias adquiridas es justamente porque esta polaridad constitutiva es también una polaridad continuamente desplazada en sus manifestaciones concretas. No en vano los procedimientos y las reglas de estos procesos de identificación y de constitución de alteridades, se incorporan muy rápidamente en el contexto del grupo "cohesionado" o que cohesiona, a través de los procesos de sociabilidad. "El adiestramiento del individuo —dice Marc Augé— pasa por esa clase de educación: hay que aprender a jugar (este) juego que define siempre la identidad individual, de la existencia singular, en forma diferida en la figura del otro (pues la puesta en escena de la identidad no puede expresarse más que refiriéndose a otro en la relación). Hay que aprender literalmente a respetar las

2. Tzvetan Todorov. *El hombre desplazado*. Madrid: Taurus, 1998, p. 156.

reglas del saber vivir, de modo que una cultura (que es también una sociedad) o una sociedad (que es también una cultura) podría definirse como la zona de consenso impuesta por las reglas del juego del yo" ⁽³⁾.

De allí que la **ritualización**, como proceso colectivo que cohesiona un agrupamiento, tenga como razón de ser "producir (y crear) identidad por obra del reconocimiento de alteridades" ⁽⁴⁾ y de esta manera fundar tanto la existencia del grupo como del individuo: inventando mediaciones simbólicas e institucionales por medio de las cuales los "actores sociales" se reconocen y se distinguen: creando sentido social. Ritos, mediaciones, símbolos, instituciones: allí se simulan, se legitiman y se fundamentan los registros de la identidad y de la alteridad, sin los cuales es imposible que exista experiencia humana individual o colectiva.

Decimos esto porque se habla hoy —y con más insistencia de lo que parece a primera vista— de que asistimos a una gran crisis de identidad; mejor dicho, se vincula a la experiencia existencial de nuestras grandes ciudades, como la responsable de esos desfallecimientos de la subjetividad contemporánea que ya no parece encontrar en el sujeto ciudadano los elementos reconocibles de su identidad. Y no es para menos, porque esos me-

3. Marc Augé, *El sentido de los otros*. Barcelona: Paidós, 1996, p. 30.

4. Marc Augé, *La guerra de los sueños. Ejercicios de etno-ficción*. Barcelona: Gedisa, 1998, p. 26. "La esencia de cualquier práctica ritual —dice Richard Sennet— es que las personas que la ejecutan penetran en algo que ya existe y que parece exterior a ellas mismas. La magia del ritual que procede de 'otro lugar' radica en que parece exterior al marco de lo que es deseado". Richard Sennet, *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización universal*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 91.

canismos de subjetivación son los que se han desterritorializado hoy cuando los procesos de singularización no pasan ya por el registro exclusivo de una identidad homogénea y cuando son ellos los que acompañan también las grandes transformaciones espacio temporales de nuestras ciudades.

La experiencia citadina pasa ya por la experimentación de una trama sociocultural totalmente heterogénea y fragmentada, por formas si no nuevas, al menos sí renovadas de integración y de exclusión, por unas maneras novedosas e innombrables en los "modos de sentir", en fin, por una auténtica polifonía de narraciones que se acercan más al murmullo o al ruido que a la metáfora del texto lineal, fluido y evidente. De allí que se multipliquen los espacios y los registros de "identidad", los primeros haciendo incluso de los espacios triviales o de los famosos "no lugares" cada vez más abundantes, sus escenarios; y los segundos recurriendo a materializaciones diversas de la experiencia estética como el sonido, el color, los olores, los gustos, las pasiones, o los afectos, como huellas de reconocimiento de identidad. Y con ellos y junto a ellos, nuevos principios de singularidad y formas tan poliformas de registrarlos que han generado eso que conocemos como estetización de la vida cotidiana.

Pero a lo mejor no asistimos hoy tanto a una crisis de identidad, cuanto a una **transformación radical de la misma**, que no es más que decir, a una mutación de los mecanismos y procedimientos que constituyen y por tanto relacionan los dos términos de la polaridad.

Por eso la proposición desarrollada por Marc Augé al postular más bien una **crisis de alteridad**, pueda entenderse como un re-ordenamiento de los dos polos.

Pero a la par con esta transformación de la identidad, asistimos también a otro fenómeno que le es concomitante: los ritos —y sus mitemas— también han sufrido una profunda mutación, no tanto porque hayan desaparecido, sino porque se han modificado en sus formas de legitimación. Si los "medios" parecen haber ocupado el lugar de las mediaciones y los "ritos" parecen haber dejado su espacio a los "rituales de circunstancias" ⁽⁵⁾, es porque a lo mejor hay otro escenario para pensar la polaridad y otros registros para comprender esas retóricas de la exclusión.

Quizá ello explique por qué la identidad no es ya sinónimo de subjetividad, ni fundamentación del reconocimiento del ciudadano; quizá ello explique también por qué la alteridad ya no es sinónimo de "extraño", ni lugar de reconocimiento del "extranjero". Dicho en otras palabras: la identidad del ciudadano ha devenido la condición del sujeto citadino, cuando la alteridad ha adoptado la figura del migrante y del turista. No en vano todos parecemos migrantes, turistas o viajeros en nuestras propias ciudades. Pero bien entendido que esos dispositivos que transforman la polaridad, ni se han debilitado todos, ni al mismo tiempo, ni de la misma manera.

2. Mejor dicho: ¿por qué aún hoy la pregunta por el invasor? ¿Por qué aún la dicotomía en una sociedad que parece ya no tener fronteras? ¿Por qué aún hoy, cuando la ciudad estalló no por defecto sino por exceso, es decir, cuando estalló no tanto como dispositivo de sociabilidad —como ciudad vivida— sino como ideal-

5. Cfr. Isaac Joseph, *El transeúnte y el espacio urbano*. Barcelona, Gedisa, 1986.

dad, como modelo, —es decir como ciudad soñada—?

No es casual que la comprensión de las nuevas formas de sociabilidad que se generan en el dispositivo urbano haya derivado hacia legitimaciones diversas de sus prácticas específicas, bien para terminar configurando topías, utopías, prototopías, heterotopías, ortotopías, bien para reivindicar las atopías, e incluso las distopías como principios de su inteligibilidad.

Y no es casual; porque vista la ciudad como dispositivo de sociabilidad, lo que la constituye como tal es esa red imaginaria —obviamente plena de efectos simbólicos y reales— que termina por erigirla en el espacio de la identidad, de la autenticidad, de la pertenencia y de sus correlatos opositivos y a la vez constitutivos de la alteridad, el simulacro y el extrañamiento. El orden de la ciudad frente al desorden de la naturaleza, instaura así el topos, el lugar de una pertenencia.

Si como dice Jean-Pierre Vernant al examinar la constitución de la polis griega, "la ciudad es hija de la filosofía", lo es porque ella —la filosofía— construyó su ámbito al acotarlo, en el mismo instante en que "excluyó" de las sociabilidades que allí se generaban, el "comercio de la palabra" como pura falsedad. Mejor dicho se la "inventó" cuando hizo de Hestia —el hogar—, *ousía* —el fundamento—, es decir, el espacio de todos, el lugar de la comunidad política: el centro simbólico de la constitución de la ciudad ⁽⁶⁾.

Este modelo metafísico en toda su amplitud (vital, existencial, filosófico, físico,

6. Jean-Pierre Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua* Barcelona: Ed. Ariel, 1983, pp. 198-199.

ético, estético, político) como régimen de visibilidad y enunciabilidad, es un modelo ESPACIAL y no a la inversa; lo que viene a ser lo mismo: la configuración del espacio —del habitar, morar, construir— no deriva de una metafísica; hay más bien una “arquitectónica para la metafísica” a la que llamamos INTERIORIDAD.

Por eso para “justificar” una POLIS, condenó a la URBE, a sus sociabilidades y su política, como el terreno de las falsificaciones y de las apariencias.

De allí que para “figurar” al habitante de la ciudad había que re-legar al “bárbaro”, al extranjero, al extraño, convirtiéndolo por tanto en su imaginario: imagen invertida de aquello que busca su identidad.

La legitimación de la identidad del “ciudadano” se logra a costa de la “exclusión del otro”, bajo las retóricas (o tropías) que los puntos de articulación de las socialidades requeridas imponen. Chivos expiatorios de los males de la ciudad, pero también y paradójicamente, condición sine qua non para su existencia como ciudad.

No en vano la Polis se consolida excluyendo al BARBARO y legitimando su exclusión bajo la retórica del discurso filosófico-político; la Urbe romana lo hace excluyendo al extraño, —cristiano o judío, poco importa— bajo la retórica del discurso jurídico-filosófico; La Comunitas medieval logra su identidad excluyendo al hereje y legitimando la exclusión con un discurso religioso-político; la ciudad moderna, en fin, se consolida excluyendo al “extranjero” bajo la retórica de un discurso político-económico.

¿Habrá hoy otras figuras de la alteridad que pudiésemos añadir a las que hemos mencionado? ¿Será que hoy la figura

del migrante que se erige como el chivo expiatorio de la ciudad ha terminado también por modificar el estatuto de un “nativo originario” que se reclama —mejor dicho que se proclama— como el ciudadano perfecto?

Será que estamos hoy más bien ante un juego retórico de las exclusiones que bajo la figura del migrante deja transluir otro proceso de exclusión: ciudades del primer mundo, ciudades del tercer mundo?

“La sociedad (burguesa) —dice Guy Sorman— fabrica barbarie a la medida de su miedo al bárbaro: represión y marginalización, en respuesta a una amenaza hipotética, crean una amenaza real y favorecen a un determinado plazo la constitución de una nueva clase social”⁽⁷⁾.

Ya no es el discurso político, filosófico o jurídico el que sirve de soporte a una legitimación de la polaridad. Somos por el contrario una civilización toxicomaniaca: la ingestión de un cuerpo extraño o extranjero se convierte en la amenaza de cualquier forma de integridad. Por eso al inmigrante —como a la droga—, se le excluye como extranjero. Y por eso en su figura se condensan las “amenazas” de la supuesta “ciudad contemporánea” (del primer mundo por supuesto). Al fin y al cabo se afirma sin pudor alguno que las drogas, el terrorismo y el sida, provienen, como los inmigrantes, del tercer mundo.

3. Habría que pensar en todo caso que también se ha invertido cuando menos, ese juego especular que hace del inmigrante “el otro”, es decir, la figura en

7. Guy Sorman, *Esperando a los bárbaros*. Barcelona: Seix Barral, 1993, p. 314.

la cual el ciudadano encuentra en últimas el sustrato de su identidad a partir de la lógica de la exclusión que al oponerlos los identifica como tales. Aunque en rigor habría que hablar más bien de la emergencia de otras retóricas excluyentes que han terminado más bien por hacer del “ciudadano” el nuevo imaginario del migrante. Al fin y al cabo si ya resulta inconcebible la existencia de una ciudad como hábitat del ciudadano, es porque todos somos “extranjeros” en la ciudad; lo que equivale a decir que nada ni nadie es extranjero en ella. Si el inmigrante ha sido hasta ahora la figura que ha permitido la consolidación de la imagen del ciudadano, a lo mejor estemos hoy ante el llamado ciudadano como ese nuevo lugar imaginario que termina por consolidar al migrante en su propia imagen, es decir, en su condición de “ciudadano transeúnte”.

La figura del migrante ha operado en nuestro tiempo el tránsito del ciudadano al ciudadano, y con dicho traslado, ha modificado las retóricas de la exclusión.

El, en su condición de “chivo expiatorio”, de imán que “atrae” todos los problemas sociales, es sin embargo la sindicación palpable de una “política de sociabilidad” urbana que lo tiene como condición de su supervivencia (para su sostenibilidad como máquina de producción de “todo”), a la vez que como una terrible amenaza... Como si la velocidad de la liberación tuviera también sus preferencias: que la velocidad sea el vector propio de bienes y de información, pero que la velocidad de los desplazamientos humanos fuese “el terror”.

Sin embargo su fuerza radica en otra parte: en poner de manifiesto el carácter inconcluso, caótico, es decir, vivo y continuamente mutante de la ciudad; o como

dice Isaac Joseph, en imponer un auténtico reto político en la comprensión de la ciudad: “admitir el desacuerdo, el disenso y el conflicto como condiciones de una sociedad vivible”. Lo que quiere decir, RESTAURAR LA INSOCIABLE SOCIABILIDAD⁽⁸⁾.

El migrante exige re-descubrir las socializaciones, en un mundo de ciudades, no tanto por la condición fisiográfica que ahora adquiere esta experiencia citadina, cuanto por constituirse en un “modo de vida”: ser ciudadano, pero en cualquier lugar, justamente porque la experiencia de las megalópolis y la experiencia migratoria, son dos fenómenos simultáneos.

Si la ciudad es un “espacio de accesibilidad” por medio del cual el “inmigrante” se acomoda en las tramas culturales y en el espacio urbano, es a una “ecología urbana” a la cual le corresponde estudiar estos mecanismos de inserción, de repulsión, de acomodo o de dislocación que allí se presentan; no tanto como experiencia de relación entre una población y su entorno, sino como las relaciones de muchas poblaciones que ocupan un mismo territorio.

Entre esta ecología urbana y la “razón urbana”, hay obviamente una polémica de fondo: justo porque aquello que desde la razón urbana se cataloga como las malas acciones de las ciudades —debida a su “mezcla” incontrolada e incontrolable de transacciones y de intercambios, (allí una sociología fuerte)—, adquiere otro matiz desde una ecología urbana, más sensible a esa proliferación de intercambios y por ende más cercana a los estudios etno y micrográficos.

8. Isaac Joseph, “Le migrant comme tout venant”. En: Manuel Delgado (ed.), *Ciutat i immigració*. Barcelona: Centre de Cultura contemporània, 1997, p. 180.

Lo que en rigor señala que la ciudad no es el desastre de las identidades sino justamente su puesta en escena; es decir, el lugar por excelencia de afirmación y de desarrollo de identidades y de sentidos de pertenencia, que en su misma emergencia "crean", inventan y constituyen las "otredades" (incluidas o excluidas). Y decimos esto porque, según sea la lógica de su funcionamiento, de igual manera será el alcance de la constitución de las socialidades urbanas.

El pathos de nuestras ciudades colombianas —por no decir latinoamericanas— es aquí más que dramático: ¿Qué otra explicación tiene esa recurrencia a unas "memorias" ancladas en un retorno a "identidades" por lo demás "inventadas"? No olvidemos que, migrantes en la ciudad, creamos procesos identitarios que sirven como enclaves culturales y a la vez como condición de permanencia y pervivencia de la ciudad como dispositivo.

¿Cómo se da este "retorno identitario" en nuestras ciudades? Difícilmente nuestras socialidades urbanas ponen en escena y reivindican procesos de desocialización; por el contrario, la mayoría de las veces se atacan como perversión monstruosa de lo que se llama "incultura citadina". De allí que enfrentemos estos espacios de socialidad, con las estructuras mentales de otros dispositivos (el del pueblo, pletórico de socialidades de compadrazgo, parentesco, vecindario) que incluso se adoptan como estrategias de vida ciudadana!; y obviamente con otros imaginarios y otras mentalidades (las del colonizador). ¿Acaso habrá aquí una forma diferente para entender por qué razón se instituye la violencia como forma de "realizar" este espacio de transacciones? ¿Acaso no será esto, efecto de tanta identidad?

Por eso no debe haber lugar para equívocos. No asistimos a un nuevo orden mundial: asistimos como dice Isaac Joseph a una forma diferente de orden civil, que hace de la ciudad contemporánea un espacio público de circulación y una esfera de inmensa vulnerabilidad. Basta recordar las experiencias que ponen en jaque tal espacio y tal esfera para corroborarlo. Si se comienza por un atentado contra un objetivo específico, rápidamente se termina en un ataque a la condición misma de la vida citadina: SU PUBLICIDAD, SU EXPOSICION, SU ACCESIBILIDAD ⁽⁹⁾.

No en vano podemos decir que la experiencia de nuestras ciudades contemporáneas nos ha hecho pasar del ejercicio de la palabra al ejercicio de la mirada. Si sus espacios se convirtieron en "lugares donde prevalece la mirada sobre el discurso, (la conversación), es justamente porque "nuestra ágora es meramente visual" ⁽¹⁰⁾.

Al reivindicar la experiencia del inmigrante como tópico para pensar las civilidades urbanas, no se piensa obviamente en una situación particular cuanto en ese "modo de comportarse y de ser" que una experiencia como ésta genera; es decir porque su experiencia pone de manifiesto la DESORGANIZACION SOCIAL VISTA DESDE EL INTERIOR; y por ende la fluctuación y la movilidad de los puntos identitarios y las continuas reconstrucciones de territorios de alteridad ⁽¹¹⁾.

9. Confr. Isaac Joseph. *Op. cit.*, p. 182 sig. Experiencias como las vividas en nuestra ciudad, o como las acciones terroristas de Unabomber en Oklahoma, o como las del gas sarinn en el metro de Tokio, o como las del pueblo de Sarajevo, son muestras de esta "fragilidad".

10. Richard Sennet. *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. *Op. cit.*, p. 381.

11. Confr. Isaac Joseph. *Op. cit.*, p. 82.

De allí la preocupación no tanto por las socialidades que tienen como referentes "una persona" y un "otro" identificables (allí estaría la sociología de la urbe), cuanto por esas alteridades que se caracterizan por un "cualquiera"; una "no-persona": como aquellos encuentros del metro, de la calle, del bar, del estadio, de la plaza, del centro comercial; encuentros en los cuales parecen estar más al orden del día las proximidades espaciales con las distancias sociales cuya puesta en escena exige otro tipo de derechos. **Rescatar la socialidad** es, por paradójico que parezca, el escenario que ofrecen las nuevas retóricas de la exclusión: rescate que sólo se hace posible, recabando dos de las experiencias existenciales del migrante:

A. **El derecho a la indiferencia:** como forma eficaz de la hospitalidad en la ciudad ⁽¹²⁾. En él, la otredad pasa desapercibida como tal, para convertir su presencia en un acontecimiento banal, es decir, en lo más cotidiano del mundo.

Hay una expresión nuestra que resume esta forma de reivindicar el derecho a la indiferencia: el "ser confiscado", llamado por Isaac Joseph la "desatención civil", como forma importante de la interacción no focalizada, y como manera de atenuar la observación. Por ello surge la necesidad de estudiar con más detalle ese "circuito de intercambios" que constituyen justamente la esfera pública: indiferencia, intercambios fugaces, derecho al anonimato, "derecho a la transparencia", labilidad en las relaciones, etc. Esfera pública que se constituye pues entre la distancia social y la proximidad interactiva y que se genera por la puesta en obra de este derecho a la indiferencia que reclama como

12. Cfr. *Idem.*, p. 184.

lógica de sociabilidad la experiencia citadina.

B. **Derecho a explotar las banalidades de la costumbre:** afincadas en los circuitos verbales de esas frases-lazo que buscan simple y llanamente no romper las relaciones precarias ⁽¹³⁾.

Sólo por una arquitectónica del interior la banalidad ha sido en nuestra cultura estigmatizada como el polo negativo de la pura apariencia. Bastaría recordar que ella no es más que el pliegue de la intimidad, el escenario en el cual suceden las experiencias concretas de los individuos.

Razón tiene el profesor Félix Duque cuando al examinar la atracción de las "ruinas" en la plástica —y por ende de la arquitectura— recupera en la banalidad el síntoma de la experiencia estética que nos es contemporánea. "Banal —dice— según el Diccionario Crítico Etimológico de Corominas (Gredos, Madrid, 1987, p. 484), el adjetivo es un galicismo que en su origen significaba 'circunscripción feudal' y por extensión: 'común a todos los habitantes de una población'. El término fránico **ban** remite al alemán **Bann**, voz dialéctica donde las haya, puesto que puede significar a la vez 'exclusión de la comunidad [eclesiástica]' (de ahí: **Verbannung**, 'destierro') y, en acepción más antigua: 'circunscripción jurídica', el ámbito acogido a una misma legislación, promulgada y hecha pública en un bando. De la primera acepción se ha derivado en cambio **bandit** (obviamente: **bandido**, ligado a su vez a **bandería** y **bandera**). . . De estas indicaciones etimológicas podemos extraer sin demasiado esfuerzo el enigma de la banalidad actual, a saber: la toma de conciencia de que lo

13. *Idem.*, p. 185.

común a todos no es la ley impersonal (frente a cuya abstracta universalidad todos nos convertimos en casos intercambiables de la misma), sino el reflexivo narcisismo de sentirnos por un instante 'fuera de la ley', liberados de ella, discriminados justamente por un 'crimen' o transgresión sabido por todos y participado simbólicamente por todos (algo sólo posible en su perfección mediante el bando electrónico de la televisión o de internet: la 'comunidad general de los pecadores'). La banalidad es entonces el reino ordinario —por ser común y accesible a todos— de algo extraordinario (no por su contenido sino por haberle sucedido a este individuo concreto) que es a la vez mínimo y nimio (no por su contenido, sino por estar abierto en principio a todos y a cualquiera)" (14).

No en vano la pluralidad de mundos que se instituye como espacio de las ciudades pone de manifiesto la **porosidad de las culturas**: es decir, un espacio que sólo se actualiza en los múltiples cruces y encuentros de unos "transeúntes" que así la constituyen. Por eso se hace cada vez más difícil localizar la operatividad de esta polaridad entre identidad y otredad y sus derivas retóricas de la exclusión. Lo que también revela como ilusorio la pretensión de los análisis que suponiendo un modelo de sociabilidad, deduzcan a partir de él sus "realizaciones defectuosas" o sus perturbaciones dañinas (ese universo de intercambios que constituyen la sociabilidad urbana); es decir, esas socialidades que emergen de un encuentro (de lazos débiles, de malentendidos, de reticencias, de intercambios superficiales), no de un "nosotros" comunitario que nos cobija

bajo un supuesto previo común y que constituye la preocupación constante de esa "sociología" que quiere comprender la experiencia MIGRANTE de la ciudad.

Por extraño que parezca, la "otredad" tiene hoy otras condiciones de existencia que NO son las de la diferencia, sino más bien las de la indiferencia. Si la primera genera muy frecuentemente como mecanismo de su actuación la violencia —de allí que se alimente como por paradoja de su "remedio": la identidad—, la segunda en su aparente destrucción de lo social no hace más que reclamar la "exploración de las formas banales" que más que desconocer al otro, se hibrida con él, de tal manera que estatuye la mezcla y el camuflaje.

4. Una figura política cobra hoy en día cada vez más fuerza, ocultando bajo el lenguaje racional y universal de la IGUALDAD unos procesos que vale la pena traer a colación.

El reivindicar y reconocer las diferencias porque todos somos iguales, es una legitimación que al alimentar la "diferenciación" como su forma de actualización, termina generando la exclusión: obviamente del tamaño y de los efectos que la misma diferenciación imponga; es decir, de la grandilocuencia de la "identidad" que se reivindica como producto de la igualdad. Comunas, grupos juveniles, bandas, territorialidades urbanas, etc., etc., ¿no serán quizá construcciones legitimadoras de unas acciones que terminan por construir "identidades", generando como mecanismo de funcionamiento justamente lo que Sorman ha llamado "racismo pero al revés"? ¿No legitima esto la agresión cada vez más fomentada de parte y parte? Círculo vicioso, con actores viciosos, cuya síntesis es ni más ni menos la menta-

lidad colonizadora de una forma de habitar la ciudad que va a contrapelo de los mecanismos que ella misma impone.

De las tribus, a las tribus urbanas contemporáneas, las lógicas de operatividad se han modificado rotundamente, porque no hay en estas últimas necesariamente lazos de parentesco biológicos o culturales que las identifiquen. La tribalización urbana es para el caso nuestro —¿lo será para Latinoamérica?— una ghetización.

La ciudad excluye, la ciudad fragmenta; y al hacerlo, alimenta estas nuevas "parentelas" económicas, topológicas, de género, de generaciones, de poder, etc., consolidadas la mayoría de las veces bajo la ilusión de una participación comunitaria y reforzadas por esa necesidad de auto-

victimarse que se les exige a dichos grupos.

Doble paradoja constitutiva de nuestras ciudades:

—suponer la igualdad, es legitimar la existencia de su desigualdad radical.

—alimentar la ilusión de una ciudad participativa, es la condición sine qua non para que la ciudad exista: sin ese discurso y todo el dispositivo que genera, no puede existir como tal.

Pero esta paradoja, —como tantas otras experiencias individuales y colectivas—, quizá se haga más visible a través de la voz del poeta. Constantino Cavafis así lo expresa:

—¿Por qué esta turbación, esta súbita inquietud?

¡Qué repentina gravedad hay ahora en las caras!

—¿Por qué súbitamente se han quedado desiertas las calles y las plazas?

¿Por qué todos vuelven a sus casas con rostro preocupado?

Porque ha caído la noche y los bárbaros no han venido,
y unos que han llegado de la frontera
dicen que no hay bárbaros.

—¿Y qué va a ser de nosotros, ahora, sin bárbaros?

Al fin y al cabo, esa gente era una solución.

14. Félix Duque, *Las ruinas de plástico*. Mimeo, 1998, p. 25.