

## **Procesos formativos en la expresividad urbana: tradición, instrumentalidad, autocensura, transgresión y comunicación crítica.**

**Francisco Cruces (UNED)**

**Publicado en:** C. Ortiz (ed.) La ciudad es para tí. Nuevas y viejas tradiciones en ámbitos urbanos. Barcelona: Anthropos, 2004, pp. 16-33.

El tema de las nuevas y viejas tradiciones en ámbitos urbanos que da título a este volumen coincide con un interés etnográfico que he mantenido a lo largo de los años mediante trabajos de campo en las ciudades de Madrid, México y Bogotá (1). Por esa razón, me invita a detenerme a reflexionar retrospectivamente sobre mi propio trabajo. Vayan entonces por delante mis disculpas por los excesos de autorreferencia etnográfica que esto inevitablemente acarrea en un texto que quiere hacer balance del hilo conductor que atraviesa un conjunto de etnografías motivadas por circunstancias dispares.

Mi objeto de atención será la *cultura expresiva urbana*, entendiendo por tal aquellas manifestaciones culturales que se hallan, de una manera u otra, vinculadas con lo urbano como forma de vida -según la fórmula, ya clásica, de Louis Wirth (1988)-. Mi interés aquí no es prioritariamente etnográfico -documentar un caso concreto-; tampoco pretendo entrar en el debate sobre la conceptualización de la ciudad tardomoderna o los procesos urbanos en sí mismos (2). Lo que intentaré será delinear, ilustrándolos con algunos ejemplos, ciertos procesos formativos (3) que operan sobre nuestras formas de expresión cultural, preguntándome cómo la afectan y qué peso tiene en ella eso que -más o menos vagamente- convenimos normalmente en denominar "la tradición".

Frente a una conceptualización de la expresividad urbana en términos radicalmente dicotómicos -sea desde una visión desencantada y secularizante de la modernidad urbana, sea en los términos opuestos de un neotradicionalismo ingenuo-, las diversas etnografías que he venido realizando en ámbitos urbanos -ya se tratara de fiesta o de política, de entierros o conciertos- documentan en realidad una *imbricación compleja* entre lógicas expresivas profundamente entrelazadas, aunque a menudo conflictivas y contradictorias. En un

esfuerzo por deshacer analíticamente esa madeja, que es la que nos teje como ciudadanos y ciudadinos, en lo que sigue diferenciaré los procesos de (a) la tradición, (b) la instrumentalidad, (c) la autocensura expresiva, (d) la transgresión y (e) la comunicación crítica. Tales procesos operan como principios generadores de formas comunicativas, y en esa medida constituyen el sustrato sobre el cual se construyen las manifestaciones colectivas e individuales de la cultura urbana. Finalmente, formularé algunas preguntas sobre el modo en que podemos entenderlos conjuntamente, en sus relaciones mutuas.

### **La expresividad urbana como problema**

Comencemos por aclarar en qué sentido existe una "cultura expresiva" propiamente urbana, y en qué medida representa un problema para la interpretación etnográfica. Cultura expresiva viene en este contexto a desplazar otro concepto, el de "folklore", hace ya mucho inhabilitado por una serie de buenas razones para denominar con amplitud la cultura viva de los habitantes de las ciudades -por su raigambre en una ideología romántica del *folkskunde*, su carácter reificado y restringido, sus usos abiertamente políticos-. Por supuesto, el término "cultura expresiva", en boga en los años sesenta en la antropología norteamericana, no deja de tener sus propias limitaciones. Es redundante -¿hay algo en la cultura que no sea expresivo?- y, como acabo de insinuar, un tanto eufemístico. Sin embargo, identifica suficientemente una amplia esfera de actividad apreciada por los antropólogos y necesitada del tipo de trabajo para el cual estamos mejor equipados que ningún otro especialista: el campo de las *expresiones culturales simbólicamente marcadas*. Por definirlo de algún modo, en el flujo de la vida social, ciertas acciones, situaciones, expresiones, objetos o personas son marcadas metacomunicativamente, a veces separadas del tráfico cotidiano, o sencillamente señaladas indexicalmente como merecedoras de atención, tanto ante un público de receptores efectivos como, sobre todo, ante sus propios ejecutantes y ante una audiencia potencial. Ya se trate de gestos, canciones, vestimentas, ceremonias, encuentros cara a cara o coreografías espontáneas de la multitud, cuando el antropólogo concede a tales *performances* una prioridad analítica, con ello no "rasca en la superficie" de la cultura urbana, ni "vaga en su periferia", ni se ocupa de "aspectos residuales" -un implícito frecuente entre urbanistas ocupados de procesos más "duros" en la conformación de la ciudad, como la evolución de los precios del suelo o las densidades demográficas-. En este caso, no hacemos otra cosa que tomar al pie de la letra las pretensiones de sentido e integridad cultural que encarnan tales *performances*, su capacidad de

vehicular las dinámicas y fronteras de la identidad/alteridad, su potencial reflexivo y su capacidad movilizadora.

¿En qué sentido es pues problemática la expresividad urbana? En primer lugar, no encaja cabalmente en buena parte de las imágenes de la tradición recibidas dentro de la disciplina (ya sea como autoridad no racional, como cultura oral, como transmisión anónima y creación comunal, etc.). Ciertas manifestaciones típicamente urbanas -la moda, o la electividad consumidora, por ejemplo- se sitúan precisamente en las antípodas de las imágenes más comunitaristas y mecanicistas de la tradición. A primera vista parecen incluso conductas anti-tradicionales (o, tomando la expresión de A. Giddens, "post-tradicionales", cf. 1997:75). Segundo, en el contexto de la ciudad los objetos de estudio propiamente tradicionales tienden a desdibujar sus límites, hibridar sus formas y mostrar una porosidad que desafía las taxonomías heredadas con sus estándares de autenticidad, originalidad o pureza. (Por ejemplo, en el caso de la música, la noción de "música urbana" implica la quiebra de las taxonomías etnomusicológicas al uso entre los géneros culto, folk y popular). En tercer lugar, la heterogeneidad cultural de la gran ciudad plantea un interrogante sobre el sujeto de la tradición, normalmente atribuido a una comunidad homogénea. En muchas de las que denominamos "tradiciones urbanas" lo más que se alcanza a vislumbrar es un mosaico, cruce o convivencia de tradiciones plurales mantenidas por segmentos diferenciados de población.

Clásicamente, esta pregunta sobre cuál sea el alcance y el sentido de la tradición en las ciudades modernas ha encontrado dos respuestas igualmente insuficientes. Por una parte, la posición sociológica dominante desde la Escuela de Chicago fue la de caracterizar las formas de vida urbana en términos de un conjunto de factores (tamaño, heterogeneidad, anonimato) que remiten en último término a categorías dicotómicas como *Gessellschaft/Gemmeinshaft*, tradición/modernidad, oralidad/escritura, sistema/mundo de la vida, y que implican una sustitución de las formas encantadas de la vida tradicional en la comunidad folk por una expresividad racional, secularizada, fría y finalista propia de los vínculos secundarios basados en el contrato. Desde tal perspectiva, la heterogeneidad cultural urbana, su diversificación y especialización, parecerían conllevar, en un mundo desprovisto de horizonte comunitario, una liberación de toda forma de tradición y un correspondiente potencial para el aislamiento, la despersonalización y la anomía. En el polo opuesto, una réplica habitual -que podemos calificar como neotradicionalista y de la cual los antropólogos nos hemos hecho corresponsables, especialmente en el país de las mil y una Comunidades Autónomas- ha consistido en

exagerar, mediante metáforas dudosas como la de las "raíces", las bolsas de tradición en la vida de las grandes poblaciones, proyectando acríticamente supuestos implícitos en las ideas románticas de tradición y cultura local con sus connotaciones fetichistas, homogeneizadoras y en no pocas ocasiones autoritarias -lo que lleva a algunos autores a reaccionar escribiendo "contra la cultura" (Abu-Lougod, 1991) o a mostrar dicho concepto como un "campo en disputa" entre visiones oficiales y demóticas (Baumann, 1998).

En consecuencia, parece esencial una clarificación del problema desde la etnografía, pues las realidades de nuestra cultura urbana desbordan empíricamente tales dualismos. El estudio sobre el terreno muestra que la tradición es un proceso *constitutivo* de la expresividad urbana, si bien articulado, a menudo de forma conflictiva, con otro conjunto de procesos no menos fundamentales.

### **Tradición y tradiciones**

¿En qué medida es la ciudad moderna un escenario de tradición? (Tal vez ya deberíamos preguntar por la ciudad *tardomoderna*, es decir, por la ciudad multicultural producto de flujos transnacionales. Lo moderno se quedó anticuado).

Para afrontar esa pregunta tendremos que comenzar haciendo una diferenciación entre dos acepciones distintas del término. En un primer sentido, "tradición" (y más todavía "tradiciones", en plural) hace referencia a un objeto cultural concreto: un producto o resultado de la continuidad intergeneracional en el tiempo y el espacio. Mientras que tales objetos tradicionales fueron inicialmente entendidos, desde perspectivas evolucionistas, como supervivencias -restos de fases anteriores de desarrollo-, y posteriormente, desde el funcionalismo, como elementos adaptativos, la crítica histórica reciente nos enseña a verlos como construcciones del presente, y no sin cierta sospecha: *tradiciones inventadas*, en la expresión de Hobsbawm y Ranger (1983), emblemas de una continuidad imaginada desde las rupturas y discontinuidades de la modernidad, manifestaciones mediatizadas de *folklorismo* (Martí, 1996) o *puestas en escena* de pretensiones identitarias por parte de agentes sociales diversos (García Canclini, 1989).

Lo que mi trabajo sobre el proceso de gestión de las fiestas en la ciudad de Madrid intentó destacar fue su carácter *performativo*, en el sentido de que propiamente no expresan, sino que *construyen* la continuidad, el

sujeto colectivo y su supuesto carácter. No son, por tanto, propiamente invenciones (en el sentido peyorado de meras quimeras o cortinas de humo). Pero tampoco representan una expresión inmediata e incuestionable del pueblo o de ningún otro sujeto, mucho menos de la ciudad como un todo (aunque "el pueblo de Madrid" sea de preferencia el protagonista invocado en todas las actividades municipales; v. Cruces, 1995).

Para huir de oposiciones duales del tipo folklore/folklorismo, inventado/auténtico (que implícitamente remiten a otras dos mucho más vertebrales: instrumental/expresivo y comunidad/sociedad) es necesario plantearse la cuestión de otra manera. No habrá nunca completa invención, como tampoco existió nunca un folklore puro, intocado por las estrategias propagandísticas de la Iglesia, la nobleza, la monarquía o la burguesía, así como por las apuestas faccionales de distintos grupos sociales implicados -cabildos, municipios, gremios, cohortes de edad, etc. Lo que en el caso de cada tradición singular encontramos siempre es una particular *economía política*: un campo en disputa donde convergen sentidos dispares. Los sentidos internos del grupo para sí mismo y de cara a los demás (un "nosotros para nosotros" y un "nosotros para los otros", según la fórmula brillante de Llorens Prat, 1998) se superponen al impacto del mercado, la vertebración política, la mirada del turista y la patrimonialización por agentes racionalizadores. (Sobre la economía política de las celebraciones festivas en Europa, v. Boissevain, 1992). De este complejo campo de fuerzas resulta una puesta en escena que, en últimas, no es susceptible de autenticarse ni desautenticarse -en los extremos, siempre resultarán especialmente llamativos tanto los casos más flagrantes de manipulación por parte del poder como los de la presencia visible y genuina de una memoria colectiva. En otros términos, en dicha economía política pueden converger imperativos hegemónicos aparentemente incompatibles, como los de "modernizar conservando", "comercializar lo auténtico", "publicitar lo privado", "globalizar localizando", etc. Pero en ellos hallamos también, como ingredientes esenciales, ciertos imperativos locales de expresión de una memoria y una experiencia compartida, a veces contrahegemónicos o sencillamente autónomos respecto a las motivaciones del resto de agentes en el campo.

Ese valor de determinadas tradiciones-objeto para poner en escena y hacer valer las pretensiones de autonomía simbólica de un sujeto colectivo nos conduce a la segunda acepción del término: la de la tradición como proceso. En tanto que forma de transmisión vinculada a la reproducción cultural de un grupo, la tradición es algo constitutivo. Cualquier sujeto social es, de alguna manera, tradicional (o más bien debíamos decir "tradicionalizador", sujeto agente de tradición). Pues la tradición como proceso se caracteriza ante todo

por una forma de autoridad, de sanción, depositada no en el criterio individual o en la norma legal, sino en la comunidad comunicativa. Así, la tradición es, paradójicamente, algo emergente: una condición de la expresividad humana en tanto ésta se arraiga en la pertenencia a un grupo y en la circulación de sentidos dentro de él, permanentemente cambiante, pero también permanentemente reconstruída. Como escribe Ruth Finnegan:

"Es fácil rechazar la vieja pintura de una tradición ciega que pasa mecánicamente a través de las generaciones sin depender de la acción humana. Pero, ciertamente, todavía nos influencia en exceso cuando asumimos que nuestras formas culturales aceptadas -la música clásica, los coros, las bandas de viento, el rock en los pubs, los villancicos navideños- de algún modo siguen vivos automáticamente. Muy al contrario. Estos caminos pueden estar profundamente trazados, pero sólo perduran en la medida en que miles de personas por todo el país dedican miles de horas y una cantidad incalculable de compromiso personal para mantenerlos abiertos" (2001: 472).

Volviendo ahora a la cuestión urbana, podemos aclarar mejor qué significan las "tradiciones urbanas" a las que nos estamos refiriendo. En primer lugar, a veces designan meros *nichos de tradición local* en el seno de las ciudades, aunque éste es un sentido relativamente convencional y residual, a mi juicio, en una valoración realista del conjunto de la vida urbana en las grandes ciudades europeas. En segundo lugar, y de manera más importante, aluden al funcionamiento de las ciudades como centros comarcales, regionales o nacionales de producción y distribución cultural, algo muy visible en la capitalidad madrileña, por ejemplo, con su capacidad para *absorber como propios* los productos, hábitos y prácticas tradicionales de su territorio de influencia. En tercer lugar, la ciudad aparece como el *operador de una red global*, sede de formas culturales cosmopolitas en permanente flujo. En este sentido, y aunque parezca una contradicción en términos, el cosmopolitismo puede constituir, y de hecho constituye, la mayor y más importante de las tradiciones urbanas.

### **Instrumentalidad**

Un segundo proceso formativo se halla en la racionalidad instrumental, es decir, las distintas formas de economía de medios en función de metas. Chocará encontrar aquí como proceso formativo de la expresividad una referencia a lo instrumental, que precisamente suele ser concebido en términos de la tajante oposición habermasiana *instrumental vs. comunicativo*. "Instrumentalidad" designa, ciertamente, una dimensión de toda acción -su orientación a fines-, pero también una lógica compleja que marca nuestro modo de vida como un

todo: el manejo de las relaciones sociales con arreglo a metas objetivadas; el desanclaje de tales relaciones respecto a sus contextos presenciales; la vigencia de un tiempo abstracto, medido y sujeto a cálculo; el cosmopolitismo como ideología; el predominio de principios funcionales, de especialización y división social del trabajo, en organizaciones sociales tyloristas y burocráticas; un ethos de demora de la gratificación ligado al proceso de acumulación capitalista, etc.

La imagen modernista de la ciudad es, desde su misma conformación física en avenidas y edificios funcionales, la del triunfo de esta racionalidad instrumental, con el sometimiento de las relaciones sociales a la misma lógica de dominio que marca las relaciones tecnológicas con el medio natural. Esta percepción -la de que lo urbano encarna la racionalidad instrumental en la dimensión del espacio- ha alimentado por igual el optimismo modernizador, con su fe en el progreso y su confianza tecnológica, como las correlativas denuncias de deshumanización y despersonalización, así como la sistemática desconfianza popular ante la continua -e impuesta- transformación de la urbe.

Sin embargo, no parece necesario entrar en una polémica entre visiones integradas y apocalípticas de la comunicación humana bajo condiciones de urbanidad para verificar hasta qué punto nuestras formas expresivas, por tradicionales que se quiera, llevan la marca a fuego de esa condición instrumental.

En primer lugar, encontramos que las tradiciones más declaradamente expresivas y ceremoniales se hallan encastradas en un contexto de racionalidad programática, a menudo en forma de metacomentarios sobre la vida ordinaria de la ciudad. Lo que cuenta o vale como tradición aparece sobre el fondo contrastante de la modernidad urbana. Por ejemplo, es difícil entender las ordenadas y más bien bucólicas celebraciones festivas madrileñas del final del Franquismo, con sus rallies de motos, certámenes caninos y ferias agrícolas en el Retiro y la Casa de Campo, sino como metáforas de ordenado progreso y dominguero esparcimiento en una ciudad fundamentalmente civilizada, depurada de atraso. A la inversa, los gestos recuperadores de la Transición -con verbenas fritangueras en los parques, travesías ecológicas en piragua por el Manzanares, recorridos ciclistas por la calzada y paseos en calesa del alcalde Tierno- implicaban tanto una continuidad imaginaria con el pasado lejano como, sobre todo, una proclamada ruptura con el pasado inmediato (Cruces, 1995 y 1998c).

Podemos complicar aún más la relación entre instrumentalidad y tradiciones expresivas si consideramos la existencia de una modernización y racionalización *desde dentro* de las propias prácticas. Una racionalización que A. Ariño ha percibido, para el caso de las Fallas, como desactivación del potencial de desorden y violencia simbólica contenido en muchas fiestas populares de corte carnavalesco, y que nosotros caracterizamos, a partir del caso madrileño, como una fiesta *programada y desagregada* (Velasco, Cruces y Díaz de Rada, 1996:158). El proceso de gestión de las fiestas de Madrid permite apreciar, junto con el discurso de la libertad, la espontaneidad, la diversión y la comunidad, la incorporación en la práctica (mediante la gestión festiva) de las dimensiones del plan, el control del tiempo, el proyecto, el programa, el movimiento de masas y el cumplimiento de objetivos. De manera paralela, los discursos institucionales sobre la fiesta oscilan en una calculada ambigüedad, a medio camino entre el pregón carnavalesco y la admonición administrativa sobre las virtudes civilizatorias del programa de turno (Cruces, 1994). En otros ámbitos he podido documentar una duplicidad parecida, por ejemplo al abordar lo que dimos en llamar "el parasitismo político" de los procesos electorales locales, la tendencia de las instancias de la política especializada a adoptar estratégicamente los lenguajes de "la calle" -del mundo de la vida- con intención de legitimarse (Cruces y Díaz de Rada, 1995b). Y en el ámbito de los sistemas expertos recientemente hemos venido explorando la variedad de procesos *repersonalizadores* mediante los cuales distintos tipos de organizaciones formales tratan de dotarse estratégicamente de un rostro sonriente ante sus usuarios, "aproximándose al ciudadano", "satisfaciendo a sus clientes" y "ganándose su confianza" (Velasco *et al.*, 2002).

Como la relación entre instrumentalidad y expresividad tiene un carácter ciertamente circular, también es posible mostrar cómo esta retroalimentación opera justamente en sentido inverso en aquellos casos en que mediaciones originariamente instrumentales proporcionan la materia bruta de la que se alimentarán tradiciones expresivas genuinamente urbanas. Estoy pensando en cosas como la estética hiperrealista de Disney y su difusión a nivel global (Ortiz, 1994); la velocidad y el desplazamiento como esquemas generadores en distintas subculturas juveniles, por ejemplo en el mundo *bakaleta* y el *tecnodance*; la marcación tecnológicamente mediada del cuerpo en el *piercing* y el tatuaje, llamativas formas de retorno de la carne al espacio público exentas de connotaciones naturalistas; o la idea de "potencia" como clave estética del heavy, un estilo musical inexorablemente ligado a la reproducción amplificada y distorsionada del sonido (Martínez, 2000; Carvalho, 1997).



## **Censura expresiva**

El proceso anterior tiene un carácter marcadamente finalista, pues en él la expresión simbólica resulta de manera secundaria de la mera acción instrumental. Sin embargo, encontramos también que esta forma de racionalidad se encuentra íntimamente ligada a un sistema de reglas propiamente expresivas -reglas *para significar*-, caracterizable principalmente, en un sentido negativo, como un principio de autocensura: un conjunto de restricciones institucionalizadas para la expresión individual.

Vivir en la ciudad es convivir en ella. No es difícil de entender por qué, desde el volumen de su voz a su forma de ocupar la calle, desde el tratamiento de sus residuos corporales hasta las señales de dignidad con que viste su cara pública, el urbanita se halla socializado en *ideales de civilidad* que conllevan un *inmenso trabajo expresivo y represivo*, no tanto en el sentido freudiano de un rechazo de lo prohibido como en el sentido goffmaniano de una evitación de las señales y expresiones *demasiado directas* de su presencia personal y de su copresencia ante otros.

De lo que estoy hablando es de un arbitrario hoy día invisible, por cotidiano, al hombre y mujer de la ciudad, pero que debió de resultar notorio a gentes como Simmel o Weber que vivieron momentos fundacionales de la urbe moderna: un ethos de distancia y autocontrol manifiesto en los buenos modales, el gusto refinado, la urbanidad y la mundanidad; los ideales de civilidad y respeto a lo público (entendido en su sentido burgués, en oposición a lo privado, como una esfera discursiva de autodeterminación colectiva; cf. Keane, 1995); la actitud que Goffman caracteriza como "desatención cortés", una deferencia consistente en hacer como que no vemos a los cientos de otros anónimos; el higienismo y los tratamientos depuradores del cuerpo, el espacio y las relaciones sociales; la eufemistización de la expresión de la violencia, de la naturaleza y de todo aquello que Bajtin denominaba "lo bajo"; la invisibilización de dichas dimensiones (p. e., la conversión de las funciones corporales y reproductivas propias de lo doméstico en "privado" e "íntimo"; cf. Murillo, 1996).

Aunque estoy haciendo énfasis en el carácter negativo de este proceso, en realidad se traduce también en términos positivos como una guía para la expresión socialmente adecuada -la expresión *indirecta*-. La excelencia del estilo consistirá en un dominio comunicativo de la censura que permita ejercer un habla -léase gesto, pose, canto, baile, discurso, cortejo o escritura- que resulte no obstante "natural" -franca, desenvuelta,

desprovista de dispositivos de negación-. Por definición, las restricciones expresivas tampoco deben hacerse explícitas, sino operar tácita, velada, encubiertamente -entre líneas-, so pena de hacer aparecer a sus locutores como falsos, impostados, advenedizos, o, en la terminología sociolingüística, *hipercorrectos* (Labov, 1983). A juicio de P. Bourdieu, su eficacia simbólica reside en suscitar un reconocimiento sin conocimiento (1985). Algo que E. Goffman también describió en el plano de la interacción ceremonial, al mostrar las formas de la deferencia y el proceder como extensiones del yo capaces de servir de vehículos de la dignidad de las personas y otras unidades del trato social, así como para la sanción de una normalidad en permanente estado de amenaza (1970).

Como han mostrado los teóricos de la reproducción social, este sistema expresivo no es en absoluto reductible a una mera cuestión de formas, sino que constituye una piedra angular del orden cultural moderno. Tales autores lo han interpretado, a partir del proceso de la distinción entre clases sociales, en términos de "capital cultural" (Bourdieu, 1985; 1989). Otro sociólogo, N. Elías, lo remite a una tendencia de larga duración en Occidente que denominó el "proceso civilizatorio" (1989). La tradición sociológica durkheimiana, al hablar de una "religión civil", así como la tradición maussiana continuada por Dumont (1987), lo caracterizan como una configuración ideológica propia de nuestra época, una protección simbólica que rodea al individuo moderno y es expresiva de su dignidad sagrada.

En incontables ocasiones he precisado recurrir al análisis de este proceso formativo para iluminar diferentes aspectos de la etnografía en contexto urbano: al estudiar las estrategias de condescendencia con las que las figuras de poder bajan a la arena popular durante las celebraciones festivas (Cruces, 1994); al analizar las nuevas formas de celebración secular del Dos de Mayo madrileño como ensamblaje bricoleur de culto a los difuntos, homenaje militar a los héroes patrios, acto cívico y recepción oficial (Cruces, 1995); al tratar de las marchas de protesta en México D. F. como una modalidad de ritual cívico orientada a poner en escena imágenes vernáculas de ciudadanía y dignidad (Cruces, 1998a; 1998b); al recuperar la historia oral del barrio de Villa Javier en Bogotá, concebido por un jesuita español según la inspiración de los Círculos Obreros europeos a la manera de una Ciudad de Dios, un teatro higienizado y racionalizado de virtudes cristianas (Cruces, 1996; Londoño, 1994). Más recientemente, el trabajo etnográfico sobre una unidad hospitalaria y sobre tripulaciones y usuarios de aviación comercial me está permitiendo explorar nociones como el "prestigio" profesional y el "trato" a los usuarios, en las cuales se dirimen expresivamente estas imágenes de

la dignidad del individuo moderno en tanto profesional, experto, usuario, paciente o cliente (Velasco *et al.*, 2002).

### **Transgresión**

La pintura anterior dibuja la expresividad urbana en función de una ordenación estricta, jerarquizante y controlada -como vehículo para el reconocimiento de un orden social legítimo-. Sin embargo, la experiencia cotidiana nos dice que en la ciudad hay tanto caos como orden, tantas desviaciones como regularidades. Aún más, podríamos afirmar que en ningún contexto como éste se percibe tan a flor de piel el choque entre el imperio de la norma abstracta, impersonal, y la proliferación de sus constantes violaciones, entre lo que Jovellanos llamara "el furor de mandar" y el gusto correlativo por desobeder. (Recuerdo a este respecto la elocuente metaseñal de tráfico que en varias autopistas mexicanas solicita: "no destruya las señales").

Esto resulta tanto más claro cuanto más nos alejamos de las ciudades culturalmente homogéneas donde se forjaron los ideales iluministas de la urbanidad moderna y aproximamos nuestra perspectiva a los problemas de estructuración de las actuales megaciudades multiculturales de urbanización secundaria que reciben grandes cantidades de población con orígenes y hábitos dispares. El trabajo etnográfico en Ciudad de México, por ejemplo, documenta constantemente una conciencia apocalíptica de la vida en común, que se refleja también en una bibliografía urbanológica plagada de referencias a la quiebra ecológica, la extensión de la mancha urbana, la necesidad de planificación, el desbordamiento demográfico, la inseguridad, los barrios edificados por invasión, etc. Correlativamente, muchos usos de la ciudad son descritos -y experimentados por los defensores-, como un "asalto". Por ejemplo, así describía yo en los años noventa mi impresión del paisaje de la calle mexicana:

Están las invasiones de tierras, el comercio ambulante en las calles. Los conductores, reinterpretando cada cual el tráfico a su modo. Los funambulistas del segundo en los semáforos. Los tendidos ilegales de luz en los ranchitos. El enrejado y topeado de calles y colonias, cerrando el paso. La gritería de vendedores. La mordida por los agentes policiales. Las bocinas que tocan "La cucaracha" o "El submarino amarillo". Las alarmas que se disparan, el silbido de los camotes, el niño con la trompeta y el tambor. El mendigo dormido sobre el camellón. El viajero durmiendo en el metro. La música del reventón a gran volumen. La mentira cortés: ahorita se lo sirvo... (1998b: 240).

Quiero dejar claro, sin embargo, que este potencial para el desorden transgresivo no es en absoluto privativo de las megaciudades del llamado Tercer Mundo, entendible por tanto como una disfunción o una lacra del

"subdesarrollo". La literatura reciente sobre la sociedad del riesgo muestra en qué medida se trata de una contradicción *inherente* a los sistemas expertos de la modernidad y su racionalidad tecnológica, extremadamente vulnerable en términos socioculturales (Beck, 1992). Así, los sistemas de conocimiento y acción más exigentes en cuanto a eficacia pueden ser, precisamente, los puntos donde más dramáticamente se manifiesten las contradicciones culturales de una sociedad globalizada. Pensemos, por ejemplo, en el aeropuerto de Barajas, contemplado tanto por sus usuarios como por los expertos que allí trabajan como escenario de caos, desorientación e imprevisibilidad, una especie de alegoría del Babel global con anécdotas de rebeliones de pasajeros que invaden las pistas, personas que confunden su vuelo, basuras sin recoger, pérdidas de equipaje, prostitutas con pasaporte de bailarinas y contrabando de carne de mono en las bodegas de los vuelos desde Guinea. Un caso parecido lo encontramos en la pintura que médicos, enfermeras y enfermos pueden eventualmente llegar a hacer del hospital -y más genéricamente, del sistema público de salud como un todo-, una "casa de locos", un "desastre" donde "no ocurren más cosas porque Dios no lo quiere". La organización burocrática de la salud, modelo de eficiencia tecnocientífica, es paradójicamente vivida como forma de caos por quienes han internalizado ese universo hasta el punto de hacerlo suyo (Velasco *et al*, 2002).

Se trata, por tanto, de dos caras de la misma moneda. La ciudad proyectada por los urbanistas, la ciudad ilustrada y funcional, la ciudad del flujo interminable, es al mismo tiempo la del atasco, la permanentemente tomada al asalto por los manifestantes, por el campo y sus ovejas, por los pobladores de autoconstrucción, por las bandas juveniles, por los emigrantes, etc.

Hay una categoría especialmente interesante para mostrar hasta qué punto esta experiencia de lo urbano cristaliza en una percepción defensiva de la realidad: el tópico de "la gente" en el discurso de los profesionales que tienen trato cara al público. "La gente" puede ser, en términos positivos, el cliente, usuario o ciudadano; pero más frecuentemente tiende a encarnar ese Otro generalizado que habita la ciudad, del que estamos hartos y ante el cual debemos precavernos -pues, como todos sabemos, roba, engaña, miente, daña las instalaciones, no sabe usarlas, no aprende las instrucciones, no se toma el esfuerzo necesario, ensucia, agrede, estorba, obstaculiza el paso, hace perder tiempo, no entiende la información, etcétera -. "¡Cómo es la gente!" (Velasco *et al*, 2002).

Podríamos hablar por tanto de "nuevas y viejas transgresiones en ámbitos urbanos", formas en que lo viejo negado se añade a lo nuevo desafiante, así como de tradiciones emergentes que, paradójicamente, se basan en una estilización ritualizada por medio de la cual el momento inicial de ruptura simbólica es susceptible de proyectarse hacia el futuro, convirtiéndose en emblema o diacrítico para subculturas y contraculturas (barriales, juveniles, de clase) que segmentan la ciudad con sus crestas, sus *piercings*, sus *raves*, etc. Parece contradictorio, pues en cierto sentido se trata de *tradiciones transgresivas*. Pero no lo es si concebimos la tradición como un proceso comunicativo abierto a reinterpretaciones, rupturas liminales y actos revitalizadores. A modo de ejemplo, cabe recordar a aquellos ácratas que posaron desnudos sobre la estatua de Daóiz y Velarde durante las fiestas de Malasaña de 1977, abriendo una revitalización festiva que fue al mismo tiempo una "irrupción" de la participación política y una carnavalización del espacio público. Un proceso del que encontré cierto correlato en las variadas formas de festivización del lenguaje de la protesta durante el post-salinismo mexicano, con sus luchadores enmascarados, sus tomas del Zócalo y las pintorescas puestas en escena de movimientos urbanos, indígenas, de mujeres y campesinos (Cruces, 1998a; 1998b).

### **Comunicación crítica**

Tanto el concepto de censura como el de transgresión parecen conllevar una fuerte connotación negativa, reactiva, como si la expresividad urbana derivara de *controlar* o *negar* o *defenderse* de algo. O bien de reaccionar ante esa expresividad vigilada violando o negando la negación, pues toda transgresión presupone la norma. Ambas nociones dibujan un horizonte urbano normativamente cerrado, dado de una vez por todas, donde los actores parecen títeres de sus formas expresivas. Sin embargo, la vivencia más inmediata y definitoria de la vida en la gran ciudad es, por el contrario, la de su tremenda *indeterminación*.

La indeterminación urbana puede ser codificada de muy diversas maneras: como apertura temporal, como oportunidad de elección, como imprevisibilidad o aventura, como espectáculo para el *flâneur*, como encuentro insospechado, también como ansiedad, alienación o vaciamiento. Pero pienso que la respuesta consistente del habitante urbano a esa indeterminación es una actitud propositiva para dotarse de un entorno propio, significativo, y para trazar vías comunicativas que le permitan encontrar cómo (y con quién)

compartirlo. Por eso la ciudad no es sólo un terreno de experimentación individual, sino sobre todo de permanente *emergencia cultural*.

Así, si antes me atreví a describir algunas grandes ciudades latinoamericanas como lugares de caos y transgresión, ahora debo de subrayar hasta qué punto representan al mismo tiempo espacios únicos de libertad y creación, de una incesante capacidad de reinención de la vida y de trazado de puentes contingentes para comunicarse con los demás. Lo que cualquier habitante de Caracas, México o Bogotá reconoce rápidamente como la cultura familiar del *rebusque*, la *tranza* o el *despelote* no sólo designa las múltiples apropiaciones privadas -más o menos ilícitas- del espacio público, sino también la peculiar capacidad del habitante para producir diariamente entendimientos que hagan posible y deseable el convivir. En este punto es imposible no evocar la fisonomía de tales urbes, configuradas en muchos de sus barrios por invasiones de pobladores que con el tiempo se ven consolidadas y reconocidas como parte de la ciudad.

Ultimamente ha aparecido una plétora de metáforas útiles para referirse a distintas facetas de los procesos emergentes a través de los cuales se estructura y produce el sentido de la vida urbana, aunque sospecho que aún estamos lejos de entenderlos en toda su complejidad. Z. Baumann ha propuesto la noción de "habitat", tomada de la ecología (cit. en Hanerz, 1998), haciendo con ello referencia a la capacidad autónoma del sujeto para dotarse de un entorno significativo. R. Finnegan aplica la metáfora espacial de los "senderos" a esta invisible actividad de cientos de ignorados voluntarios que abren y desbrozan incesantemente, en el paisaje anónimo e impersonal de la ciudad, las rutas culturales que humanizan nuestros viajes y hacen vivible nuestra experiencia en ella (Finnegan, 2001:437). Una experiencia que quiere ser de control y de escala razonables, incluso en el plano estrictamente físico, pues, como muestran A. Rosas y N. García Canclini en su investigación sobre los desplazamientos por Ciudad de México, nadie lleva en la cabeza el mapa completo del lugar donde habita (1996). Otra metáfora, esta vez procedente de los ámbitos político y económico, es la de la "negociación de sentidos" que permite a agentes con intereses dispares tramar un orden simbólico compartido (García *et al*, 1991). Y también hablamos de los "atajos", "tácticas" y "astucias" de usuarios y consumidores para aprehender el carácter tan activo, oportunista e intersticial de su participación en la vida urbana.

Dos categorías me parecen especialmente valiosas para analizar estos procesos silenciosos de construcción de consensos interpretativos sobre zonas mal definidas de la experiencia en la vida de la ciudad. Una es la de

"comunicación crítica", que Lehrer (1982) aplicó al análisis del léxico de la cata de vinos y la terapia psicoanalítica, y yo he utilizado para explicar las valoraciones estéticas del público en conciertos de pop-rock (Cruces, 1999). Dicha comunicación resulta crítica en el sentido de que se refiere a usos del lenguaje insuficientemente convencionalizados, de carácter figurado y exploratorio, mediante los cuales se busca generar entendimientos sobre experiencias socialmente importantes pero esencialmente subjetivas. Ese es el caso, por ejemplo, de los oyentes que han de ponerse de acuerdo sobre si un tema musical "tiene marcha", o más bien es "un muermo", "un pastelazo". En tales situaciones, el recurso a palabras comunes raramente posee un valor literal; es un puente retórico para compartir experiencia, para hacerla culturalmente transmisible, arrancar al otro el reconocimiento de un punto de vista o producir, siguiendo a J. Fernandez, iluminaciones y predicaciones sobre un sujeto incoado, informe, en permanente proceso de constitución (1986). Grandes áreas de nuestra experiencia social en la ciudad moderna se ajustan a esta condición crítica y abierta, aunque por supuesto la comunicación crítica es una condición de todo lenguaje, no una prerrogativa de nuestro modo de vida.

Otra categoría central es la de "apropiación", en sus diferentes dimensiones (espacialización, temporalización, territorialización, etc.). A partir de las operaciones de los agentes con el tiempo y el espacio, la cultura urbana se nos muestra, no como algo dado, sino como la resultante de su apropiación simultánea por infinidad de actores: una forma de *normalidad construida* en permanente estado de revisión. Y si bien es cierto que muchas de tales apropiaciones llevan tanto el sello de la instrumentalidad como el de la transgresión, eso no las reduce a un juego de intereses, faltas y triquiñuelas. Tales movimientos tácticos expresan creativamente -como lo hacen el graffiti, el botellón, el fútbol o el deambular callejero- la identidad del locutor y sus apuestas en relación con la normatividad pública.

Por lo común, los procesos de negociación, apropiación y comunicación crítica tienen un carácter silencioso, liminoide y emergente. Por esa razón, no siempre han recibido la atención que merecen. Por ejemplo, en el tratamiento de los movimientos sociales, se ha escrito bastante sobre los momentos transgresivos y espectaculares de cada movimiento, su puesta en escena contrahegemónica -la *salida del closet* de los homosexuales en sus marchas del orgullo gay, las okupaciones de locales, o la adquisición de una voz pública por parte de indígenas, campesinos o mujeres de barrio-. Sin embargo, es poco lo que sabemos sobre lo que acontece a esos sujetos una vez se desmovilizan y reconstruyen su vida sobre bases nuevas (Cruces, 1998b).

Otra característica importante de tales procesos es su concreción local. Se afincan en el hábito, la presencia, la sensorialidad, el cuerpo, la construcción cotidiana de la realidad. Son inseparables de las formas de encarnación (*embodiment*) por las que saber y sentido se arraigan en la experiencia concreta de las personas (Hastrup, 1994; Hannerz, 1998). Es posible que efectivamente vivamos expuestos a un incesante flujo de mensajes y objetos de origen remoto, cuya fuente escapa a nuestro control, pero la esfera íntima donde depositamos nuestra confianza y nuestra identidad sigue estando formada por entornos de rutina diaria y densidad semántica, dotados de previsibilidad y plenitud de sentido.

Los procesos de la comunicación crítica no se circunscriben a los espacios sacralizados de lo íntimo, lo doméstico y lo privado. Más bien, constituyen el puente necesario que conecta la subjetividad individual con la esfera pública. Hallamos su huella, por ejemplo, en el modo en que las instituciones modernas pretenden reencantar y dar un carácter personal a su relación con ciudadanos y clientes (a través de nociones de satisfacción y buen trato, o mediante un diseño ambiental donde el usuario se sienta "como en su casa", o mediante inversiones estratégicas en comunicación y marketing). Están también presentes en la búsqueda de una comunidad proxémica -basada en el contacto corporal- por parte de las multitudes juveniles de fin de semana. O en el lenguaje del cuidado que adoptan distintos profesionales de servicio (enfermeras, azafatas, empleados y dependientes de mostrador) como parte de su *expertise* profesional en el trato cara a cara.

### **¿Hacia un modelo de integración?**

La exposición precedente suscita diversos interrogantes sobre la naturaleza de los procesos formativos de la expresividad urbana y sus relaciones mutuas. ¿En qué medida se trata de fenómenos específicamente "expresivos" y "urbanos"? ¿Se trata realmente de procesos de un nivel comparable, o es sólo una colección heterogénea de categorizaciones dispares forzada por el análisis? ¿Cómo se articulan entre sí estas distintas orientaciones? ¿Qué tipo de cuadro de la vida en ciudad resulta del conjunto?

Sin duda estas cuestiones, para las que no hay una respuesta sencilla, habrán de orientar la reflexión sobre expresividad urbana en el futuro. El abanico de procesos aquí presentado deriva de forma directa de una experiencia etnográfica prolongada, por lo que en las páginas precedentes he elaborado el problema en función de la etnografía de unos pocos lugares: los cementerios y museos madrileños, las fiestas municipales



de Madrid y sus barrios, sus conciertos de rock, el asociacionismo en Leganés, las manifestaciones de protesta en Ciudad de México, la ritualidad católica y la memoria oral de un barrio bogotano, la cultura médica de una unidad hospitalaria, el escenario del aeropuerto de Barajas... En cada ocasión, la articulación entre procesos surgió de los propios datos como una cuestión esencialmente empírica: ¿de qué madera está hecho este contexto cultural?

Normalmente, la respuesta no corrió en la dirección del sentido común urbanita. Más bien al contrario. Atravesando algunas de sus dicotomías fundantes (expresivo/instrumental, tradicional/moderno, público/privado), la etnografía de un objeto tan supuestamente "expresivo" como la fiesta tendió a traer a primer plano su proceso de producción. A la inversa, un objeto tan típicamente "estratégico" y globalizado como la liturgia manifestante me llevó a tratar de recuperar en él las huellas visibles de lenguajes locales y versiones vernáculos de ciudadanía. De un modo algo similar, en el contexto acendradamente tecnocrático de la cultura hospitalaria me incliné a recuperar discursos antitecnocráticos y formas corporalizadas de conocimiento: el cuidado holista por parte de las enfermeras, la mirada clínica de los internistas (un híbrido de racionalidad médica y *embodiment* en estado puro), las ambivalencias de pacientes y familiares ante el sistema.

Es posible que esta tendencia a contradecir lo evidente -a destacar principios de organización expresiva implícitos en la situación, pero no necesariamente manifiestos en su presentación pública- derive de la inercia de nuestra disciplina a colocar una lente distanciadora, haciendo aflorar lo que desde el discurso hegemónico escapa a los actores mismos. Algo que K. Hastrup expresa en la distinción entre "entender" y "comprender" como modos respectivos de conocimiento del nativo y del antropólogo (1994)

Sin embargo, me parece esa una hipótesis exageradamente optimista sobre el alcance de la interpretación etnográfica, al menos en lo tocante a los procesos formativos aquí propuestos. Más bien me inclino a pensar que en toda situación comunicativa opera, por definición, una multiplicidad de lecturas, de forma que lo que el antropólogo busca es ubicar la suya en el plano donde sospecha que producirá (¿ante los lectores? ¿ante los actores? ¿ante sí mismo?) un máximo de pertinencia y reflexividad. En tal caso, tradición, instrumentalidad, autocensura, transgresión y comunicación crítica no deben entenderse como dimensiones excluyentes de la acción de los agentes, sino como principios que iluminan diferencialmente (a ojos tanto de los actores como del analista y sus lectores) distintas facetas de nuestra cultura expresiva.

Sin embargo, probablemente la integración entre los principios expuestos exija explorar sistemáticamente conceptos como el de "contradicción" o, como sugiere Dumont, el de "jerarquía de valores", dado que, en buena parte, el problema de la expresividad urbana tiene que ver con el choque entre disposiciones culturales no siempre compatibles (1987). Un choque que es muy real y sentido en la condición siempre tensa y dividida del habitante urbano moderno (la actitud *blasse* que llamara G. Simmel). Idealmente podemos tener a nuestra disposición muchos esquemas culturales -todos los del ecúmene global-, pero de hecho poseemos un único cuerpo y un sólo yo para integrarlos. En ese aspecto, la condición urbana no está menos limitada que cualquier otra.

Sea como sea, es importante subrayar que cualquier modelo de integración habrá de ser esencialmente comunicativo. La dimensión expresiva no es un plus de la acción humana, es su condición básica. La constante común en todos los contextos a los que he hecho referencia a lo largo de este artículo es la presencia de un juego de comunicación crítica abierto a la innovación, la transgresión, el cambio y la reinterpretación de la tradición vigente. Hasta en la interfase de los usuarios con las aparentemente abstractas y desancladas instancias de los sistemas expertos fue posible documentar, en numerosos aspectos, ese momento mágico de traducción mutua en virtud del cual dos mundos separados se intersectan y se iluminan mutuamente; por ejemplo, en aquél relato estremecedor de una enfermera de UVI sobre el modo de acompañar a los pacientes en coma en el instante en que vuelven en sí tras semanas o meses de inconsciencia: "Eres fulano, estás vivo, te duele todo el cuerpo, no te vas a morir, yo te estoy cogiendo la mano, tu familia está bien, el Real Madrid va el primero de la liga".

### **Bibliografía citada**

Abu-Loughod, J. 1991. "Writing against culture", en R. G. Fox (ed.) *Recapturing Anthropology*. Santa Fe: School of American Research Press.

Ariño, A. 1992. *La ciudad ritual. La fiesta de las fallas*. Barcelona: Anthropos.

Baumann, G. 1998. *Contesting Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

Beck, U. 1992. *Risk society. Towards a new modernity*. London: Sage.

Boissevain, J. (ed.) 1992. *Revitalizing European Rituals*. London & New York: Routledge.

Borja, J. y Castells, M. 1997. *Local y global. La gestión de las ciudades en la era de la información*. Madrid: Taurus.

- Bourdieu, P. 1985. *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.
- Bourdieu, P. 1989. *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Carvalho, J. J. 1997. "Hacia una etnografía de la sensibilidad musical contemporánea". *Cuadernos de Música Iberoamericana*, 1: 253-271.
- Cruces, F. 1994. "Entrañables tradiciones, popularísimas fiestas y otras cosas de la modernidad". *Versión. Estudios de comunicación y política*, 4:91-115.
- Cruces, F. 1995. *Fiestas de la ciudad de Madrid. Un estudio antropológico*. Madrid: Tesis Doctoral, UNED.
- Cruces, F. 1996. *Las virtudes y los vicios. Ensayos sobre el Círculo de Obreros de Bogotá*. Bogotá: Fundación Social, mimeo.
- Cruces, F. 1997. "Desbordamientos. Cronotopías en la localidad tardomoderna". *Política y Sociedad*, 25: 45-58.
- Cruces, F. 1998a. "Marchas de protesta por la ciudad de México". En N. García Canclini (ed.) *Cultura y comunicación en Ciudad de México*. México: Grijalbo.
- Cruces, F. 1998b. "Las transformaciones de lo público. Imágenes de protesta en Ciudad de México". *Perfiles Latinoamericanos*, 18:227-256.
- Cruces, F. 1998c. "Les festes a Madrid (1977-1993)". En VV.AA. *Forum Barcelona Tradició, Festa i Ciutat*. Barcelona: Institut de Cultura, pp. 23-50 y 89-102.
- Cruces, F. 1999. "Con mucha marcha. El concierto pop-rock como contexto de participación". *Trans. Revista Transcultural de Música*, 5, <http://www.sibetrans.com>.
- Cruces, F. y Díaz de Rada, A. 1995a. *La ciudad emergente. Transformaciones urbanas, campo político y campo asociativo en un contexto local*. Madrid: UNED.
- Cruces, F. y Díaz de Rada, A. 1995b. "Representación simbólica y representación política. El mitin como puesta en escena del vínculo electoral". *Revista de Occidente*, 170-171:162-180.
- Dumont, L. 1987. *Ensayos sobre el individualismo*. Madrid: Alianza.
- Elías, N. 1989. *El proceso civilizatorio. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: FCE.
- Fernandez, J. W. 1986. "The Mission of Metaphor in Expressive Culture". En *Persuasions and Performances. The Play of Tropes in Culture*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 28-70.
- Finnegan, R. 2001. "Senderos en la vida urbana". En F. Cruces y otros (eds.) *Las culturas musicales. Lecturas de etnomusicología*. Madrid: Trotta, pp. 437-474.
- García Canclini, N. 1998. "Las cuatro ciudades de México". En *Cultura y Comunicación en Ciudad de México*. México: Grijalbo.
- García Canclini, N., Castellanos, A., Rosas, A. 1996. *La ciudad de los viajeros. Travesías e imaginarios urbanos: México, 1940-2000*. México, Grijalbo.
- García, J. L. et al. 1992. *Rituales y proceso social. Estudio comparativo en cinco zonas españolas*. Madrid: Ministerio de Cultura.
- Geertz, C. 1973. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Giddens, A. 1997. "Vivir en una sociedad post-tradicional" En U. Beck, A. Giddens y S. Lash, *Modernización reflexiva: tradición, política y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza, pp. 75-136.

- Goffman, E. 1970. *Ritual de la interacción*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- Hannerz, U. 1998. *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Valencia: Cátedra.
- Hastrup, K. 1994. "Anthropological knowledge incorporated: discussion". En K. Hastrup y P. Hervik, *Social Experience and Anthropological Knowledge*. London: Routledge, pp. 224-237.
- Hobsbawm, E. y Ranger, T. 1983. *The invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Keane, J. 1995. "Structural Transformations of the Public Sphere". *The Communication Review*, 1(1):1-22.
- Labov, W. 1983. *Modelos sociolingüísticos*. Madrid: Cátedra.
- Lehrer, A. 1982. "Critical Communication: Wine and Therapy". En L. K. Obler y L. Menn (eds.) *Exceptional Language and Linguistics*. Boston, Mass.: Academic Press.
- Londoño, R. y Saldarriaga, A. 1994. *La Ciudad de Dios en Bogotá. Barrio Villa Javier*, Bogotá: Fundación Social.
- Lyon, L. 1989. *The community in urban society*. Lexington, Mass.: Lexington Books.
- Martí i Pérez, J. 1996. *El folklorismo. Uso y abuso de la tradición*. Barcelona: Rousel.
- Martínez, S. 2000. *Enganxats al heavy*. Lleida.
- Murillo, S. 1996. *El mito de la vida privada. De la entrega al tiempo propio*. Madrid: Siglo XXI.
- Ortiz, R. 1994. *Mundialização e Cultura*. São Paulo: Brasiliense.
- Prats, Ll. 1998. "El concepto de patrimonio cultural". *Política y Sociedad*, 27: 63-76.
- Rice, T. 2001. "Hacia la remodelación de la etnomusicología". En F. Cruces y otros (eds.) *Las culturas musicales. Lecturas de etnomusicología*. Madrid: Trotta, pp. 155-178.
- Velasco, H. et al . 2002. *La sonrisa de la institución. Etnografía de cinco puntos de acceso a sistemas expertos*. En preparación.
- Velasco, H., Cruces, F. y Díaz de Rada, A. 1996. "Fiestas de todos, fiestas para todos". *Antropología*, 10:147-163.
- Wirth, L. 1988. "El urbanismo como forma de vida". En M. A. Fernández-Martorell (comp.) *Leer la ciudad. Ensayos de antropología urbana*. Barcelona: Icaria, pp. 29-53.

## Notas

(1) Una inquietud compartida con colegas de los diversos equipos de investigación, entre los que deseo mencionar a Angel Díaz de Rada, Honorio Velasco, Jose Luis García, Miguel López Coira, Néstor García Canclini, Jesús Martín Barbero, Germán Rey, Miguel Angel Aguilar, Rosalía Winocur, Ana Rosas Mantecón, Amparo Sevilla, Roberto Fernández, Raúl Sánchez Molina, Celeste Jiménez de Madariaga, Jaume Ayats y Silvia Martínez. Con todos estoy en deuda por ideas y datos mencionados en el texto.

(2) Es éste un tema extensamente abordado en la literatura urbanológica reciente, tanto en antropología como en otras disciplinas (v. García Canclini, 1998; Hannerz, 1998; Lyon, 1989; Borja y Castells, 1997). Para mi propósito, bastará hacer notar que lo urbano no es aquí considerado en términos estrechamente espaciales, sino como un haz de procesos a un tiempo ecológicos, demográficos, económicos, comunicacionales, políticos y culturales. Algo que L. Wirth sintetizó al hablar de ello como una "forma de vida" (1988:29).

(3) El concepto de "proceso formativo" lo tomo prestado de Rice (2001:160), quien a su vez cita a C. Geertz (1973). En realidad, para estos autores los procesos formativos se refieren a los papeles respectivos del individuo, la sociedad y la historia en la conformación, mantenimiento e interpretación de pautas culturales. No obstante, me ha parecido útil apropiarme del concepto para poner juntos procesos que de otra manera aparecen en la literatura heterogéneamente caracterizados, ya sea en términos de "racionalidades", "lógicas" o "modalidades de comunicación".