

# Lo público: experiencia urbana y metáfora ciudadana

Jesús MARTÍN BARBERO\*

(Abstracts y palabras clave al final del artículo)

Propuesto: 13 de julio de 2008

Aceptado: 20 de agosto de 2008

*El pensamiento sobre lo público se ha movido entre el estudio de la esfera pública y el de la opinión pública. La formación inicial de la “esfera pública burguesa” ha sido entendida por J. Habermas como la aparición de aquella instancia “mediante la cual el interés público de la esfera privada en la sociedad burguesa deja de ser percibido exclusivamente por la autoridad y comienza a ser tomado en consideración como algo propio por los subditos mismos”<sup>1</sup>. Lo que emerge con la “esfera pública” sería un nuevo modo de asociación no vertical como el que se forma desde el Estado, pero incapaz de resolver el dilema de traducir el interés general en argumentos privados confundiendo el espacio político con el espacio público burgués. Un siglo después la esfera pública será redefinida por la presencia de las masas urbanas en la escena social, cuya visibilidad remite a la transformación de la política que, de un asunto de Estado, pasa a*

---

\* Semiólogo, antropólogo y filósofo, es un experto en comunicaciones y medios que ha producido importantes síntesis teóricas en Latinoamérica acerca de la **posmodernidad**. Aparte de ejercer docencia en Colombia y México ha sido profesor visitante de las universidades Complutense de Madrid, Autónoma de Barcelona, Stanford, Libre de Berlín, King’s College de Londres, Puerto Rico, Buenos Aires, Sao Paulo, Lima, entre otras. En 2003, obtuvo la nacionalidad colombiana. Su análisis de la cultura como mediaciones, el estudio de la globalización desde la semiología, la función alienante de los medios locales y particularmente la función de las telenovelas en Latinoamérica son algunos de sus aportes. Ha sido una de las figuras centrales de la intelectualidad crítica contemporánea del subcontinente junto a autores como **Néstor García Canclini**, **Ángel Rama**, **Carlos Monsiváis**, **Tomás Moulián** o **Beatriz Sarlo**.

Su obra más relevante es “De los medios a las mediaciones” donde mira el otro lado del proceso de la comunicación llamado *recepción*, conformado por las resistencias y las variadas formas de apropiación de los contenidos de los medios. La comunicación se hace así cuestión de cultura, que exige revisar toda la vorágines de la mass media con el objetivo de “leer adecuadamente- y de manera crítica- las imágenes que se imponen sobre el texto o lo acompañan.”

Recalca diferencias entre lo masivo y lo popular, dando paso a nuevas lecturas sobre este último concepto en la posmodernidad. De ahí se desprende una renovada crítica a la función de las élites en el aspecto cultural; de esta manera se vuelve a retomar la distinción de la triada habermasiana entre **modernización**, **modernismo** y **modernidad** para explicar el ethos latinoamericano.

<sup>1</sup> J. Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, p.171, G.Gili, Barcelona, 1981

*convertirse en esfera de la comunidad, la esfera de los asuntos generales del pueblo. La otra figura de lo público es la de opinión pública, entendida originariamente como la acción que se oponía a la práctica del secreto, propia del Estado absolutista, y que será después el principio de la crítica como derecho del público a debatir las decisiones políticas, esto es el debate ciudadano: espacio de articulación entre la sociedad civil y la sociedad política, entre conflicto y consenso. El desplazamiento de la legitimidad de lo político desde afuera hacia dentro marca la desprivatización radical de esa esfera por la borrado de los linderos entre Estado y sociedad.*

Pero pensar la *esfera pública* en América Latina implica descolocar esas referencias para ubicarlas en una historia en la que *lo público* es permanentemente confundido con *lo estatal*. Pues cuando el orden colectivo es percibido como precario se tiende a idealizarlo como algo preconstituido ontológicamente —no como construido política y cotidianamente—, de modo que la propia heterogeneidad de lo social acaba siendo identificada con la disgregación y ruptura del orden, con el caos. El autoritarismo en América Latina no puede ser entonces reducido a una tendencia perversa de sus militares o de sus políticos, ya que responde a la precariedad de la sociedad civil y a la complejidad de mestizajes que contiene. Ahí ancla la tendencia a hacer del Estado la figura que contrarreste en forma vertical y centralista las debilidades societales y las fuerzas de la desagregación social.

Algo muy cercano a esa sensación de precariedad e idealización del orden social *en lo estatal* sigue dificultando hoy la construcción de lo público. Se trata de la conversión de la inseguridad en justificación de los estatatismos de toda laya, desde el que encarna Bush legitimando la desconfianza como método que afianza los prejuicios raciales, los fanatismos religiosos, y la violación de los derechos a la privacidad y la libertad civil como comportamiento oficial de las “autoridades”, hasta el estatalismo neopopulista de Chavez encarnando a la vez viejos reclamos de justicia social y tendencias autoritarias que amenazan seriamente la libertad ciudadana. El resultado es una profunda *des-moralización* de las mayorías, una creciente percepción de humillación y sensación de impotencia individual y colectiva, fruto de una perversa convergencia de la inseguridad *urbana* con el pánico *ciudadano*, esto es con la creciente sensación de inseguridad que se siente cuando cada día más dimensiones de la propia vida no dependen de ti, y ni tu ni tu entorno entienden de quién dependen. Se pierde el trabajo porque alguien en otro lejano país decidió la reducción o el cierre de la empresa en que trabajabas. Cada vez más individuos viven esa profunda sensación que liga la imposibilidad de trabajar a una otra imposibilidad más básica, la de entender qué es lo que de veras está pasando, y por qué.

Y sin embargo en los últimos años *lo público* se está constituyendo a la vez en la categoría que nombra los discursos y los espacios que mejor catalizan la renovación de *lo político*. Después de casi veinte años de sufrir la perversión de tener a la economía —trasvestida de ciencia pura y dura— actuando como único e inapelable protagonista, la política está retornando al primer plano de la escena. Pues suplantando a la economía política, la *macro-economía* no sólo relegó la política a un lugar subalterno en la toma de decisiones sobre el desarrollo de estos países,

sino que ha contribuido grandemente al *vaciamiento simbólico de la política*<sup>2</sup>, esto es a la pérdida de su capacidad de convocarnos y hacernos sentir juntos. El secuestro de la política por la macroeconomía ha contribuido también a la deslegitimación del Estado al transformarlo de garante de los intereses públicos en gerente de los privados. El creciente divorcio entre Estado y sociedad se manifiesta, de un lado, en la conformación de una sociedad cada día más desigual y excluyente, con porcentajes crecientes de población por debajo de los niveles de pobreza y con millones de habitantes obligados a emigrar hacia USA y Europa. Pero, de otro lado, se manifiesta también en un retorno de la política mediado más por la *ciudadanía*<sup>3</sup> que por los partidos. Como si el proceso de inclusión/exclusión que, a escala planetaria está convirtiendo a la cultura en espacio estratégico de *compresión* de las tensiones que desgarran y recomponen el “estar juntos”, estuviera haciendo visible que es desde la *diversidad cultural* de las historias y los territorios, desde las experiencias y las memorias, desde donde no sólo se resiste sino se negocia e interactúa con la globalización, y desde donde se acabará por transformarla. Y entonces las sociedades latinoamericanas descubren en la riqueza de su diversidad cultural un motor de lucha política que junto a la inclusión social constituyen la *demanda de reconocimiento y de sentido*. Pues, como afirma Castells, la identidad es hoy una de las fuerzas más capaces de introducir contradicciones en la hegemonía de la razón instrumental con que nos domina el mercado.

Un nuevo sentido societario y ciudadano de *lo público* emerge ahora desde las culturas indígenas —convertidas en estratégicos movimientos sociopolíticos, desde los zapatistas mexicanos a los mapuches chilenos pasando por la Conaie ecuatoriana a las revulsivas culturas juveniles urbanas convertidas en ámbito crucial de recreación del sentido de lo colectivo. Desde todas ellas asistimos a la reinención de lo público, en los procesos de renovación de los usos de sus patrimonios, su reconversión en recurso económico, y en la articulación de la cultura política local con las de lo global. Nuestras sociedades viven también, a su modo, las transformaciones mundiales que asocian un nuevo modo de producir a un nuevo modo de comunicar que, como afirma M. Castells, *convierte a la cultura —la humana facultad de procesar símbolos— en una fuerza productiva directa*. Con lo que, si de un lado la revolución tecnológica de las comunicaciones agrava la *brecha* de las desigualdades entre sectores sociales, entre culturas y países, de otro lado ella moviliza también la *imaginación social*<sup>4</sup> de las colectividades potenciando sus capacidades de supervivencia y de asociación, de protesta y de participación democrática, de defensa de sus derechos sociopolíticos y culturales, y de activación de su creatividad expresiva.

Y frente al conservatismo de los Estados, que esquizofrénicamente profesan a la vez una concepción populista de la identidad nacional y un pragmatismo radical a la hora de insertarse en los procesos de globalización económica y tecnológica, *las*

<sup>2</sup> P. Ricoeur, *La critique et la conviction*, p.152, Hachette, Paris, 1995.

<sup>3</sup> N. Lechner, *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política*, LOM, Santiago de Chile, 2002.

<sup>4</sup> A. Appadurai, *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Trilce/F.C.E., Buenos Aires, 2001.

*sociedades* latinoamericanas alientan procesos que van en una muy otra dirección: aquella que sin esconder los riegos y contradicciones del presente los asume, pues sólo con ellos puede construir futuro. De esto hay muestras patentes en las comunidades indígenas, en sus procesos de *apropiación* de los cambios que presentan las fiestas o las artesanías, y a través de los cuales las comunidades se apropian de una economía que les agrade o de una jurisprudencia que les estandariza para seguir trazando puentes entre sus memorias y sus utopías. Así lo demuestra especialmente el desarrollo de un derecho consuetudinario indígena cada día más abiertamente reconocido por la normatividad nacional e internacional, o la esfera pública que teje la existencia creciente de emisoras de radio y televisión programadas y gestionadas por las propias comunidades. O las jóvenes comunidades urbanas que responden a nuevos modos de *estar juntos*, a culturas que, aunque atravesadas por las estrategias del mercado global de la televisión y la música, no por ello pueden ser subvaloradas en lo que implican de nuevos modos de percibir y expresar el lazo social y de búsqueda de nuevas modalidades de lo político.

Es por todo eso que mi reflexión sobre lo público se va a mover entre una experiencia urbana, la de la honda transformación iniciada en la ciudad de Bogotá, y la de una metáfora ciudadana: la estética de la hospitalidad.

## NUEVA VISIBILIDAD DE LO PÚBLICO: UNA EXPERIENCIA URBANA

A mediados de los años '90 la ciudad Bogotá era una ciudad —“mojada y sucia, fragmentada, peligrosa y desquiciada”, según un cronista— con una población aproximada de siete millones, que en los últimos veinte años había vivido un proceso galopante de disminución de sus habitantes autóctonos, y una acelerada *heterogeneización* de su poblamiento por el aluvión de gentes procedentes de todas las regiones del país, y con cerca de un millón de desplazados por la guerra. A lo que se añadía la permanente *informalidad* de sus procesos de urbanización —construcción destructiva de buena parte de su memoria, deficiencia brutal de vivienda social, precariedad de los servicios y caos del transporte público— una ausencia creciente de espacios públicos compartibles o al menos caminables. Y un cargado escenario de violencias múltiples: desde sus altos índices de criminalidad e inseguridad, a la agresión en los ámbitos vecinales donde operaban las venganzas, el maltrato intrafamiliar y los delitos sexuales. Valga esta imagen que focalizaba la relación de la mayoría de la población con la ciudad: “sus habitantes transitaban entre la casa y el lugar de trabajo como si lo hicieran por entre un túnel”<sup>5</sup>. Pero esa misma Bogotá eligió para alcalde en 1995 al exrector de la Universidad Nacional, el matemático y filósofo Antanas Mockus —de padres lituanos que huyeron de la guerra en su país primero a Alemania y después a Colombia— y quien se presentó de candidato sin el apoyo de ningún partido político, pese a lo cual dobló en votos a su mayor oponente, y formó su gobierno con

<sup>5</sup> M. Jimeno, “Identidad y experiencias cotidianas de violencia”, in G Restrepo y otros, *Cultura, política y modernidad*, ps. 246-275, CES/Universidad Nacional, Bogotá, 1998.

independientes y gente proveniente de la academia. Esa decisión transformaría radicalmente el futuro de Bogotá.

Desde los dispositivos simbólicos de esa campaña la ciudad asistió desconcertada a una experiencia política radicalmente nueva, cuyo resumen estaba en el que fue su lema de gobierno: *formar ciudad*<sup>6</sup>. Que significaba tres cosas: lo que da su verdadera forma a una ciudad no son las arquitecturas ni las ingenierías sino los ciudadanos; pero para que ello sea posible los ciudadanos tienen que poder re-conocerse en la ciudad; y ambos procesos se basan en otro, el de *hacer visible la ciudad como un todo*, es decir, en cuanto espacio público/proyecto de todos. Si antes la ciudad era invisibilizada por sus múltiples desastres y por los mil fallos en los servicios públicos, que es desde los que la gente se siente *afectada* cotidianamente —fallos en el acueducto, la energía eléctrica, el transporte, etc.— de lo que se trataba era de que la mirada cambiara de foco, y pasara a percibir esas deficiencias ya no como un hecho inevitable y aislado sino como el rasgo de una figura deformada en su conjunto, de una figura deforme, sin forma.

Y fue así como la ciudad comenzó a *hacerse visible* a través de una serie de estrategias comunicativas callejeras que sacaron a sus habitantes del “túnel” por el que la atravesaban *provocándoles* mirar y ver. La primera sorpresa fueron los más de 400 mimos y payasos —estratégicamente ubicados en múltiples lugares de la ciudad especialmente congestionados— señalando las líneas de zebra para el paso de peatones y acompañándoles, con el conseqüente revuelo de protestas y desconciertos que ello ocasionaba tanto entre los conductores de automóviles como entre los asombrados transeúntes. Lo que en principio se tomó como un “mal chiste” del alcalde se convirtió pronto en una pregunta acerca del sentido del espacio público, pregunta que encontró muy pronto su traducción en gestos y conductas: la alcaldía regaló a miles de conductores de automóvil un tarjetón en el que se veía, por una cara, el gráfico de un dedo pulgar hacia arriba, y por la otra del pulgar hacia abajo, y que muy pronto aprendieron a usar miles de ciudadanos para aplaudir las conductas respetuosas de las normas y solidarias o para reprochar las infracciones y agresiones. A los pocos meses se abrió un concurso para que Bogotá tuviera himno pues *una ciudad sin himno no se oye*. Y después fue la aparición de la *zanahoria* como signo de la muy polémica implantación de una hora-tope para los establecimientos de bebidas alcohólicas. Y después los rituales de *vacunación* contra la violencia que los niños aplicaban a los adultos, y la decisiva instalación en los barrios más pobres de *casas de justicia* para que la gente dirimiera sus conflictos localmente y sin aparato formal, y la creación de la *noche de las mujeres*, etc.

Se trató de un rico y complejo proceso de lucha contra la explosiva mezcla del conformismo con la acumulación de rabia y resentimiento, y a través de todo ello una reinención a la vez de una *cultura política de la pertenencia* y una *política cultural en lo cotidiano*. De ahí que fueran dos los hilos que entrelazan las múltiples dimensiones de esa experiencia: una política cultural que asume como objeto a promover no tanto las culturas especializadas, las artes industriales o de elite, sino la

<sup>6</sup> A. Mockus, *Cultura ciudadana. Programa contra la violencia en Santa Fé de Bogotá, Colombia, 1995-1997*, Alcaldía de Bogotá, 1995.

cultura cotidiana de las mayorías, y con un objetivo estratégico: potenciar al máximo la competencia comunicativa de los individuos y los grupos como forma de resolver ciudadanamente los conflictos y de dar expresión a nuevas formas de inconformidad que sustituyan la violencia física. Con una heterodoxa idea de fondo, la de que lo cultural (el *nosotros*) media y establece un continuum entre lo moral (el *individuo*) y lo jurídico (los *otros*), como lo ponen de presente los comportamientos que, siendo ilegales o inmorales son sin embargo culturalmente aceptados por la comunidad. Fortalecer la *cultura ciudadana* equivale entonces a aumentar la capacidad de regular los comportamientos de los otros mediante el aumento de la propia capacidad expresiva y de los medios para entender lo que el otro trata de decir o hacer. A eso lo que llamó Antanas “aumento de la capacidad de generar espacio público reconocido”<sup>7</sup>.

Armada inicialmente de ese bagaje, la alcaldía de Bogotá contrató una compleja encuesta sobre contextos ciudadanos, sentidos de justicia, relaciones con el espacio público, etc., y dedicó a su programa *Formar Ciudad* una enorme suma, el 1% del presupuesto de inversión del Distrito Capital, emprendiendo su lucha en dos frentes —la interacción entre extraños y entre comunidades marginadas— y sobre cinco programas estratégicos: el respeto a las normas de tráfico (mimos en las cebras), la disuasión del porte de armas (a cambio de bienes simbólicos), la prohibición del uso indiscriminado de pólvora en festejos populares, la “ley zanahoria” —fijación de la una de la madrugada para el cierre de establecimientos públicos donde se expenden licores con propuestas de cocteles sin bebidas alcohólicas— y la “vacunación contra la violencia”, un ritual público para aminorar la agresión entre vecinos, familiares y el maltrato infantil.

El otro hilo conductor fue el de una *política cultural* encomendada al Instituto Distrital de Cultura, que pasó de estar dedicado al ritual fomento de las artes a tener a su cargo la articulación de los muchos y muy diversos programas culturales en los que se desplegaba el proyecto rector, y en el que se insertaban tanto las acciones de la alcaldía como las de las instituciones especializadas de cultura y las de las asociaciones comunitarias en los barrios. Paradoja: mientras los estudiosos de las políticas culturales en América Latina estábamos convencidos de que no podía haber política cultural sino sobre las culturas especializadas e institucionalizadas, como el teatro, la plástica, la danza, las bibliotecas, los museos, el cine o la música, la propuesta de *Formar Ciudad* estuvo dedicada a poner a las artes en comunicación con las culturas vivas de la gente que dan sentido a la convivencia social, desde las relaciones con el espacio público —en fiestas y escenificaciones en los andenes, los parques y las plazas— hasta las reglas de juego ciudadano en y entre las pandillas juveniles.

La ruptura y la rearticulación introducidas sonaron a blasfemia a no pocos pero otros muchos artistas y trabajadores culturales vieron ahí la ocasión para repensar su propio trabajo a la luz de su ser de ciudadanos. El trabajo en barrios se convirtió en posibilidad concreta de recrear, a través de las prácticas estéticas, expresivas, el sentido de pertenencia de las comunidades, la percepción y la reescritura de sus identi-

<sup>7</sup> A. Mockus, “Cultura, ciudad y política”, in Y. Campos / Y. Ortiz (Comp.), *La ciudad observada. Violencia, cultura y política*, p. 18, Tercer Mundo, Bogotá, 1998.

dades. Redescubriéndose como *vecinos*, se descubrieron también nuevas formas expresivas tanto en las narrativas orales de los viejos como en las oralidades jóvenes del rock y del rap. Un ejemplo precioso de esa articulación entre políticas sobre cultura ciudadana y las artes es el significado que empezó a adquirir el espacio público y los nuevos usos a los que se prestó para el montaje de infraestructuras culturales móviles de disfrute colectivo. Devolverle el espacio público a la gente comenzó a significar no sólo el respeto de normas sino su apertura para que las comunidades pudieran desplegar su creatividad cultural en un proceso en el que lo ciudadano empezara a significar no sólo participación sino también pertenencia y creación.

El conjunto de estrategias simbólicas movilizadas en la ciudad de Bogotá encontró su colofón en la creación de la *Veeduría ciudadana*, una institución puesta en marcha al comenzar la segunda alcaldía de A. Mockus entre el 2001 y el 2004. Se trata de una institución impulsora y organizadora de los ciudadanos por *comunas* en cada una de las *localidades* en que se halla dividida la administración de Bogotá, de forma que ellos puedan *hacerse-ver y valer* en la formulación de demandas, en la instauración de denuncias y en la elaboración de proyectos sociales y culturales. *Veeduría* es una palabra cuyos lazos con el ver y lo visible no son únicamente fonéticos. Pues si lo propio de la *ciudadanía* es hoy su estar asociada al “reconocimiento recíproco”, ello pasa decisivamente por el derecho a *ser visto y oído*, ya que equivale al de existir/contar social, política y culturalmente tanto en el terreno individual como el colectivo, en el de las mayorías como de las minorías. Ahí están las otras hablas y las nuevas voces que han puesto a sonar la ciudad esos nómadas urbanos que se movilizan entre su adentro y su afuera, montados en las canciones y sonidos de los grupos de rock, o en el *rapp* de las pandillas y los *parches* de los barrios de invasión atestados de despazados por la guerra, hablas y sonidos convertidos en vehículos de una conciencia nueva tanto de la sinsalida laboral y la exasperación y lo macabro como de la crónica de una ciudad en la que se hibridan las estéticas de lo desechable con las utopías que surgen de la desazón moral y el vértigo que habita creativamente lo audiovisual y lo digital.

## DE LA METAFORA HOSPITALIDAD COMO CLAVE DE LA ESTÉTICA CIUDADANA

La ciudad hospeda, primero, al hacerse *lugar del común, espacio público*, que es el espacio-lugar a donde pueden no sólo llegar sino también estar o sea residir, todos, los de adentro y también los de afuera, los extranjeros, sean despazados o turistas, emigrantes o bagamundos. Eso lo sabía ya Aristóteles al afirmar que no se puede llamar ciudad sino a aquella población que está conformada por gente heterogénea. Y esa heterogeneidad se hace espacio público al mostrarse *construida, esculpida y graffitada*, escrituras necesitadas de lectura.

Necesitamos entonces aprender a leer la ciudad como escritura/textualidad que —al igual que los graffitis— se deshace y rehace día a día en muchos idiomas y con muy diferentes materiales. Y en la que participan tanto los gobernantes como los ciudadanos. La escritura fundacional de la ciudad es aquella en la que se escribe aun

hoy, y que constituye el más antiguo y denso modo de escritura, el del *palimpsesto*: esa primera forma humana, quizá la más elemental, de escritura móvil, porque se inscribe no en una pared o una columna celebratoria sino en una tablilla de cera. Y resulta que cuando se escribía sólo en esas tablillas —como en nuestros viejos pizarrones— había que borrar para volver a escribir, y entonces muchos fragmentos, pedazos de palabras o frases, de las escrituras borradas, emergían borrosas entremezclándose con las palabras de la nueva escritura. Es *palimpsesto* ahora la escritura que se hace no sólo con lo que se escribe en el presente sino también con todos los residuos que resisten y operan desde la propia memoria del soporte y de su materialidad. Así está escrita la ciudad. Y de ahí mi propuesta para leerla en la multiplicidad de sus capas tectónicas y la polifonía de sus lenguajes, en su fecundo caos y su desconcertante laberinto, transformando el *palimpsesto* en apuesta metodológica: un lugar de vislumbre y fuga de los sentidos, en cuanto dispositivos del sentir, del mirar, del oler, del tocar o el oír. Si como escritura el palimpsesto es el pasado volviendo a emerger en las entrelíneas con que se escribe el presente, ahora lo asumimos como foco y fuga, esto es como *modo de ver*, en una percepción que, como la entendió M. Merleau-Ponty, es percepción constitutiva del conocer.

Para esclarecer este planteamiento me voy a servir de algunas miradas a la ciudad desde el *palimpsesto-foco*. Uno de los grandes politólogos italianos habla hoy de esto cuando afirma que a lo que ahora nos asomamos es a la “perspectiva de estratos profundos de la memoria y la mentalidad colectiva sacados a la superficie por las bruscas alteraciones del tejido tradicional que la propia aceleración modernizadora comporta”<sup>8</sup>. Pues la brutal aceleración y el estallido de la ciudad contemporánea sacan a flote muchos trozos y trazos del tejido más tradicional de la vida urbana. Así, la aceleración ha hecho salir a flote emergiendo a la superficie de lo social —superficie en el sentido que le dio P. Valéry al afirmar que “lo más profundo es la piel”— procesos y prácticas que parecían fosilizados pero no lo estaban, como la violencia de los fanatismos religiosos que creíamos superados por casi dos siglos de laicismo moderno, como el revival de tribalismos que configuran muchas de las socialidades emergentes en su enfrentamiento con las formalidades de la racionalidad doméstica y la representación política, y como la desconcertante afirmación del cuerpo —en la contradictoria mezcla de sus visibilidades— justo cuando las tecnologías inmaterializan la comunicación al conectar *directamente* los cerebros de los sujetos con las tecnicidades informáticas.

En el graffiti la palabra libertaria se hace *escritura pública* que, junto al *mural*, configura la apropiación de la calle por la gente como “su espacio”, la más fuerte *materialización* del espacio público. Y frente a la deriva panfletaria del graffiti —con su contrapartida en el “blanqueamiento ideológico”— el *spray* deja hoy marcas de las nuevas figuras de la represión y la resistencia convirtiéndose en “inscripción de una textualidad dolorosa y subversiva”<sup>9</sup>. Los graffitis y murales ahora miran

<sup>8</sup> G. Marramao, *Palabra clave 'metapolítica': más allá de los esquemas binarios*, en *Razón, ética y política*, Anthropos, Barcelona, 1989.

<sup>9</sup> P. Rodríguez-Plaza, *La pintura baladuese. Manufacture esthetique et provocation theorique latinoamericane*, pp. 224 a 280, L'Harmattan, Paris, 2003.

hacia otros lados recargándose de densidad simbólica y expresiva al abrirse a nuevas formas de hospitalidad subversiva que conecta el potencial fonético del grito con la nueva visibilidad cultural que posibilita la gráfica.

La otra escritura creativa de la ciudad-huesped es la de las “grandes artes” —escénicas y plásticas, danza/baile cine y video— cuya *experiencia estética* nos la hizo pensable Nietzsche al conectar la fiesta con lo dionisiaco, con el carnaval. Allí donde el arte pone sus obras a la sombra de la vida misma y no al revés. De la vida como exceso y borrachera, como *intensidad* que es, según Borges, la “forma humana de la eternidad”. Que es lo que convierte al carnaval en paroxismo del lenguaje de la plaza<sup>10</sup>: ese lugar emblemático de la multitud y de la toma de la ciudad por la *risa* y la *máscara*. Una risa que no es un gesto de diversión sino el más subversivo desafío a la *seriedad* del poder y su visión de la vida como tiempo del ahorro, la contención y la acumulación. Ese arte de la risa en el que U. Eco descubriera *la victoria del pueblo sobre el miedo*; risa que burla al miedo tornando risible, profanando, todo lo que la seriedad del poder considera sagrado. Y *máscara* que quiebra la estabilidad de la *identidad* individual potenciando la experiencia comunitaria. La fiesta es *el tiempo fuerte de colectividad*, ese en que retoma contacto con sus figuras originarias, las que visiblemente conectan la vida con la muerte y viceversa. Para lo cual no hay más remedio que pasar por alguna forma de *borrachera*, esto es, de difuminación del yo para “ponernos en onda” con la comunidad.

Los generaciones de los más jóvenes perciben y asumen hoy explícitamente la ciudadanía en cuanto experiencia estética, o sea la que pasa por su *sensibilidad* —que es en muchos sentidos su *corporeidad*— y a través de la cual los jóvenes, que hablan muy poco con los adultos, les están diciendo muchas cosas. Los jóvenes nos hablan hoy a través de *otros idiomas*: los de los rituales del vestirse, del tatuarse, del adornarse, y también del enflaquecerse para conectar con los modelos de cuerpo que les propone la sociedad a través de la moda y la publicidad. Y no son sólo mujeres los millones de adolescentes que sufren gravísimos trastornos orgánicos y psíquicos de anorexia y bulimia, atrapados en la paradoja de que mientras la sociedad más les exige que se hagan cargo de sí mismos, esa misma sociedad no les ofrezca la mínima claridad sobre su futuro laboral o profesional. Hasta gente tan poco posmoderna como J. Habermas acepta que en nuestras sociedades, donde ya no hay una instancia central de regulación y autoexpresión —como lo fueron la Iglesia y el Estado— las identidades individuales tanto como las colectivas se hallan sometidas a la oscilación del flujo de los referentes y las interpretaciones, ajustándose a la imagen de una red frágil, sin centro y en continua movilidad. E igualmente Stuart Hall, el gran heredero de la investigación cultural de izquierda en Inglaterra, plantea la necesidad de asumir este cambio estructural que está fragmentando los paisajes culturales de clase, pues “¿qué es la identidad de clase cuando la identidad de género, de etnia, de nación y región, que en el pasado nos habían proporcionado sólidas localizaciones como individuos sociales, hoy día se ven transformadas en la experiencia que de ella tienen los individuos?”<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> M. Bajtin, ., Barral, Barcelona, 1974.

<sup>11</sup> Stuart Hall, *Da diáspora. Identidades e Mediações culturais*, p. 67, UFMG, Belo Horizonte, 2003.

De ahí que los jóvenes se muevan entre el rechazo a la sociedad y su refugio en la fusión tribal. Millones de jóvenes a lo largo del mundo se juntan sin hablar, sólo para compartir la música<sup>12</sup>, para estar juntos a través de la comunicación corporal que ella genera. Esa palabrita que hoy denomina una droga, *el éxtasis*, se ha convertido en el símbolo y la metáfora de *una situación y una experiencia extática*, esto es del estar fuera de sí, del estar fuera del yo que le asigna la sociedad, y que los jóvenes se niegan a asumir. No porque sean unos desviados sociales sino porque sienten que la sociedad no tiene derecho a pedirles una estabilidad que hoy no confiere ninguna de las grandes instituciones socializadoras. La política y el trabajo, la escuela y la familia, atraviesan su más honda y larga crisis de identidad. Mientras el sujeto emerge hoy de un entorno fuertemente imaginal y emocional, la casa en parte, y sobre todo la escuela, se aferran aun a una racionalidad que, en nombre del *principio de realidad*, expulsa *al sujeto*, ya no tanto del *principio de placer*, sino *de su sensibilidad*. De ahí que el mundo donde el sujeto joven *habita* sea mayormente el del grupo de pares, la pandilla, el parche, o el ghetto, la secta, y el mundo de la droga.

Desde ahí nos miran y oyen unos sujetos íntima y estructuralmente *mediados por sus interacciones desde y con la tecnología*. Es en la trama de interacciones entre sujetos donde hoy las mediaciones tecnológicas revelan su potencial alternativo, por más que para los apocalípticos las mediaciones tecnológicas signifiquen todo lo contrario: la tendencia de los adolescentes al ensimismamiento, el computador volviéndolos agorafóbicos, dominándolos como una adicción que los aísla y desvincula de la realidad. No es que no haya algo de cierto hoy en esos temores, pero lo que revelan las investigaciones sobre los usos que los jóvenes hacen del computador muestra otro panorama. Ni la adicción, ni el aislamiento, ni la pérdida del sentido de la realidad son la tendencia más visible. En nuestros países la gente joven que usa frecuentemente internet sigue igualmente frecuentando la calle, gozando la fiesta de fin de semana y prefiriendo la colectividad al aislamiento.

La visión apocalíptica se aferra a la oposición entre naturaleza y artificio que tiene una de sus más potentes figuras en la pesadilla que metaforiza Frankenstein: la máquina/monstruo que nosotros creamos y se vuelve contra nosotros devorándonos. Y sin embargo, como nos lo repite Michel Serres<sup>13</sup>, si hay algo que testimonie la potencia creativa de la especie humana es justamente la invención de tecnologías, desde la rueda al satélite, del alfabeto a la imprenta, del telescopio al computador. Y esto no tiene nada que ver con la fetichización de la tecnología ni con la aceptación de los determinismos tecnológicos, esos que van hoy tan de la mano de los inmovilismos políticos.

Es también entre los jóvenes donde se hace más visible la emergencia de una *ciudadanía cultural*, que responde a la creciente presencia de *estrategias tanto de exclusión, como y especialmente, de empoderamiento, ejercidas en y desde el ambi-*

---

<sup>12</sup> F. Ferraroti, *Homo sentiens. Giovani e música: la rinascita della comunità dallo spirito della nuova música*, Liguore, Napoli, 1995; M. Maffesoli, *La contemplation du monde: figures du style communautaire*, Grasset, Paris, 1993; F. Cruces (coord.) *El sonido de la cultura. Textos de antropología de la música*, Rev. *Antropología* n.º 15-16, Madrid, 1998.

<sup>13</sup> M. Serres, *Ominescence*, Le Pomier, Paris, 2001; *Récits de Humanisme*, Le Pomier, Paris, 2006.

to de la cultura. Estas últimas no solo inscriben las “políticas de identidad” dentro de la política de emancipación humana, sino que replantean a fondo el sentido mismo de la política, postulando el surgimiento de un nuevo tipo de sujeto político<sup>14</sup>. Sujeto entrevisto desde que el feminismo subvirtiera el machismo metafísico de las propias izquierdas con la afirmación de que “lo personal es político”, y que en los últimos años incorpora en el mismo movimiento el sentimiento de daño y victimación y el de reconocimiento y empoderamiento.

Es también otra subjetividad la que emerge de *la interacción en red*, muy otra por diferencia con la que surgió de la relación cuerpo/máquina de la primera modernidad industrial, pues lo que la virtualidad digital instaura es una *aleación entre cerebro e información*. Claro que podemos y debemos preguntarnos qué le pasa al cuerpo cuando pasa tantas horas frente a una pantalla, pero el problema no es qué le hace el computador al cuerpo como si se tratara de una máquina, el problema es cómo afectan al cuerpo los nuevos modos de saber acerca del cuerpo —la tecnobiología y la genética— tanto en sus nuevas posibilidades como en las nuevas perversiones. Que es la pregunta que ha tenido la osadía de hacerse Donna J. Haraway<sup>15</sup> al pensar no las posibilidades de transformación cosmética del cuerpo sino las posibilidades del *cuerpo-cyborg*, esa hibridación que aterra a todos los adultos de mi generación porque es la aleación más desafiante al cuento racionalista que nos hemos contado en Occidente. Pues mientras toda la historia de la evolución de lo humano es una historia plena de hibridaciones, de transfusiones de lo natural en lo artificial, y viceversa, el racionalismo en que se convirtió el idealismo antiguo ha pretendido mantener en mundos separados la *episteme* y la *techné*, el conocimiento y la técnica, dotando al primero de toda la positividad de la invención y reduciendo la técnica a mero instrumento o utensilio. Lo que nos ha impedido radicalmente pensar las *relaciones constitutivas* que siempre hubo —pero que nunca como hoy se hicieron patentes— entre arte, técnica y política. De ahí que la existencia de la *tecnociencia* nos desafie a pensar no la singularidad del “mundo de la técnica” sino, como advirtiera Heidegger, *la tecnicidad del mundo*<sup>16</sup>, esto es la técnica como dimensión constiyente de lo humano y especialmente de su poder.

Ahí se basa mi reflexión sobre la subjetividad mediada por la tecnicidad comunicativa. Me refiero en particular al fenómeno del *chat*, convertido en una de las pesadillas de los “viejos” y en una de las más gozosas formas de escritura oral entre las nuevas generaciones. En la comunicación que posibilita el *chat* se diluyen, en primer lugar, las líneas de demarcación entre oralidad y escritura, el *chatear* no es ni enteramente escrito ni enteramente oral sino una hibridación que moviliza al escrito desde la temporalidad e informalidad de lo oral. Y en segundo lugar, a lado y lado, alguien puede estarse inventando un personaje para hablar con gente a la que no conoce sino por el *chat*. Esto es, alguien aprovecha el *anonimato-del-chat* para

<sup>14</sup> Ch. Mouffle, “Por una política de la identidad nómada”, Rev. *Debate feminista*. Vol.14. ps. .3-14, Mexico,1996.

<sup>15</sup> Donna J. Haraway “Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX”, en *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1991.

<sup>16</sup> M. Heidegger, *Filosofía, Ciencia y Técnica*, traduc. F. Soler y J. Acevedo, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997.

escapar a las constricciones sociales de que le carga su identidad individual mediante la invención de *otro yo* tras el que vivir una singular experiencia de libertad. ¿Estamos ante la posibilidad de *una subjetividad sin identidad*? o mejor, ¿de una subjetividad que se dota de *una identidad completamente construida*, ficcional? En el chat una adolescente de 15 años puede hacerse figurar como un hombre de 30 (eso lo encontramos en la investigación sobre los usos adolescentes de internet) y sostener conversación por meses con una persona habitante de un país en la otra punta del mundo. Crear ese personaje y mantenerlo sólo depende de la capacidad imaginativa y la creatividad comunicativa.

Según un antropólogo catalán el *chat* responde, sale al encuentro de la necesidad de anonimato<sup>17</sup> que produce una sociedad donde la gente se siente cada día más uniformada, vigilada, teledirigida. El chat sería el modo de *comunicación* que nos permite interactuar sin salir del anonimato. Un espacio de anonimato que puedo habitar desde mi propia casa, sin salir a la calle o ir al aeropuerto, al supermercado. Paradoja: el anonimato del paseante perdido en medio de la muchedumbre de la gran ciudad moderna se traslada hoy al espacio privado, doméstico, de la casa, que es donde la identidad es más densa y pesada, donde todos saben quien, qué y cómo soy. Y el *chat* me permite escapar justamente a ese peso, a esa carga de mi identidad desplegando la potencialidades de mi subjetividad.

Pero la realidad virtual del *sujeto-del-chat* encubre también una tramposa contradicción. Pues si la tecnología posibilita nuevas experiencias de subjetivación, y no sólo a través del *chat* sino en muchas otras maneras de interactividad, al mismo tiempo se trata de una *expresividad funcional*, en la medida en que no rompa con la dirección que sobre esas interacciones proyecta el mercado. Nada más engañoso en esta sociedad que *sentirse un personaje fuera de control*. Es eso justamente lo que buscan el marketing y la publicidad: hacernos sentir dueños de nosotros mismos por medio de gadgets —aparatos, espejos, cremas, autoayudas— con los que el mercado nos moldea hasta la más interior intimidad. El inseguro y deprimido individuo de nuestra desintegrada sociedad puede así sentirse libre y dueño de sí mismo en la soledad de la imagen que de sí mismo proyecta la pantalla de su propio computador: ¿qué más puede querer eso que antes llamábamos *el sistema*? La paradoja no puede ser más cruel: la misma tecnología que nos posibilita nuevas experiencias de creatividad puede crearnos la ilusión más ilusoria, la de una autonomía que nada tiene que ver con la inercia y la sumisión cotidianas que nos rigen en la vida social.

Y nos reencontramos así con otra experiencia/metáfora, la descubierta por Pilar Riaño en su investigación sobre *los jóvenes habitantes de la memoria y la violencia en Medellín*. Pues mientras los colombianos vivimos en uno de los países donde hay más muerte —y donde las estratagemas mediáticas para ocultarla son tan sofisticadas como en cualquier país del norte— son los jóvenes de Medellín los que están *haciéndola pública* al tornar a la muerte en una de las claves más expresivas de su vida. Primero festejándola en barrocos rituales funerarios y en formas múltiples de recordación que van de las marchas y procesiones, de los graffittis y monumentos

<sup>17</sup> J. Mayans i Planells, *Género Chat. Ensayo Antropológico sobre Socialidades Ciber-Textuales*, Gedisa, Barcelona, 2002; M. Castells, *La galaxia Internet*, Areté, 2001.

callejeros, a las lápidas y collages de los altares domésticos. Y segundo, transformándola en hito y eje organizador de las interacciones cotidianas, *esto es en hilo conductor del relato* en que tejen y despliegan sus memorias. Y ello frente a la manida pero reiterada imagen de una juventud machaconamente acusada de frívola y vacía. En un país donde son tantos los muertos sin duelo, sin la más mínima ceremonia pública de velación, es en la juventud de los barrios pobres, *populares*, con todas las contradicciones que ello conlleve, donde encontramos —por más heterodoxas y excéntricas que ellas sean— verdaderas ceremonias públicas de duelo, de velación y recordación. La investigadora constata que entre los jóvenes de barrio en Medellín “lo que más se recuerda son los muertos” y ello mediante un *habla visual* que no se limita a evocar sino que busca *convocar*, retener a los muertos entre los vivos, poner rostro a los desaparecidos, contar con ellos para urdir proyectos y emprender aventuras. Y lo más sorprendente: las *prácticas de memoria* con las que los jóvenes “significan a los muertos en el mundo de los vivos son las que otorgan a la vida diaria un sentido de continuidad y coherencia”<sup>18</sup>.

Y está también la “tenaz amalgama” que hacen esos jóvenes urbanos entre los más viejos y tradicionales relatos rurales de miedo y de misterio, de fantasmas, ánimas y resucitados, de figuras satánicas y cuerpos poseídos con los relatos que vienen de la cultura afrocubana y la de los medios, los del rock y el merengue, el cine y el video. Evocadores de sus “mapas del miedo” esos relatos y leyendas, amalgamados eclécticamente, pasan a convertirse en generadores de *un terreno sensorial común* para expresar emociones, en figuras reivindicadoras de las hazañas non-santas de sus héroes otorgando una cierta coherencia moral y alguna estabilidad a unas vidas situadas en los más turbios remolinos de inseguridades y miedos, y sirviendo de dispositivo de *desplazamiento* (en términos freudianos) de los terrores vividos en la cruel realidad cotidiana a otras esferas y planos de mediación simbólica —memoria, magia, sobrenaturalidad, teatralidad emocional— desde los que se hace posible exorcizar y controlar en algún modo la delirante violencia en que se desarrollan esas vidas. En esa amalgama de relatos rurales y urbanos se halla un ámbito estratégico de *moldeamiento activo de su ciudadanía* para dotarla de supervivencia tanto en sus dimensiones más densas y raizales como en sus valores más utilitarios: los ligados al éxito en los noviazgos o en las operaciones del contrabando.

Una ciudad como Medellín, que también ha minado físicamente buena parte de su memoria, es reconstruida por el ejercicio de lectura de unos jóvenes que, dotados de un especial saber proveniente de su *experiencia sensorial* —los modos como el joven habita el terrorio— y de una competencia colectiva, son capaces de ponerles nombre y apellidos a los lugares. Pues *nombrar* un lugar es *situarlo en el mapa de la memoria colectiva*, y adjetivarlo es señalar su temperatura en el termómetro de las violencias y también de los gustos, especialmente los del sonido, el olor y el sabor.

<sup>18</sup> P. Riaño, *Habitantes de la memoria: jóvenes, memoria y violencia en Medellín*, ICANH, Bogotá, 2007.

## RESUMEN

El artículo aborda la adaptación y cambio que los conceptos de esfera y espacio público han experimentado en el mundo hispanoamericano, donde la idealización del orden social en lo estatal sigue dificultando hoy la construcción de lo público. Tras la crisis del sistema político y la presión y trágica situación económica, asistimos a una reinención de lo público en Latinoamérica, que parte tanto de las comunidades indígenas como de las subculturas urbanas. El autor analiza diferentes formas de actuación en este resurgir de la expresión de lo público en la ciudad de Bogotá, desde programas institucionales hasta los movimientos humanos, juveniles y mediados por la tecnología para investigar qué nuevas formas de espacio público están surgiendo en la ciudad.

**Palabras clave:** Latinoamérica, identidad, espacio urbano, esfera pública, crisis social, cultura juvenil, chat, graffitis.

## RÉSUMÉ

L'article aborde la adaptation et le changement subi par les concepts d'espace public et de la sphere publique dans Latino Amérique, où l'idéalisation de l'État en tant que ordre social continue à faire difficile la construction du public. Après la crise économique et la terrible situation sociale et politique, on assiste au jourd'hui à une réinvention du public à travers des mouvements divers, des communautés indigènes aux groupes de jeunes urbains. L'auteur analyse diverses formes d'actuation dans ce contexte, des actions institutionnelles à les initiatives des jeunes avec les nouvelles technologies que conforment tout un nouvel univers d'expression et conforment un nouvel espace public a Bogotá.

**Mots clé:** cités, identité, espace public, sphere publique, cultures urbaines, mouvements culturelles, chat, nouvelles technologies, graffiti.

## ABSTRACT

The article treats the changes and adaptations that the concepts of Public Sphere and Public Space have suffered in Latin-American world, where the idealization of the State continues to make it more difficult to construct the public sphere. After the economical and socio-political crisis, we attend now to a new situation in which indigene communities reinvent the public space, either as by young urban groups. The author analyses different forms of action in the expression of public space in Bogotá, such as institutional programs or human movements, as well as the influence of new technologies to research which new forms of expression appear in the city.

**Key words:** identity, public space, public sphere, Bogotá, indigene communities, young urban cultures, new technologies, chat, graffiti.