



Eduardo Álvarez Pedrosian

Filigranas

Para una teoría del habitar

FILIGRANAS

Para una teoría del habitar

Eduardo Álvarez Pedrosian

FILIGRANAS

Para una teoría del habitar

La publicación de este libro fue realizada con el apoyo de la Comisión Sectorial de Investigación Científica (csic) de la Universidad de la República.

Los libros publicados en la presente colección han sido evaluados por académicos de reconocida trayectoria en las temáticas respectivas.

La Subcomisión de Apoyo a Publicaciones de la csic, integrada por Luis Bértola, Magdalena Coll, Mónica Lladó, Alejandra López Gómez, Vania Markarián, Aníbal Parodi y Sergio Martínez ha sido la encargada de recomendar los evaluadores para la convocatoria 2019.

Imagen de tapa

Foto de portada diseñada por mariia_fr / Freepik
<<https://www.freepik.es/mariia-fr>>

© Eduardo Álvarez Pedrosian, 2019

© Universidad de la República, 2021

Ediciones Universitarias,
Unidad de Comunicación de la Universidad de la República (ucur)

18 de Julio 1824 (Facultad de Derecho, subsuelo Eduardo Acevedo)

Montevideo, CP 11200, Uruguay

Tels.: (+598) 2408 5714 - (+598) 2408 2906

Telefax: (+598) 2409 7720

Correo electrónico: <infoed@edic.edu.uy>

<www.universidad.edu.uy/bibliotecas/>

ISBN: 978-9974-0-1803-7

e-ISBN: 978-9974-0-1804-4

CONTENIDO

PRESENTACIÓN DE LA COLECCIÓN BIBLIOTECA PLURAL, *Rodrigo Arim*.....7

AGRADECIMIENTOS.....9

INTRODUCCIÓN I I

I Gnoseología

EL AURA DE LA SUBJETIVIDAD27

ATREVERNOS A PENSARNOS A NOSOTROS MISMOS5 I

SIGLO DELEUZIANO, SIGLO DE LOS MAPAS.....63

II Habitar

LA LÓGICA DE LAS ESPACIALIDADES85

EL SER HABITADO POR DISEÑOS EXISTENCIALES.....97

COMPONER, HABITAR, SUBJETIVAR..... I 09

III Mediaciones

TRAMAS SOCIO-TERRITORIALES EN TEXTURAS MÚLTIPLES..... I 3 I

LAS TERRITORIALIDADES BARRIALES Y SUS ESPACIOS DE CREACIÓN..... I 49

COMUNICACIÓN, CIUDAD Y ESPACIO PÚBLICO I 57

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS I 73

Presentación de la Colección Biblioteca Plural

Vivimos en una sociedad atravesada por tensiones y conflictos, en un mundo que se encuentra en constante cambio. Pronunciadas desigualdades ponen en duda la noción de progreso, mientras la riqueza se concentra cada vez más en menos manos y la catástrofe climática se desenvuelve cada día frente a nuestros ojos. Pero también nuevas generaciones cuestionan las formas instituidas, se abren nuevos campos de conocimiento y la ciencia y la cultura se enfrentan a sus propios dilemas.

La pluralidad de abordajes, visiones y respuestas constituye una virtud para potenciar la creación y uso socialmente valioso del conocimiento. Es por ello que hace más de una década surge la colección Biblioteca Plural.

Año tras año investigadores e investigadoras de nuestra casa de estudios trabajan en cada área de conocimiento. Para hacerlo utilizan su creatividad, disciplina y capacidad de innovación, algunos de los elementos sustantivos para las transformaciones más profundas. La difusión de los resultados de esas actividades es también parte del mandato de una institución como la nuestra: democratizar el conocimiento.

Las universidades públicas latinoamericanas tenemos una gran responsabilidad en este sentido, en tanto de nuestras instituciones emana la mayor parte del conocimiento que se produce en la región. El caso de la Universidad de la República es emblemático: aquí se genera el ochenta por ciento de la producción nacional de conocimiento científico. Esta tarea, realizada con un profundo compromiso con la sociedad de la que se es parte, es uno de los valores fundamentales de la universidad latinoamericana.

Esta colección busca condensar el trabajo riguroso de nuestros investigadores e investigadoras. Un trabajo sostenido por el esfuerzo continuo de la sociedad uruguaya, enmarcado en las funciones que ella encarga a la Universidad de la República a través de su Ley Orgánica.

De eso se trata Biblioteca Plural: investigación de calidad, generada en la universidad pública, encomendada por la ciudadanía y puesta a su disposición.

Rodrigo Arim

Rector de la Universidad de la República

Agradecimientos

Gracias a todos aquellos con quienes hemos trabajado juntos a lo largo de estos años en que fueron surgiendo los textos que componen este volumen: colegas y compañeros investigadores, estudiantes de grado y posgrado, habitantes y participantes de múltiples proyectos de investigación, planes y otras instancias de intervención. En especial, hay ciertos grupos que han sido mi hogar hasta el momento, los entornos desde los que pensar siempre en colectivo: nuestro querido Laboratorio Transdisciplinario de Etnografía Experimental (Labtee), desde el que armamos el Programa en Comunicación, Arquitectura, Ciudad y Territorio en la Facultad de Información y Comunicación de la Universidad de la República (Udelar) (Uruguay); el Colectivo Artes, Saberes y Antropología de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de San Pablo (USP) (Brasil); el Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona (UB) (Cataluña, España) y el grupo temático permanente Comunicación y Ciudad de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación (ALAIIC).

La actual Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo de la Udelar fue mi primer entorno académico. Allí pasé noches enteras dibujando, proyectando, leyendo, soñando. Allí conocí la antropología y me enamoré de ella, así como se despertó la necesidad irrefrenable de hacer filosofía, entre experiencias comunicacionales ricas en múltiples formatos y mediaciones en general. Le debo la configuración primaria de mi personalidad como investigador, la disposición a pensar como en el taller de diseño, sobre la mesa y con los materiales de composición, explorando el mundo e imaginando otros virtuales, la preocupación por incidir en la realidad para encontrar las soluciones a los problemas concretos. Este trabajo no es más que el resultado de un largo devenir que puede rastrearse desde allí, procurando divisar las filigranas que conforman nuestra existencia y que se nos escurren entre los dedos, como la vida misma, con el paso del tiempo.

Introducción

Un nuevo desdoblamiento: del ser al hacer del habitar

Este libro de ensayos teóricos emerge del trabajo de estos últimos años, encuentra allí sus procedencias, en medio de otros libros, en la forma de reflexiones necesarias y urgentes para apoyar, dar perspectiva y proyectar los asuntos abordados, en general, etnografías de los procesos de subjetivación y de las dinámicas comunicacionales, cada vez más focalizadas en problematizar las maneras de habitar. Como toda emergencia, no se da sin más en cualquier momento: las conexiones que se establecen, las composiciones que más o menos hacen síntesis, son producto y pasan a existir a partir de cierto momento y de cierta forma. Es posible identificar otro proceso de investigación conceptual asociado a este, que lo determina de forma inexorable, y con ello plantear una reflexión teórico-metodológica al respecto. Dicho proceso de investigación epistemológica, y más ampliamente gnoseológica, ha sido trazado por el trabajo en una doble y complementaria profundización: la creación conceptual, léase el trabajo filosófico, y la elaboración de cartografías de los procesos de subjetivación y sus mediaciones constitutivas a partir de la puesta en funcionamiento del extrañamiento etnográfico (Álvarez Pedrosian, 2011b). La etnografía no es un simple método de registro de hechos, como pudo haber sido y en algunos contextos puede seguir siendo concebida. Para nosotros, se trata de una estrategia integral de producción de conocimiento y de saber más general, de una experiencia productora de subjetividad, de aprendizaje sobre una naturaleza por definición inacabada de lo humano en devenir.

En nuestra última etnografía publicada hasta el momento (Álvarez Pedrosian, 2018a), resultado de la investigación posdoctoral en antropología realizada con la supervisión de la doctora Fernanda Arêas Peixoto en su Colectivo Artes, Saberes y Antropología (FFLCH-USP, Brasil), nos centramos en el estudio de la creación de nuevos modos de subjetivación desde las configuraciones espacio-temporales, en el contexto de la aplicación de una política sociohabitacional: el llamado Plan Juntos, promovido de forma muy particular por José *Pepe* Mujica durante su mandato como presidente del Uruguay (2010-2015). El interés por esta temática es una forma de avanzar hacia aquellos elementos más significativos de los procesos de subjetivación: el habitar y la configuración espacio-temporal de la estética existencial.

De allí el título de este libro, *Filigranas*: los *hilamientos* más sutiles e inasibles de las tramas, las redes y líneas que componen el devenir de la existencia (Ingold, 2000; 2015), ese «nexo por antonomasia» (Candel Sanmartín, 2004, p. 167) en los «arabescos» en los que emerge como gesto (Souriau en

Lapoujade, 2018, p. 14), en las disposiciones espacio-temporales que dan asidero, consistencia relativa, así como mediatizan al mismo tiempo al ser y, por tanto, lo constituyen en su *haecceidad* de «velocidades y afectos» (Deleuze y Guattari, 1997a, p. 265). Como se verá a lo largo de los distintos capítulos, consideramos ciertos aportes desde la filosofía, la teoría e historia del arte, la arquitectura y el urbanismo, la geografía humana y la cultural, y principalmente desde las ciencias antropológicas proyectándonos sobre diversos espacios epistémicos de las demás ciencias humanas y sociales, con especial énfasis en la dimensión comunicacional que asoma de entre todas ellas y constituye un campo al estilo de un *estuario* de saberes con sus propias características (Álvarez Pedrosian, 2008a).

Esta conjunción de perspectivas y articulación de saberes no responde a otro interés que al de avanzar en la manera de problematizar el habitar desde un horizonte gnoseológico, desde unas inquietudes y unas formas de plantearlas que nos permitan poder trabajar de la mejor manera en los fenómenos que abordamos etnográficamente. No es que un impulso erudito nos obligue a considerar estas encrucijadas y los desafíos de la traducción, sus traiciones siempre presentes, los peligros en las fronteras disciplinares e institucionales, sino que son las exigencias etnográficas y sus afecciones (Favret-Saada, 2005), las inquietudes de un sujeto cognoscente involucrado en su mundo, lo que motiva estas búsquedas. Por supuesto que con esto solo no alcanza: a la motivación y el interés por abordar una serie de problemas que emergen en los involucramientos etnográficos se le debe sumar la tarea misma de su abordaje efectivo, el trabajo con los conceptos en este caso. Ello implica una pedagogía (Deleuze y Guattari, 1997b), todo un proceso de aprendizaje y exploración del que puede prescindir una práctica etnográfica estandarizada, presumiblemente despojada de la necesidad de la elaboración teórica. La teoría es una *práctica entre las prácticas*, no existe en un universo paralelo o *mundo de las ideas*, lo que no quita la especificidad de una *práctica teórica* y del filosofar más ampliamente (Álvarez Pedrosian, 2005).

El espíritu tras la búsqueda de conceptos para trabajar con el habitar y los procesos de subjetivación desde él, que implica esta disposición inter y transdisciplinaria a la que hicimos referencia, nos moviliza a través de diferentes entradas a la problemática, a partir de intereses y circunstancias diferenciales de interlocución que son los índices de las experiencias suscitadas, las claves para comprender las dinámicas de extrañamiento que habilitaron en cada caso la postulación de los problemas, la descripción e interpretación de las realidades abordadas, la puesta en uso de tal o cual herramienta teórica, la justificación de todo ello. Un mismo hilo grueso recorre los trayectos entre las filigranas de este libro y permite encontrar conexiones múltiples y referencias cruzadas: una ontología que se desplaza desde la concepción del ser como sustancia a la del devenir, y que lo hace a partir de las prácticas, los haceres y sus saberes, situados en la dimensión del habitar en tanto composición y diseño existencial.

Para ello, comenzamos con una primera sección compuesta por ensayos que procuran conformar una dimensión gnoseológica del asunto, siempre en forma inacabada y transitoria, como *caja de herramientas* más que como principios a ejercer en las experiencias de producción de conocimiento (Foucault y Deleuze, 1994). Nada mejor para ello que comenzar abordando uno de los ejercicios exploratorios más significativos para nuestra contemporaneidad sobre todos estos asuntos, la producción intelectual de Walter Benjamin, especialmente sus contribuciones en lo relativo a la noción de *aura* (Benjamin, 1973b). Planteada a partir de la conceptualización de la obra de arte en la Modernidad, intentamos poner en evidencia una forma de concebir la subjetivación y con ello una estrategia cognoscente para aprehenderla. Conocer la subjetividad en el propio acto de su producción: la tarea de Benjamin —enfrentado a un mundo en emergencia, plagado de destrucción y absolutismo— habilita la exploración de la subjetividad contemporánea caracterizada por la presencia de tecnologías hiperdesarrolladas y realidades transmediáticas, lo que demanda elaborar herramientas gnoseológicas acordes a las circunstancias.

Como veremos, el aura de la subjetividad se corresponde para nosotros con la dimensión autopoiética de generación de diferentes formas de ser desde las prácticas, de fundación del sujeto desfondado, de composición de paisajes del habitar en tanto atmósferas existenciales, entidades que analíticamente deben ser aprehendida desde puntos de vista científicos, filosóficos y artísticos. Debemos, en tal sentido, agradecer al doctor Antonio Aguilera por el seminario impartido sobre Benjamin y lo moderno en el marco del Doctorado en Filosofía de la Universidad de Barcelona, en su edición 2005, contexto en el cual se originó este trabajo. La exhaustividad y minuciosidad de sus planteos nos permitió bucear por la inmensa obra de una de las figuras intelectuales más heterodoxas y prolíferas del siglo pasado. No es nada casual que el *Libro de los pasajes* (Benjamin, 2005), obra inconclusa compuesta de retazos, fragmentos e iluminaciones que dialogan con toda la obra publicada en vida, haya sido algo así como la magna investigación de este espíritu libertario, intelectual absolutamente comprometido con su tiempo hasta la muerte. *Infancia en Berlín hacia 1900* (Benjamin, 1990) es fruto también de estas preocupaciones sobre el habitar, a partir de una suerte de auto-etnografía en tanto ejercicio de creación conceptual. También es una obra póstuma, de maravillosos relatos milagrosamente recuperados, que tuvo diversas composiciones, clausurada recién cuando se redescubrieron los manuscritos con el último de los montajes realizados por el autor.

Luego de embarcarnos en discusiones y hacernos de herramientas teóricas situadas en los intersticios entre las ciencias humanas y sociales y la filosofía, y convocando desde el comienzo al arte en esta gnoseología etnográfica, nos detenemos en el tipo de ontología asociada a ella, preocupada por el aura de la subjetividad, por la creatividad en nuestras múltiples

formas de ser. El pensamiento sobre el ser, en tanto devenir que se afecta a sí mismo, campo de inmanencia de producción de subjetividad enfocado en nuestro caso desde la experiencia del extrañamiento etnográfico, conlleva una «lógica viva», al decir de Carlos Vaz Ferreira (1958), inmersa, como diría Benjamin, en «un mundo en emergencia permanente» (Taussig, 1995). Rindiendo un sentido homenaje en el contexto filosófico uruguayo a Michel Foucault y su obra, a treinta años de su fallecimiento, aprovechamos para reflexionar sobre las principales claves de su pensamiento en la senda de nuestras investigaciones. Dos trabajos específicos han merecido especial atención en nuestro esfuerzo: su arqueología de las ciencias humanas y sociales y su propuesta ontológica más tardía. Debo agradecer especialmente a la doctora Fina Birulés, quien me acercó a esta última perspectiva en el marco de su seminario sobre experiencia y subjetividad, en el Doctorado en Filosofía de la Universidad de Barcelona en su edición 2006. A lo largo de los años siguientes, mientras se multiplicaba el trabajo etnográfico y el análisis antropológico en el contexto de los estudios en comunicación, aquella propuesta teórica y política se revelaba como más acuciante.

Las formas de des-sustancialización de la subjetividad humana llegaron a poner en tela de juicio la distinciones más duras asumidas en los paradigmas hegemónicos de las diversas disciplinas, como la existente entre humanos y no humanos, entre cultura y naturaleza o entre individuo y sociedad, en pos de la comprensión de fenómenos transversales que son anteriores, simultáneos y posteriores a esas mismas configuraciones. Como veremos, una «ontología del presente» o «de nosotros mismos» (Foucault, 2002) encuentra más que afinidades con el «paradigma estético» y la «ecosofía» (Guattari, 1996, 2008), orientados al estudio e intervención sobre los procesos de subjetividad desde el *oïkos* (οἶκος). El significado de este término proviene del griego antiguo y refiere al ámbito de la casa, la dimensión existencial que nos conecta directamente a la teoría del habitar desde la «medianidad del ser» (Heidegger, 1997). Este capítulo es una invitación a considerar el legado foucaultiano en clave kantiana, para emular uno de sus últimos gestos, ese regreso, pero invertido, a la cuestión moderna desde el iluminismo: atreverse a pensar en lo que somos para proyectar qué podemos llegar a ser. Este ejercicio pone el foco en el «estudio de los modos de problematización» (Foucault, 2002) y al igual que el capítulo precedente es intersticial, pues tiene cualidades tanto científicas como filosóficas. ¿Puede haber un estudio de lo humano cuando la misma concepción de ello necesita ser puesta en crisis de la forma más radical posible?

Las obras de Foucault, como las de Gilles Deleuze y Félix Guattari, siguen despertando pasiones encontradas, pero siempre intensas, nunca pueden ser negadas. Ampliando la mirada a otros discursos y relaciones de poder más genéricas, si una cosa ha quedado en evidencia es una suerte de incapacidad para llevar a cabo ese llamado foucaultiano, similar aunque

invertido al kantiano *sapere aude*. Cuando parece que en los ámbitos de las ciencias humanas y sociales se ha logrado superar el humanismo clásico, anclado en lo que se concebían como virtudes e indiferente ante los llamados vicios y defectos por demás determinantes de lo real (Morey, 1987), una nueva ola de nihilismo social vuelve a tirarnos hacia los fosos del fascismo. Por cuestiones de la presunta naturaleza humana se llega a alimentar una atmósfera antidemocrática, negadora de los derechos conquistados. Qué triste deriva, pero qué contundente realidad para volver a cuestionar nuestras certezas, poner en crisis nuestras convicciones, avizorar nuestros horizontes gracias al renovado ejercicio continuo de la problematización. Esperamos poder aportar en esta dirección, en la instauración de una crítica constructiva.

La sentencia acerca de que nuestro tiempo podría concebirse como un «siglo deleuziano», realizada por Foucault (1995a), puede entenderse como un siglo de mapas, de cartografías de la subjetividad. En nuestro siguiente capítulo ahondamos en ello, a partir de la concepción rizomática elaborada por Deleuze y Guattari (1997a) y sus repercusiones, principalmente en el campo de la geografía cultural de las últimas décadas, donde se ha despertado un renovado interés por la investigación gracias a la puesta en consideración de los fenómenos de territorialización y desterritorialización, sus espacialidades y temporalidades (Haesbaert, 2011). Es importante, en primer término, caracterizar los aportes del llamado estructuralismo en esta concepción, así como diferenciar en la otra dirección las especificidades de un «pensamiento del afuera» —retomando una acepción del propio Foucault en su estudio sobre la obra de Blanchot (Foucault, 1993)— del mero posestructuralismo. Si la primera denominación no tuvo en su momento el aval de las principales figuras intelectuales que supuestamente caían bajo su designación, el prefijo *pos-* engaña más que colabora en la dilucidación de las teorías del juego. La recepción y uso igual de crítico de la filosofía de subjetividad de procedencia fenomenológico-hermenéutica, en especial en su versión existencialista, es el otro componente de referencia fundamental. Funciona como el martillo nietzscheano con el que deconstruir la herencia intelectualista en pos de pensar el acontecimiento en tanto producción de sentido, construcción de mundo (Álvarez Pedrosian, 2011a).

Avanzando en esta dirección, y considerando los problemas desde una perspectiva etnográfica experimental, ahondamos en lo que implica la realización de este tipo de mapas, su ejercitación en tanto práctica o hacer y sus saberes asociados. En un plano ontológico, la concepción del sujeto como producto de procesos transversales que lo componen y ante los cuales tiene la potencia de ser agente de su creación y producción, implica una fundamentación cartográfica del existir, del habitar como mapeo de lo existente. Como avanzamos en los dos capítulos precedentes, ello implica poner a consideración herramientas gnoseológicas que provienen de los clásicos campos

del arte, la ciencia y la filosofía. Consideramos la necesidad de explorar nuevamente los intersticios entre estas tres grandes formas de construir ideas en nuestra civilización, desde el tipo de etnografía que practicamos en consonancia con las derivas conceptuales antes presentadas.

No tenemos el propósito de hacer desaparecer y homologar las tres fuentes de pensamiento, sino de considerarlas conjuntamente en la tarea de la producción de conocimiento etnográfico, como creemos se viene realizando incluso desde concepciones clásicas, cuando a las funciones científicas con sus variables, constantes y demás matemáticas, se les incorpora la problematización conceptual de las categorías surgidas o modificadas en la experiencia del extrañamiento etnográfico entre «el campo y la mesa» (Velasco y Díaz de Rada, 1997), así como el ejercicio de la aprehensión estética de los seres, entidades y fuerzas presentes y virtualmente relacionadas (Álvarez Pedrosian, 2011b). Es así que planteamos la etnografía como el conjunto de las prácticas y productos derivados en la confección de estas cartografías de las formas de ser, a partir, a su vez, de los devenires de aquellas prácticas constituyentes de las dinámicas subjetivantes envueltas en los fenómenos de estudio. Esto nos lleva, finalmente, a plantearnos la existencia de géneros y estilos etnográficos donde se caracterizan las cualidades, los sentidos y los procesos puestos allí en juego. Ello se da según tipos de composición que son concebidas como modalidades apropiadas para el tipo de cognición requerida, como diagramas, rizomas, *patchworks*, cuadros y guiones.

De las enseñanzas del doctor Miguel Morey, en el Doctorado en Filosofía de la Universidad de Barcelona, a los diálogos tan fructíferos que pudimos establecer con geógrafos tanto en el contexto de la Universidad de la República como de un conjunto de universidades brasileras, el estudio de los procesos de subjetivación y sus mediaciones constitutivas fue llevándonos cada vez más a considerar teorías provenientes de disciplinas y campos más complejos dedicados a la espacialidad y la habitabilidad. Tal es el caso primordial de la arquitectura. De hecho, significó un retorno a los primeros caminos de la formación, ya que comencé mis estudios universitarios en dicha materia, desde la cual se me presentó la antropología hace ya más de veinte años. Como resultado de este desplazamiento en forma de espiral, surge el siguiente capítulo de este libro, que inaugura la sección dedicada específicamente a la cuestión del habitar. De hecho, este análisis de la lógica de las espacialidades tuvo sus orígenes durante mi residencia en Barcelona, en un pequeño estudio de la Villa de Gracia, quizás como resultado de las intensas experiencias paraetnográficas motivadas por el extrañamiento de ser partícipe de mundos tan diferentes y relacionados a un mismo tiempo.

La temática principal y las disciplinas, saberes y campos más ampliamente explicitados en este capítulo han marcado la línea de trabajo en las investigaciones emprendidas en esta última década, y fueron la base para programas en grupos y colectivos de formación y producción de conocimiento en la Universidad

de la República, especialmente nuestro Laboratorio Transdisciplinario de Etnografía Experimental. Unos años después de su redacción y presentación en una de las reuniones de antropología del Mercosur, celebrada en la ciudad de Curitiba en la sede de la Universidad Federal de Paraná en 2011, tuve la gran oportunidad de participar a distancia de un seminario con el doctor Jesús Martín-Barbero por iniciativa del doctor Gabriel Kaplún desde Montevideo. Este llevaba por título Espacio-tiempo/Tecnicidad-experiencia. Allí, el querido maestro y doblemente colega retomaba todas estas consideraciones con el espíritu creativo y experimental del Ático de la Facultad de Comunicación de la Universidad Javeriana. Paralelamente, se consolidaba nuestra participación en el grupo temático Comunicación y Ciudad, de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación, a partir del primer congreso llevado a cabo en Montevideo en su larga historia, en el año 2012. La antropología, la arquitectura y la comunicación se mostraron como las tres vertientes principales de aprendizaje, como los ámbitos de interlocución por excelencia donde, además, era posible articular la investigación con la enseñanza y el trabajo de extensión.

Nos planteamos una teoría de la espacialidad como dimensión constitutiva de la subjetividad, pero no en un sentido trascendental. Si la noción de *hombre* e incluso de *lo humano* había sido destronada en las perspectivas que consideramos más influyentes en las ciencias humanas y sociales de las últimas décadas, no era porque lo espacial dejaba de tener importancia, más bien se trataba de todo lo contrario. Volviendo al capítulo precedente y avanzando en los planteos desplegados en los capítulos siguientes, nos proponemos problematizar las visiones geométricas y dramáticas de lo espacial que, de una u otra forma, pueden reunir a las diversas concepciones principalmente hegemónicas durante el siglo XX. Tampoco consideramos válido el gesto de criticar para eliminar estas concepciones, sino más bien para integrarlas. Es así que el espacio geométrico, tan caro a las tradiciones clásicas de la arquitectura, o la definición del espacio social como escenario de las acciones y actividades de los seres humanos en sociedad, de importante presencia en los estudios urbanos desde sus albores, representan el divorcio milenario de un universo material y otro espiritual. En vez de opuestos complementarios, pueden ser útiles vías de acercamiento a la cuestión que nos incumbe y que los trasciende: el diseño existencial, la conformación de los espacio-tiempos del habitar desde lo más sutil de sus composiciones.

A diferencia del gesto heideggeriano con relación a las ciencias humanas y sociales y de la vida en general (Heidegger, 1997), consideramos que la física, la biología y la antropología tienen cada una para aportar en una visión compleja del asunto, incluso gracias a las transformaciones paradigmáticas que han atravesado en el último siglo. La espacialidad que nos dimensiona en tanto seres es mucho más que la suma de estas formas de espacio, que la superposición de algo así como niveles paralelos o círculos

concéntricos. En este capítulo presentamos una propuesta de articulación entre órdenes de composición que devienen rizomáticamente uno en el otro para dar como síntesis tal o cual espacialidad específica, en relación con las dinámicas y las entidades que se ensamblan en esta lógica ternaria: las partes extra partes de la materia organizada, los pliegues recursivos generadores de totalidades parciales de lo vivo y la capacidad hermenéutica de la cultura que permite comunicar experiencias más allá del aquí-y-ahora según medios y soportes.

Llega el momento, en el siguiente capítulo, de afrontar directamente la concepción heideggeriana del habitar, para replantearse el camino recorrido hasta entonces. Aquí el lector es introducido en las áridas zonas de la ontología existencialista, heredera de una larga tradición de pensamiento preocupado por superar el camino autodestructivo de la humanidad y visionario de las crisis ecológicas venideras, aunque anclado aún en divisiones entre lo humano y no humano según valoraciones dogmáticas, despreciativas de las demás formas de vida en pos de nuestra presunta superioridad (Ingold, 2000). Este texto, de fuerte vocación filosófica, fue escrito para otra conferencia, en este caso en el marco del Seminario del Instituto de la Espacialidad Humana de la Universidad de Buenos Aires y la Asociación Latinoamericana de Teoría del Habitar, llevado a cabo en la Universidad de la República en 2013. Allí intentamos explicitar nuestras deudas y cuestionamientos ante el corazón heideggeriano de la teoría del habitar, diálogo que el lector puede rastrear desde las primeras páginas de este libro.

En primer término nos planteamos el rol de las metáforas en el pensamiento, ya que pensamos el habitar desde la perspectiva de una subjetividad que es habitada, a su vez, por componentes transversales. Ello nos exige ir más allá de una simple transposición de ideas, de lo arquitectónico a la constitución del sujeto. Ciertamente las metáforas están vivas (Ricoeur, 2001), pero requieren ser utilizadas con cuidado para no enredarse con el desplazamiento de significados que puede terminar por dejar débil a los conceptos que pretenden indicar, potenciar y proyectar. Efectivamente, se trata de toda una «onto-topología» (Sloterdijk, 2011), de una teoría de la existencia para la cual la espacialización y la territorialización/desterritorialización resultan dimensiones lógicamente primeras ante cualquier fenómeno que se considere, especialmente desde las diversas áreas y trayectorias factibles de ser trazadas en el volumen epistemológico de las ciencias humanas y sociales (Foucault, 1997).

No existe interioridad pura, esencia, sino efectos de composición, y el más importante es el del pliegue o torsión del afuera, constituyéndose interioridades conformadas por aquello mismo que se despliega más allá. Este monismo spinozista sostiene la crítica al dualismo cartesiano, pero tampoco se contenta con decretar universales sin más (Deleuze, 1974). El constructivismo contemporáneo se enfrenta a grandes desafíos, fruto del relativismo epistemológico y ontológico alcanzado en las últimas décadas y de la crisis

profunda despertada en todos los ámbitos del saber. Pero no puede haber marcha atrás al respecto: todo es construido, pero no de cualquier manera. El análisis y la crítica no pueden realizarse de cualquier forma, pues los efectos son igual de relevantes que la constitución de aquello que está en cuestión (Latour, 2004). El habitante de la cabaña más famosa de la Selva Negra pudo divisar el rol de la creación no solo para el arte, sino para la vida misma, en la senda de Nietzsche, aunque lo menoscbara como «el último de los metafísicos» (Heidegger, 2000). Ante la nada angustiante de los existencialistas, se yergue un «caosmosis» rico en la heterogeneidad de sus elementos, donde se combinan determinaciones y márgenes de libertad (Guattari, 1996). Lejos de la apatía posmoderna, la tarea es crucial: pensar, diseñar y construir «ambientes para la vida» (Ingold, 2012). «Poéticamente habita el hombre», como lo expresa Hölderlin (Heidegger, 1994b), creando mundo y a sí mismo en el proceso.

En el trabajo conjunto con María Verónica Blanco Latierro pudimos retomar todas estas preocupaciones conceptuales considerando el oficio etnográfico centrado en los procesos de subjetivación, haciendo dialogar las disciplinas antes mencionadas y centrales en nuestro enfoque con la psicología social rioplatense más afín al esquizoanálisis, en su énfasis en la vida cotidiana (Pichon-Rivière, 1985a), el proceso de individuación (Simondon, 2015) y las diferentes maneras de producir grupalidades auto-poéticas (Guattari, 1996). Dicho capítulo, escrito en conjunto y publicado primeramente en *Bifurcaciones*, revista autodefinida como de estudios culturales urbanos, asociada a la Universidad de Temuco e integrada, por entonces, por arquitectos y sociólogos principalmente, es resultado de este intento por establecer los aportes que esta teoría implica. Realizamos un desplazamiento de la fórmula «construir, habitar, pensar» que da nombre a la emblemática conferencia de Martin Heidegger (1994a) en el conocido posteriormente como el Coloquio de Darmstadt de 1951, a la de *componer, habitar, subjetivar*. Se mantiene la cuestión del habitar como central, pero ampliamos y redireccionamos la preocupación por la práctica constructiva hacia la compositiva, considerando holísticamente los procesos de subjetivación en sus diversas dimensiones más o menos materializadas, así como abrimos la cuestión del pensar intentando no excluir ningún tipo de dinámica cognoscente e incluso yendo más allá de estas.

Es aquí donde nos detenemos a presentar y analizar la potencialidad del concepto de heterotopía (Foucault, 1999, 2008). Consideramos que su irrupción en el panorama de los estudios culturales urbanos de las últimas décadas responde a la necesidad de desnaturalizar, una vez más, la concepción del habitar, a partir de la forma de concebir la composición espacio-temporal, traducido en territorios y lugares antropológicos naturalizados incluso para las ciencias humanas y sociales en sus versiones tradicionales. Quizás no es casual que Foucault haya mantenido este texto, fruto también de una conferencia,

sin publicar hasta su desaparición física. El planteo nos invita a considerar no solo aquellos lugares de la desviación, la oposición a la norma y el orden establecido, sino toda lógica compositiva de esta dimensión lógicamente primordial de nuestras territorialidades y sus mediaciones desterritorializantes. Es así que planteamos la necesidad de considerar toda configuración espacio-temporal como compuesta de elementos heteróclitos, y donde las operaciones de oposición, complementariedad, yuxtaposición, etcétera, pueden encontrarse en cada caso. Esto es lo que nos permite desnaturalizar lo que aparenta ser lo más dado de toda experiencia. Pero entonces, ¿qué es una desterritorialización? Siguiendo los planteos de Deleuze y Guattari (1997a) y reconociendo los señalamientos realizados desde la geografía contemporánea (Haesbaert, 2011), entendemos esta dinámica como un componente intrínseco en la conformación de cualquier territorio. Se trata de la dimensión de las líneas de fuga, de los flujos más radicales en lo concerniente a la consistencia del espacio-tiempo, sus agenciamientos y ritornelos.

Este es uno de los aspectos, quizás, más controversiales en la conceptualización de lo territorial, incluso en nuestros tiempos: el afuera no está del otro lado, sino dentro y atravesándolo todo, siendo parte de la filigrana de las tramas que nos constituyen. No es la pura negatividad de los clásicos, la simple oposición a lo que es, el no territorio, digamos, sino una dimensión o tipo de línea que lo compone, igual de afirmativa que las que aparentemente aportan más a su consistencia específica. Es cierto que el capitalismo opera cada vez más sobre esta línea, en el entendido de que puede desarmar y rearmar los entornos gracias a estos flujos, deslocalizar y volver a ubicar aquellos elementos que necesita para su reproducción. Pero esta dinámica no se reduce solo a él, de hecho está presente desde mucho antes y no deja de ir más allá. Aquí lo que está en juego es cómo concebimos el devenir, el concepto de espacio-tiempo en su integración y lo que expresa el guion que utilizamos para hacerlo.

A partir de entonces, finalmente, podemos encaminarnos a la tercera y última sección de este libro, en la cual todas estas cuestiones son retomadas ya en términos específicamente mediacionales. Los capítulos respectivos hacen a los últimos desarrollos teóricos presentes en nuestras investigaciones etnográficas más recientes. Coincidiendo en muchos aspectos y en preocupaciones teóricas afines con los desarrollos de la actual etapa de la obra de Ingold (2000, 2012, 2013, 2015), planteamos la existencia de las tramas como el principal aspecto a considerar para una teoría del habitar. Las denominamos como socio-territoriales en el entendido de que aún nos movemos en este tipo de distinciones en diversas áreas disciplinares y del ejercicio de las profesiones ligadas a estas temáticas pero, de hecho, no haría falta realizarlo si asumiéramos efectivamente la ontología implícita en estos planteos.

Retomar mucho de lo planteado hasta el momento en clave explícitamente comunicacional nos permite reafirmar conceptos y proyectarnos un

poco más, con la intención de acercarnos a problemáticas contemporáneas emergidas de las propias dinámicas etnográficas en las que estamos envueltos, los regímenes discursivos específicos en que se las plantea y las tensiones teóricas y políticas presentes en las prácticas de los agentes que producen los ambientes de vida, especialmente los urbanos. Es así que nos dedicamos a retomar la teoría de los procesos de subjetivación inherente a nuestra perspectiva, el constructivismo ontológico de referencia, la concepción de lo territorial y las territorialidades asociadas a esta, para identificar aquella lógica compositiva en términos de las prácticas de entramar, siempre procurando alcanzar la dimensión molecular de las filigranas para la cual la etnografía está preparada. Se traen a colación ejemplos de nuestras investigaciones de campo en las que esto se aplica..

Finalmente, llegamos a los dos últimos capítulos, que hay que considerar como inevitablemente ligados, en tanto uno es el desprendimiento más directo y donde se despliegan diversas dimensiones sobre problemáticas clave que están señaladas en el otro, gracias también a la puesta en juego de ejemplos etnográficos específicos. Por intermedio de una invitación cursada para integrar, como co-coordinador, el núcleo interdisciplinario Territorialidades Barriales en la Ciudad Contemporánea en la Universidad de la República, entre 2017 y 2018, pudimos traducir todas las cuestiones planteadas en términos de un tipo de territorialidad especialmente relevante en el marco de los fenómenos urbanos y territoriales locales, regionales y presentes en otras latitudes, aquellas emparentadas por tradiciones civilizatorias que encontramos en la arqueología de nuestro pensamiento y la genealogía de nuestras subjetividades.

Lo barrial asoma como horizonte de comprensión de los territorios existenciales más venerados, buscados y en peligro de extinción, según los términos en que se dispongan las fuerzas en el campo social al respecto. Sea porque se añora su pérdida, tanto en emprendimientos especulativos inmobiliarios como en la implementación de políticas de regularización estatal de áreas precarias, la categoría de barrio impregna el imaginario social como ninguna otra. Gracias a una experiencia de trabajo conjunto con el Observatorio de Antropología del Conflicto Urbano, bajo la figura de su director el doctor Manuel Delgado de la Universidad de Barcelona, pudimos esbozar nuestra teoría de lo barrial en clave de la preocupación por las formas de habitar desde el diseño existencial y las dinámicas comunicacionales inherentes a los procesos de subjetivación.

En el primero de ambos capítulos finales nos preocupamos por conceptualizar las llamadas espacialidades de proximidad. Nuevamente, lo hacemos intentando no caer en ninguna forma de esencialismo y apostando para ello por una problematización constructiva, comprendiendo al mismo tiempo el valor y el sentido para quienes habitamos considerando lo barrial como instancia privilegiada para analizar, diagnosticar y elaborar propuestas para la

ciudad y otras formas territoriales. Este trabajo fue alimentado, a su vez, por otros diálogos ya emprendidos hace tiempo en el marco del grupo temático en Comunicación y Ciudad de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación, que venimos coordinando desde 2014. En nuestro último congreso llevado a cabo en la Universidad de Costa Rica, pudimos poner este planteo en consideración, junto a colegas que desarrollan investigaciones más o menos ligadas a ello en una variedad de fenómenos específicos que van desde prácticas musicales de jóvenes en las grandes metrópolis a conflictos ambientales y dinámicas de gentrificación producidas por movimientos del capital en el territorio, considerando tanto los espacios arquitectónicos materializados en calles y plazas como los virtuales soportados en dispositivos electrónicos y las lógicas digitales, según las combinaciones que se han ido generando en los últimos años.

Esperamos que el lector logre captar nuestra intención de llevar las discusiones presentadas y desplegadas a lo largo del libro a un terreno cotidiano inteligible para la más amplia mayoría de perspectivas involucradas. Para ello, en un último intento indisociable del anterior, hacemos un repaso por cuestiones centrales del debate en torno a la comunicación, la ciudad y el llamado espacio público, en esta clave. En el contexto del Congreso Mundial de Cátedras Unesco de Comunicación (Orbicom), llevado a cabo en la Universidad de Lima, también en 2018, nos planteamos la dimensión de lo barrial como un tipo de agenciamiento, una disposición espacio-temporal diseñadora de un habitar urbano y, más allá de este, de una manera de componer los territorios existenciales, donde lo que prima es la posibilidad de establecer un flujo rico en novedades y estable a un tiempo en lo relativo al cuidado y a las certezas cotidianas demandadas. Llamamos barrio, por tanto, a esa configuración donde lo más ajeno nos interpela y donde lo más íntimo es inevitablemente expuesto, en una relación de apertura y pliegue que es mucho más que una simple oposición binaria entre un adentro y un afuera coextensivo. Etnográficamente nos encontramos con acontecimientos y prácticas expresivas que producen encuentros, tejen estas tramas socio-territoriales a partir de un diseño de este tipo, donde lo abstracto y lo concreto pueden traducirse, las escalas se encadenan y con todo ello el habitante puede sentirse, pensarse y reconocerse como ciudadano, a un tiempo autónomo y vinculado inexorablemente a todo lo que compone su universo existencial.

Llegamos así al final de este trayecto, con la esperanza de que todos los trabajos aquí reunidos sean insumos de utilidad para quienes nos ocupamos de estas problemáticas, tanto en áreas específicas como en los diversos asuntos en que esto es insoslayable. Parece que la digitalización, la mundialización y la interconectividad cada vez más creciente en vez de haber hecho desaparecer las cuestiones relativas al espacio y el territorio nos obligan a considerarlas cada vez más, en todos los órdenes de los asuntos que nos conciernen (Haesbaert, 2011). Las prácticas del habitar demandan

toda nuestra atención, y el extrañamiento etnográfico nos brinda una llave privilegiada para su comprensión desde la sutileza y el detalle de las filigranas que componen nuestros ambientes, los entornos y los flujos gracias a los cuales existimos, así como para diseñar y viabilizar la concreción de otras realidades a ser conquistadas.

I

GNOSEOLOGÍA

El aura de la subjetividad¹

El concepto de *aura* es uno de los ejemplos más evidentes de la propuesta de Benjamin aplicada sobre sí misma, es decir, una demostración de la labor filosófica en tanto que acontecimiento. El ejemplo más elocuente lo constituye el conjunto de escritos reunidos bajo el título de *Infancia en Berlín hacia 1900*, donde podemos acceder a la subjetividad berlinesa en el contexto de la transición hacia la Modernidad a partir de un ejercicio de extrañamiento aplicado directamente sobre sí mismo (Benjamin, 1990).² Desde la propia formulación del concepto de aura, Benjamin deja entrever una manera de pensar la relación entre la filosofía y las ciencias humanas de entonces. Inquietud que posteriormente veremos en la descendencia de la escuela de Frankfurt, más allá de las distinciones internas y el carácter siempre marginal de Benjamin y, más que nada, de los pronunciados cambios generacionales en esta tradición. Primero estudiaremos la forma en que Benjamin nos ha presentado su concepto de aura, análisis que nos posicionará ante su propuesta filosófica en acto, en tanto filosofar. Ello no es casual, se trata de la doble articulación entre filosofía y ciencias humanas, que no es la solución, tan solo es la enunciación de un espacio cognoscente en el que instalarse, la constatación de un estado de conceptualización determinado, pues el límite ante el que nos exponemos en tanto que contemporaneidad es el horizonte de la subjetividad. No es casual que las experiencias vividas por el intelectual Walter Benjamin se hayan enmarcado en el que, desde nuestro presente, nos apropiamos como el pasado más reciente; casi no ha pasado nada y ha pasado muchísimo, a tal punto que el XX fue catalogado como el siglo más corto y más acelerado de la historia.

El concepto de aura se plantea en una dimensión en la cual es imposible remitir su naturaleza al campo de la filosofía o al de las ciencias humanas, o al de la poética estrictamente. Y, por supuesto, desde algunos puntos de vista, se trata más bien de una visión mística, inevitablemente estética, pero más que nada centrada en la religiosidad; en definitiva, una creencia estetizada. Por ello, luego de introducirnos en la forma en que el propio Benjamin nos presenta su concepción del aura, trataremos de fundamentar en qué sentido y con qué alcances podemos desarrollar las consecuencias planteadas por esta invención desde nuestra contemporaneidad, en lo concerniente a la posibilidad de acceder a un pensamiento allí alcanzado, que si bien como todos es formulado a partir de un punto de vista específico, se proyecta en un espacio

1 Reelaborado en base a la versión original publicada bajo el título «El aura de la subjetividad: intersticios entre la filosofía y las ciencias humanas», en *Ghrebh, Revista de Comunicação, Cultura e Teoria da Mídia* del CISC (Centro Interdisciplinar de Semiótica da Cultura e da Mídia), San Pablo, n.º 12 (2008), pp. 32-76.

2 Algunos de los textos allí editados lo fueron con anterioridad en *Calle de dirección única*.

intersubjetivo que no responde a las distinciones disciplinarias, ni siquiera de las más antiguas desde el punto de vista genealógico, como la existente también entre filosofía y religión.

Pero al respecto también está el trabajo crítico, y trataremos de avanzar en ese sentido. Para ello es necesario cuestionar la totalización inherente al concepto de aura, en conjugación, midiéndola, tratando de establecer la trama que se teje con el problema del devenir, en sus propios términos, en su filosofía de la historia y de la historicidad en torno a la memoria y el recuerdo. Nos encontramos con que, en medio del aura y la memoria involuntaria, se encuentra la noción de experiencia. Se trata de una suerte de materialismo místico, una verdadera trasgresión desde un punto de vista doctrinario.³

Lo que nos llama aquí la atención es que en esa instancia cognoscente lo que asoma es muy similar a lo que creemos se practica en el campo de las llamadas ciencias humanas, tipo de saberes que buscan objetivar la subjetividad, en un contexto donde diferentes posiciones refieren diferencialmente a qué se concibe como objetivación y subjetivación. El análisis de Benjamin se sitúa más allá de esta distinción. Era lo que buscaba también Heidegger, pero en vez de necesitar de largas series de implicancias a partir de una introspección, Benjamin parte en la misma búsqueda, pero desde la experiencia de su propia subjetividad, en la urgencia de estar comprometida su vida. Por supuesto que creemos que al poder pensar desde los territorios que habilita un concepto como el de aura, se enriquecerá el pensamiento de la subjetividad, todos los saberes y prácticas que transversalmente atraviesan los campos de la filosofía, las ciencias humanas y el arte. Esta problemática ya se encuentra implícita en el propio campo de la filosofía desde sus orígenes. Al respecto, es significativa la perspectiva de Theodor Adorno y Max Horkheimer, para quienes la filosofía ha sufrido en su seno el divorcio de la imagen y del signo, de la intención y del concepto, cada cual definitorio de los posteriormente creados campos del arte y la ciencia. Como ellos plantean, imagen y signo, intención y concepto: «aislados conducen a la destrucción de la verdad» (Adorno y Horkheimer, 1994, p. 72). Los derroteros de la propia filosofía aparecen para los pensadores de Frankfurt como el intento de cerrar esta separación.

- 3 La noción de aura no ha tenido muy buena recepción y no es de extrañar. El asombro que despierta, hasta para aquellos más allegados a Benjamin, proviene de esta dificultad en concebir una mística sin Mesías, una teología sin Dios. Como es sabido, la familia Brecht acogió en varias oportunidades a Benjamin en su casa en Dinamarca. En uno de sus diarios, Bertolt Brecht escribía: «está aquí Benjamin. Escribe un ensayo sobre Baudelaire [...] curiosamente un cierto *spleen* capacita a Benjamin para escribirlo. Parte de algo que llama *aura* y que se relaciona con el sueño (con soñar despierto). Dice: cuando sentimos que se nos dirige una mirada, aunque sea a nuestras espaldas, la devolvemos. La experiencia de que lo que miramos nos mire a nosotros procura el aura, esta se encuentra últimamente, según él, junto con lo cultural, en desmoronamiento. Lo ha descubierto analizando el cine en el que el aura se desmorona a causa de la reproductividad de las obras artísticas. Todo esto es mística en una actitud enemiga de la mística. De forma semejante se adapta la concepción materialista de la historia. Resulta bastante atroz» (Brecht en Aguirre, 1973, p. 10).

Nuestro propósito, por tanto, es el de aportar herramientas conceptuales para el quehacer científico y filosófico sobre la subjetividad a partir de reflexiones derivadas de la propuesta de Benjamin y, en particular, de aquellas que, como el concepto de aura, permiten una aprehensión de los fenómenos de subjetivación como no es posible desde perspectivas estrictamente disciplinarias y, más que nada, de las que mantienen aisladas la imagen y el concepto. Esto solo será posible si finalmente podemos establecer con mayor precisión los aportes que el concepto de aura ya ha dado y puede llegar a rendir en el campo de las ciencias humanas contemporáneas, necesariamente en su relación con la filosofía, también contemporánea: en qué sentido es posible instalarse entre, pensar y conocer en y desde dicho intersticio. Vale aclarar que la distinción entre ciencias humanas y sociales también está implicada en ello. Para el caso, seguiremos refiriéndonos a las primeras, pero considerando también a las llamadas sociales en su especificidad epistemológico-cultural y haciendo explícita esta distinción cuando el caso lo amerite.

Finalmente, nuestra propuesta plantea que la tarea es aplicar el concepto de aura y otros por el estilo al estudio de los procesos de subjetivación y las formas de habitar, cuestión que en diversos sentidos ya se viene haciendo. Con ello, se puede abrir la posibilidad de una construcción conceptual, ya existente en muchos aspectos, pero no tematizada epistemológicamente, que les ofrece a las ciencias humanas herramientas para desarrollar múltiples programas de investigación. Si el sujeto está desfondado, es posible desarrollar una objetivación de ese agujero negro, objetivación que irremediamente es una nueva subjetivación. En esta instancia cognoscente se exige la renuncia de la distinción absoluta, no relativa, entre facultades del sujeto y entre el adentro y el afuera, en pos de lo que Guattari, por ejemplo, desde su paradigma estético y ecosófico, considera en términos de la transversalidad de los componentes constitutivos de toda singularidad (Guattari, 1996, 2008).

Presentación del concepto de aura

No es nuestra intención realizar un trabajo de exégesis sobre el concepto, ni menos uno biográfico, ni siquiera analítico en la búsqueda de un sistema cerrado donde el concepto se entienda por la minuciosidad de la deconstrucción de algo así como una teoría benjaminiana. Muy por el contrario, nos centraremos en un análisis metafilosófico que a la vez es práctico, pues hace a la construcción de conceptos en el mismo acto de creación.

El aquí y el ahora de la obra de arte refiere a su plano de inmanencia. Más que a dos coordenadas, las del espacio y el tiempo, se trata de un universo existencial concreto, una totalidad no aislada de otras totalidades, pero sí irrepetible en su configuración específica. Lo que la reproductividad técnica va desgastando necesariamente es la noción misma de inmanencia, así como la

relación que esta guarda con los movimientos de trascendencia, de conexión con otros «aquí y ahora». La espesura del tiempo, la consistencia del presente, la experiencia de la Modernidad es tanto la del puro presente como la del no presente, en tanto que extremos de una misma situación. La interrogante toma un carácter kantiano, como no puede ser de otra manera en Benjamin.

El espacio y el tiempo, si bien no son concebidos tan solo como coordenadas estables, sí son condicionantes de toda experiencia. La pregunta es si es posible una experiencia subjetiva en otro marco de determinaciones en las cuales el aquí y el ahora ya no son lo que eran. Evidentemente, las propias nociones de sujeto y de subjetividad son modificadas por esta alteración constitutiva de la experiencia premoderna, aunque como muy bien se afirma, ya existía esta posibilidad. En el caso del arte, desde siempre ha sido posible la reproductividad técnica de una obra, circunscrita en cada caso a las innovaciones técnicas disponibles: «Lo que los hombres habían hecho podía ser imitado por los hombres» (Benjamin, 1973b, p. 18). Es, por tanto, la capacidad imitativa, no tan solo la mimesis en tanto imitación de la naturaleza, sino de la propia creación humana, lo que sirve de piedra de toque para la exploración de las transformaciones de la subjetividad a partir del avance del proceso de mercantilización general. Una capacidad de imitación que va siendo explotada sin cesar y que es utilizada para suplantar, y aquí el punto fundamental, la capacidad de articular experiencias, de trazar líneas de trascendencia entre inmanencias. La imitación es solo una de las posibilidades de conectar aquí-y-ahoras singulares, pero el proceso de mercantilización se basará en esta posibilidad llevándola al paroxismo.

«El aquí y ahora del original constituye el concepto de su autenticidad», su «existencia irrepetible» (Benjamin, 1973b, p. 21). La modernidad es concebida como el dominio de la repetición, de la reproductividad técnica, en principio, sin límite, del puro presente, del fin de la historia en tanto proceso que combina permanencias y cambios. Por supuesto que las obras de arte poseen un devenir, un encadenamiento de diversos aquí-y-ahoras que se inscriben en su identidad: «La autenticidad de una cosa es la cifra de todo lo que desde el origen puede transmitirse en ella desde su duración material hasta su testificación histórica» (Benjamin, 1973b, p. 22). Pero al socavarse la materialidad se tambalea la historicidad, pues esta en algo debe inscribirse y, con ello, se trastoca toda autenticidad.

La tradición era esa forma de transmisión en la cual se articulaban diferentes campos de experiencia manteniendo la autenticidad de los rasgos ligados en tiempo y espacio. Lo auténtico transcendía su origen gracias a la transmisión de su instancia de irrepetibilidad, aunque parezca paradójico. Lo que sucede es que *transmisión* y *reproducción* son dos cosas muy diferentes. Cuando se transmite se reconoce lo auténtico, cuando se reproduce, no. No se trata de que en la tradición no exista la posibilidad del cambio, ese es el discurso tanto fascista como capitalista. Por el contrario, en la falta de

tradición no es posible el cambio verdadero, pues no es posible el contraste, la diferencia, que nos permite establecer un antes, un durante y un después. Más adelante Benjamin lo aclarará contraponiendo la reproducción a la imagen. En ambos casos se imbrican dos cualidades, en la primera, la fugacidad con la posibilidad de repetición, mientras que en la segunda, en la imagen, se imbrican la singularidad con la perdurabilidad. Por tanto, se eterniza lo fugaz y, diríamos hoy, se virtualiza la experiencia, la propia subjetividad. Para resumir todas estas «deficiencias», Benjamin construye el concepto de aura como aquello que se «atrofia», se «desmorona» en la era de la reproductividad técnica (Benjamin, 1973b, p. 22). A partir de allí se ilustra el concepto de aura partiendo de la percepción de objetos naturales, como:

... la manifestación irrepetible de una lejanía (por cercana que pueda estar). Descansar en un atardecer de verano y seguir con la mirada una cordillera en el horizonte o una rama que arroja su sombra sobre el que reposa, eso es aspirar el aura de esas montañas, de esa rama (Benjamin, 1973b, p. 24).

¿Es nuestra la traslación del campo de la reflexión sobre el arte al de la subjetividad o ya lo realiza Benjamin en el corazón de su obra? Este vínculo parece inherente a su planteo, más cuando consideramos el valor que posee en la tradición hermenéutica arraigada en el judaísmo la dialógica entre las partes y el todo. Un caso claro lo encontramos en *Sobre el lenguaje de los hombres y el lenguaje en general*. Esta relación partes-todo está acompañada de una noción del devenir en movimientos cíclicos, que si bien sigue una línea de desarrollo con retornos, también permanece siempre asediado por la emergencia. A esto refiere Jorge Luis Borges poetizando el *Libro de las mutaciones*:

No te arredres. La ergástula es oscura, / la firme trama es de incesante hierro, / pero en algún recodo de tu encierro / puede haber un descuido, una hendidura. / El camino es fatal como la flecha / pero en las grietas está Dios, que acecha. (Borges, 2003).⁴

Más importante aún resulta describir esta concepción a partir del tratamiento hecho sobre un tercer par de conceptos, el de adentro-afuera, por la importancia que posee en la propia tradición. El afuera está tanto fuera como dentro. «Nada está fuera, nada está dentro» escribe Erwin en su pizarra,

4 Ello quedó cabalmente planteado en la última sección de la última de las *Tesis de filosofía de la historia*, la 18-B: «Seguro que los adivinos, que le preguntaban al tiempo lo que ocultaba en su regazo, no experimentaron que fuese homogéneo y vacío. Quien tenga esto presente quizás llegue a comprender cómo se experimentaba el tiempo pasado en la conmemoración: a saber, conmemorándolo. Se sabe que a los judíos les estaba prohibido escrutar el futuro. En cambio, la Torá y la plegaria les instruyen en la conmemoración. Esto desencantaba el futuro, al cual sucumben los que buscan información en los adivinos. Pero no por eso se convertía el futuro para los judíos en un tiempo homogéneo y vacío. Ya que cada segundo era en él la pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías» (Benjamin, 1973c, p. 191).

provocando a su lógico amigo Frederick en el relato de Hermann Hesse.⁵ La interioridad de un sujeto o el adentro que para la concepción cartesiana es puro y simple, perfectamente aislado de un mundo exterior de cuya existencia, además, se puede dudar, es desde esta concepción una conexión con el todo. Desde una perspectiva nomotética (dominante en las ciencias sociales) incluso esto puede fundamentar la posibilidad de formular relaciones funcionales y causales en general en la dimensión de la intersubjetividad, pero siempre hasta cierto límite. La noción de subjetividad aspira a reapropiarse de todo aquello atribuido a la de intersubjetividad, pero incorporando la intimidad, los procesos del sí-mismo como inseparables. Quizá intersubjetividad corresponda más específicamente a procesos marcados por la abstracción más allá de los cuerpos en el deslinde del sujeto particular. Aquí, a través de este, adentrándonos en él, no desembocamos en otro lugar que en el mismo afuera. No por ello desaparece la frontera entre el adentro y el afuera estrictamente, pero puede pasar y pasa en muchos casos, la mayoría de los cuales son considerados patológicos. Más bien se trata de un desplazamiento permanente del «punto de deslinde», como lo llama Devereux (1999) desde la etnopsicología, y de una torsión que no es la del pliegue reflexivo, la de las cogitaciones. Es una torsión que no construye un adentro aislado de un afuera, una interioridad vacía, sino una vectorización, pues los elementos no son concebidos en la diferenciación, sino en su semejanza y, además, como el propio Devereux lo plantea, el límite no es que sea móvil, sino que es nuevo cada vez. En los términos benjaminianos se establece en cada «aquí y ahora», y viceversa: ese es el acontecimiento donador de sentido, productor de subjetividad, creador de un ser que habita.

Lo que nos resulta difícil de comprender, por causa de esta forma de concebir las relaciones entre el adentro y el afuera, las partes y el todo, la permanencia y el cambio, es una lógica basada en el oxímoron y no en un plano liso, geoméricamente isotópico como *continuum*. Es a partir de esta lógica del oxímoron desde donde tenemos que leer la definición de aura como «la manifestación de una lejanía por más cercana que ella pueda estar» (Benjamin, 1973b, p. 24). Hay que entender manifestación como atención (diríamos, husserlianamente, la conciencia siempre como conciencia de algo). Benjamin se refiere a un acto de mirar que crea otra mirada ante sí, un proceso comunicacional. Nuevamente: si hay un adentro, no se define por lo que lo aísla, sino por lo que vincula y por lo que lo vincula, por lo que aparece y por lo que hace posible el aparecer.

5 No es casual que el cuento *Dentro y fuera* de Hesse (1975), catalogado de fantástico, se centre en la experiencia del fetichismo. Lo que configura la experiencia mística es un ídolo africano que, una vez obsequiado por Erwin a Frederick, quien se siente observado permanentemente por la figura, desaparece al cabo de un tiempo para despertar la certeza interior de encontrarse dentro de este último, con lo cual el personaje alcanza la revelación de la verdad inherente a la sentencia escrita en la pizarra.

Desde una lejanía, apertura radical hacia el afuera, no hay medida, no hay dinámica objeto-sujeto que sirva de flujo de distanciamiento-inmersión con sus grados entre dudas y certezas. En la experiencia del aura hay una fuga. Pero, al mismo tiempo, hay un valor cultural, que no es otra cosa que su inmersión en una tradición. Tradición concebida como composición cultural de valores en algún momento *sui generis* y posteriormente cristalizados según referentes matriciales de un compuesto de creencias, a lo largo del tiempo cifrados por las experiencias a través de las que se suceden. El aura se presenta, por tanto, como el resultado de una ontologización llevada a cabo a través de determinados procesos de subjetivación, creación de sentido que recae como autoproducción de subjetividad.

Desarrollando lo que llaman conceptos, perceptos y funtores, Deleuze y Guattari (1997b) tratan de dejar patente lo que consideran como la situación común, cada cual a su manera, en la que los tres productos cognoscentes se enfrentan, dialogan y se constituyen en el caos. A partir del encuentro entre cosas y pensamientos, apoyados en la sensación reiterada de nuestros órganos sensoriales, componemos un «paraguas» con:

... nuestras opiniones. Pero el arte, la ciencia, la filosofía exigen algo más: trazan planos en el caos. Estas tres disciplinas no son como las religiones que invocan dinastía de dioses, o la epifanía de un único dios para pintar sobre el paraguas un firmamento, como las figuras de una Urdoxa, de la que derivarían nuestras opiniones. La filosofía, la ciencia y el arte quieren que desgremos el firmamento y que nos sumerjamos en el caos. Solo a este precio le venceremos [...] Lo que el filósofo trae del caos son unas *variaciones* [...] El científico trae del caos unas *variables* [...] El artista trae del caos unas *variedades* (Deleuze y Guattari, 1997b, p. 203).

La filosofía, la ciencia y el arte son pensadas como las formas que tiene el cerebro de hacerse sujeto, son las balsas con las que este se lanza. Sobrevuelo del concepto filosófico, alejamiento del percepto artístico, discernimiento del functor científico:

... plano de inmanencia de la filosofía, plano de composición del arte, plano de referencia o de coordinación de la ciencia; forma del concepto, fuerza de la sensación, función del conocimiento; conceptos y personajes conceptuales, sensaciones y figuras estéticas, funciones y observadores parciales (Deleuze y Guattari, 1997b, p. 218).

Nuestro argumento sobre la creación y utilización de ideas como las de aura, nos va llevando a la problemática de las interferencias entre estos tres planos, formas de subjetivarse que tiene a su alcance la mente-cerebro. Existirían dos tipos de hibridaciones. En las primeras, uno de los planos penetra en otro, por lo cual Deleuze y Guattari sugieren que es conveniente que la disciplina que interfiere en el campo de la otra proceda con sus propios medios en el otro dominio interpenetrado. Pero un segundo tipo de interferencia es la que se da cuando una disciplina actúa en el plano de la otra y es

la considerada por estos como «unos planos complejos difíciles de calificar» (Deleuze y Guattari, 1997b, p. 219). También tendríamos interferencias ilocalizables, la relación de cada una de las tres con sus negativos. Pues bien, es el segundo tipo de interferencia el que nos interesa, las difíciles de calificar, donde ubicamos el quehacer de Benjamin desde conceptos como el de aura. Es desde este tipo de trabajo que se plantean ideas que pueden dar cuenta de los procesos de subjetivación y las formas de habitar, o sea, de creación de universos existenciales incluyendo los seres y fuerzas que los habitan, sumergiéndonos en la exploración de aquello que nos constituye a nosotros mismos.

Aura y temporalidad

¿Habría una pérdida del aura desde la creación de la escritura o incluso desde antes? ¿Qué diferencia cualitativa existe entre el habla, la escritura y cualquier otro medio, entonces? ¿No podemos pensar que la pérdida del aura es sinónimo de racionalización? ¿Nos plantea Benjamin, por tanto, la posibilidad de racionalizar de otra manera, sin perder el aura, es decir, trascendentalizando, desterritorializando sin dejar jamás de contar con algún tipo de territorio, como condición necesaria? En esto y a pesar de las radicales diferencias con Heidegger, aparece esa misma inquietud por aquello que escapa a la razón y en donde esta se instala es en dicho estar en tanto habitar, campo de inmanencia en el que reside. Se trata de un proceso consustancial a la concepción de lo humano, la antropología filosófica más importante de la tradición del siglo XX, avanzando en lo que Sáez Rueda denomina como proceso de «mundanización del sentido» y en la «ontología del acontecimiento» inherente a esta antropología (Sáez Rueda, 2002). Y es conflictiva pues anticipa, abre los caminos, hasta funda, aunque parezca justamente paradójico, el desfondamiento del sujeto. Abre las puertas de un pensamiento de la diferencia, de otro, de una razón re-ilustrada, de una fenomenología hermenéutica y mucho más. Nuestro pasado reciente experimentó con el debate que giraba en torno a eso llamado posmodernidad los efectos del potencial de este saber cuando alcanzó su primera institucionalización y conjunta mercantilización. En la actualidad podemos tratar de superar esta visión adormecida, abrumada, e ir a lo que se quería problematizar sin espasmos ni miedos. Refiere a la finitud, a la relación entre la vida y la muerte, a lo inmanente y lo trascendente en tanto movimientos de la existencia.

El aura, en tanto que apertura al afuera y captura de una novedad, está fechada, reconoce procesos metódicamente reconstruibles, como es el caso de la fotografía y de las artes visuales en general para Benjamin. Como él mismo dice, las auras poseen una «cifra» (Benjamin, 1973b). Esas genealogías de medios creados por y a través de los cuales la subjetividad es transformada son elaboraciones históricas, donde se busca comprender y explicar a partir de los procesos, de las inscripciones que han quedado del pasado, según un trabajo que

es detectivesco, pues: «Habitar significa dejar huella» (Benjamin, 2005, p. 44). Aquella trascendencia, que salta y supera en sus características a toda vinculación con los demás componentes de un acontecimiento, es puro acontecimiento y puede, a su vez, ser reducida hasta casi, siempre casi, la totalidad de los elementos objetivos de un contexto humano de experiencia que es estudiado con las herramientas tradicionales desde las diversas ciencias humanas y sociales.

El aura, en tanto acontecimiento eternizado, entra en la corriente de la historia, y a partir de allí experimentaremos nuestra existencia con su presencia que, a su vez, es modificable por nuestras prácticas. Podemos hacer muchas cosas con ella, podemos tener muchas actitudes. Nuestras decisiones y prácticas hacen la historia, no en un sentido individualista metodológico. Las fuerzas, como buen marxista, son pensadas por Benjamin como elementos intersubjetivos de la realidad, aquellos que son los reales y no las ideas que tenemos cada uno de los individuos sobre ellas.⁶ Además, Benjamin tuvo claro que solo era posible comprender esa alienación en el análisis de los procesos de subjetivación, de generación de formas de ser, lo que lo lleva a conceptualizar el fondo desfondado y, por tanto, abismo intemporal, en la conjunción a cada instante, traspasado por y siendo en la corriente de la historia, tan sentida en su vida. Aquellas ideas sobre la realidad son producto del proceso de alienación y, más aún, es donde efectivamente se instala la dominación.

Destino y carácter, por el tema planteado, va directo a lo que es la necesidad de concebir una realidad como espacio de efectos, de lucha, entre fuerzas irremediabilmente históricas, pero siempre abiertas y en contradicción dialéctica, podríamos decir, para hacer uso de los mismos términos, con el azar y la contingencia, posible tan solo en instantes, en acontecimientos que son emergencias, donde hay riesgo, la posibilidad del exterminio absoluto. En *Sobre algunos temas en Baudelaire*, podemos ver cómo va encaminándose hacia la problemática aquí tratada. A lo largo de toda la exploración, las figuras de Baudelaire, Proust, Bergson, Freud, en torno a lo motivado e inmotivado en la constitución de la memoria y de esta como componente, a su vez, de la experiencia en plena mutación, van tejiendo un debate sobre la temporalidad y la historicidad de la subjetividad, sin hacer mención alguna al aura.

Es justamente luego de establecer la absolutización de la subjetividad en la concepción del tiempo como *durée* bergsoniana («El metafísico Bergson suprime la muerte», escribiré [Benjamin, 1967b, p. 34]) cuando el aura aparece contraponiéndose a una eternización, pero sin perder las cualidades antes analizadas. Es en la antepenúltima sección donde el aura irrumpe y se convierte en el elemento complementario que le da sentido al artículo. Allí aura es definida en relación con el tiempo y la experiencia, y al respecto se nos dice:

6 La impronta de Georg Lukács aquí es relevante, su insistencia en el carácter objetivo de los procesos de subjetivación alienantes, a pesar de plantearlos desde una teleología característica de toda ortodoxia.

«La perceptibilidad —dice Novalis— es una atención». La perceptibilidad de la que habla no es otra que la del aura. La experiencia del aura reposa por lo tanto sobre la transferencia de una reacción normal en la sociedad humana a la relación de lo inanimado o de la naturaleza con el hombre. Quien es mirado o se cree mirado levanta los ojos. Advertir el aura de una cosa significa dotarla de capacidad de mirar. Lo cual se ve confirmado por los descubrimientos de la *mémoire involuntaire*. (Estos son, por lo demás, irrepetibles: huyen al recuerdo que trata de encasillarlos. Así vienen a apoyar un concepto de aura según el cual esta es «la aparición irrepetible de una lejanía». Esta definición tiene el mérito de poner de manifiesto el carácter cultural del fenómeno. Lo esencialmente lejano es inaccesible: la inaccesibilidad es una característica esencial de la imagen de culto.) (Benjamin, 1967b, p. 36).

Frente a nuestra preocupación, es el propio Benjamin quien, asociando los efectos radicalmente complementarios de la poesía de Baudelaire y la filosofía de Bergson, logra establecer la forma en que puede comprenderse la historicidad de la subjetividad, de su aura incluida.

Consideraciones epistémicas en el intersticio

Llegados a este punto, podemos decir que el aura de la subjetividad corresponde a lo que podríamos denominar como el proceso y dimensión específica de ontogénesis inherente a ella. De todos los elementos y dinámicas constitutivas de los procesos de subjetivación, existe un componente que refiere a la fundación, a la fundamentación de lo desfondado y, con ello, a la instancia de creación radical. El aura de la subjetividad es aquello que la diferencia de cualquier otra, singularizándola, componente que podemos reconocer solo desde un punto de vista estético, pues para la lógica científica escapa a toda cadena de causalidades y, desde el punto de vista filosófico, nos posiciona ante la contemplación y ya no es viable una reflexión. El aura de la subjetividad no explica nada, pero termina por darle sentido a todo. No puede ser entendida como efecto de ciertas causas estrictamente, no se agota en ellas aunque sí podemos y es necesario reconstruir lo posible. Es, al mismo tiempo, el elemento que nos permite terminar la tarea comprensiva, interpretativa, pues nos da el marco general que nos permite dar y afinar el significado según un sentido específico. Se trata del paisaje de nuestros habitares, en tanto atmósfera existencial más o menos encarnada (Jóhannesdóttir, 2010), un todo que no está en ninguna parte exclusivamente, que puede materializarse en tanto clave del habitar en el diseño, los objetos y la decoración de un hogar, por ejemplo (Birkebaek Olesen, 2010).

Como hemos planteado, a pesar de que estas conclusiones parecen alejarnos muchísimo del discurso científico, en los hechos, es más que cercano, está implícito incluso en las formas más positivistas de las ciencias sociales

y es, por supuesto, explícitamente consustancial al origen y desarrollo de las ciencias humanas en su tradicional vínculo con la filosofía de la subjetividad. El caso paradigmático de lo primero es la escuela británica de antropología desde una perspectiva que, a primera vista, parece ser de las más lejanas de las de Benjamin. En la formulación de la antropología funcionalista, contemporáneamente a Benjamin, pero en el entorno de la Escuela de Economía de Londres, Bronisław Malinowski sentaba las bases del método etnográfico mientras escapaba de la Gran Guerra refugiándose en las islas Trobriand de Nueva Guinea. Allí, entre 1914 y 1920, realizará su trabajo de campo para la investigación considerada como fundante de la antropología científica: *Los argonautas del Pacífico occidental*. En ella nos encontramos con una posición que a primera vista parece irreconciliable con la que aquí estamos fundamentando. Pero las conclusiones de Malinowski son las siguientes: la elaboración de esquemas causales, los muestreos estadísticos, los censos, la recolección de toda producción cultural, sea material o inmaterial, solo es útil si nos permite

... llegar a captar el punto de vista del indígena, su posición ante la vida, comprender su visión de su mundo. Tenemos que estudiar al hombre y debemos estudiarlo en lo que más íntimamente le concierne, es decir, en aquello que le une a la vida [...] en qué reside su felicidad [...] la comprensión de la naturaleza humana, bajo una forma lejana y extraña, nos permite aclarar nuestra propia naturaleza (Malinowski, 1986, pp. 41-42).

En el propio trabajo de campo existe un material en el que se localiza con más claridad lo más sustancial, aquello que está en todos lados y en ninguna parte. Malinowski lo denomina «los imponderables de la vida real», y refiere directamente a todo aquello que escapa a una observación pura, sin participación, más aún, es aquello que hace a la cotidianidad de un estilo de vida, a una atmósfera existencial en la cual los componentes más fáciles de objetivar —en tanto discernibles en objetos materiales y fórmulas simbólicas— cobran vida, se dan en la experiencia como tales. Hoy sabemos, primeramente, que es imposible alcanzar a conocer el punto de vista del otro, que más bien se trata de la elaboración dialógica que se produce entre el sujeto de la investigación y el sujeto cognoscente y, en segundo lugar, que la experiencia de la interioridad del otro, como lo ha mostrado Bataille (1972), no es cognoscible. Pero hay un dominio en el cual podemos y debemos conceptualizar aquello que nos mantiene unidos a la vida, en qué reside nuestra felicidad, diría Malinowski, y es la dimensión de los procesos de subjetivación y los modos de habitar en los cuales nos damos una existencia.

Ciertamente, allí hay mucho más que felicidad, creación alegre y vivaz. Malinowski tuvo que recurrir a una estrategia esquizoide para asentar su posición como investigador en el terreno, llevar adelante la experiencia. Lo constataríamos décadas después cuando su viuda publicó sus diarios de campo, en realidad un diario íntimo (Malinowski, 1989). A partir de allí pudimos tener ante los ojos los dos tipos de textos, las dos formas de conocimiento: su

monografía publicada según los requerimientos científicos de entonces y su diario íntimo, para muchos, excluyentes, para otros, complementarios. Las investigaciones contemporáneas en ciencias humanas se mueven dentro del espacio delimitado entre estos dos polos, y el método de Benjamin ya nos planteaba la posibilidad de ir construyendo conocimiento más allá, inclusive, de esta dicotomía.

La otra posición que parecería también, a simple vista, alejada de la perspectiva benjaminiana sería la del estructuralismo, donde el formalismo supera al funcionalismo potencialmente; cuando ya las estructuras de las relaciones entre los significantes no guardan ningún sentido. Allí ya no habría aura, tan solo esqueletos vacíos de espíritu, en los términos de Malinowski. Pero, otra vez, si nos concentramos en el trabajo intelectual y no en las máximas de principios y axiomas, si nos focalizamos en aquellas producciones cognoscentes donde se hace acto lo que se dice, nos encontramos nuevamente con una propuesta afín. Para el caso de la etnología llamada estructuralista (recordemos que el término no es muy estable ni siquiera para los propios protagonistas de esta suerte de perspectiva), el trabajo principal de referencia es *Tristes trópicos* (Lévi-Strauss, 1997). Este es, según Geertz (1989), un texto que es a la vez una etnografía tradicional, un libro de viajes al estilo clásico, un texto filosófico y un diario íntimo. Como ocurría con el caso anterior, en una obra de corte más convencional, nos encontramos con afirmaciones de Claude Lévi-Strauss como las siguientes:

La búsqueda de las causas se completa en la asimilación de una experiencia, pero esta es, a la vez, externa e interna [...] Discernimos ya la originalidad de la antropología social: consiste —en lugar de oponer la explicación causal y la comprensión— en descubrir un objeto que sea, a la vez, objetivamente muy lejano y subjetivamente muy concreto, y cuya explicación causal se pueda fundar en esta comprensión que, para nosotros, solo es una forma suplementaria de la prueba [...] La posibilidad de ensayar en sí mismo la experiencia íntima del otro no es más que uno de los medios disponibles para obtener esta última satisfacción empírica (Lévi-Strauss, 1995, p. 26).

Como hemos desarrollado en otro sitio al respecto (Álvarez Pedrosian, 2011b), la comprensión aparece como una actividad de explicitación llevada a cabo por debajo de los entramados de las redes, las mallas de la explicación, y por tanto como plano de inmanencia de la subjetividad cognoscente gracias al que cobran significación los enunciados y demás componentes; fondo cuidadosamente trabajado para resaltar los sentidos. No es casual, insistimos, que estos tópicos remitan tan directamente a la hermenéutica existencial heideggeriana, desde la cual se desprenden los elementos centrales de una teoría del habitar, a lo que nos dedicaremos específicamente en otros capítulos. Es un mismo horizonte problemático, un interés filosófico que corresponde a un entorno conceptual y, a su vez, podríamos decir, inscrito en una misma

subjetividad, aquella descrita por Edmund Husserl en su *Krisis*. Pero las posiciones conducen a caminos inconmensurables. Mientras que con la exégesis heideggeriana alcanzaríamos un conocimiento absoluto en su desprecio por las ciencias humanas y sociales, en Benjamin se nos abre la posibilidad de generar nuevos conocimientos sin cesar, imprevisibles, con todos los correlatos políticos que esto conlleva. En este sentido, no es menor el hecho de que imbricadas a las consideraciones provenientes de la tradición mística judía centroeuropea, tengamos las materialistas, existencialmente evaluadas, que surgen como reflexión de una condición histórica específica.

Tiene razón Pierre Bourdieu cuando dice de los heideggerianos que, en la valoración que hacen de las ciencias humanas y sociales, sean hermeneutas o descendientes del estructuralismo, no hacen otra cosa que justificar el distanciamiento absoluto de la realidad, manteniendo vivo con ello el mito de la *scholé* como espacio de ocio libre de todo condicionamiento y urgencias:

Así es como Heidegger ha podido convertirse para muchos filósofos, más allá de las divergencias filosóficas y las oposiciones políticas, en una especie de garante del pundonor de la profesión filosófica al asociar la reivindicación del distanciamiento del filósofo respecto al mundo corriente con su altivo distanciamiento respecto a las ciencias sociales, ciencias parias cuyo objeto es indigno y vulgar (es bien sabido que estaba, literalmente, obsesionado por las investigaciones de pensadores del mundo social como Rickert, que durante un breve período fue su maestro, Dilthey y Max Weber) [...] basa su crítica de los límites del pensamiento científico en que, como hace notar, los criterios de racionalidad dependen de una historicidad de la verdad cuyo dominio no poseen las ciencias [...] Estas estrategias, a las que Heidegger recurría en su lucha contra las ciencias sociales de su época, y en particular la que consiste en volver contra las ciencias sus propias adquisiciones, son las que la «vanguardia» de la filosofía francesa recuperó o reinventó varias veces durante los años sesenta (Bourdieu, 1999, pp. 42-43).

Pero no por ello se puede abandonar la aspiración a un pensamiento y conocimiento transdisciplinario que se construya en la dimensión de los procesos de subjetivación, el que ha sido enriquecido, por ejemplo, por los trabajos de Benjamin y posteriormente reafirmado por la labor de aquellos denominados *posestructuralistas*, o, mejor aún, del «pensamiento del afuera», para seguir la expresión de Foucault (1993) sobre la obra de Blanchot (Álvarez Pedrosian, 2011a). Para pensar y conocer lo que somos nosotros mismos, no clausurando, sino abriendo un universo de exploración rico en posibles transformaciones y creando soluciones parciales a los desafíos que nos demanda un aquí-y-ahora determinado, hace falta alcanzar a cuestionar la misma noción de ser que nos constituye. De allí la relevancia de la deconstrucción de la metafísica de nuestra civilización, aunque las conclusiones y derivaciones a las que se arribe sean incluso diametralmente opuestas. En tal sentido, la distinción entre «existenciales» y «categorías», en tanto modalidades de los caracteres del ser, resulta central. Las ciencias positivistas se

centrarán exclusivamente, a nivel de la argumentación, en las segundas. Pero como hemos planteado, no puede obviarse la necesidad de hacerse cargo, de alguna manera, de los existenciales. Y es a estos a los que se accede con nociones como la de aura elaborada por Benjamin, y más cuando las aplicamos en la exploración de la subjetividad, en tanto la creatividad es tomada en su condición genérica más allá del arte. Como plantea Heidegger, las categorías, en el sentido otorgado por la ontología antigua, son accesibles a partir del logos (λόγος):

En ellos comparece el ente. Pero el ser de este ente debe ser captable en un λέγειν (o hacer ver) eminente, de suerte que este ente se haga comprensible de antemano en lo que él es y como lo que ya está en todo ente. La previa referencia al ser en todo hablar (λόγος) que dice algo del ente es el κατηγορεισθαι. Esta palabra significa, por lo pronto, acusar públicamente, decirle a alguien algo en la cara delante de todos. En su uso ontológico, el término quiere decir algo así como decirle al ente en su cara lo que él es ya siempre como ente, e. d., hacerlo ver a todos en su ser. Lo visto y visible en este ver son las κατηγοριαί. Ellas abarcan las determinaciones *a priori* del ente según las distintas maneras como es posible referirse a él y decir algo de él en el λόγος.

Existenciales y categorías son las dos posibilidades fundamentales de los caracteres del ser. El respectivo ente exige ser primariamente interrogado en forma cada vez diferente: como quién (existencia) o como qué (estar-ahí, en el más amplio sentido) (Heidegger, 1997, p. 70).

Es así como tenemos dos determinaciones cualitativamente muy diferentes, ambas definitorias de todo ser. Los existenciales no están incluidos en el hablar, sí lo están las categorías. Esta inefabilidad de los existenciales es el gran problema al que las ciencias humanas y sociales se han venido enfrentando y que han tratado de resolver haciendo recaer en las categorías la totalidad de las explicaciones de las formas de ser a través de las dimensiones o entidades («semi-trascendentes» según Foucault (1997): la vida, el trabajo y el lenguaje) que conforman los objetos de cada una de las disciplinas en su espacio epistemológico. Aunque evitemos caer en el profesoralismo heideggeriano y rechacemos los malabarismos de su introspección solipsista, que lo lleva a despreciar a la antropología, la psicología y la biología a favor de la anterioridad de una analítica del *Dasein* inconclusa por definición, esta distinción nos parece central.

¿Cómo hacer para captar los «existenciales», para hacerlos decibles públicamente, es decir, para que tomen forma de conocimiento, posible de ser formulado, experimentado y reformulado en algún tipo de reconstrucción racional? Una opción sencilla fue la de prescindir de ellos, enfatizando la dificultad y convirtiéndola incluso en imposibilidad, procurando clausurar la cuestión. Ese ha sido el argumento explícito en las teorías más influyentes e instituidas de las ciencias humanas y sociales a lo largo del siglo XX, y

los resultados no han sido en este sentido para nada favorables, descalificando obras que no respondían al canon aceptado a un tiempo que resultaban ser fascinantes e imprescindibles, como los ejemplos señalados más arriba. Necesariamente, cuando tratamos estos problemas se abren los dominios discursivos que aíslan las ciencias, la filosofía y el arte, donde ninguna vía de exploración tiene primacía sobre las demás. El proceso de objetivación de la subjetividad, característico de la pretensión de toda ciencia de lo humano, no es imposible y no deja de ser una demanda que surge de nuestra contemporaneidad. Estuvo presente desde los primeros historiadores, disciplinada por los positivistas en campos específicos y fenómenos cosificados en objetos, luego criticada por la posmodernidad a la cual se pudo arribar gracias a esta misma pretensión. El problema paradójico radica en la necesidad de pensar más allá de la distinción objeto-sujeto, pero sin perderla de vista al mismo tiempo.

Esto mismo es consecuencia de la apreciación corriente sobre conceptos como los de aura y, más que nada, de subjetividad. El problema es que para la contemporaneidad, luego de las críticas al proyecto moderno y ya desarrollando una síntesis del pasado reciente y rediseñando las herramientas de investigación, nos enfrentamos a un cambio mucho más profundo: estamos demandados por alcanzar esa dimensión de constitución del sujeto sabiendo que está desfondado, justamente por ello. Ya no podemos encogernos por la intensidad de lo que podemos alcanzar a conocer cuando pasamos la frontera. Claro está que esto concierne a las condiciones de verdad de los saberes instituidos y a niveles más generales como la imagen de ciencia que domina en una sociedad.

La pregunta sigue siendo la misma que se formuló Benjamin: ¿cómo construir conceptos no fascistas? ¿Cómo evitar la permanente captura, resultado de la operatividad del plan del capital, que se reproduce y autogenera tomando las creaciones generadas en todo proceso de subjetivación? En otros términos, la pregunta es por el tipo de objetivación posible dada una dimensión cognoscente determinada, como hemos visto, por la objetivación de la subjetividad, por un repliegue sobre un sí-mismo genérico con pretensiones de verdad. Benjamin no solo proclamaba, sino que constataba en el acto la posibilidad de un tipo de objetivación de estas características, una mirada con pretensión de acceder a lo real de los procesos de subjetivación y las formas de habitar constituida en la retroalimentación de las prácticas necesarias para ello. La escisión objeto-sujeto es la que nos permite tener una consistencia subjetiva, pero gracias a los intercambios posibles, gracias a las diferencias establecidas en los vínculos o mediaciones, siempre cambiantes. El aura trasciende las determinaciones establecidas por las relaciones causales de los fenómenos, pero es ella misma el conjunto de las prácticas que van agrupándose a su alrededor, dejando huellas de las experiencias por las que se la ha hecho pasar.

Esta trascendencia no nos hace necesariamente recaer en una posición que podríamos calificar como humanista en un sentido ingenuo. Lo sublime estético es tanto lo bello como lo espantoso, se encuentra «más allá del bien y del mal». Se trata de llegar a ver el abismo, sin dejarse arrastrar por él, pues de lo contrario culminaríamos en la nada. Al respecto, Grüner (2001) define muy claramente la tarea del arte contemporáneo en relación con el pensamiento más influyente del siglo XX, siglo de los mayores desastres y aberraciones. Se trata de retomar la pregunta que formuló Adorno (¿es posible la poesía después de Auschwitz?) para proyectarla incluso más allá del campo artístico desde el problema de toda creación en tanto instauración de un modo de existencia. Por tanto, el aura de la subjetividad nos resulta tanto sublime como obscena. Requiere del cientista humano y del filósofo el esfuerzo por aprehenderla al precio de renunciar a la pretensión de encontrar una forma definitiva y pura, sin caer por ello en la renuncia de la renuncia (en la no asunción de los límites y la finitud) y en la esterilidad creativa que conlleva. En la dimensión del aura de la subjetividad, nos encontramos, por tanto, frente a la difícil tarea de hablar sobre lo indescriptible, que es, sin embargo, como hemos tratado de argumentar, una labor inevitable si queremos conocer las formas de hacer-se sujeto que definen quiénes y qué somos, fuimos y podemos llegar a ser.

Curiosamente, esta «indecibilidad parlanchina», si puedo llamarla así, esta distancia entre la imposibilidad del pensamiento y el deseo de una búsqueda de la palabra que la exprese [...] es la definición que daba Kant [...] de lo *sublime*. Lo sublime, en el arte, es la expresión de lo inexpresable [...] Por la mediación de lo sublime estético, se hace tolerable la imposible experiencia de lo sublime en lo real. ¿Por qué es imposible, insoportable, esa experiencia [...]? Porque está ligada al Terror, a la angustia, que produce lo incomprensible [...] En el Universo es lo infinito, lo *absoluto*: es «el espanto de los espacios siderales» del que hablaba Pascal. Es, nuevamente, lo *inhumano*. Es, en última instancia, Dios. [...] Si hay un imperativo ético para la poesía y el arte —y podríamos agregar, por qué no, a la filosofía, la historia y la ciencia— es el de no dejar de *buscar* esa representación [...] pero guardarse bien de *encontrarla*. Es la reivindicación simultánea del anhelo y la imposibilidad: y ya sabemos muy bien lo que nos advirtió Freud sobre la satisfacción del Deseo: que es siniestra (Grüner, 2001, pp. 24-26).

El problema de la enunciación del aura

Luego de establecer la naturaleza de una entidad de este tipo, situándola en el conjunto de componentes que hacen a los procesos de subjetivación e introduciéndonos de a poco en la temática específica del habitar, es momento de reflexionar sobre el problema de su tratamiento cognoscente. Como hemos anticipado en el apartado anterior, lo que se nos ha dicho desde variadas posiciones contemporáneas es que es imposible dar cuenta del aura como objeto y, por tanto, de que se carece de una epistemología acorde a ella, una teoría del conocimiento en sentido más amplio. Entonces, la pregunta bien formulada sería: ¿podemos conocer al aura? Aquí el problema del conocimiento está íntimamente relacionado al del lenguaje. Si podemos encontrar esto en cualquiera de los saberes herederos de la tradición metafísica occidental, se hace efectivamente evidente cuando del aura de la subjetividad se trata. Lo hemos visto a partir de la exégesis heideggeriana en torno a la distinción entre categorías y existenciales, se encuentra en la profunda relación conceptual-lingüística que constituye el sentido de la *aletheia* (ἀλήθεια) en el griego clásico. Lo que se manifiesta y puede decirse de aquello que se manifiesta; el conocer y el decir en su inextricabilidad.

El problema, por tanto, es mucho más profundo que el de las figuras retóricas, de si tratamos con lenguajes metafóricos y alegorías, o con sistemas lógicos de representación. Podemos utilizarlos todos y debemos de hacerlo, ser metafóricos y literales, respetar y violar los léxicos existentes, utilizarlos sintáctica y semánticamente e inventar nuevos, con modificaciones y alteraciones. Podemos hacer todo ello y así ha sido desde la práctica de la escritura etnográfica, en una multiplicidad de estilos de descripción (al respecto es muy interesante el análisis que Geertz (1989) realiza de los más relevantes en la historia del género en la antropología). Pero el problema sigue siendo más radical, tiene que ver con la imposibilidad de transmitir. En este sentido, podemos avanzar si reconocemos que al aura solo se llega por experiencia, que hay que experimentarla para tener una idea de lo que es.

De todos los componentes de un cuerpo de conocimiento sobre la subjetividad, el más radical en tanto inefable, presente en todos lados y en ninguno (esta atmósfera existencial a la que nos venimos refiriendo), solo puede ser captado si hacemos experiencia con él. Se trata de una experiencia estética, en tanto el sentir de determinados perceptos, pero a lo que hay que agregar la necesidad de inscribirlos, de dejar constancia de ellos, huellas gracias a cualquier tipo de medio expresivo, entre los cuales la escritura poética ha sido el predominante. ¿Cómo enfrentarnos a algo tan etéreo, fantasmagórico, sensacional? Para algunas posiciones teóricas, esto sigue siendo irrelevante, pero sus resultados muestran la carencia de lo más sustancial de todo análisis de la subjetividad, lo que le da vida. Desde otras propuestas, como hemos dicho anteriormente, se ha optado por abandonar cualquier intento por hacer

comunicable este factor, argumentando que se trata de un elemento puramente inmanente, lo que lo hace justamente trascendente en su singularidad a tal punto que es irrepresentable e inexpressable por naturaleza.

Si avanzamos siendo fieles a Benjamin, podemos afirmar que los componentes existenciales de cualquier modo de subjetivación no son inexpressables, no son irrepresentables en el sentido de imposibles de ser experimentados. Muy por el contrario, son en particular irrepresentables en tanto son imposibles de ser reproducidos. El problema, por tanto, es el de la derivación, el de la transferencia, la inscripción y el desciframiento que nos permite saltarnos un aquí-y-ahora hacia otros aquí-y-ahoras. Estando en las diversas situaciones, sea frente a prácticas cotidianas agenciadas en sujetos de carne y hueso o sea entre documentos apilados en viejos archivos históricos, el investigador de los fenómenos de la subjetividad da cuenta con su propia presencia de las auras ante las que se encuentra, dentro de las que está inmerso y que sirven de campos de inmanencia dentro de los cuales se dan las definiciones categoriales. En tanto etnógrafo, se encuentra habitando atmósferas existenciales desde las que construye un ser-ahí, un estar-siendo en devenir. Trata de narrar todo ello, de describirlo, haciendo uso de mil medios a su disposición, tradicionalmente empezando por la escritura y, cada vez más, incluyendo formas audiovisuales que no están ancladas necesariamente en un signo estructurado según relaciones entre significados y significantes. Igualmente, y teniendo en cuenta medios a-significantes, el problema de nuestra aprehensión del aura de la subjetividad sigue siendo el de su fugacidad, su carácter virtual en toda experiencia, como decía Benjamin (1973b) su «manifestación irrepitable».

Esto ha provocado, negativamente, que en la práctica etnográfica la experiencia se alzara como instancia autoritaria. Como también plantea Geertz (1989) en el estudio antes citado referido a la escritura en los antropólogos modernos, el «estar-allí» de los etnógrafos pasó a ser la autoridad definitiva a la hora de evaluar los conocimientos antropológicos, lo que alimentó el «mito del trabajo de campo», con el cual se clausuraban todos los debates sobre las formas de ser de cada cultura particular. Otras subjetividades no podían poner en duda el conocimiento generado por un sujeto investigador ya que este había estado allí, había participado y, por tanto, tenía la experiencia irrepitable con la cual la totalidad de los conocimientos generados terminaban por tener un sentido específico para él, más allá del alcance de toda crítica.

El esquizoanálisis, en este sentido, se hace cargo de esta problemática y llega a conclusiones al respecto que debemos tomar en cuenta. Desde esta perspectiva, los componentes que aquí hemos trabajado como los auráticos de los modos de subjetivación se corresponden con los vectores de autorreferencialidad, de autofundación; como decíamos, también, de creatividad radical. Como hemos planteado en otra ocasión al respecto del «pensamiento del afuera» aquí implicado y su perspectiva ético-estética (Álvarez Pedrosian, 2011a, pp. 156-157), no se trata de un relativismo epistemológico fácil de

desdeñar ni de uno ontológico al estilo del particularismo cultural tan cuestionado durante un tiempo por sus derivas totalizadoras respecto a los universos existenciales considerados etnográficamente. Como indica Guattari, se trata de un proceso que implica al mismo tiempo una singularización y una transversalización: una «transistencia» que no puede ser captada sino de forma afectiva y según el efecto holístico de globalidad abierta a su vez a la contingencia y su facticidad (Guattari, 2000, p. 18). Estos aspectos fueron desdeñados en muchas ocasiones como pre-lógicos, cuando eran, nos dice, meta y para-lógicos, en tanto su función es la de dar consistencia a las disposiciones subjetivas, dentro de las cuales y gracias a ello se instauran lógicas a nivel de lo enunciable.

Este fenómeno mediacional (en tanto la comunicación depende de cada uno de sus elementos constitutivos en su performatividad) nos obliga a transformar la propia materia expresada, a producir, siguiendo los términos de Benjamin, nuevos aquí-y-ahoras con montajes de fragmentos cifrados de otros aquí-y-ahoras igual de irrepetibles. Es en este punto, el más crítico, por tanto, donde frente a la alternativa clásica de concebir esta dimensión del aura de la subjetividad como una instancia contemplativa, se contesta con una actitud crítico-creativa. Allí radica el problema central, donde lo discursivo muestra todo su carácter político, «concreto» diría el propio Benjamin. De tanto en tanto, a contrapelo, o por desfiguración, sea como sea es posible narrar este componente autorreferencial, aurático de la subjetividad, en tanto composición de un fondo siempre relativo sobre el desfondamiento que conecta a la subjetividad con todo lo que la desborda y trasciende, es decir, el afuera en su adentro (Álvarez Pedrosian, 2011a). Con elementos exteriores que la atraviesan configura una singularidad; se trata de un acto de trascendencia que luego pasa a ser arrastrado por la corriente de la historia, es cifrado por todos los acontecimientos que determina y lo determinan.

Desde el empirismo clásico, al estilo de David Hume, es en la imaginación donde se da esta posibilidad (Deleuze, 2002); a partir del psicoanálisis será en el inconsciente donde se opera esta actividad creativa y represora a la vez, de establecimiento del deslinde, siempre móvil (Devereux, 1999). Allí se instala la bisagra entre la naturaleza y la cultura o, más bien, el proceso que nos conduce de una a la otra, sin olvidar que el camino es en ambas direcciones, sin olvidar, como dice Benjamin, que todo acto civilizatorio encierra uno de barbarie. Se hace necesario alcanzar una comprensión de los procesos de subjetivación donde los componentes discursivos se articulen con los no discursivos, donde la importancia del lenguaje no menosprecie los otros vectores, dimensiones y procesos que se conjugan en una forma de vida. Si efectivamente no podemos alcanzar una determinación absoluta de la autorreferencialidad fundante de un modo de ser, si no podemos poner en palabras todo aquello que nos hace sentir la presencia del aura de cierta subjetividad en su modo de estar en tanto habitar, esto no quiere decir que no sea posible

tomarla en cuenta. Justamente resulta sustancial hacerlo, lo que demanda el esfuerzo por elaborar herramientas de investigación cada vez más rigurosas y creativas en nuevas exploraciones.

Trituración del aura y a-significación de la subjetividad

Cuando Deleuze y Guattari (1997a) hacen hincapié en la existencia de elementos a-significantes, tratan de incluir en el esquema general los componentes más identificables con la tecnologización, con los procesos maquínicos derivados de la instrumentalización. Lo significativo y lo a-significante se combina en los modos de subjetivación, pero cierto es que existe una tendencia dominante de asimilación de lo primero por lo segundo. Esta dinámica fue visualizada por Marx y Weber, y es compartida por los pensadores de la llamada escuela de Frankfurt, incluido el heterodoxo Benjamin. Ahora bien, podemos decir que las ciencias humanas y sociales contemporáneas, siguiendo esta línea argumentativa, se encuentran investigando e interviniendo en fenómenos donde esto ocurre, donde, al igual que en la obra de arte desde la época de su reproductividad técnica, se ha ido perdiendo el aura, ahora de la subjetividad en cuanto tal, fruto de la cosificación e instrumentalización de la vida. Un mundo des-ontologizado, donde todo valor es presa de la mercantilización, nos posiciona ante y en procesos de subjetivación opacos, insulsos, tristemente neutros, diría Benjamin «vidriados» (Benjamin, 1973a).

Ahora bien, el proceso no es para nada lineal: por un lado, no cesan de regenerarse nuevas subjetividades con sus consecuentes procesos de ontogénesis y, por el otro, el capitalismo no cesa de hacer uso de estas creaciones, reaccionando y tomándolas como objeto para construir sus pseudoauras, imágenes espontáneas, espasmódicas, utilitarias y desechables, que imitan las novedades en copias y calcos. En determinado campo de experiencias nos encontraremos, por tanto, con todas estas fuerzas en tensión y sus resultantes específicas. En el análisis de la obra de arte planteado por Benjamin (1973b; 1967b), esto se corresponde con la situación del campo de producción artística donde coexisten, resignificándose mutuamente, al lado y dentro del otro: la pintura, la fotografía, el cine... y tendríamos que incluir nuevas disciplinas y formatos audiovisuales e híbridos. No creemos que el proceso de larga duración pueda ser reducido a la fórmula *pérdida del aura*. El aura, además de perderse, también se reencuentra de otra forma al reconvertirse conjuntamente con desplazamientos en nuevas dimensiones. Es decir, se transforma. Lo que es lo mismo que afirmar que a pesar de cualquier tendencia dominante de mercantilización, mientras existan procesos de subjetivación existirá ontogénesis, creaciones de mundos posibles.

El capitalismo se nutre reaccionando *a posteriori* de las luchas contra su plan, pues la clase trabajadora, la multitud o las nuevas figuras que adopten

los procesos de subjetivación no plenamente capturados siempre tienen la primacía ontológica, siempre están *antes* creando y regenerando el mundo. Se trata de lo que implica el prefijo re- de toda reproducción. Gracias a ese valor generado se puede virtualizar dicho bien en puro cambio, pues la maquinaria del capitalismo tardío solo puede operar si es alimentada por algún valor, para quedarse con su cáscara y eliminar todo rastro del aquí-y-ahora del que en algún momento y lugar capturó el sentido en la imbricación de contenido y expresión. La apuesta del sistema claramente se dirige al formalismo extremo, no solo a la conversión de todo valor de uso en valor de cambio en los términos clásicos marxianos, sino en generar una economía que además se retroalimente en lo que pueda generar el puro cambio y con ello prescindir por fin de lo real (Baudrillard, 1993).

Somos partícipes de una contemporaneidad donde los peores presagios de Benjamin se hacen realidad. Ahora bien, al mismo tiempo, jamás estuvimos ante la posibilidad de alcanzar una aprehensión de la subjetividad como en la actualidad, incluso problematizando las fronteras de lo humano y lo no humano, del ambiente y la sociedad (Ingold, 2012). En la propia propuesta benjaminiana, donde reconocemos los signos de la tragedia contemporánea, también encontramos las claves para formular un planteo y para instalar un espacio cognoscente que posibilite la creación de conocimiento y pensamiento desde la experimentación de la crisis civilizatoria. La tragedia de la autodestrucción, de la imposibilidad de hacerse cargo de las fuerzas destructivas inherentes al proceso de hominización, siempre de avance y retroceso en bifurcaciones complejas de evaluar.

Frente a este escenario, no se trata de volver a las aspiraciones caducas y contraproducentes del humanismo clásico. En tal sentido, se puede tratar de construir una posición que supere la dicotomía entre el optimismo y el pesimismo, pues si bien no podemos pensar más allá de la derrota (el triunfo del capitalismo) o, en términos de Benjamin, de la «pérdida», jamás deja de desaparecer lo intempestivo: Dios, se nos diría, acecha tras cualquier instante, siempre es posible una revolución. Este sentido de la historia y de la historicidad lo vimos planteado por Benjamin (1973c) en sus *Tesis de filosofía de la historia*, donde hasta el final siempre es posible una salida, la posibilidad de escapar de la captura, de la utilización por parte de un sistema que se alimenta triturando su propia materia prima: nosotros mismos, seamos lo que seamos. Un camino viable, no el único, es el de un conocimiento y un pensamiento que se desarrolle tras la explicitación de la artificialidad de la propia naturaleza humana. Esto no conduce necesariamente al triunfo de los formalismos, lo veremos en detalle en el capítulo siguiente a propósito de los aportes de Foucault al respecto.

La estética en el corazón del materialismo constituye un paso teórico fundamental en el desarrollo de las ciencias humanas y sociales, pero no para estancarse en una retórica contemplativa, pues allí volveríamos a perder la

perspectiva buscada, el espacio cognoscente que conceptos como los de aura nos ayudan a habilitar y sostener. La singular combinatoria de tradiciones hebreas, materialistas y la novedad del vanguardismo hacen del planteo benjaminiano una perspectiva muy útil para los problemas contemporáneos en torno a la subjetividad. Nuestro mayor problema parece ser la estetización a la que se tiende en forma negativa, en el sentido de que conduce a reduccionismos en muchas de las exploraciones de las últimas décadas que se han orientado en esta búsqueda.

Benjamin posee una concepción de lo estético que nos remite a una ontología de un afuera originario de novedad, al mismo tiempo que nos manifiesta la exigencia moderna de ponernos a la altura de las técnicas existentes para poder pensar, experimentar desde nosotros con la novedad, y la necesidad de hacer explícitos los peligros que ello conlleva. Pero nada más lejos de la idea de una subjetividad que se reduzca tan solo a este aspecto, a pesar de que es solo a través de la creatividad como se pueden superar las condiciones de existencia cada vez más determinadas por la manipulación del deseo y el inconsciente, proceso de fetichización de la mercancía que exponencialmente es incrementado para sostener un sistema económico regido por una lógica pura, modo de producción de subjetividad totalizante que además, por supuesto, no se encuentra a disposición de todos. El supuesto libre mercado, donde reinan solo operaciones aritméticas, donde la oferta y la demanda marcan las pulsaciones, solo es viable al precio de una creciente violencia aplicada siempre a los más desposeídos, de donde se extraen los valores en mayor medida, para luego virtualizarlos en el espacio selecto de la libre competencia de valores siempre tensionados a la condición de puro cambio.

Si pensamos en los términos del aura de la subjetividad, es desde las formas de ser que se instituyen por doquier desde donde, liquidándolas, triturándolas, haciéndolas estallar, se toman los elementos para generar —según la aplicación de técnicas— nuevas formas de ser puestas a la venta, como ofertas masivas, gangas, lo que convenga al mercado, creando consumidores para luego poder colocar los productos. Es decir, se producen marcas, estilos de vida y formas de habitar, eslóganes y diseños estándares de espacio-tiempos a llenar, pautas de conducta y maneras de sentir y percibir. Por esa razón, no alcanza con criticar las condiciones objetivas que estructuran las relaciones de poder, sino también las subjetivas. Más aún, es necesario problematizar la manera en que se produce una relación determinada entre objeto y sujeto, y con ello se crea la propia realidad. No por ser conscientes de que la realidad es creada, la misma deja de existir.

Al alcanzar este horizonte de aprehensión de la subjetividad, estamos capacitados para incidir en esta como nunca antes, y en esto se basan las técnicas propias de la operatividad del mercado. La reproductividad técnica se aplica sin pausa a toda creación humana, ello empobrece la propia creatividad y demanda un esfuerzo aún mayor para escapar a esta dinámica. La gran

tragedia es que se ha alcanzado a aplicar la racionalidad instrumentalizada a lo que se considere según la ocasión como aquello que más íntimamente nos constituye: afectos y deseos, dimensión del inconsciente, todo aquello que quedaba a oscuras para el pensamiento clásico y que las llamadas filosofías de la sospecha han indicado. Se trata del corazón del fetichismo de la mercancía, cada vez más operativizado, el que representa el negativo del aura. Ser conscientes de nuestra propia artificialidad, como claramente lo percibió Benjamin, puede conducirnos a una barbarie aún mayor, cuando transitamos por la delgada línea que separa la toma de conciencia de la autoalienación, tan solo discernible cada vez más según el grado de atrocidades, de violencia y destrucción; el *shock* que demanda cada vez más *shock*.

En ese sentido, *La obra de arte en la era de su reproductividad técnica* culmina con una sentencia que es principio político y epistemológico de cómo practicar una ciencia y filosofía de la subjetividad contemporánea:

«Fiat ars, pereat mundus», dice el fascismo, y espera de la guerra, tal y como lo confiesa Marinetti, la satisfacción artística de la percepción sensorial modificada por la técnica. Resulta patente que esto es la realización acabada del «art pour l'art». La humanidad, que antaño, en Homero, era un objeto de espectáculo para los dioses olímpicos, se ha convertido ahora en espectáculo de sí misma. Su autoalienación ha alcanzado un grado que le permite vivir su propia destrucción como un goce estético de primer orden. Este es el esteticismo de la política que el fascismo propugna. El comunismo le contesta con la politización del arte (Benjamin, 1973b, p. 57).

Atrevernos a pensarnos a nosotros mismos⁷

Una invitación

En este capítulo intentamos establecer una serie de consideraciones sobre la influencia y los aportes que la obra de Michel Foucault ha generado en el campo de las llamadas ciencias humanas y sociales. A través de las investigaciones que hemos realizado y las que se encuentran en marcha, hemos intentado avanzar en un doble sentido: el ejercicio de la práctica etnográfica como forma de abordaje de los fenómenos de subjetivación y la exploración conceptual que requiere el trabajo desde dicha perspectiva. Por tanto, es desde este perfil específico de investigación que se plantea la propuesta, en el entendido de que la obra de Foucault es de las más significativas al respecto. En el contexto de este libro, el capítulo procura ser central en las consideraciones gnoseológicas necesarias para una teoría del habitar. Nos permite avanzar en las consideraciones efectuadas sobre los vínculos entre el conocimiento y el pensamiento aplicados al estudio de los procesos de subjetivación tratados en el capítulo precedente, profundizando a su vez en las herramientas necesarias para la problematización del habitar desde sus prácticas y los saberes inherentes a estas.

Al tratarse originalmente de una presentación a propósito de una fecha conmemorativa, vale la pena plantearnos una serie de cuestiones sobre la manera de enfrentarse a ello. Existen diferentes formas de encarar un asunto de este tipo, vinculado a cierta figura del campo académico. Cuando se hace, de todas formas, se intenta dar cuenta de la valoración que conlleva la obra de tal o cual personaje histórico. En este caso, nos resulta un gran desafío, al tratarse de algo tan íntimamente ligado a lo que somos, al horizonte de nuestra época, a experiencias y aprendizajes incorporados, al punto de ser difícil discernir la diferencia entre eso que está fuera y lo que nos constituye como sujeto de conocimiento, algo que es compartido por varias generaciones de otras diversas latitudes. En muy poco tiempo, en una gran aceleración fruto, en parte, de su propio trabajo, la obra de Foucault generó una conmoción en todo el espacio de las ciencias humanas y sociales, la filosofía —por lo general de corte continental, pero también encontrando ecos en la analítica—,

7 Basado en la presentación realizada en el simposio «A 30 años de la muerte de Foucault: aportes a la educación y las humanidades», en el marco del II Congreso de la Sociedad Filosófica del Uruguay (Junta Departamental de Montevideo - Centro Cultural España [AECID]), que tuvo lugar en Montevideo entre el 11 y el 16 de agosto de 2014. Una primera versión fue publicada bajo el título «Atrevernos a pensarnos en nosotros mismos: un legado foucaultiano», en *Athenae Digital, Revista de Pensamiento e Investigación Social* (Departamento de Psicología Social, Universidad Autónoma de Barcelona), vol. 16, n.º 1 (2016), pp. 291-304.

y con ramificaciones en los más variados ámbitos de actuación y prácticas asociadas a la crítica de las instituciones modernas, en el más amplio sentido de la expresión.

Antes de avanzar es importante dejar planteado el carácter de este gran archivo, esas *máquinas* constituidas por conceptos, categorías, grandes exploraciones arqueológicas en el devenir de nuestra civilización, en las formas de constitución de los saberes clínicos y, sobre lo humano más en general, en los más minúsculos engranajes de una microfísica del poder como correlato de la racionalidad y en las cartografías de procesos de subjetivación que pueden remontarse a los griegos así como tomar a la sexualidad para encarnar con la mayor radicalidad posible un dispositivo. Siguiendo al propio Foucault en sus raigambres nietzscheanas, y tal como procuramos realizar en el capítulo precedente con Benjamin, no podemos seguir la figura de un *autor*, considerando una obra como epifenómeno de una personalidad así esencializada; se trata más bien de una función discursiva y epistémica, una de sus modalidades existenciales (Foucault, 2010; 1974). Es conocido cómo le molestaba ser inquisitivamente cuestionado acerca de sus trabajos anteriores una vez que estaba presentando uno nuevo. No es un problema de coherencia interna, sino de qué entendemos por conocimiento y pensamiento, sus relaciones y sus usos, sus vínculos con lo subjetivo, pasando «del sujeto a la subjetividad» (Birulès, 1996). Si queremos ser fieles, entonces, no podemos buscar una interpretación correcta de la mente de alguien, sino hacer uso de las creaciones intelectuales que fueron generadas por él, gracias a él y a la vez más allá de él. Qué más satisface a un creador que sus obras tengan vida propia; esa es la cuestión principal.

En tal sentido, lo que haremos es plantear una serie de consideraciones a partir del uso, y la reflexión sobre ese uso, de algunas herramientas de la caja foucaultiana (Foucault y Deleuze, 1994; Álvarez Pedrosian, 2008b), como la mejor forma de rendirle homenaje y considerar los aportes para la temática de este libro. Reiteramos, esta no es tarea fácil, pues estamos por demás conformados por dichas producciones, por los diversos mundos que se han generado a su alrededor y entramado en diversas redes de asuntos, problemas, discusiones, recursos materiales, políticas tanto académicas como de diferentes entornos sociales y culturales.

Es así que trataremos una serie de problemáticas que condensan esta aprehensión de las herramientas foucaultianas por nuestra parte, que esperamos sea de igual forma considerado. Nuestro camino es el de la investigación en lo que aún se denominan ciencias humanas y sociales, pero en aquellos senderos donde se busca una transversalización con la filosofía contemporánea, focalizada justamente en el análisis de los llamados procesos de subjetivación y, más específicamente, desde la práctica de la etnografía experimental (Álvarez Pedrosian, 2011b). Por ello, un aspecto a considerar es el referente a la noción de subjetividad, desde el camino de la muerte del hombre y la

búsqueda de lo afirmativo tras la destrucción, el nihilismo o la violencia pura del poder. Junto a ello, lo otro que nos resulta relevante tiene que ver con la naturaleza y relación de eso que se crea, el conocimiento y el pensamiento, con los contextos en los que se inserta y desde los que se conecta, real y virtualmente, con otros.

Una conmoción de la que aún guardo ecos tuvo su origen cuando logré hacer uso de *Las palabras y las cosas* (Foucault, 1997) para comprender qué era aquello que intentaba hacer al querer investigar los fenómenos humanos de existencia. Esta «arqueología de las ciencias humanas», como lo expresa el subtítulo, es quizás el más brillante intento por analizar las ciencias humanas y sociales en la complejidad que se merecen hasta el momento, aunque ciertamente, como el propio Foucault reflexionará después, de una forma que podríamos calificar como de un poco *internalista* de más (en el sentido en que tradicionalmente se ha utilizado este término en la historia de las ciencias). No es aquí lugar para plantear los detalles de tal análisis, desplegar los componentes del llamado «triedro de los saberes», el «volumen epistemológico», a lo que nos hemos dedicado en variadas oportunidades (Álvarez Pedrosian, 2011a). Lo interesante aquí es recordar cómo esta crítica radical afecta a ese mismo campo de disciplinas y programas de investigación. Siguiendo un gesto claramente heideggeriano, se lleva la destrucción de la metafísica occidental al nivel de los saberes que, con pretensiones científicas, han operado generando la misma configuración cultural que les dio origen, potenciando ciertos procesos e invalidando otros.

Las relaciones entre los saberes y las formas en que el poder se dispone están ya presentes desde los primeros trabajos, en esa suerte de primera etapa, focalizada en el saber. Y lo mismo podemos decir de la subjetividad, ya que no se trata de cualquier tipo de saberes los que son analizados en la forma en que conciben y por tanto crean la realidad, sino de aquellos que hacen a la propia concepción de lo que somos nosotros mismos: hombres, humanos, sujetos, individuos, habitantes... Los conceptos de saber, poder y subjetividad marcan y concentran ciertos períodos de su obra, pero están los tres siempre presentes (Morey, 1995). Deleuze nos brindará su propia composición al respecto de lo que serían «tres ontologías», en maravilloso homenaje, más que cercano: los estratos constituidos por los saberes se encuentran surcados por un universo vectorial de relaciones de fuerzas que, a su vez, al ser plegadas dan lugar a la subjetividad y su procesualismo según dicha auto-afectación (Deleuze, 1987b).

Otro material de similar importancia está constituido por uno de sus últimos trabajos, los dos seminarios que brindó muy próximo al momento de su fallecimiento, bajo el mismo título de *¿Qué es la ilustración?* (Foucault, 2002). Durante la maduración del uso de su obra, fuimos generando un análisis poniendo en consideración una suerte de arqueología de su propio pensamiento, lo que nos permitió encontrarnos con elementos en resonancia con

aquellas herramientas teóricas tan potentes, igual de relevantes para nuestra contemporaneidad, propias del mismo contexto de emergencia, representadas bajo los nombres de Deleuze y Guattari, juntos y por separado. El término posestructuralismo es por demás impreciso, difícil dar una idea de las cualidades principales de esas herramientas cognoscentes, pero ciertamente hay que conocer el estructuralismo y la llamada escuela sociológica francesa para tener una idea cabal de la magnitud y profundidad de todo lo que viene implicado en ellas, fruto de las generaciones anteriores, de matrices de pensamiento específicas, así como la recepción de lo más significativo de la tradición filosófica alemana. Utilizamos, entonces, la denominación de «pensamiento del afuera» para designar la producción de Foucault, Deleuze y Guattari, título de un texto temprano del primero dedicado Blanchot (Foucault, 1993). Allí estaría la matriz, el núcleo duro, en un gesto que sintetizamos de la siguiente forma: sobre la base estructural se lleva a cabo una crítica nietzscheana, es decir, desde una suerte de configuracionismo se avanza considerando a este en un universo de multiplicidades, en devenir e intempestivo, de puros acontecimientos productores de subjetividad (Álvarez Pedrosian, 2011a). ¿Qué implica todo ello para las llamadas ciencias humanas y sociales en nuestra contemporaneidad?

Una mirada gnoseológica sobre la producción de subjetividad

Como planteamos más arriba, nuestra perspectiva se orienta al trabajo de investigación sobre los procesos de subjetivación, a partir, principalmente, del ejercicio de la etnografía contemporánea, conjuntamente con el abordaje conceptual que se deriva de todo ello (Álvarez Pedrosian, 2011b). En tal sentido, nuestra formación comparte ese mismo carácter heteróclito que fue trazando la trayectoria de Foucault, en entornos y campos que pueden ser definidos como de filosóficos y de científicos, siempre en diálogo con las artes. A casi una década de su fallecimiento, la recepción y uso de su gran obra era, como es de esperar, muy variada, y podían darse ciertos estilos particulares correspondientes a cada cultura académica, así como a redes que de formas regionales, continentales o hemisféricas fueron marcando modelos de cómo hacer uso de las herramientas cognoscentes en cuestión. Para aquellas ciencias humanas y sociales tan denunciadas y desbaratadas de toda pretensión de legitimidad alguna en *Las palabras y las cosas* (Foucault, 1997), la aparición de una forma de trabajar tan novedosa en lo concerniente a la manera de abordar y definir los mismos asuntos despertó una gran fascinación. Otros, por el contrario, mostraron su descontento, pero nada pudieron hacer ante la avalancha de diversos programas de investigación, tesis de posgrado, publicaciones individuales y colectivas, comunicaciones en congresos, y en las lenguas más variadas. En las ciencias antropológicas de las últimas décadas,

la importancia de su trabajo es incuestionable, más allá de figuras emblemáticas que siguen haciendo mucho al respecto (Dreyfus y Rabinow, 1988; Rabinow, 2008). Tanto en las formas más tradicionales de la disciplina como en aquellas áreas donde se articulan inter y transdisciplinariamente algunas perspectivas en programas de investigación conjuntos con otras tendencias, tanto en diferentes *estudios* (culturales, de género, poscoloniales, urbanos, de la ciencia, etcétera) como en campos más tradicionales. Es así que tuvimos un acercamiento directo a su obra desde los primeros momentos de formación, así como en diálogo con una serie de otros espacios académicos interconectados por nuestras derivas (teoría sociológica, filosofía de la comunicación, psicología social clínica, etcétera).

Con el paso de los años y ante la posibilidad de poder llevar a cabo un conjunto de investigaciones específicas sobre su pensamiento, en el contexto de la historia de la filosofía, la estética y la filosofía de la cultura, tomó forma la pregunta que fuera amasándose lentamente, por debajo del efímero reinado de la posmodernidad en la que nos había tocado comenzar los estudios universitarios y que ya por entonces se había esfumado: ¿es posible una forma de concebir el trabajo intelectual que tenga un sentido vital, efectivo, más allá de la apatía e impostura hasta entonces reinante, sin volver al mismo tiempo a esencialismos de cualquier índole? La constante pregunta por la utilidad del conocimiento y el pensamiento, puede ser que esté mal planteada, pero es inevitable para todo aquel que se enfrente y comience un camino de formación específico en tal sentido. La cuestión es que no existe una respuesta concluyente, pero eso no quiere decir que no sea necesario encontrar una manera de lidiar constantemente con la inquietud, de desplegar la exploración de lo existente a sabiendas de que todo lo involucrado en ello está puesto en duda. ¿Qué hay detrás de aquellos minuciosos análisis de *El nacimiento de la clínica* (Foucault, 2007), *Vigilar y castigar* (Foucault, 2005c), la maravillosa arquitectura de *Las palabras y las cosas* (Foucault, 1997), la riqueza de *Tecnologías del yo* (Foucault, 1995b)? En esta última puede leerse:

Mi objetivo, desde hace más de veinticinco años, ha sido el de trazar una historia de las diferentes maneras en que, en nuestra cultura, los hombres han desarrollado un saber acerca de sí mismos: economía, biología, psiquiatría, medicina y penología. El punto principal no consiste en aceptar este saber como un valor dado, sino en analizar estas llamadas ciencias como «juegos de verdad» específicos, relacionados con técnicas específicas que los hombres utilizan para entenderse a sí mismos (Foucault, 1995b, pp. 47-48).

Es así que, frente a ciertos usos ligeros o de corto alcance de la obra de Foucault, Deleuze y Guattari, limitados a una retórica vacía tendiente a desacreditar todo tipo de concreción, nos propusimos generar un diálogo con sus obras en la búsqueda de una tarea afirmativa, constructiva, verdaderamente comprometida con el destino del mundo y los seres que lo habitan. Por lo menos ese fue y sigue siendo nuestro esfuerzo, nuestra actitud o *ethos*

filosófico. En *El afuera en el adentro. Estética, nomadismo y multiplicidades* (Álvarez Pedrosian, 2011a), buscamos dilucidar las cualidades de un pensamiento de este tipo y sus relaciones con el conocimiento, incluso y principalmente con aquel elaborado desde las disciplinas y campos más o menos heterogéneos donde confluyen los abordajes sobre los fenómenos humanos de existencia, las llamadas ciencias humanas y sociales. Esta forma de abordar la obra foucaultiana está determinada por el interés de ubicarnos en el intersticio entre la filosofía y las ciencias humanas y sociales contemporáneas con el fin de habilitar una gnoseología acorde a las investigaciones etnográficas sobre los procesos de subjetivación. Ello nos derivó posteriormente, y gracias en un nuevo desdoblamiento (como fue planteado en la introducción general de este libro), hacia la cuestión del habitar, que abordaremos más en detalle en el conjunto de capítulos siguientes reunidos bajo dicho título. Nuestra investigación precedente fue formulada como una indagación en varios registros, no necesariamente horizontales. Uno de ellos fue el de la historia de la filosofía, el hecho de plantearnos el análisis de las propuestas filosóficas de determinados autores, corrientes y núcleos problemáticos. En este sentido, se ha intentado realizar un trayecto que posibilite el cartografiado de los conceptos y composiciones de conceptos elaborados por Foucault, Deleuze y Guattari en sus diferentes perspectivas: arqueología del saber, genealogía del poder, ontología del presente, pensamiento nómade, esquizoanálisis y paradigma estético. Como se argumenta en la investigación, y en relación con otro orden de registros, los núcleos problemáticos con los que nos encontramos remiten, a su vez, a toda una trama de teorías, corrientes de pensamiento y perspectivas relacionadas. En tercer término, hacemos patente nuestro interés en seguir todo ello según las inquietudes antes descritas y desde allí intentamos proponer, afirmar, como producto a ser compartido con los demás.

Hemos optado por comenzar nuestro trayecto desde las «estrategias» y «tecnologías» para pensar y conocer, elaboradas por este «pensamiento del afuera». El rizoma como entidad tanto *a priori* como *a posteriori*, más allá de la distinción objeto-sujeto, nos lleva hacia la pregunta por el carácter de lo que es pensado y conocido, lo que genera ese pensar y ese conocer. Ciertamente, su formulación corresponde a la obra madura de Deleuze y Guattari (1997a), pero justamente concentra las inquietudes y posee la misma impronta de aquellas series heteróclitas ya anunciadas por Foucault en la introducción a su arqueología de las ciencias humanas, décadas antes, retomando el cuento de Borges titulado *El idioma analítico de John Wilkins*, donde se cita «cierta enciclopedia china» con una enumeración de animales por demás desconcertante (la serie en sí o, más precisamente, la *taxinomia*) para el pensamiento occidental hasta entonces (Foucault, 1997, pp. 1-4). «Conexión, heterogeneidad, multiplicidad, ruptura a-significante, cartografía y calcomanía»: los principios del rizoma (Deleuze y Guattari, 1997a, pp. 9-32) tienen todo que ver con

Foucault. Más aún, dicho pensamiento taxonómico no es otro que el regido por el «principio-raíz» al que se opone, complementa y supera el rizoma. Los encontramos desde las mismas nociones de discurso y saber en su arqueología temprana (Foucault, 1997; 1987), así como en la forma de plantear la dimensión de las relaciones de fuerza, la microfísica del poder (Foucault, 1994) y, por supuesto, en la identificación de los procesos de subjetivación, tanto en las prácticas sexuales como en las formas de sabiduría de una ética-estética y las técnicas consecuentes en los griegos y la Antigüedad más en extenso (Foucault, 1998; 2005a; 2005b; 1995b).

Los análisis genealógicos de una increíble sofisticación, donde «procedencias» y «emergencias» componen escenarios trágicos de existencia, «carnavales concertados» en diferentes circunstancias históricamente singulares, encuentran en Nietzsche su referencia explícita (Foucault, 1994, pp. 7-29). También pueden asociarse a las derivas de un *more geometrico* anterior, el que Deleuze (1974) consigna al pensamiento de Baruch Spinoza y que es reunido junto a otros es su «historia menor» de la filosofía. Una geometría de las pasiones se inaugura allí o, si se quiere, se despliega en todo su esplendor; el análisis óptico, en definitiva, en tanto proceso de creación de conceptos, método de demostración y no de reducción, como puede también plantearse. ¿Cómo se conciben, por tanto, los productos intelectuales desde esta perspectiva? Esta pregunta nos deriva a la cuestión de cómo se elaboran dichas entidades: los conceptos filosóficos, los funtores científicos y los perceptos artísticos. Entre estos se ubican las ideas necesarias para trabajar sobre los procesos de subjetivación y las formas de habitar, como vimos en el capítulo precedente gracias al caso del aura postulada por Benjamin para la obra de arte y expandida a toda manifestación existencial. Nuevamente, estos elementos gnoseológicos los encontramos en la obra madura de Deleuze y Guattari (1997b), ahora a un poco más de un lustro de la desaparición física de Foucault. La cuestión es que justamente sus elaboraciones hacen fe de esta forma de trabajar, que según todos ellos no puede ser calificada como integrante de las ciencias humanas y sociales, pero que en los hechos encuentra allí, y en algunas regiones filosóficas y artísticas, sus principales espacios de recepción.

Foucault, efectivamente, trabajaba desde narrativas muy elaboradas, que intentan apartarse de aquellas formas de hacer historia que Nietzsche calificaba de monumental en un caso (como reconocimiento, reminiscencia platónica) y de anticuario en otro (buscando solo continuidades) (Foucault, 1994, p. 25). Para ello apelaba a la creación de conceptos que estaban en relación con categorías que perfectamente fueron asimiladas por las diferentes corrientes de estudio en los diversos ámbitos de la producción de subjetividad: sexualidad, formas de habitar, nuevas tecnologías, cuerpo y medicina, violencias y mecanismos de dominación, y un largo etcétera. Y es inevitable reconocer el rol de la escritura en cuanto arte en su trabajo, sin este ingrediente difícilmente se hubiera encontrado en su obra tal nivel de fascinación

y admiración al ser degustada por los lectores, incluso en diferentes lenguas. En nuestra investigación, nos resultó especialmente importante poder contraponer estos productos cognoscentes a sus principales rivales formales: los prospectos de las lógicas analítica y trascendental, igualmente cuestionadas tanto por Foucault como por Deleuze y Guattari, así como por otros pensadores cercanos como Jacques Derrida, aunque arribando a otras conclusiones. Si este pensamiento se esforzó, a lo largo de su desarrollo, por ser un pensamiento vital, en tanto acontecimiento, no por ello prescindió de altos niveles de formalización, pero de una manera diferente al formalismo lógico.

Esta paradoja se encuentra inscrita en una más profunda que encierra la concepción de experiencia y, más en general, de lo experiencial. El sentido mismo de lo empírico resulta «paradojal», como la naturaleza del pensamiento, cuestiones retomadas por Deleuze principalmente desde fuentes humanas (Deleuze, 2002) y en la deconstrucción del estructuralismo en pos de una lógica del sentido (Deleuze, 1989a). En este contexto conceptual se inscribe la famosa definición de la teoría como una «caja de herramientas», que emerge del diálogo entre Foucault y Deleuze (1994) y de la que hemos intentado desprender una serie de consideraciones epistemológicas sobre los vínculos entre teoría y producción de subjetividad (Álvarez Pedrosian, 2008b). Los productos cognoscentes no dejan de ser prácticas en tal sentido, productos elaborados en tanto prácticas entre las prácticas (Álvarez Pedrosian, 2005), desprendiéndose y trascendiéndolas a su vez en tanto que ideas, convertidas en conceptos, funtores o perceptos para los casos de la filosofía, las ciencias y las artes respectivamente (Deleuze y Guattari, 1997b). Foucault, similar a Benjamin, mostró cómo se podía y debía, en algún punto, trabajar haciendo colaborar a las tres formas, y en un tipo de diálogo con los que denominó «saberes sujetos», aquellos que:

... llamaría el saber de la gente (y que no es propiamente un saber común, un buen sentido, sino un saber particular, local, regional, un saber diferencial incapaz de unanimidad y que solo debe su fuerza a la dureza que lo opone a todo lo que lo circunda) (Foucault, 1996, p. 18).

Junto a ellos considera a todas las otras formas cognoscentes que escaparon por múltiples razones al disciplinamiento y la reducción de tipo totalitario. Prácticas, siempre tras otras prácticas, cargadas por supuesto de dispositivos y condicionamientos históricamente imperantes en diferentes intensidades, pero siempre escapándose o dando de alguna manera lugar a lo nuevo (Deleuze, 1987b).

¿Ciencias humanas más allá de *lo humano*?

Aquel ente, objeto-sujeto que se pretende asir, aprehender, es la subjetividad o, si quiere, la subjetivación (para aquellos oídos un poco delicados de más), en el sentido de vectores y procesos de creación de formas de existencia. Y aquí podemos hundir la obra de Foucault en las arenas de su propia *episteme*, en las tradiciones que desde mediados del siglo XX en adelante marcaban el escenario francés y europeo en general. En lo relativo al llamado estructuralismo, o método estructural como lo denominaban sus principales exponentes, nos encontramos con las preocupaciones y el gesto, tanto para basarse de forma, al principio, un poco más irreflexiva, como para luego aplicar la más dura crítica que fuera posible llevar a cabo, en nombre de un pensamiento situado y como arma de transformación, ligado directamente a tradiciones alemanas, tanto idealistas como materialistas en los términos de la historia de la filosofía y el pensamiento en general.

Superar el giro lingüístico, y luego las aporías de los estudios sostenidos en analizar los pormenores del poder, nos vuelve a los griegos y al iluminismo, repensando dos de los grandes mojones de nuestro devenir civilizatorio. Invertir el kantismo, como lo será la inversión del platonismo para Deleuze, implica una operación muy delicada y arriesgada, y responde a lo más maduro del pensamiento foucaultiano, sin dejar de tener presente que estas preocupaciones están desde mucho tiempo en sus trabajos. La pregunta sigue siendo la misma: qué es el hombre, y la apuesta es también por la libertad, por la autonomía. ¿En qué consiste esta inversión? Foucault nos dice que debemos pensar partiendo de lo universal para llegar a lo singular, y no a la inversa, que la búsqueda de aquello que no es «ni constante antropológica ni variación cronológica» (Foucault, 2002, p. 107), sino «intempestividad» implica calibrar nuestra mirada y ajustar nuestra labor investigativa en cómo desde, gracias y a pesar de las condiciones existentes en un momento dado se crean estrategias y emergen configuraciones que buscan «franquear los límites de lo posible» (Foucault, 2002, pp. 101-102), y que estas constituyen, junto a los «conjuntos prácticos», la materia de estudio de esta nueva perspectiva «histórico-crítica» («actitud», «*ethos* filosófico», «más que un cuerpo permanente de saber») (Foucault, 2002, p. 105) lanzada por entonces, a la que bautizó como «ontología del presente» o «de nosotros mismos».

En un sentido gnoseológico, esto implica el análisis de los «modos de problematización» que ciertas configuraciones subjetivas son capaces de lanzar y poner en práctica, tanto como resultado como como insumo para llevar a cabo tales operaciones. La creatividad que es puesta en juego en cualquier instancia existencial nos obliga a llevar adelante un tipo de investigación que no se refugia en la constatación de la existencia de tales o cuales determinaciones, sino que busca lo que marca una diferencia, abre una brecha, involucra explícita o implícitamente una nueva configuración de los

procesos de subjetivación, una transformación de lo que somos nosotros mismos en tanto entidades. Si algo permanece, y aún se profundiza, luego de décadas, en la forma de trabajar sobre Immanuel Kant, la Ilustración y el pensamiento moderno en general, es la crítica y el cuidado en elaborar insumos teóricos y metodológicos para no caer en universalismos, sean estos sostenidos en lo que sea.

Pero esto solo no alcanza para caracterizar el gesto foucaultiano, de lo contrario sí tendrían argumentos aquellos que simplifican su obra tildándola de posmoderna. Y es que una lectura de Nietzsche como la realizada por él y otros pensadores cercanos no se queda en el nihilismo, sino que se aventura a la instancia superadora de la «transvaloración de todos los valores». ¿Podemos pensarnos e intentar construirnos sabiendo que somos entes en devenir, sin esencias, pura contingencia, por supuesto condicionada, pero nunca en forma completa? Aquel «superhombre», tan utópico, ¿puede encontrar asidero en nuestras existencias contemporáneas?

Se trata, por supuesto, de una apuesta por eliminar lo más posible toda forma de esencialismo que inhiba, por complacencia de cualquier índole, lo instituyente, las emergencias de nuevas formas de existencia, lo que ha ido sofisticándose en mecanismos de control cada vez más inscritos en los cuerpos y en las energías vitales. Pero esto no puede darse sin una apuesta por algo, más allá de la crítica, y de esta forma hacerla constructiva. Es así que la «analítica de la verdad» o de la «finitud» sigue jugando un papel junto a la «ontología del presente», pues: «no cabe una crítica radical que no esté motivada, en última instancia, por alguna clase de afirmación conocida o desconocida» (Birulès, 1996, p. 229). Este puede ser uno de los más importantes legados que podemos asociar a su infinita obra: de nada sirve pensar dejándose llevar por ideas e imágenes esencialistas sobre lo que somos y es el resto del mundo, pero esto no implica el abandonarnos a una suerte de apatía por deflación, más bien todo lo contrario. En nuestro contexto de las primeras décadas del siglo XXI, el espacio de las llamadas ciencias humanas y sociales se sigue encontrando asediado por presiones de diversa índole, y siempre recibiendo la sombra de la duda de su propia existencia, sea en términos utilitaristas como de otro tipo. La defensa de todas las formas de conocimiento sobre lo que somos (seres humanos, *anthropos* o lo que sea) es fundamental para la constante fuga ante las cristalizaciones que buscan fijar y hasta hacer desaparecer todo gesto que escape a lo establecido, pero esto no puede hacerse en nombre de presuntas cuestiones también dadas, tarde o temprano esencializadas, sea en formas concretas más asociadas a las configuraciones étnicas y religiosas, como a las abstractas propias del capitalismo.

En su libro más extenso sobre Nietzsche, Deleuze (1994) se refiere a lo que podemos concebir como una sobre-antropología (Álvarez Pedrosian, 2011a, p. 172), y creemos que lo hace en este mismo sentido: labor desmitificadora desde una posición que sobrepasa lo humano al mismo tiempo que

se hunde en su inmanencia para abrirse desde allí (Álvarez Pedrosian, 2011a, p. 172), lo que Bataille demandaba como gesto genuinamente nietzscheano (Bataille en Campillo, 1996, p. 40). Foucault insiste, justamente en estos últimos seminarios, en que es necesario superar la misma dicotomía adentro/afuera y pasar a posicionarse «en la frontera». Se trata de un pensamiento liminar, el mismo que tanto ha ido calando en ciertos ámbitos de la investigación filosófica y en ciencias humanas y sociales en estas últimas tres décadas. El intentar ponerse en medio no parece una verdadera salida del binomio. Y es que no se trata de eso, sino de una cuestión de umbrales.

Si las cosas no son solo lo que parecen y pueden ser de muchas otras maneras, incluidos nosotros mismos entre esas otras cosas, no por eso pierden y perdemos sentido. Estar en tránsito, en devenir, en una lucha permanente con las condiciones siempre históricamente circunscritas y conectadas a procedencias de vastas trayectorias, implica pensarse desde allí y pensar lo que somos abriendo la pregunta como condición necesaria. Ahora bien, no es la nada existencialista, sino el cosmos, lo que se presenta, con diferentes umbrales e intensidades —un «caosmosis» (Guattari, 1996) —, cuando por fin es abierta la caja de Pandora. No es la desidia de un discurso vacío lo que queda, sino que asoma un «laboratorio antropológico» (Rabinow, 2009), siempre sobre-antropológico, abierto, en desborde. Esto ya ha sido comprendido, incentivado y se encuentra en funcionamiento de múltiples formas en relación con los dispositivos de control y reproducción social contemporáneos, desde la gestión de las poblaciones o biopoder, sus cuerpos y energías libidinales, a la construcción de imaginarios y las *epistemes* más o menos hegemónicas. Es hora de que todo el antiguo campo de las ciencias humanas y sociales asuma la conmoción foucaultiana y se involucre de lleno, por fin, en las batallas por la subjetividad.

Siglo deleuziano, siglo de los mapas⁸

Estructuralismo, posestructuralismo y pensamiento del afuera

El llamado pensamiento estructuralista, en auge a mediados del siglo XX, no constituyó una empresa explícitamente definida por aquellos investigadores más directamente asociados a él. Más aún, Lévi-Strauss o Jacques Lacan se negaban a ser calificados bajo tal rótulo, a la par que encontraban grandes discrepancias entre sus planteos y los de otras figuras intelectuales de la época. Lo cierto es que el estructuralismo se constituyó en un movimiento sin timón, un gran programa de investigación (Lakatos, 1989), aunque sin planificación consciente, pero que superó ampliamente los límites disciplinares y los existentes entre el conocimiento científico y el pensamiento filosófico. Inevitablemente, constituyó para muchos una suerte de gran paradigma civilizatorio, en el sentido en que Edgar Morin (1992) amplía la noción que rápidamente Thomas Kuhn abandonó gracias a las tempranas acusaciones de irracionalismo (léase intereses sospechosos en el contexto anglosajón de entonces).

Esta especie de negación por parte de quienes fueron identificados como los mayores exponentes de esta concepción (llamados hasta de «padres» como en el caso de Lévi-Strauss) puede entenderse de varias formas. Simplificando la cuestión, por un lado, podemos apreciar la efectiva diversidad de visiones que caían en su seno y los duros debates que se daban por entonces en el contexto de la academia francesa previa al Mayo del 68 y, por otro, una suerte de estrategia muy inteligente y coherente con la propia concepción en cuestión: el estructuralismo está en todas y en ninguna parte, al igual que las estructuras así concebidas. Y, efectivamente, a pesar de las derivas y los senderos de las diferentes teorías existentes en el amplio volumen epistemológico de las llamadas ciencias humanas y sociales, es impensable el presente si no hubiera existido el estructuralismo. Sin querer ser evolucionista, podemos igualmente afirmar que después de él no hay marcha atrás. Interesante resulta que a partir de sus más radicales críticos, entre ellos los pensadores que aquí más nos interesan, es que es conocido en el mundo anglosajón. No olvidemos que para los llamados *cultural studies* norteamericanos, Lacan, Derrida o

8 Una primera versión fue publicada bajo el nombre de «Siglo deleuziano, siglo de los mapas: cualidades, procesos y sentidos puestos en juego en las cartografías de la subjetividad», en *Ra'e ga, O Espaço Geográfico em Análise*, dossier *Mapas Rizomáticos e Novas Cartografias* (revista del Departamento de Geografía y Programa de Posgraduación en Geografía de la Universidade Federal do Paraná, Curitiba), vol. 30 (2014), pp. 11-40.

Foucault forman parte de un mismo paquete, el llamado «pensamiento francés» (Sokal y Bricmont, 1999).

Para los intereses de nuestro trabajo, podemos plantear una serie de principios que definen la perspectiva estructuralista y cómo a partir de su crítica se desprenden visiones tan reveladoras como las de Foucault, Deleuze y Guattari. Para ello podemos servirnos de un texto canónico del mismo Lévi-Strauss, *La noción de estructura en etnología*, y con ello entender la manera de pensar estructuralista a partir de cómo se concibe la estructura (Lévi-Strauss, 1995, p. 301). En primer lugar, cualquier cosa que consideremos estructura nos exige pensar en las relaciones dentro de un sistema. Se trata, efectivamente, de una visión relacional en esencia: los términos pasan de ser las antiguas unidades a ser los nexos entre estas. En una red, todo está conectado con todo, a pesar de tratarse de una taxonomía. En tal sentido, aunque la estructura sea considerada a partir de elementos binarios y según la simetría arborescente, la condición relacional nos exige pensar de tal forma que cada cambio en uno de los elementos implica la transformación de la totalidad.

En segundo lugar, existe estructura más allá de las dinámicas que puedan apreciarse, en una lógica combinatoria que intenta superar la distinción entre lo diacrónico y lo sincrónico, en pos de este último: toda estructura está estructuralmente pautada por series de transformaciones, modelos de variación igual de ordenados, coherentes y eficazmente reproducibles. En tercer lugar, esta perspectiva formalista y totalizadora compartirá con el positivismo la noción de ciencia y pensamiento racional para el cual es necesario poder realizar las predicciones de los cambios venideros, gracias al conocimiento de lo que termina siendo un conjunto finito de leyes que estructuran el universo, tanto humano como no humano. Por último, el modelo construido debe dar cuenta de todos los hechos observados, es decir, debe ser exhaustivo.

Inmerso en el llamado giro lingüístico, y siendo un agente fundamental en su expansión, el modelo formalista de la lingüística de Ferdinand de Saussure fue la base para la concepción de cualquier entidad de estudio relativa al ser humano y sus producciones. Todo lo relativo al mundo humano puede ser leído como un conjunto de sistemas, a partir de la conformación del signo y sus dos caras, la que mira hacia el interior de la naturaleza humana (significante) y la que lo hace hacia el mundo más allá de esta (el significado), en un nexo donde la primera está inexorablemente dentro de la segunda, pero donde es posible una suerte de toma de conciencia, una asunción del espíritu en el cosmos, al estilo del trascendentalismo hegeliano, por supuesto, el cartesianismo y, más de fondo, el platonismo y su concepción del mundo de las ideas, los modelos abstractos y el poder de la mente. A esta vertiente lingüística hay que sumarle la tradición de la escuela sociológica francesa y, en especial, la versión del positivismo sofisticado de la sociología de Émile Durkheim, de gran impacto en las mismas décadas de comienzos del siglo XX.

Entender lo social como aquello que tiene un orden perdurable, una configuración reproducible con la fuerza de una ley natural, de la cohesión que obliga a cualquier espécimen a acatarla (una «institución»), se combina con lo anterior, dando como resultado el estudio de cualquier «hecho social» como un «sistema de significación». A ello hay que sumarle un tercer elemento constituyente de esta suerte de programa de investigación: el inconsciente. Estas estructuras que configuran toda existencia y que por tal motivo se les puede otorgar tal carácter (de ente que existe: una sociedad, una cultura, un espacio habitado, etcétera) se dan a todos los niveles y fundamentalmente operan en el inconsciente, más allá de la claridad y el control de la racionalidad. El simbolismo define la operación de creación de cultura por excelencia: además de fonemas y morfemas hay *mitemas*, y otras configuraciones semiológicas que funcionan como estabilizadoras del sentido, desacelerando el caos y poniendo en orden las palabras y las cosas.

El estructuralismo parece estar en vías de dejar de ser el protagonista para convertirse en la escena en cuyo espacio todos o casi todos los papeles clásicos se vuelven a representar. [...] Diremos —y es la única manera de no caer en la confusión— que *con el nombre de estructuralismo se reagrupan las ciencias del signo, de los sistemas de signos*. Los hechos antropológicos más diversos pueden entrar en él, pero solo en tanto pasan por los hechos de la lengua —en tanto están comprendidos en la institución de un sistema del tipo signifiicante/significado y se adaptan a la red de una comunicación— y de allí reciben su estructura. (Wahl, 1975, pp. 11-13)

Ahora bien, sobre esta matriz tan poderosa elaborada por los investigadores en etnología, lingüística, semiología, sociología y economía política, sumando elementos del materialismo histórico o no, dialogando problemáticamente con la fenomenología existencialista francesa (Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty), el pensamiento estructuralista se enfrenta a una nueva generación a partir de fines de los años sesenta del siglo pasado, para la cual se hace necesario superar la suerte de absolutización a la que arribara sin remedio. Y es que si bien el formalismo tan elaborado por esta perspectiva constituye un ataque radical contra cualquier forma de sustancialismo (donde la naturaleza humana quede fijada y asociada a contenidos trascendentes, esencias sustentadas en creencias siempre transitorias), no deja de ser una nueva sustancialización, pero sin contenido y, por tanto, de la forma. Un sujeto trascendental, ya planteado en la filosofía kantiana, anteriormente fundante del racionalismo cartesiano, sostenido en un espíritu en tanto mecanismo de identificación de las estructuras que ordenan el mundo, existentes *a priori* y construidas *a posteriori*, se yergue como la entidad objetivable por unas ciencias que, para retomar la clásica expresión de Lévi-Strauss, «disuelven al sujeto».

En el vocabulario de Sartre, nosotros nos definimos, pues, como materialistas trascendentales, y como estetas. [...] el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo. [...] el verbo *disolver* no supone,

de ninguna manera (y aun excluye), la destrucción de las partes constitutivas del cuerpo sometido a la acción de otro cuerpo. [...] Las reducciones que consideramos no serán, pues, legítimas, y ni siquiera posibles, más que con dos condiciones, la primera de las cuales es la de no empobrecer los fenómenos sometidos a reducción [...] En segundo lugar debe estar uno preparado a ver que cada reducción cambia de pies a cabeza la idea preconcebida que podía uno formarse del nivel, sea cual fuere, que uno trata de analizar. [...] La explicación científica no consiste en el paso de la complejidad a la simplicidad, sino en la sustitución de una complejidad menos inteligible por otra más inteligible. (Lévi-Strauss, 1970, pp. 357-358)

Como hemos avanzado en el capítulo precedente, podemos entender los caminos de pensadores como Foucault, Deleuze y Guattari como un esfuerzo por superar las limitaciones del estructuralismo gracias a la aplicación de una crítica de carácter nietzscheano sobre tal base (Álvarez Pedrosian, 2011a). La matriz sigue siendo estructural, pero en tanto materia prima a partir de la cual llevar a cabo indagaciones que buscan alcanzar un pensamiento revitalizado. ¿Por qué Nietzsche y qué hay detrás de ello? En realidad debemos referirnos a toda la tradición filosófica de procedencia germana, en especial la línea surgida desde Kant, pasando por Hegel, pero haciendo hincapié en la crítica radical que Nietzsche realizó sobre ambos: la recuperación de lo intempestivo, del azar, la contingencia (Foucault, 1994, pp. 7-29), en definitiva, el devenir múltiple.

Ser y devenir no se oponen, muy por el contrario, el primero puede entenderse como producto relativo al segundo, que es el proceso. El planteo kantiano, y el de la *episteme* en general del llamado iluminismo, ha sido la crítica en tanto análisis de las condiciones de posibilidad de la experiencia. La crítica de la crítica efectuada por Nietzsche consta en poner al descubierto lo relativo de los propios principios para efectuar dicha crítica (Deleuze, 1994). El nihilismo es un primer paso frente a esto, frente a la crisis de los valores, pero un tercer momento está dado como síntesis, como «transvaloración de todos los valores», creatividad radical de formas de ser, de lo que contemporáneamente llamamos producción de subjetividad. Después de ello, la hermenéutica y la fenomenología irán ganando terreno, hasta encontrarse en el planteo de Heidegger, considerado por Foucault como el principal filósofo del siglo XX.

Si el término *estructuralismo*, como hemos planteado, era una etiqueta que incomodaba a sus supuestos representantes, el más reciente de *pos-estructuralismo* lo es aún más. El prefijo pos-, presente primeramente en *pos-modernidad*, implicó una suerte de superación de una condición previa sin horizontes, que jamás llegó a concretarse. Los filósofos que se identificaron con dicho término (Jean Baudrillard y Jean-François Lyotard entre los más importantes) apelaron a caracterizar dicha nueva «condición» a partir de la supuesta muerte de lo real, a partir de la disolución del mecanismo de la representación y con él de la racionalidad moderna. En el caso del segundo,

los aspectos más relevantes vienen dados por la imposibilidad de construir teorías totalizadoras, «grandes relatos» explicativos, entre ellos el estructuralismo, el marxismo y la fenomenología, los inmediatamente previos. Pero no podemos dejar de ver que dicha condición fue alcanzada gracias a estas perspectivas y las investigaciones científicas que en ciencias humanas y sociales se fueron generando. Esto mismo ya lo enunciaba Nietzsche y, por qué no, el mismísimo Hegel, quien se refería en su momento al «fin de la historia»: es la propia racionalidad moderna la encargada de portar los gérmenes de su acabamiento, de su final, sea como consumación o como aniquilamiento.

Ahora bien, nada de esto ha desaparecido, ni la realidad ni la historia ni la representación, más bien se han complejizado de forma exponencial. ¿Podemos referirnos a la misma época? Ese no es el problema de importancia, y en tal sentido ni Foucault ni Deleuze ni Guattari se identificaron con la posmodernidad, más bien todo lo contrario. Es por demás llamativo cómo en el contexto intelectual norteamericano de recepción de sus obras, incluida la llamada «geografía posmoderna» (Soja, 2003; Philo, 2000), suele confundirse lo que aquí estamos intentado discriminar. El debate modernidad-posmodernidad no afecta al planteo de nuestros pensadores, a pesar de que en muchas ocasiones hayan sido tildados de pertenecer a la moda denominada con este último término. Considerarlos así es un grave error; más aún, Guattari en particular fue explícitamente contrario a la moda posmoderna por considerarla directamente asociada a planteos capitalistas de corte neoliberal. Pero esto también es parte de la geofilosofía que Deleuze y Guattari (1997b) plantearon, y debemos analizar cómo las ideas viajan a partir de trayectos que más o menos las transforman.

En tal sentido, más que en posestructuralismo, tendríamos que pensar en otras cuestiones como las de mayor relevancia. Pues, como veremos a continuación y en la próxima sección de este artículo, no es fácil dilucidar hasta dónde y qué sentidos los planteos de Foucault, Deleuze y Guattari siguen siendo estructuralistas. Debemos apelar a lo que planteamos más arriba: a un *núcleo duro* conformado por esta matriz en constante proceso de apertura, fuga, deconstrucción. Y como también existen otros filósofos, semiólogos, historiadores y críticos literarios que caen bajo esta denominación tan ambigua, como los casos de Derrida y Roland Barthes en su etapa más avanzada, es aún más necesario hacer el esfuerzo por caracterizar de forma certera el aporte de nuestros tres pensadores fundamentales. Es por ello que, como vimos en el capítulo anterior, hemos recurrido a una expresión de Foucault, utilizada para analizar la perspectiva de Blanchot: «pensamiento del afuera» (Foucault, 1993). Allí creemos radica el gran avance y lo que el contexto contemporáneo en filosofía y ciencias humanas y sociales debe asimilar, lo que viene heredado de la tradición del pensamiento alemán, principalmente procesado por Nietzsche y actualizado en Heidegger: el ser de lo humano no es una esencia, es devenir, y sus componentes no se encuentran en una suerte

de interioridad sustancial, sino todo lo contrario, están fuera de él, siempre fuera. Cuanto más adentro de la subjetividad profundizamos, más en el afuera, en el «caosmosis» de un «inconsciente maquínico» estaremos (Guattari, 1996; Deleuze y Guattari, 1998).

Las fuerzas proceden siempre del afuera, de una afuera más lejano que toda forma de exterioridad. Al mismo tiempo, no solo existen singularidades de fuerzas, sino también singularidades de resistencia, capaces de modificar esas relaciones, trastocarlas, cambiar el diagrama inestable. E incluso existen singularidades salvajes, todavía no ligadas, en la línea del afuera, y que se agitan particularmente encima de la fisura [...] en el punto de fisura, la línea se hace bucle, el «centro de ciclón, justo donde es vivible y donde es por excelencia la Vida». Es como si las velocidades aceleradas, de poca duración, constituyesen «un ser lento» durante un período más largo [...] Lo más lejano deviene interior al transformarse en lo más próximo: la vida en los pliegues. La habitación central, que ya uno no teme que esté vacía, puesto que pone en ella el sí mismo. Aquí en esa zona de subjetivación, cada cual deviene maestro de su velocidad, relativamente maestro de sus moléculas y de sus singularidades: la embarcación como interior del exterior. (Deleuze, 1987b, pp. 157-158)

Esta desustancialización de la mirada es común tanto a esta tradición fenomenológico-hermenéutica en su versión más radical (pues Husserl, el maestro de Heidegger, será objeto de críticas por nuestros pensadores y antes por su propio discípulo), como al formalismo sofisticado que encontramos en el estructuralismo francés. La mezcla es explosiva: analizar cualquier fenómeno humano de existencia implica abrirse a una multiplicidad en movimiento, donde no hay certezas ni supuestos que queden fijos de una vez para siempre y donde el acto cognoscente es parte del proceso. El pensar como acontecimiento, como tirada de dados dirán, siguiendo a Nietzsche y su genealogía (Foucault, 1994, pp. 7-29), es una actividad más de la subjetividad en tanto producción de formas de ser a partir de haceres, prácticas, siempre contingentes, condicionadas, pero no por ello reducidas a lo dado.

Arte, ciencia y filosofía en la elaboración de cartografías

Mi perspectiva consiste en hacer transitar las ciencias humanas y las ciencias sociales desde los paradigmas cientificistas hacia paradigmas ético-estéticos [...] De una manera más general, deberá admitirse que cada individuo, cada grupo social vehiculiza su propio sistema de modelización de subjetividad, es decir, una cierta cartografía hecha de puntos de referencia cognitivos pero también míticos, rituales, sintomatológicos, y a partir de la cual cada uno de ellos se posiciona en relación con sus afectos, sus angustias, e intenta administrar sus inhibiciones y pulsiones [...] Así como un artista toma de sus predecesores contemporáneos los rasgos que le convienen, del mismo modo invito a quien me lee a tomar

y rechazar libremente mis conceptos. Lo importante no es el resultado final, sino el hecho de que el método cartográfico multicomponencial pueda coexistir con el proceso de subjetivación y que resulte así posible una reapropiación, una autopoiesis de los medios de producción de subjetividad. (Guattari, 1996, pp. 22-24)

¿En qué momento entra en juego aquí el tema de las cartografías y los mapas? Como han señalado variados especialistas en la temática, debemos encontrar primeramente en el planteo del rizoma el hilo conductor (Deleuze y Guattari, 1997a, pp. 9-32). Eso es lo que hacen Bonta y Protevi (2008, p. 109), remitiéndonos directamente a él para comprender qué se entiende por mapa desde la perspectiva en cuestión. Gracias a su estudio, además, es posible comprender la perspectiva que el «pensamiento nómade», «de la diferencia», quiere alzar más allá del estructuralismo. En un tono claramente nietzscheano, como si se tratara de un manifiesto, el rizoma es planteado por Deleuze y Guattari como una entidad existente en lo dado y como una a ser creada. Sin principio ni fin, más allá de la diferencia entre la permanencia y el cambio, entre lo sincrónico y lo diacrónico, lo objetivo y lo subjetivo, y de todas las demás oposiciones estructuralistas, el rizoma hace alusión a una composición con ciertas características, a partir de una serie de principios.

El primero y el segundo vienen juntos, son el de conexión y heterogeneidad: todo punto del rizoma está conectado con cualquier otro sin que por ello se homologuen, sino que, por el contrario, guardan su profunda heterogeneidad, diferencia radical de naturaleza (ideacional, animal, vegetal, mineral, cósmica). El tercer aspecto es el de la multiplicidad, no como simple sumatoria reunida bajo la unicidad, lo Uno, sino como sustantivo. Al respecto es importante hacer foco en el cambio lógico que esto implica: el todo es pensado como parte entre las partes, como particularidad entre las partes que reúne en cuanto que síntesis parcial. Es por ello que los elementos de un mapa no están supeditados a una sola totalidad, sino que cada generalidad esbozada (por ejemplo, un nivel, capa o estrato, un *layer*) agrupa pero no totaliza. En cuarto término, la ruptura a-significante aparece como principio en el sentido de la acción de fuerzas abstractas que pueden interrumpir, hacer saltar, cortar y desmontar la organicidad del rizoma sin que por ello este no pueda recomenzar, ensamblarse nuevamente (lo que en cartografía podemos ver directamente en la forma tradicional de separar los mapas según coordenadas de forma yuxtapuesta o según niveles copresentes). Por último, aparecen los principios quinto y sexto también juntos, esta vez como una suerte de oposición: de cartografía y de calcomanía.

La cartografía, en tanto práctica de mapeado, es considerada como la experiencia cognoscente y afectiva primordial. A pesar de las diferencias con el pensamiento taxonómico, sea estructuralismo, sean las llamadas ciencias cognitivas, se comparte esta concepción configuracionista de la subjetividad. Recordemos que la cuestión de los mapas en el ámbito de las ciencias

humanas y sociales (entre ellas las de corte cognitivo) aparece primeramente desde la problemática de la mente y el cerebro con la psicología neconductista de Tolman (De los Ríos, 2007). En tal sentido, la modelización era concebida, en general, en términos de esquemas, siguiendo una clara herencia racionalista cartesiana, con la taxonomía siempre de fondo. La complejidad de los fenómenos urbanos, la metropolización y otras dinámicas territoriales (aunque la experiencia espacial ya de por sí es relevante frente a la linealidad y unidimensionalidad del lenguaje verbal) han llevado a poner especial cuidado en el mapeado. De esta forma, la cartografía aparece como un «universal de la cultura» (Stea, Blaut y Stephens, 1996), al mejor estilo estructuralista.

Como planteamos al comienzo de este capítulo, las perspectivas esbozadas por Foucault, Deleuze y Guattari no pueden desprenderse de fuertes elementos derivados de la misma matriz, aunque al mismo tiempo se lanzan más allá, cual pista de despegue, así como hacia la deconstrucción de lo que estaba implícito, la teoría de la representación de herencia racionalista cartesiana, gracias a la crítica de la crítica de corte nietzscheano. Heidegger fue, sin dudas, el que marcó el camino para una teoría del habitar en dicha tradición de pensamiento sobre la subjetividad y el ser. Recientemente, ha sido foco de grandes intereses por parte de arquitectos, urbanistas y diseñadores (Sharr, 2007), así como de investigadores en ciencias humanas y sociales y filósofos.

La cuestión central, en tanto problemática que sirve de hilo conductor en estas tradiciones de pensamiento, es la concepción de la construcción de subjetividad como una obra de arte, entidad estética fruto de un diseño existencial, expresión esta última que procuramos desentrañar en los capítulos siguientes y que venimos tematizando desde el comienzo con la noción benjaminiana de aura. En tal sentido, el principio de cartografía, opuesto al de calcomanía (asociado a las otras visiones de corte estructural, genética y generativa), es tomado como una de las prácticas fundamentales de *lo vital*, como experiencia de apertura, de creación con el afuera. De esta manera aparece la temática de la creación de mapas, como práctica cotidiana, hacer primordial en la inmanencia de la producción de subjetividad desde la condición del habitar.

Aquellos «*collages*» que Lévi-Strauss definió como característicos del «pensamiento salvaje», mítico, en tanto forma prístina de la subjetividad (Lévi-Strauss, 1970) aparecen aquí, pero, una vez más, proyectados desde el orden, la estabilidad y la taxonomía, al caos, la contingencia y las multiplicidades. La «geografía afectiva» que formula como característica de narrativas mitológicas, como en la terapéutica del shamán y su «eficacia simbólica» (Lévi-Strauss, 1995), está de base, pero al mismo tiempo liberada de la analogía como única forma de inferencia del pensamiento, mecanismo de conexión y relación con el mundo. Las cartografías no son una operación de reproducción, de copiado, de calcomanía, sino de generación de algo nuevo sobre aquellas experiencias tomadas de materia prima y transformadas gracias a las nuevas experiencias suscitadas por su construcción. Por esta razón,

Deleuze y Guattari (1997a) hacen hincapié en que el mapa está orientado a la experimentación en lo real, construye inconsciente, contribuyendo a la conexión y potenciando la multiplicidad en lo existente. Es una entidad abierta, desmontable, plural, que surge del encuentro entre las subjetividades y los elementos o materiales considerados para su elaboración, sean orgánicos o inorgánicos, seres u objetos.

Esta geofilosofía incluye una suerte de geo-gnoseología, que es la que estamos intentando esbozar aquí como la más adecuada para una teoría del habitar: la del pensar en tanto actividad de creación de mapas. Existen diversos ámbitos en los cuales esta tarea puede ser más o menos explicitada, donde puede encontrar mayor o menor receptividad e impulso para su desarrollo. De entre todos ellos, nosotros trabajamos específicamente en la etnografía experimental, focalizada, como hemos visto, en el análisis de los procesos de subjetivación. Estas configuraciones podemos englobarlas bajo la figura tradicional del *anthropos*, pero al precio de considerarla como una entidad abierta y plural, en permanente transformación a partir de los componentes y las dinámicas que operan para generar las síntesis relativas, las que reconocemos como contenidos y rasgos de dicho ser en devenir (Boaventura Leite, 1992; Rabinow, 2003, 2009). Este debate marca el horizonte contemporáneo de las ciencias antropológicas, tradicionalmente ancladas en la sustancialidad del ser humano primero y luego en su pura formalización a partir del estructuralismo. La recuperación de las prácticas específicas, los contenidos concretos que dan sentido a la existencia de lo que somos, pero sin volver a esencialismos ya superados, marca el interés por los trabajos de Foucault, Deleuze y Guattari, así como por los de otros pensadores, científicos y artistas que los han inspirado u otros con los que se comparten similares preocupaciones, un mismo horizonte de problemáticas, como es el caso de Benjamin. El peligro puede ser la reificación de este pensamiento, la «domesticación» de lo radicalmente nuevo (Guigou, 2005), el retorno a las esencias.

Ciencia, filosofía y artes encuentran su razón de ser como actividades de composición del caos, ideaciones que se desarrollan a partir, contra y gracias a él: función del conocimiento, forma del concepto, fuerza de la sensación. La ciencia elabora funtores, la filosofía conceptos, el arte perceptos; la ciencia trabaja con variables, la filosofía con variaciones, el arte con variedades. El conocimiento científico opera a partir de proyectar planos de coordenadas en el caos, desacelerándolo, la filosofía construyendo planos de inmanencia o consistencia y el arte, de composición, estos dos manteniendo la velocidad e intensidad a velocidades infinitas y su índice de complejidad (Deleuze y Guattari, 1997b).

Ahora bien, Deleuze y Guattari intentan mantener la diferencia entre las tres actividades, y es comprensible. Los ataques y las disputas, principalmente entre ciencia y filosofía, han sido terribles en la historia del pensamiento moderno en Occidente, en especial a partir de la supuesta conquista,

área tras área, de cuestiones que eran planteadas especulativamente y que luego alcanzaban un estatus empirista, fenoménico. Las ciencias humanas y sociales están especialmente marcadas por ello y las ciencias geográficas experimentan la correspondiente encrucijada al incluir en su seno la distinción entre lo cultural y lo natural, exactamente igual que las ciencias antropológicas. Como adelantamos en relación con la noción de aura elaborada por Benjamin, unos «planos complejos difíciles de calificar» (Deleuze y Guattari, 1997b, p. 219) estarían dándose en las intersecciones entre las tres: hasta allí llega el trabajo de Deleuze y Guattari, avizorando el siglo XXI, el «siglo deleuziano» si tomamos la expresión de Foucault (1995a, p. 7) con vistas a nuestro presente y porvenir.

Pues bien, desde nuestro punto de vista podemos pensar el trabajo etnográfico, en especial el de corte experimental, abierto a las innovaciones y creatividad rigurosamente trabajada, como una forma de combinación de estas tres actividades, en pos de la elaboración de cartografías de los procesos de subjetivación. La ciencia aportaría el trabajo de «discernimiento» de los elementos del mapa, la definición de las cualidades que se toman como variables independientes y dependientes en sus relaciones, dibujando funciones, límites, umbrales, dominios de existencia, etcétera, todo lo cual permite llevar a cabo un trabajo cuantitativo sobre dicha base si es necesario, tanto numérico como de las propiedades de las mismas formas. Pero esto debe ser complementado con el trabajo de «sobrevuelo» filosófico, pues dichas cualidades consideradas, que hacen a valores y sentidos puestos en práctica en acontecimientos particulares de existencia, necesitan ser problematizadas, abiertas a la virtualidad de las variaciones más allá de la correspondencia con lo real. Esto podría pasar en las ciencias naturales también, pero en las humanas y sociales la reflexividad, sea como virtud, sea como carencia, es una condición necesaria para fundamentar el conocimiento generado y con ello se pone en conexión la creación conceptual como complemento que tensa la supuesta certeza de aquel plano científico, el de correspondencia, el cartesiano, de base para la geometrización de los fenómenos (Álvarez Pedrosian, 2011b).

La cartografía, por tanto, así entendida, es proyectada en múltiples niveles no necesariamente paralelos: pliegues y remociones de un *continuum* laberíntico, cavernoso (Deleuze, 1989b), hecho de variables y constantes que son al mismo tiempo puestas en suspenso, auto-criticadas y, con ello, abiertas a la exploración de las variaciones más allá de lo posible. Esto es lo que le otorga rigor y profundidad al análisis, alcance y utilidad a la cartografía más allá de una simple descripción superficial de efectos primarios, observables de forma presumiblemente neutra. La epistemología de Bachelard (2004), retomada por Bourdieu en sus obras, y las diferentes especies de planteos sustentados en la dirección de la reflexividad dan cuenta de este interés por articular las dos actividades, aunque la disputa entre ciencia y filosofía sigue vigente y el camino por superarla parece pasar por las particularidades de las ciencias

humanas y sociales sintetizadas en la forma del bucle de una «ciencia de la ciencia» (Bourdieu, 2003).

Ciertamente, Deleuze y Guattari se muestran reacios frente a la reflexión, no debemos olvidarlo, por el temor a la reiteración infinita de «lo Mismo», para usar la terminología de Nietzsche (Foucault, 1997). Descartes no da garantías de ningún tipo para el pensamiento nómade, más allá del plano de coordenadas y la geometrización antigua actualizada de forma analítica en conjunción con la aritmética. La crítica a la «representación clásica», magistralmente llevada a cabo por Foucault (1997) en *Las palabras y las cosas*, no es otra cosa que el proyecto de «destrucción de la metafísica occidental» de Heidegger aplicado en detalle y sobre una base estructuralista sobre el conjunto de las ciencias humanas y sociales, involucrando a las filosofías que le intentaron dar sustento. Esta representación como mecanismo de certeza es el mismo plano de referencialidad que en la versión positivista se buscaba en su versión más pura y simple posible, tendiente a la transparencia. Pero es innegable que con el paso de los años, formulaciones como las del paradigma estético que efectúa Guattari (1996) o la llamada «ontología del presente» del último Foucault (2002) ponen al descubierto este interés por encontrar actividades combinadas entre el conocimiento y el pensamiento, sin anularlos, ciertamente, sino todo lo contrario, enriqueciendo la diferencia y planteando la posibilidad de generar una diversidad de estrategias en el intersticio. Una cosa es innegable: la representación no es algo dado, la referencialidad no está asegurada, el universo no se deja conocer sin más.

Por esa razón, a esto hay que incorporarle el tercer elemento, el trabajo artístico. La ciencia pone el discernimiento, la distinción de los elementos y su geometrización. La filosofía el sobrevuelo, las síntesis que pueden articular dichos elementos y darle forma a la vez que proyectarlos más allá de lo dado. El arte nos da las herramientas para la *aprehensión* de todo ello, el trabajo sobre la sensación y la percepción, el diseño y la composición tanto de las estrategias de abordaje como de las propias entidades en cuestión. En el caso de los fenómenos humanos de existencia, esto encuentra nuevamente en Nietzsche un referente ineludible: la vida como obra de arte, el ser de lo humano como estética de la existencia.

Es así que planteamos pensar las cartografías de los procesos de subjetivación compuestas por estos tres tipos de elementos cognoscentes. «Territorios existenciales», en el lenguaje del esquizoanálisis planteado por ambos (Deleuze y Guattari, 1997a, 1998) y, en especial, desarrollado por Guattari (1996, 2000) desde su experiencia clínica (no etnográfica, pero sumamente afín), son mucho más que espacios físicos tomados de referencia. Son universos habitados por formas específicas de generación de subjetividad: focos de auto-creación (auto-*poiesis*), así como otras fuerzas de índole abstracta, dispositivos y máquinas que también necesitan ser mapeadas o, más específicamente, aprehendidas por otros medios gráficos como los diagramas.

No es por casualidad, por tanto, que en el ámbito de las ciencias geográficas haya existido una gran repercusión de la obra de nuestros pensadores, en especial bajo la imagen de Deleuze, pero que creemos no puede opacar la existencia de una cosmovisión compartida con Foucault y Guattari (inclusive, algunos críticos han manifestado que los trabajos con el segundo llegaron a ser de alguna forma perjudiciales por haberlo apartado de la filosofía y contaminado con la jerga cientificista). Las cartografías alternativas, utilizadas como herramientas para la generación de tejido social, comunitario, en prácticas colectivas de creación de conocimiento y aprehensiones estéticas, se orientan en este sentido (Stallmann, 2012), incluso haciendo uso de imágenes satelitales como soportes para nuevas prácticas (Propen, 2009, p. 127).

Desde las ciencias humanas y sociales, a su vez, esto ha llevado a un creciente interés por la elaboración de cartografías como herramientas metodológicas en la investigación (Diez Tetamanti y Escudero, 2012), gracias a la reincorporación o revalorización de las problemáticas espaciales presentes en su campo (Pickles, 1985; Warf y Arias, 2009). Como hemos planteado, este giro espacialista de la epistemología contemporánea puede ser aún algo de mucho mayor alcance: una geo-gnoseología asociada a una onto-topología (para usar una expresión del propio Sloterdijk [2011] al analizar la forma en que el mismo Heidegger formulaba la cuestión del ser). Esto ocurre cuando se hace explícito el carácter fundamental de la espacialidad en la forma de concebir los procesos de subjetividad en todas sus dimensiones y alcances, y se llega así a una teoría propiamente del habitar, todo lo cual veremos en detalle en los capítulos siguientes.

Rizoma, *patchwork*, diagrama, cuadro y guion: algunas consideraciones etnográficas

What kind of space are we trying to map, or, what are we talking about when we talk about space in a Deleuzian manner; and, further, what kind of space do we produce in that mapping? (Dewsbury y Thrift, 2005, p. 100)⁹

Aquel «método cartográfico multicomponencial» al que hace referencia Guattari y que citamos al comienzo del apartado precedente (Guattari, 1996, pp. 22-24) como expresión fundamental de su paradigma estético, que podemos entender como elaborado gracias a funtores, conceptos, perceptos y otro tipo de ideas elaboradas, da como resultado una diversidad de entidades gráficas, para nada excluyentes. En un punto, podemos hasta pensar que estas son elementos de composición de composiciones mayores, no totalizaciones, recordémoslo (el todo es una parte entre las partes y no un resultado superior).

9 «¿Qué clase de espacio estamos tratando de mapear, o bien, de qué estamos hablando cuando hablamos sobre el espacio de una manera deleuziana?, y, además, ¿qué tipo de espacio es el que producimos en ese mapeo?»

Las cartografías de la subjetividad están hechas de tal forma que poseen regiones rizomáticas, secuencias combinadas que se asemejan a los *patchworks*, entidades abstractas que dibujan un diagrama que atraviesa en otra dimensión toda la composición con sus máquinas abstractas operando.

Así, en nuestra perspectiva, las cartografías de subjetividad inconscientes deberían convertirse en los complementos indispensables de los sistemas de racionalidad que tienen vigencia en las ciencias, la política y todas las otras regiones del conocimiento y la actividad humana. ¡Los complementos o, de no ser así, los instrumentos de contestación y transformación! En fin, por lo menos... la lectura de zonas de hiper-complejidad, cuya elucidación ya no se relaciona con tratamientos lógicos habituales. ¿Por qué? Ante todo porque el mapa pierde aquí su vocación primera de tener que representar un territorio... [a favor de] los procedimientos cartográficos capaces de posicionar singularidades y procesos de singularización, lo que yo llamaría: pragmáticas ontológicas. Y sería vano en esta ocasión clamar por el fracaso de la racionalidad, porque, en cierto sentido, a largo plazo, se trata justamente de su consolidación. (Guattari, 2000, p. 52)

Podemos decir que existen tres tipos de líneas en una cartografía de los procesos de subjetivación: las de segmentaridad (duras, que estratifican, organizan, significan, en fin, territorializan), las de micro-devenires (flexibles, abiertas a los encuentros, por donde son posibles desterritorializaciones relativas) y las líneas de fuga (de transformación, desterritorialización absoluta) (Deleuze y Parnet, 1997, pp. 141-142). Y es que:

... quizá debamos describir el organismo no como un objeto autocontenido, con límites, sino como una línea —o mejor aún como un haz de líneas— que continuamente desborda cualquier contorno (Ingold, 2012, p. 28).

Siguiendo al geógrafo sueco Hägerstrand, Ingold encuentra la noción rizomática del devenir en los trazos que toda entidad (humanos, plantas, otros animales, cosas, etcétera) va dibujando temporalmente, «gran tapiz de la Naturaleza que la historia está tejiendo» (Hägerstrand en Ingold, 2012, p. 29); trayectos que se conectan y desconectan (Guigou, 2004). Además de líneas hay regiones, umbrales y toda una topología. Es bajo la perspectiva del esquizoanálisis donde la cuestión de las cartografías alcanza su mayor profundización, si bien ronda más o menos explícitamente por la arqueología, la genealogía y la microfísica del poder de Foucault, y otras configuraciones gnoseológicas de Deleuze y Guattari juntos y por separado, como la llamada por este último de paradigma estético. Las cartografías esquizoanalíticas —herederas del *more geometrico* de Spinoza aplicado a la entonces denominada ética, con sus atributos, modos, afectos y nociones comunes (Rawes, 2008, pp. 62-90)— se proponen como una tarea por demás atrevida y difícil, en el sentido del pensar lo impensado que movió a varios de los referentes de nuestros pensadores, como Nietzsche principalmente. Lo hemos visto en el caso del aura benjaminiana en el capítulo correspondiente, cuestión aún más

evidente una vez nos despojamos de los límites estrictos de la obra de arte para concebir toda forma de vida en su creatividad radical.

Las entidades que componen estas cartografías escaparían a la posibilidad de delimitaciones «claras y distintas» y su ordenamiento en un «cuadro general», para usar la terminología del racionalismo cartesiano, a los requerimientos de una correspondencia entre un territorio y su mapa, lo existente objetivamente y la construcción subjetiva que intenta tomarlo en su forma certera. Guattari señala algunos de estos elementos: *a)* según funciones clásicas de representación y denotación: figuras de expresión, entidades mentales, objetos referidos (reales o virtuales); *b)* según una función de existencialización: índices intensivos, operadores diagramáticos, cristales de singularización, puntos de bifurcación, entre otras acepciones, a veces como sinónimos, otras más o menos semejantes (Guattari, 2000, p. 52).

Lo más relevante parece ser la oposición entre cartografía y calco, en tanto este último como señalan Ponta y Protevi, simplemente representa las (actuales) propiedades de equilibrio / estado estacionario / sistema estable.¹⁰ Asimismo, es significativo el planteo que considera tanto la extensión como la intensión, la intensidad de las entidades en cuestión; planteo que podemos rastrear fácilmente desde los estudios sobre el movimiento y la «duración» en Bergson (Deleuze, 1996, pp. 37-38): la «latitud» de la intensidad de los afectos y la «longitud» como la velocidad de sus elementos materiales (Bonta y Protevi, 2008, p. 68), lo que corresponde, si volvemos a Bergson, a las dos series de multiplicidades, las subjetivas y las objetivas, respectivamente. Esto no puede considerarse como una nueva versión de la dicotomía espacio/tiempo, más bien todo lo contrario. Los estudios sobre Bergson por parte de Deleuze tienen dos grandes momentos: aquel inicial en la época de la recuperación de una «historia menor de la filosofía» (sus monografías sobre los filósofos, que toma de base) (Deleuze, 1996) y, posteriormente, sus estudios sobre el cine (en especial en Deleuze, 1987a). Y la reflexión geográfica adopta esta inquietud por lo espacio-temporal como entidad unívoca a la hora de pensar las cartografías rizomáticas y, por tanto, orientadas hacia el devenir de los acontecimientos humanos y no humanos (May y Thrift, 2001).

Como lo recuerdan Bonta y Protevi (2008, p. 68), el mapa y su arte, la cartografía, es una forma de narrar. Por momentos se limita a los regímenes de signos. En otras ocasiones incluye «diagramas», que dan cuenta de las operativas de las «máquinas abstractas», en tanto prácticas genéricas de la conformación. En este punto debemos retomar las caracterizaciones que Deleuze y Guattari realizan de la ciencia, la filosofía y el arte, en lo relativo a los «planos» que proyectan en, contra y gracias al caos: de coordinación, consistencia o inmanencia y composición respectivamente. El mapa guarda relaciones referenciales en el primer sentido, escapa a ellas y se abre a la problematicidad de la

10 «... simply represents the (actual) properties of equilibrium / steady state / stable systems.» (Bonta y Protevi, 2008, p. 67)

virtualidad en el segundo, y es mucho más que esquema o diagrama al incluir múltiples formas según estilos y géneros a partir de soportes y materiales de expresión diferentes en el tercero.

Un espacio actual y otro virtual, conectado por las intensidades, entre las materialidades captables por una geometría euclidiana y los flujos desterritorializantes no métricos (De Landa, 2005), no son igualmente susceptibles de ser cartografiados o, dicho de otra manera, no son entidades de la misma naturaleza y por consiguiente tampoco se aprehenden de la misma forma. Ahora bien, más que excluirse, se interpenetran, pues los territorios están surcados por los flujos y sus intensidades (West-Pavlov, 2009). La geometría y el cálculo infinitesimal que asoma por detrás del plano isomorfo cartesiano pone al descubierto la dinámica del devenir, cada vez más prioritaria para las propias ciencias que se asoman más allá de la estabilidad (Bonta y Protevi, 2008), sea la termodinámica y las irreversibles bifurcaciones con sus nuevos estados de la materia en puntos distantes del equilibrio (Prigogine, 1995, p. 47) o el medioambiente y su diseño antropológico más allá del dualismo y la linealidad de la inter-acción (Ingold, 2012, p. 49).

Podemos encontrar zonas y regiones de relativa estabilidad, susceptibles de mapear a partir de planos más o menos secantes, pero «el *continuum* es cavernoso» (Deleuze, 1989b), el universo se expresa en forma barroca con constantes pliegues de la materia, repliegues del «alma» y des-pliegues, en una topología de estratos solapados, removidos y no necesariamente paralelos. La geometría de Leibniz se plantea desde esta otra lógica, desde la cual como es sabido no hace falta negar la eficacia de la medición y la aritmética aplicada a las formas, la geometría analítica de Descartes. Más bien se la complementa, se la sitúa en su umbral de existencia específica, más allá y más acá de la cual nos aventuramos en las regiones donde no reina sin más: en los infinitos puntos que median entre cada punto del plano, las derivadas que muestran cómo infinitesimalmente no podemos pensar en forma lineal, sino más bien curvada.

Estas consideraciones en torno al pliegue, el *continuum* no isomorfo y lo que caracterizaron como espacios «lisos» y «estriados», «en absoluto simétricos» (Deleuze y Guattari, 1997a, p. 484) han despertado los mayores desafíos para la epistemología y ontología de la geografía. Más allá de juegos retóricos vacíos, lo interesante aquí es poder aprehender, pensar y conocer estas entidades que hemos visto caracterizan las cartografías de los procesos de subjetivación, las que en términos convencionales hacen coincidir el presente puro con la no existencia —tema ya planteado en la lógica del sentido, en tanto este persiste e insiste, más que existe (Deleuze, 1989a), y en la naturaleza del concepto filosófico, en tanto intempestividad o acontecimiento puro en el *Erewhon* de Samuel Butler (Deleuze, 1988, pp. 33-34)—: Como señala Doel, lugar y deslugaridad ya no se oponen, como los geógrafos humanistas creían. De aquí en adelante, un lugar es a la vez un aquí-ahora y un

en-ninguna-parte.¹¹ Aunque no se lo menciona explícitamente, las resonancias que ello conlleva en relación con las investigaciones de Benjamin son por demás evidentes.

En los últimos años y a partir de las relaciones que los investigadores de la obra de Deleuze empezaron a establecer entre sus obras, así como por el desarrollo teórico derivado directamente del campo de la producción audiovisual, la lógica de este tipo de mediaciones comenzó a ser tomada cada vez más en cuenta como la más apropiada para dar cuenta de tal heterogénesis de elementos constituyentes y la complejidad de los montajes necesarios. A ello se suma la necesidad de poner en evidencia el carácter fundamentalmente procesual de los fenómenos, la naturaleza del devenir que reina por debajo y entre los intersticios de las «cristalizaciones existenciales» y los diferentes regímenes de individuación (Simondon, 2015).

Esto no quiere decir que los investigadores de los procesos de subjetivación tengamos que dejar la escritura y ponernos a hacer exclusivamente videos y cine, eso sería una lectura muy ingenua. La cuestión es más complicada: la propia narrativa contemporánea se ve fuertemente afectada por el lenguaje audiovisual (De los Ríos, 2007), los *libros-máquina* se ven inspirados en la forma en que guionistas, camarógrafos y directores elaboran su trabajo. Quizás tengamos que cambiar el uso de los términos, pues corremos el peligro de estar frente a una corriente simplificación: por narrativa no pensamos solo en aquellas composiciones que siguen estructuras asociadas a géneros literarios clásicos y modernos, sino que debemos ampliar la definición para considerar otras formas de ensamblaje y diseño mucho más complejos. Esto es lo que habilitó el «dispositivo cinematográfico», al punto de dar lugar a una suerte de «divergencia» entre cine y narración (Galuppo, 2012), haciendo posible un tipo de experiencia y por consiguiente unas experimentaciones que llevan al límite, subvierten y traen a la existencia nuevas sensibilidades.

En los orígenes del cine podemos encontrar ambos caminos: el pegado a la narrativa clásica, en general, por parte de los norteamericanos, o la apertura a las nuevas posibilidades que la técnica trajo, como el caso de los europeos, sean franceses o soviéticos:

El límite, desde aquí, es el fotograma vacío, el blanco y el negro que se alternan... solo el aparente parpadeo del proyector, la pulsación lumínica y sus ráfagas vertiginosas que constituyen el elemento base del dispositivo (Galuppo, 2012, p. 26).

Antes de llegar a este límite, nos encontramos con la posibilidad de sobreponer imágenes, alterar los fotogramas en el laboratorio, componer finalmente en el montaje el devenir con perceptos sonoros y visuales, operar con narrativas múltiples en niveles y secuencias. Todo ello constituye una

11 «Place and placelessness are no longer opposed, as the humanistic geographers believed. Hereinafter, a place is both NowHere and No Where.» (Doel, 2000, p. 124)

cartografía espacio-temporal, una «proyección topográfica» (Conley, 2007) donde se combinan los regímenes de enunciación y de visibilidad con sus propias lógicas, tal como lo planteó Foucault y fue retomado por Deleuze en el estudio de su pensamiento, en la labor de quien fue, según su expresión, un «nuevo cartógrafo» (Deleuze, 1987b).

En tal sentido, podemos comprender, por ejemplo, el experimento de la llamada «ontografía correlativa», llevada a cabo recientemente por geógrafos y artistas en un gesto por demás etnográfico, intentando hacer una cartografía de los problemas ambientales y de salud del Montreal contemporáneo (Calvelli, 2011). Fotografías de sitios georreferenciados, junto a indicadores sociales, económicos, sanitarios y culturales intentan aprehender los fenómenos humanos en sus vínculos con los no humanos de una forma más eficaz que las convencionales. Las fotografías escapan a la pura representatividad, son, efectivamente, obras de arte, aprehensiones de perceptos en el sentido en que Deleuze y Guattari (1997b) lo caracterizan. En una suerte de neorrealismo o hiperrealismo, estas imágenes visuales realizadas a partir de los paisajes, objetos y escenarios existentes son un esfuerzo por desnaturalizar la mirada, provocar el extrañamiento en el observador, tal como lo efectúa el ejercicio de la etnografía (Álvarez Pedrosian, 2011b): contrastes que ponen en juego las intensidades y la heterogeneidad de los componentes, las paradojas y los deslocamientos de lo que parece difícil de concebir.

No se intenta reproducir el efecto naturalista, por eso aludimos al neorrealismo cinematográfico como ejemplo de cómo se puede tratar la realidad de una forma no representacional, reducida a situaciones sensomotrices, a formas habituales de percepción, lo que Deleuze trabajó justamente con relación a la «imagen-tiempo» en sus estudios sobre el cine (Deleuze, 1987a). En el experimento de Calvelli, podemos ver una puesta en práctica de la forma en que se intenta articular la ciencia, la filosofía y el arte en la producción de conocimiento contemporáneo, en el sentido en que lo hemos planteado en la sección anterior, y no por casualidad se realiza tomando como base a la práctica cartográfica.

También desde el oficio de los hacedores de espacios y espacialidades (diseño arquitectónico y urbanístico), se toma en cuenta la existencia de diferentes planos y mapas a partir de la heterogeneidad de agentes y subjetividades más en general involucradas en la tarea de diseño y construcción. En tal sentido, cada cartografía, aunque corresponda —desde un punto de vista científico, referencial— a una misma casa, lo hará de diferentes formas, según diferentes *planos*. Pues, en definitiva, dicha unidad referida, la casa, no deja de ser múltiple (es una para los habitantes, otra para los contratistas, otra para los albañiles, otra para los constructores, etcétera) (Ballantyne, 2007, p. 40). La creación y utilización son inseparables del mapa, en tanto que práctica generadora de un saber en y para la experiencia.

Los *map studies* recogen varias de las cuestiones fundamentales que hemos intentado trabajar aquí. Algunas problemáticas son comunes a todo el espacio epistemológico de las ciencias humanas y sociales, otras se acercan más decididamente a las cuestiones relativas a la tecnología y la tecnociencia, especialmente por el rol que ocupa la ingeniería de la imagen en el quehacer cartográfico y la relevancia de los recursos allí referenciados. Y como sucede con la etnografía, la relación entre el conocimiento científico, la producción artística y la conceptualización filosófica también está en el tapete, como hemos visto en profundidad.

Según Dodge, Perkins y Kitchin (2009), estos estudios (que a su vez influyen a los demás campos disciplinarios que adoptan las cartografías como metodología, epistemología y hasta ontología de trabajo) se plantean una serie de problemáticas que marcan el horizonte de indagaciones contemporáneas. En primer lugar, la cuestión de las interfaces, de la imagen visual y la pantalla, en lo que serían *screen spaces*. En segundo término, la cuestión de los algoritmos y los mapeos nos vuelve a traer el problema de la articulación de la tarea científica, la digitalización y su utilización. Luego, vuelve a aparecer la cuestión de la visualidad, pero ahora considerando la dimensión mediacional en su conjunto, desde la cultura visual y las implicancias que la trascienden. Posteriormente, se plantea el problema de la autoría de los mapas, algo que la producción en diferentes contextos sociales y políticos ha ido problematizando cada vez más y, en términos epistemológicos también tuvo, principalmente, a Foucault (2010, 1974) como uno de los pioneros en disolver tal categoría esencialista allí implicada, la de *autor*. El quinto dominio de cuestiones de interés tiene que ver con las infraestructuras, en tanto el mapa es él mismo considerado como un insumo básico en la llamada sociedad de la información, lo que está generando grandes transformaciones.

De ello se desprenden, a su vez, una serie de desafíos y oportunidades, creemos, en la senda de lo planteado en este capítulo y en la primera parte del libro, lo que pone de manifiesto la importancia que la obra de Foucault, Deleuze y Guattari ha tenido en nuestra contemporaneidad: la materialidad (asociada a la virtualidad y a los soportes de información que se manejan), la economía política del mapeado (como práctica que genera transformaciones en el mundo en el que se la realiza), los afectos (en relación con lo que hemos visto sobre la aprehensión estética y su relación con las formas de conocimiento y pensamiento) y, finalmente, la etnografía, en tanto abordaje que permite procesar de manera privilegiada dichas prácticas desde la emergencia y los acontecimientos en que los sujetos creadores estamos inmersos, en la pluralidad de perspectivas puestas en juego.

Pensar el mapeo como un conjunto de prácticas conlleva concebir los diferentes «momentos» de creación y utilización etnográficamente, como procesos que determinan a los productos, los mapas. Pero ello debe hacerse más allá de cualquier visión esencialista de la subjetividad humana, de lo contrario

volveríamos a caer en todo aquello que nuestros pensadores han tratado de dejar al descubierto, en la senda de la filosofía de los procesos de subjetivación, gracias a sus perspectivas arqueológicas, genealógicas, topológicas, rizomáticas y estéticas. Es así que Dodge, Perkins y Kitchin (2009), encaminan su manifiesto en tal sentido, sobre lo que las prácticas de mapeo generan como productoras de subjetividad, creadoras de formas ontológicas en sí mismas:

Instead of the usual and sometimes sterile enumeration of particular sectors, contexts, cultures, places or even types of map or product, we argue that a focus on key processes is more likely to reveal critical aspects of mapping. As such, we offer a tentative list of mapping moments that we think are significant and worthy of study: (I) places and times of failures, (II) points of change, (III) time-space rhythms of map performance, (IV) the memories of mapping, (V) academic praxis; and (VI) newly creative engagement with mapping practice (Dodge, Perkins y Kitchin, 2009, p. 234).¹²

Si bien producto y proceso pueden pensarse diferencialmente, y debemos hacerlo, no por ello dejan de ser cuestiones profundamente relacionadas, y es el interés por la etnografía experimental lo que pone en evidencia la convergencia epistemológica y ontológica de los cartógrafos profesionales de mayor conceptualización y creatividad con aquellas ciencias, filosofías y artes que desde sus propios trayectos se orientan hacia este encuentro por demás fructífero y alentador: el de un siglo deleuziano, un siglo de los mapas.

12 «En vez de la usual y a veces estéril enumeración de sectores particulares, contextos, culturas, lugares o incluso tipos de mapas o productos, argumentamos que focalizarse en los procesos claves tiene más probabilidades de revelar los aspectos críticos del mapeo. Como tal, ofrecemos una lista tentativa de momentos de mapeo que pensamos son significativos y dignos de estudio: (I) lugares y tiempos de fallas, (II) puntos de cambio, (III) ritmos espacio-temporales de desempeño del mapa, (IV) las memorias del mapeo, (V) la praxis académica, y (VI) recientes involucramientos creativos con la práctica de mapeo»

II

HABITAR

La lógica de las espacialidades¹³

Accesos a la espacialidad: desde la geometría y el teatro al diseño de la existencia

La memoria —¡cosa extraña!— no registra la duración concreta, la duración en el sentido bergsonian. No se pueden revivir las duraciones abolidas. Solo es posible pensarlas, pensarlas sobre la línea de un tiempo abstracto privado de todo espesor. Es por el espacio, es en el espacio donde encontramos esos bellos fósiles de duración concretados por largas estancias. El inconsciente reside. (Bachelard en Ardao, 1983, p. 32)

El análisis de los procesos de subjetivación referidos a la espacialidad necesita sostenerse en una perspectiva transdisciplinaria focalizada en aquellos saberes, conocimientos y pensamientos emergidos de las prácticas específicas de construcción, diseño y formas del habitar. Plantearemos una caracterización del análisis de la espacialidad en la conjunción de la antropología, la arquitectura y la comunicación, con el fin de dilucidar los conceptos y categorías necesarios para su aprehensión. Su especificidad debe fundamentarse en la búsqueda de los vínculos de los aspectos humanos con los no humanos que los constituyen: el afuera en el adentro de la forma de hacer(se) sujeto en el espacio.

Tanto la arquitectura como la antropología y las ciencias de la comunicación se han desarrollado según devenires epistemológicos disímiles en algunos aspectos y confluyentes en otros. Nuestro interés se orienta hacia aquellas búsquedas —tanto frutos de la reflexión de segundo orden como de las derivadas directamente de los ejercicios profesionales de la creación de espacios y de otras formas de comunicación— donde no se recurra a una esencialización de lo humano. De allí nuestro interés en pensar en términos de *procesos de subjetivación*, es decir, de complejos de prácticas y experiencias que involucran y producen maneras de ser, entre las que se destacan las de hacer(se) sujeto. En tal sentido, para quienes operamos desde las ciencias humanas y sociales y la filosofía de orientación etnográfica, es sumamente importante tomar nota de los actuales intereses e inquietudes del diseño arquitectónico y urbanístico. Si bien a lo largo de miles de años, las tareas de los hacedores oficiales de espacios fue sostenida en una disociación tajante entre un mundo de ideas y proyectos abstractos y su puesta en obra, y otro concreto en el que las poblaciones tenían su existencia sin diseño ni belleza, el interés por lo que se produce en los planos de inmanencia de las subjetividades es

13 Versión original presentada como ponencia bajo el título *Espacialidades: antropología, arquitectura y comunicación*, en la IX Reunión de Antropología del Mercosur (RAM), Universidade Federal do Paraná (UFPR), Curitiba, 2011.

cada vez más creciente. Algunos se refieren a «lo ordinario», «lo dado», «lo banal» o «lo existente sin más» (Walker, 2010).

Este proceso se vio acentuado a partir de las duras críticas presentadas en el seno del X Congreso Internacional de Arquitectura Moderna (CIAM) de 1956, que prepararon el terreno para una mutación fundamental en el orden de la *episteme* occidental. El famoso Team X (o Team 10), integrado, entre otros, por el matrimonio Smithson, hizo explícito el requerimiento de un movimiento contemporáneo sensible a lo que los propios habitantes hacían con sus entornos y, más aún, con lo que aquí llamaremos las espacialidades. Desde otras perspectivas, fuertemente marcadas por la inter y transdisciplinariedad en la conjunción de diversas tendencias del campo de las ciencias humanas y sociales, e incluyendo a su vez los referentes de estas como la biología, la economía y la filología, encontraron en la etología, la psicología de la percepción o el análisis de las fuerzas de producción, distribución y consumo de bienes y servicios, las fuentes para realizar el aterrizaje al mundo de lo concreto. Pero puede rastrearse su comienzo en la propia Modernidad, en el *flâneur* del París de lo fugaz y transitorio, esbozado en Baudelaire y retomado por Benjamin (1967b, 2005), como la caracterización misma de la «actitud de modernidad» (Foucault, 2002).

... la apropiación e instrumentalización de las denominadas condiciones existentes: lo banal, lo cotidiano, lo hallado, lo popular, el paisaje existente... Como denominador común, lo ordinario supone por definición una condición de alteridad... aquellos objetos que la disciplina de la arquitectura proclama fuera de su territorio y contra los que define sus límites. A distancia, estos objetos ejercen cierta fascinación, y en ocasiones la disciplina recurre a ellos de forma polémica como parte de su propio proceso de redefinición: del letrero al ascensor, de la gasolinera al aparcamiento, del descampado al arrabal, de la ciudad dispersa a la ciudad genérica. En síntesis, la categoría de lo ordinario incluye la arquitectura que la propia arquitectura excluye. (Walker, 2010, p. 7)

El acercamiento a las ciencias antropológicas es incuestionable, tanto en las problemáticas de interés como en la actitud o *ethos* que la caracteriza, el extrañamiento (Lins Ribeiro, 1998; Álvarez Pedrosian, 2011b). Podemos considerar, a grandes rasgos, tres tipos de modelos paradigmáticos en la forma en que se ha pensado en los proyectos y sus ejecuciones, así como en las reflexiones sobre los fenómenos espaciales en dicho proceso. Siguiendo a Morales (1984), se trata de las concepciones «formalistas», «funcionalistas» y «espaciales». Ellas sirven de tradiciones desde las cuales comprender este movimiento que, a partir de la década de 1960, llevará a plantear la posmodernidad en el seno de la arquitectura (Jencks, 1983, pp. 373-386), desde la cual ingresará a las ciencias antropológicas y a la filosofía. En *Aprendiendo de Las Vegas* (Venturi, Scott Brown y Izenour, 1978), se llevará al extremo el movimiento de incorporación de lo que hasta entonces había sido considerado como superfluo y vulgar, así como Van Eyck se sentirá directamente atraído

por las experiencias etnográficas de Leiris y Griaule estudiando las formas espaciales de los dogones, entre otras. Más cercanos en el tiempo, grandes proyectos colectivos tratarán de acercarse de otra forma a los fenómenos de dispersión, caos y descontrol propios de las megalópolis contemporáneas, gigantescos monstruos urbanos como las ciudades del llamado Tercer Mundo que, a pesar de toda consideración, existen, persisten y no dejan de crecer (Koolhaas *et al.*, 2001).

En primer lugar, la concepción formalista del espacio. Esta deriva de las más antiguas tradiciones de pensamiento filosófico y de la creación de espacios. A partir de la interpretación renacentista de la Antigüedad, el antropocentrismo vino asociado a las milenarias concepciones aritméticas y geométricas presentes tanto en la astrología como en el mecanicismo en auge por entonces. El espacio aparece concebido a partir de las partes extra partes, es decir, de la limitación y existencia de volúmenes, llenos y vacíos entre unidades aisladas unas de otras. El platonismo renacentista, acentuado en los siglos posteriores, se ve claramente en las búsquedas en términos de armonía y proporcionalidad, en las relaciones numéricas entre partes constituidas en todos según articulaciones mayores y menores. El plano cartesiano y el espacio tridimensional surgido de él son la visualización más lograda de esta manera de pensar el espacio, presente tanto en la filosofía —en general y en aquella que se vincula por sus problemáticas a las futuras ciencias humanas y sociales— como en la historia del arte, la teoría de la arquitectura y el diseño y la construcción de espacios. Tratados como los de Alberti o Piranesi encuentran en el siglo XX sus correlaciones en el *modulor* formulado por Le Corbusier (1961), es decir, en la búsqueda de *patrones* en las relaciones geométricas de los elementos.

En segundo término, el paradigma funcionalista, tan relevante para las ciencias y presente en variadas tendencias filosóficas modernas, también encuentra su lugar en la dimensión de la creación de espacialidad. La noción de *función* está asociada en una misma *episteme* junto a la de *organismo*. La perspectiva de la biología, en sus variadas tendencias, servirá de modelo. Aquí ya se hace hincapié en aquello que es más que la suma de las partes, los resultados no numéricos o, a lo sumo, la apertura de lo infinitesimal como en el Barroco con Leibniz (Deleuze, 1989b). Nuevamente nos encontraremos con aspectos fuertemente cuestionados con posterioridad, pues de allí se derivan las nociones de *estructura*, por ejemplo, la identificación entre belleza, pureza y perfección con cierta función aislada de su contexto, etcétera. Lo que parece persistir y ser aún de gran utilidad es la perspectiva articuladora y vital (como en Spinoza) que esta concepción nos ha legado: la espacialidad responde, en un segundo nivel de complejidad que redefine las reglas de composición de las partes en tanto externas a las otras partes, a fuerzas y tendencias vitales que determinan lo que es considerado como afirmativo, necesario y satisfactorio. El enfrentamiento entre forma y función, tan importante para

la historia del arte, en los debates de algunas vanguardias artísticas del siglo XX, en las pautas de construcción del llamado estilo internacional que llenó de edificios el planeta durante el siglo XX, y presente aún en ciertos ámbitos del pensamiento y el conocimiento, también ha sido superada gracias a un tercer orden del fenómeno. La reconstrucción de posguerra europea se presenta como el panorama para debatir y poner en práctica todo ello, el mismo contexto en el cual, como veremos en los siguientes capítulos, se enuncia la cuestión del habitar como temática crucial desde un punto de vista filosófico (Heidegger, 1994a).

El hiato existente entre el espacio tal y como es concebido y el espacio vivido pone en evidencia que el concepto de lo funcional no puede ser suficiente para hacer surgir una estructura interna, una fuerza capaz de satisfacer —por encima de las necesidades— los diferentes deseos de creación, libertad, de ritmo, de conocimiento... aspiraciones todas ellas subjetivas que suponen un «suplemento cultural»... (Bertrand, 1981, p. 16)

Esta tercera perspectiva del espacio arquitectónico es la que se focaliza en la espacialidad en cuanto tal, no negando, sino absorbiendo a las dos precedentes. Igualmente, este enfoque tendrá sus puntos muertos que conllevan cierto tipo de determinismo. Pero es claro que la cuestión de la producción de subjetividad aparece como la instancia decisiva, aunque a veces en formas simplificadas derivadas de las diferentes tendencias de las ciencias humanas y sociales y sus respectivos modelos —biología, economía y filología— (Foucault, 1997). Desde una concepción fenomenológica, las diferentes entidades «empírico-trascendentales» —sociedad, cultura, lenguaje, psiquis, educación— producen y son productoras de «lo humano». De allí y de la recombinación de los aspectos formales y funcionales del espacio, pueden desprenderse las diferentes perspectivas como las de la escuela de Chicago y sus incursiones en lo urbano (Hannerz, 1986), la sociología y la antropología esbozada por los diferentes investigadores de la escuela de Palo Alto —principalmente la «proxémica» (Hall, 1994; Winkin, 1994) y la «dramaturgia» (Goffman, 2004; Winkin, 1994) —, entre las más relevantes. El gran avance es la consideración del espacio como producto y productor de lo social y cultural, haciendo cada vez mayor hincapié en la dimensión comunicacional de ambas entidades involucradas, desde los «rasgos intensivos» (Guattari, 2000), de «mediación» o «transmisión» (Martín-Barbero, 1987; Debray, 2001), que incluyen la expresividad y la representatividad como procedimientos fundamentales, a veces opuestos (Sfez, 1995). Todo ello no deja de ser un reencontro con el *topos* aristotélico, el *lugar* como cualidad y la preeminencia del habitar del *zoon politikon* sobre los demás aspectos. La metáfora del teatro será la más sobresaliente, en las vinculaciones de los conceptos que podemos rastrear genealógicamente en el pensamiento griego clásico, las relaciones entre teoría y teatro, y la propia concepción de *polis*.

Ahora bien, un acercamiento más sofisticado a esta temática es ofrecida por Norberg-Schulz (1975) con su «espacio existencial». Si bien realiza una crítica a las simplificaciones propias de los modelos geométricos y perceptuales-conductuales, más que dejarlos de lado busca asimilarlos en una perspectiva mayor. Y creemos que ese es el gesto necesario, pues la «fenomenología de la percepción» (Merleau-Ponty, 1994), la «psicología genética» (Piaget, 2009), la «proxémica» de base etológica (Hall, 1994) y sus combinaciones sobre la idea de una «buena imagen del entorno» (Lynch, 1998) no dejan de ser elementos a tomar en cuenta en el análisis de la espacialidad. Pero hay algo más, y ello nos conduce necesariamente al carácter estético de toda forma humana de existencia, al núcleo creativo que diseña no solo los objetos, sino la propia definición de la distinción entre objeto-sujeto, y allí debemos ubicar los elementos constitutivos de toda espacialidad.

En tal sentido, como lo recuerda el propio Norberg-Schulz (1975), es Heidegger y su fenomenología-hermenéutica de tipo existencial el que coloca el espacio como condición de todo ser desde el habitar: «Ser es residir». Estar-en, por tanto, se encuentra en la raíz de todo proceso de subjetivación. Efectivamente, nos encontramos nuevamente con la noción aristotélica de lugar como un *donde*, en tanto emplazamiento adecuado hacia el cual tiende todo elemento. Lo interesante es que se trata de una materia, ni física ni conceptualmente «un lugar, o espacio, no puede tener un cuerpo... forma y lugar no delimitan la misma cosa. La forma es el límite de la cosa circunscrita, y el lugar el límite del cuerpo circunscrito...» (Aristóteles en Van der Meer, 1987, pp. 38-39).

Igualmente, debemos ir un poco más y, como los arquitectos deconstructivistas afirman, hay que poner en tela de juicio la propia identificación que persiste entre pensamiento y arquitectura, con sus grandes metáforas (fundamentación, sostén, alzado, etcétera), para acceder a esta dimensión de creatividad donde el espacio ya deje de ser sinónimo de construcción. Y es que así como debemos tomar en cuenta dicho sentido del *Dasein*, también está el otro, el salir-de, lo que termina por conformar la noción misma de comunicación como proceso de transversalización desterritorializante (Álvarez Pedrosian, 2011a, pp. 173-187) asociado a la «virtualidad» (Lévy, 1999).

Semper revirtió por completo la comprensión convencional en arquitectura, basada en la simple narrativa según la cual la gente construye primero una especie de abrigo o albergue básico que la protege para sobrevivir y luego poco a poco va perfeccionando y reforzando esa estructura... por el contrario, la arquitectura comenzó con los ornamentos. Los edificios tienen su origen en el uso de telas tejidas destinadas a definir el espacio social, específicamente el espacio de la domesticidad... los tejidos constituían desde un principio la producción del espacio mismo. Antes de ellos, el espacio era literalmente impensable... Para Semper, la arquitectura no se desarrolla edificando una estructura cada vez más sólida y luego cubriéndola con una decoración cada vez más elaborada. Más bien, una vez que

la tecnología del ornamento puede ser controlada, las telas son sostenidas —primero con unos pocos parantes, como en una especie de tienda—... Pero no importa cuán solidas, la estructura de las paredes permanece en un rol secundario a la decoración, solo se ve lo que la recubre. El espacio real no está definido por las paredes, sino por la textura de la tela que las recubre [...] La historia de la arquitectura resulta entonces la historia de las tecnologías ornamentales entendidas como mecanismos de comunicación. (Wigley, 1994, pp. 254-255)

Los tres órdenes de composición y sus síntesis parciales

De lo que se trata, por tanto, no es de los espacios físicos, ni siquiera tan solo del simbolismo en el espacio, sino de algo más profundo, la composición de formas de existencia o maneras de «hacer ser» (Castoriadis, 1997, p. 136). Una arquitectónica, por tanto, tiene que ver con las herramientas de diseño de las formas de ser, a partir siempre de prácticas y experiencias específicas donde son puestas en uso y de donde emergen como resultantes. No se trata de una axiología, de un conjunto de reglas de estructuración, para la cual los fenómenos espaciales son una forma de proyección más entre todas las posibles de la comunicación según soportes y medios específicos, en este caso, lo lleno y lo vacío, el suelo y el cielo, arriba y abajo y todo lo que implica el «dualismo» (Lévi-Strauss, 1995). Igualmente, una perspectiva construccionista, composicional o configuracionista, como la denominamos en capítulos precedentes a propósito de los aportes del «pensamiento del afuera» (Foucault, 1993), debe mucho al movimiento estructuralista. Lo que aquí está en juego es la composición de lo abierto y lo cerrado, el afuera y el adentro, a partir de lo cual se generan, en definitiva, las más diversas configuraciones subjetivas, pero que no cesan de estar en devenir y tampoco pueden reducirse a un grupo de modelos posibles. Como planteaba Heidegger (1994a), el ser es en tanto reside, se posiciona, pero no deja de estar en tránsito. Y es que lo fijo y lo transitorio no se anulan, como lo abierto y lo cerrado no se excluyen, sino que se componen de forma específica, más aún, estando el afuera en el adentro, el universo entero en cada forma humana de existencia particular (Álvarez Pedrosian, 2011a).

Proponemos tomar en cuenta tres vectores que cualifican el fenómeno en sus conexiones: la *particularización* de partes extra partes, la *singularización* en tanto pliegue y la inscripción y *mediación*. Como veremos a continuación, se trata de reunir en un mismo enfoque las tres perspectivas fundamentales de las formas de concebir el espacio en lo que refiere a la espacialidad. No se trata tan solo de antropología urbana, ni del espacio, y ello ha quedado cada vez más establecido a partir de los fenómenos promovidos por las tecnologías de la información y la comunicación, la desterritorialización y las tensiones que genera en lo local cada vez más explícitamente

transversal (Hannerz, 1998; Marcus, 2001). Lo urbano, por supuesto, es el modelo de espacialidad triunfante, pero no toda ella es urbana ni de la misma manera ni en forma concluyente. Quizás en un futuro pueda serlo, pero a la par de que cada vez se encuentra más tensionada por dinámicas desterritorializantes que ponen en contacto aquí-y-ahoras disímiles más allá y más acá de la materialización, como avanzamos en el capítulo relativo al concepto benjaminiano de aura y las consideraciones relativas a todo aquello que nos permitía pensar y conocer. Esto mismo puede verse claramente en la expansión de la práctica de diseño arquitectónico en los llamados entornos virtuales, la realidad aumentada y las ciudades inteligentes, las complejidades de territorios «rurbanos» (Cimadevilla, 2010) y dinámicas difíciles de asimilar a lo que hasta ahora concebimos en tales términos.

Un proceso de subjetivación *es en alguna parte*. Se singulariza en un orden de extensividades pobladas de materiales de expresión investidos intensivamente por los procesos de subjetivación precedentes. El espacio subjetivado se nos da como totalidad singular, por mínima que sea, como una parte al lado de otras partes distinguibles o no a partir de lo sensible, y como una poética y hermenéutica general a partir de las producciones realizadas con los materiales de expresión. Como hemos planteado, el espacio para y de la subjetividad no es del orden tan solo de lo cuantitativo y reversible. Si existe un espacio de estas características se trata del espacio no subjetivado, aquel que puede pensarse tan solo desde las partes extra partes. Por tanto, hay espacio subjetivado cuando entre esas series de partes extra partes se realiza una síntesis, una juntura compositiva del orden de los cuerpos y sus relaciones que necesariamente implica herramientas de composición, instrumentos o formas de hacer y materiales con los que llevar a cabo dicha práctica. Hay subjetividad y, además, humana, cuando las relaciones de los cuerpos entre sí son registradas, inscritas y transmitidas, cuando se instauran órdenes semióticos que, como también sabemos, tienen precedentes en la etología.

La espacialidad se da en el cruce de estos tres órdenes, lo que hace que del espacio a la espacialidad se pase gracias a la modificación de cada uno de los componentes según los otros dos, en tanto rizoma (Deleuze y Guattari, 1997a, pp. 9-32). Cada orden deviene otro que se genera entre los tres: la espacialidad. Pues la particularidad de las partes extra partes, la singularidad en tanto pliegue y la mediación se dan en otras configuraciones que no son espaciales, pero su conjugación, su coordinación dentro de los procesos de subjetivación, es lo que llamamos la espacialidad. Que cada uno devenga el otro y lo que se genera entre los tres gracias a ello implica que cada orden se enfrente a situaciones límite, se abra a los otros, se transversalice. Así, la particularidad se enfrenta al límite que implica la distinción interno/externo no dicotómica, sino serial, a la que la arrastra la extensividad con sus partes extra partes, deviniendo así en singularidad. Esta particularidad que experimentamos como una de las totalizaciones más poderosas, la de

sentirnos en un sitio específico, singular, a lo sumo en una serie, pero siempre de círculos concéntricos o puntos de un itinerario, es tomada como una parte externa a otras partes.

En el límite, nos percatamos de que no hay una exclusión absoluta, no hay una dicotomía interno/externo, pues los procesos de subjetivación necesitan y generan síntesis gracias a una economía (hoy diríamos mejor *ecología*), la transición fácil de los principios de asociación presentes en la composición subjetiva en general (Deleuze, 2002). El mínimo lugar o su grado cero es sitio, recorrido y pasaje, un campo y a la vez un cruce de flujos que conectan a otros campos: en los términos tradicionales, «centro», «itinerario» y «encrucijada» (Augé, 1994, p. 64), o «barrio», «senda» y «nodo» (Lynch, 1998). En este tipo de espacios humanizados, como en las aberturas de las construcciones edilicias de las ciudades modernas y contemporáneas, el salto y la ruptura de órdenes que implica ingresar o salir del espacio interior es complementado con la instauración de otros micro-campos, pequeños en relación con los internos y externos, unas partes más pequeñas en la contigüidad de las partes extra partes donde permanentemente puede esfumarse y ser solapada de un lado y del otro. Hemos investigado, por ejemplo, un caso de generación de estos mínimos lugares de paso en las aberturas de un espacio fuertemente instituido y cargado por afectos muy intensos como un hospital público, que tiene su particularidad en continua descomposición y, a la vez, constituye los escenarios de acontecimientos de suma importancia para pacientes y allegados a estos en la forma en que llevan adelante la internación hospitalaria (Álvarez Pedrosian, 2009, pp. 115-138). Esto nos obliga a preguntarnos: ¿existen los «no-lugares», tal como los planteó Augé (1994), o se trata de un caso límite, de una tendencia nunca concretada de la «no-lugaridad» (Tuan, 2003)?

El límite al que se enfrenta este orden cuando es colonizado por la subjetividad humana puede ser pensado como la dificultad que representa la infinitesimal espesura de un plano, la relación entre sus dos caras. La extensividad que parece no tener límites, que parece abarcarlo todo, ese espacio físico al que tradicionalmente nos referimos y que se consolida a partir de la física matemática, es cortada al ser antropologizada y con ello devenir particular y soporte de transmisión de experiencias significadas. Desde el diseño de una imagen de la ciudad esto es pensado como «borde» (Lynch, 1998), y su *desdibujación* constituye uno de los rasgos más significativos de las formas urbanas contemporáneas, sea por los tamaños que han alcanzado las ciudades en su expansión, las generación de formas espaciales hiperfuncionales en su tematización, la integración y agrupamiento en megalópolis o la desconexión de piezas plegadas sobre sí mismas (Soja, 2008; Monge, 2007, pp. 27-28; Álvarez Pedrosian, 2013a). Pero esto mismo ya está presente en los casos de aquellos espacios de superficies planas definidos por lo que sucede hacia el otro lado de cada uno o de algunos de los planos que sirven de frontera, por las otras caras que miran hacia las otras direcciones.

Un buen ejemplo es lo que sucede a espaldas de la avenida 18 de julio de Montevideo, la principal vía de la ciudad moderna. En ciertas calles que corren paralelas, se experimentan espacios que se encuentran también al límite de su consistencia, pues parecen remitir hacia el otro lado, la otra cara. La operación de visibilidad implica un ocultamiento, pues los cuerpos proyectan sus sombras sobre las superficies de los otros cuerpos. Esta parte simplemente yuxtapuesta en la cadena de otras partes exteriores cobra una intensidad propia en la carencia, como una concentración de luz en las sombras: no lugares que se cualifican intermitentemente. La extensividad que es objeto de composición, la que ingresa al cruce de los órdenes de la singularidad y la mediación inscriptora, es cualificada. Esto hace que una parte cuantitativa sea afectada por otra y por ello es posible tal operación, la apertura del orden de la extensividad llevado al límite: una parte afecta a otra y con ello se rompe la monotonía cuantitativa.

Y lo mismo con el orden de la transmisión e inscripción cuando se conjuga con los otros dos. Los devenires, en tanto resultante de los acontecimientos y sus combinaciones, en la multiplicidad de elementos subjetivos siempre condicionados de alguna forma también en permanente transformación, inevitablemente dejan huella. El caso extremo y tradicional de ello en la dimensión de lo urbano es el «mojón» (Lynch, 1998), y las tendencias volcadas al estudio semiológico de la ciudad exploran en esa dirección (Aymonino, 1981; Rossi, 1981). No nos vamos a detener aquí en el debate epistemológico en torno a las llamadas ciencias de la comunicación, tan solo tomaremos nota de que más allá de las diferentes conceptualizaciones —transmisión, intercambio, difusión— y de poder sintetizar las dos grandes maneras de concebir la comunicación en las ciencias y la filosofía desde el siglo XVII como «expresión» y «representación» (Sfez, 1995), lo que está en juego es el carácter «mediacional» o, si se quiere, *desterritorializante* de esta. Este proceso que conocemos habitualmente como de *glocalización*, implica siempre la generación de espacialidades que hacen uso y dejan como resto una modificación que, como hemos visto, singulariza y particulariza. Cuando nos referimos a materiales de expresión, no damos por sentada una metafísica de la materia, y la física tampoco lo hace desde hace ya bastante tiempo. Nos referimos a lo que es tomado o termina siendo afectado de forma que luego será retomado como información, que al ser cualificado siempre en el procesamiento de cierta manera se convierte en una huella que volverá a ser utilizada para una nueva instauración que al mismo tiempo va más allá de sí (Simondon, 2015).

En este caso, este orden de lo comunicativo —y no solo de lo lingüístico— implica «semiosferas» particulares y en traducción (Lotman, 1996), a partir de la creación de contenidos y expresiones —en los términos de Louis Hjelmslev retomados por Deleuze y Guattari (1997a, pp. 81-116)—, en forma inextricable; géneros y estilos ligados a prácticas específicas y sus «esferas de actividad» en «polifonía» (Bajtín, 1982). Y ello no ocurre solamente en la

órbita del discurso y sus agenciamientos. Aún más, gracias a la aceleración de la innovación y la presencia de las tecnologías sustentadas en la ciencia de la información y las ingenierías implicadas en la innovación y su puesta en uso, los materiales aludidos han dejado de ser sinónimo de materia perceptible. Lo que sigue existiendo es este orden de las transversalidades que además se ha ido destacando como el más problemático de los tres relativos a la espacialidad. Los debates en torno al tiempo real, la desaparición de las distancias, la anulación del espacio físico y por añadidura del espacio antropológico (Virilio, 1996) nos obligan a asumir la relatividad de todo orden constitutivo de cualquier proceso de subjetivación, incluida la espacialidad.

Cuando se genera una síntesis, siempre parcial y abierta, entre los tres órdenes de las partes extra partes, la singularización y la mediación inscriptora, esta última es llevada al límite tensionando y explorando lo que implica la condición de los materiales de expresión en el diseño existencial. Como ya hemos planteado, esto se da en una relación inextricable entre medio y mensaje, expresión y contenido, por lo cual tanto desde la semiótica como desde la hermenéutica, así como desde la semiología o las ciencias cognitivas del lenguaje y la cibernética, existen de uno y otro lado elementos que necesitan conjugarse en su encuentro: un código para descifrar una información o un horizonte de comprensión desde el cual captar los significados y sentidos puestos en juego en una interpretación, siempre de interpretaciones.

Un espacio subjetivado es un espacio con huellas, inscrito, modificado estratigráficamente. El orden de la significación es llevado al límite cuando opera en el espacio, en el cruce con la singularización y la extensividad de las partes. Ahora ya no alcanza con el efecto holístico de lo singular, el sitio debe ser recorrido él mismo y deja definitivamente de ser pasaje para hacernos pasajeros en él. La inmanencia que tiene como efecto un lugar no deja de estar constituida por líneas de trascendencia en su composición. Y existe toda una semiótica de las intensidades de los registros inscritos en un lugar, una particularidad que deviene archivo de superficies de inscripción estratificada, mientras las partes extra partes son plegadas en relaciones diferenciales de implicancias, derivaciones e integraciones.

El aquí-y-ahora de la percepción de estar en un lugar, si bien se da en la serie de las multiplicidades cuantitativas de las partes extra partes, es gracias al cruce con las series de los órdenes de la singularidad que dota de cualidad a la parte y de inscripción y proyección más allá de sí que la inviste de intensidad. Cuando el grado de imperceptibilidad tiende al mínimo, cuando los signos con los que contamos no son ni símbolos ni indicadores, sino indicios (Peirce, 1999), la intuición soporta más la composición de la experiencia subjetiva. Existen diferentes grados de visibilidad de los diversos estratos que componen la experiencia subjetiva del espacio, y ello está determinado tanto por los materiales como por su utilización. Se trata de condiciones contingentes que son a su vez doblemente condicionadas por el hecho de que en

todo espacio subjetivamente humanizado —incluso en los que prima la «no-lugaridad» (Tuan, 2003)— pasan cosas. La transmisión inscriptora se halla en su límite cuando es en el espacio donde más parece estar garantizada la perdurabilidad del soporte, pero a la vez donde más se encuentra desprovista de las otras inscripciones posibles y realizables en otros soportes de un mismo estrato. El espacio como contexto de los acontecimientos es el aspecto más descontextualizado de todos los que constituyen dicho acontecimiento, más que la escritura inclusive, a lo que tanto temía Platón.

Por ello debemos tener mucho cuidado en no caer en una imagen congelada del espacio así como del tiempo, en una noción que los tome como una constante que sirve de *telón de fondo* de la escena, donde el *espacio social* es así esencializado al ser desprovisto de la espacio-temporalidad en la que es tejido. Esto, efectivamente, sucede en los procesos en que participa el investigador, y las diferentes «imágenes de la ciudad» son también tema de análisis y diseño (Lynch, 1998; García Canclini, 1997). El propio analista debe tratar de problematizar esto hasta donde pueda, poniendo en duda cada una de las síntesis más o menos cristalizadas o identidades. El signo no se expresa sin un código para descifrarlo, es en el espacio donde más se pone en juego el tipo de relación entre las series de significantes y significados, la posibilidad de interpretar.

Casos límite son aquellos en los cuales ha acontecido una serie rápida y muy variada de experiencias y donde el corte entre ellas es muy abrupto, la descontextualización es de las más altas, por la diferencia de campos pautaada en el uso social de las partes extra partes, la distribución de los cuerpos, y donde la particularidad solo está dada por la perdurabilidad variable de los materiales. Esto último es lo único que hace que se trate de un mismo lugar, la propiedad de esos materiales determinada en el uso político-económico (energético) de las partes extra partes. Uno de los fenómenos más patentes al respecto es el de los grafitis, para cuya comprensión Silva (2007) ha planteado justamente una serie de cualidades (o «valencias») en las que podemos encontrar estas cuestiones composicionales: marginalidad, anonimato, espontaneidad, escenicidad, precariedad, velocidad y fugacidad.

La espacialidad en tanto subjetivación del espacio es, además, humana, a partir de la presencia de esta tercera serie. Pero ella sola no alcanza para explicar lo que sucede con la subjetividad en el espacio, con el espacio subjetivado. Solo es posible en el cruce de la serie de lo singular y la parte, y en tanto que materia de expresión, o sea, comunicación: la singularidad deviene particularidad, la parte un todo y el soporte contenido. Pero sin una singularidad devenida parte y expresión, una parte devenida singularidad y expresión, y una expresión devenida singularidad y parte, no hay espacialidad. Para que tengamos espacialidad, cada una de estas series —también presentes en otras múltiples dimensiones de los procesos de subjetivación— son llevadas a sus condiciones límite en la fusión con las otras, a un devenir imperceptible:

lo singular se descompone, la parte se cualifica, la inscripción no guarda vínculos con otros registros de un mismo acontecimiento.

Esto es, quizás, de las cosas que más se olvidan en ciencias humanas y sociales al pensar y conocer tomando en cuenta la espacialidad, y lo que más relevancia tiene para un diseñador en tanto artista de espacialidades, pues es por donde puede comenzar su creación. Es cierto, también, que este llevar al límite no es la situación concreta en cada caso, sino más bien la tendencia hacia la des-composición. Pero solo así podremos ser capaces de captar la composición del espacio, tanto en la experiencia cotidiana como en la proyección arquitectónica y urbanística.

El ser habitado por diseños existenciales¹⁴

Más que una transposición

Las diferentes operaciones mentales existentes hasta el momento, corresponden tanto a procesos concretos, contingentes y para nada fijados de una vez para siempre como a valoraciones que también se suman a estos, complejizándolos en la multiplicación de niveles y cruces. Es así que la metáfora, y más en general la analogía, ha sufrido diferentes transformaciones junto a las experimentadas por los tipos de subjetivaciones que las elaboran y por las que son elaboradas. Como señala Foucault (1997) en su arqueología de las ciencias humanas y sociales, la *episteme* renacentista se sostenía básicamente en la semejanza como modo de inferencia del pensamiento, dentro de la cual se encontraba una serie específica de configuraciones: conveniencia, emulación, analogía y simpatía, la más de fondo. El pensamiento clásico de la Modernidad implicó una inversión en la valoración de la semejanza en todas sus variantes, pasando de ser lo más elevado a lo más bajo, forma prístina de pensar paradigmáticamente expresada en las supersticiones y fantasías. Sea por el lado empirista fundado en una suerte de experiencia originaria, como en el racionalismo y sus mecanismos abstractos de operatividad neutra y elemental, las metáforas y todo tipo de semejanzas pasaron a ser despreciadas desde el punto de vista filosófico y científico, encontrando refugio en el arte según géneros y estilos posibles.

Siglos después, la crisis de los grandes relatos explicativos tejidos en la Modernidad inspiró el retorno de las metáforas y su valor heurístico, y fue revalorizada en la misma práctica de las ciencias naturales, reducto aparentemente incontestable de la racionalidad moderna. Es así que en la contemporaneidad intentamos hacer uso del pensamiento analógico sin perjuicio de combinarlo con otras configuraciones analíticas (más aún, se valora su capacidad articuladora y su posición elemental en la cognición, remontándose a Aristóteles, pero haciendo foco en el giro pragmatista desde el segundo Wittgenstein y Austin hasta los planteos más recientes de Putnman, Lakoff y Johnson) (Nubiola, 2000). Igualmente, la cuestión central sigue siendo el aporte, lo que viene a sumar como herramienta de pensamiento y conocimiento. En tal sentido, puede ser muy rica en sus usos como simplificadora y, por tanto, perjudicial, y congelar en imágenes estáticas procesos cognoscientes que requieren movimiento y composición de las ideas.

14 La versión original fue presentada como ponencia bajo el nombre *El ser habitado: procesos de subjetivación y diseño existencial* y editada en CD-ROM, en el marco del III Congreso Iberoamericano de Teoría del Habitar: entre Prácticas, Materialidades y Significaciones (Asociación Latinoamericana de Teoría del Habitar - Facultad de Arquitectura de la Universidad de la República), Montevideo, 2013.

En la temática que nos incumbe en este trabajo, las cuestiones propias de la espacialidad y las territorialidades han sido objeto de relaciones metafóricas muy potentes y de larga data, tanto en relación con la dimensión epistemológica y de la teoría del conocimiento más en general como con la ontológica, es decir, sobre la cuestión de las entidades y seres relativos a todo ello. El pensamiento ha sido concebido como una construcción arquitectónica. Pues bien, nuestra propuesta apunta a poner en discusión la forma en que se concibe al sujeto y a los procesos de subjetivación desde el punto de vista de la teoría del habitar, intentando problematizar la noción espontánea del habitar como un complejo de actividades exteriores a él, que lo tienen como agente, entidad acabada en sí que opera dentro de una lógica determinada.

A pesar de todo, más allá de tomar en cuenta aspectos interpretativos y fenomenológicos, la visión mecanicista sigue anidando en esta metafísica implícita de la subjetividad. En tal sentido, trabajos como los de Deleuze y Guattari han insistido en el camino de la desustancialización de la llamada naturaleza humana, en la senda abierta por el pensamiento nietzscheano, la tradición del idealismo alemán en combinación problemática con el estructuralismo francés y sus herencias formalistas, como hemos desarrollado en los primeros capítulos de este libro. A pesar de ello, estos insisten en variadas ocasiones en que no hacen uso de metáforas, en que la tarea filosófica es la de crear conceptos, y estos no transportan de un lugar a otro cuestiones, suplantando sin más las cuestiones a ser pensadas, pues quedan por tanto sin ser tratadas. No por casualidad ellos mismos son acusados de hacer un uso metafórico de las ciencias naturales y las artes en el dominio tradicionalmente explorado por las ciencias humanas y sociales (Sokal y Bricmont, 1999).

Para nuestro caso, este es un tema medular, y por ello constituye la tesis principal al respecto: el sujeto no solo habita en los espacios y tiempos configurados, sino que es habitado por espacialidades y temporalidades, más allá de una cuestión metafórica, más allá de un parecido que podamos establecer entre los entornos arquitectónicos y la interioridad psíquica. Conceptualizando de otra forma al sujeto, en la senda de las tradiciones antes mencionadas y recuperando una «historia menor de la filosofía» con los estoicos, Spinoza, el Barroco de Leibniz, el empirismo de Hume, Bergson y otros, podemos plantear al habitante como una composición, donde los elementos se mezclan, conviven, hibridan o coexisten, superando la dicotomía adentro/afuera.

Ir más allá de lo fenoménico, de la experiencia cotidiana pautada por la percepción y los sentidos convencionales, nos exige romper con estándares del pensamiento y el conocimiento, lo espontáneo que se instala sin mayores esfuerzos. Las metáforas son un mecanismo muy útil, pero a costa de no dejarnos arrastrar por la comodidad de las suplantaciones, por juegos vacíos y retóricos donde no atacamos los problemas de frente, sino que los esquivamos sin más. En tal sentido, la propuesta de pensar al sujeto como una entidad abierta y radicalmente creativa, donde se genera un adentro como torsión y

pliegue del afuera (Álvarez Pedrosian, 2011a) no es una simple traslación de lo que sería un mundo exterior a un mundo interior: la idea misma del sujeto como un individuo, materializado en su cuerpo e identificado con una personalidad específica, es parte de los mecanismos de construcción de subjetividad y no a la inversa. Exploremos, por tanto, las implicancias de intentar superar efectivamente la metafísica de los dos mundos, la dicotomía cuerpo-alma, la disposición binaria con la que aún muchas veces seguimos pensando, aunque no queramos hacerlo, cuestión que una teoría alrededor del concepto de habitar problematiza especialmente.

El afuera en el adentro: procesos de subjetivación y desustancialización del sujeto

Recapitemos brevemente varios aspectos tratados hasta el momento en los capítulos precedentes, como forma de prepararnos para trabajar sobre el planteo más significativo en la historia de la teoría del habitar. El afuera y el adentro son nociones que parecen desprenderse directamente de la experiencia espacial y son metafóricamente utilizadas por la filosofía de la subjetividad de los últimos siglos. Su configuración y uso no pertenecen a ninguna experiencia originaria, neutra, que trascienda cierto tipo de configuración cognoscente. Es con el pensamiento clásico, tanto empirista como racionalista, que la noción de individuo se alza con toda fuerza en el mundo occidental. Luego, pasado un siglo, en el contexto de las diferentes ilustraciones, se consolida la dicotomía entre estas nociones, en la forma de dos series divergentes de percepciones y otros procesos mentales. Lo espacial se corresponde con la extensión, lo horizontal, como el afuera, y lo temporal con la intensividad, lo vertical, en la forma de la interioridad, un adentro puro y simple. Kant formula esta disposición como un gran adelante en relación con el dualismo cartesiano entre cuerpo y alma, pero es evidente la filiación que se puede encontrar en ello, la continuidad del esquema gnoseológico de fondo. Esto no siempre fue así y no siguió siéndolo, por lo menos en otros niveles y contextos existenciales, campos de experiencias específicos, configuraciones antropológicas concretadas en formas de hacer y prácticas que antes, durante y después *se dieron lugar*, literalmente. Recién cuando la materialidad es trastocada, cuando logramos esbozar otras formas de comprensión y explicitamos la especie de naturalización de su presunto carácter «autoevidente», como se plantea desde la geografía contemporánea inclusive (Lindón, 2007, p. 75), es posible mover dicho esquema tan fuertemente instalado en nosotros.

Concebir al ser de lo humano como un ente estético, al sujeto como obra de arte en los términos nietzscheanos, exige pasar de considerar las presuntas esencias que lo fijan a los componentes que lo atraviesan y combinan para generarlo, algo que la «historia menor de la filosofía» deleuziana ha encontrado

en Nietzsche (Deleuze, 1974, 1994) y también en Spinoza (Deleuze, 1974). Estos compuestos varían la naturaleza de la mezcla resultante y son de tan disímiles procedencias y poseen las genealogías tan heterogéneas como pueda ser posible. Se trata, por tanto, de una composición heteróclita.

Nietzsche escribía a propósito de la justificación estética de la existencia: se puede ver en el artista «cómo la necesidad y el juego, el conflicto y la armonía, se acoplan para engendrar la obra de arte». (Deleuze, 1994, p. 51)

Ahora bien, de entre los procesos de composición existentes, contamos con la espacialización, la forma de subjetivar el espacio o de espacializar la subjetividad, condición necesaria para la existencia de esta última, por lo menos hasta la actualidad. A partir de esta perspectiva constructivista, hemos intentado definir las operaciones que caracterizan este proceso de espacialización, más allá de la metafísica de la presencia y de la materia. Esto nos exigió pensar en la espacialidad como dimensión de composición de la subjetividad, es decir, de formas de ser a partir de prácticas y haceres específicos. Compositivamente, hay espacialización cuando se combinan tres órdenes de fenómenos que hacen rizoma entre sí, deviniendo cada uno en el otro: la serie de aspectos que podemos concebir como de las partes extra partes (tradicionalmente asociada a lo extenso, al espacio físico clásico), la de los pliegues o torsiones que generan entornos, ámbitos, nichos, recursividades (tradicionalmente asociada al espacio vital, biológico y ecológico propio de cualquier especie) y la de las mediaciones simbólicas (tradicionalmente el espacio cultural, de las huellas en tanto inscripciones de experiencias y sus dinámicas semióticas de desterritorialización-reterritorialización).

Una última consideración: esta suerte de giro copernicano, donde el mundo que consideramos objeto muestra su hechura subjetiva, necesita de una segunda vuelta de rosca, de lo contrario nos quedaríamos inmersos en un *subjetivismo* para nada saludable o, peor aún, una *personología* totalmente ajena al planteo foucaultiano que, inspirado en Blanchot, buscará en el afuera («el espesor de un murmullo anónimo») los «emplazamientos de sujeto» (Deleuze, 1987b, p. 33). Esto mismo es lo que puede discutírsele a Kant y a la *episteme* de la Ilustración en general, a lo que llamamos idealismo en términos generales como la serie de planteos filosóficos que, a partir de allí, se desprenden haciendo hincapié en la centralidad de la operación cognoscente sobre la existencia. De esta forma, se mantiene la dicotomía, del objeto hacia el sujeto, igualmente esencializado el segundo.

Ciertamente, con el primer movimiento o giro se abre la posibilidad de superar la dicotomía, algo que el hegelianismo justamente buscará alcanzar gracias a la dialéctica, no necesariamente con grandes logros, al volver al espíritu absoluto como síntesis superadora, o los tipos de *humanismos* que se han ido sucediendo antes, durante y después de la escisión kantiana (Morey, 1987). Ya esta ponía en juego «la cosa en sí», aquello que estaba más allá del dominio de la razón teórica y práctica, aunque la dejaba, como es sabido, casi

sin determinar. Y es que por definición era indeterminada, pues la determinación viene dada por la subjetividad. Siglos después, Husserl reivindica la fenomenología como el camino «a las cosas mismas» (el «verdadero positivismo», como llegó a plantear), recuperando problemas y perspectivas dentro de esta línea de indagación filosófica, intentando superar la dicotomía empírico-transcendental heredada del padre de la antropología filosófica. Su principal discípulo, Heidegger, quizás el filósofo más influyente del siglo XX, realiza el injerto de la hermenéutica o teoría de la interpretación en dicha fenomenología (Ricoeur, 1975), volcándola a un horizonte conocido como existencialismo, a pesar de no compartir dicha denominación (Morey, 1987). Es, por tanto, en su planteo, donde recalcan los mayores esfuerzos por pensar varias de las cuestiones fundamentales de nuestra contemporaneidad y, en especial, las relativas a la espacialidad, la territorialidad y la habitabilidad más allá de la metafísica moderna de los dos mundos objetivo y subjetivo.

Espacialidad, territorialidad, habitabilidad

Un preámbulo más que interesante a nuestra siguiente sección, donde profundizaremos en los aspectos medulares del planteo, tiene que ver con la propia experiencia espacial y las formas de habitar del mismo Heidegger. Sharr (2009), un arquitecto galés, llevó a cabo una pesquisa por demás interesante al analizar los documentos existentes, las pocas fotografías tomadas y demás huellas de lo que fue la vida del filósofo en su cabaña de Todtnauberg, en la Selva Negra, incluyendo la propia cabaña y su emplazamiento en la actualidad. Sabido era el rechazo de este a la vida urbana («abajo») y su predilección por las formas aldeanas de montaña («arriba»), en el contexto cultural y social de las comunidades campestres católicas del sur alemán. Sus derroteros por la academia, su relación tempranamente frustrante con el nazismo y sus largos años de trabajo posterior fueron acompañados por este habitar aquella pequeña cabaña rústica, de pocos ambientes, materiales y estilo tradicional, que tanto amaba.

Sin ánimo de establecer paralelismos ingenuos, sino procurando tener un acercamiento a la gestación de una concepción desde las prácticas que la sustentan, como lo manifiesta el propio Sharr (2009), podemos considerar que esta experiencia específica de las espacialidades y las formas de habitar marcaron intensamente a Heidegger, arrojando luz sobre la forma en que plantea las cuestiones relativas a todo ello. La presencia poderosa de las fuerzas naturales, en especial en la estación invernal, las necesidades habituales satisfechas de formas minimalistas, podríamos decir, incluyendo el pensar como una más de ellas, hacen de la cabaña un sitio formidable para comprender la teoría del habitar esbozada por su habitante más famoso. Más aún, como él mismo señaló en algunas entrevistas, y en la línea

de lo que aquí estamos trabajando, Heidegger intentaba que la cabaña y su entorno se expresaran a través de él. Pues al igual que concebía el lenguaje verbal como una entidad tan poderosa como para hacer uso de los sujetos (similar a las apreciaciones estructuralistas y contemporáneas al gran giro lingüístico que impregnó las ciencias humanas y sociales, así como a la filosofía de la época), la espacialidad podía expresarse por sí misma a través de las formas de habitar, pasando por la mediación del pensamiento como meditación atenta a lo que las cosas mismas tenían para decir.

No hay que esperar a las últimas décadas de trabajo del filósofo, a la famosa conferencia que luego también analizaremos en detalle, para encontrarnos con la centralidad del problema del habitar en su ontología existencial. Como bien lo ha planteado Sloterdijk (2011), retomando una de las sentencias de *Ser y tiempo* («al *Dasein* le es propia una tendencia esencial a la cercanía»), el problema está presente desde la ópera prima, la tesis presentada a su maestro Husserl. Es así que ya aparece esbozada una «doctrina del lugar existencial», que necesariamente va de la mano con la temporalidad enfatizada en primer plano en aquel monumental proyecto de destrucción de la metafísica occidental, en términos del propio Heidegger.

La investigación de Heidegger llega a perfilar positivamente la espacialidad del *Dasein* como *acaecimiento y orientación* en dos pasos destructivos... el concepto de espacio de la física y la metafísica «vulgares» han de dejarse a un lado para que la analítica existencial del ser-en pueda iniciarse. (Sloterdijk, 2011, p. 263)

Aquel espacio de la física clásica y del sentido común occidental, por lo menos, no hace mérito a la verdadera dimensión de la cuestión del ser: no se trata de un recipiente (física del continente), creciente-decreciente, de lo macro a lo micro y viceversa, sino de que lo que existe es tal como habita, en el sentido de «residir», «quedarse en», «junto a», estar acostumbrado o familiarizado, es decir, habituado, pues la existencia se forja gracias a que la apertura que constituye la experiencia se asegura con acuerdos y anticipaciones: «lo problemático es precisamente el poder-estar-en-casa en el mundo» (Sloterdijk, 2011, p. 264).

Es decir, lo problemático es cómo nos hacemos un adentro en el afuera, cómo logramos componer algo finito en la infinitud de lo dado. Y, en segundo término, aquello que es dado, podemos comprenderlo de diversas formas, la más corriente en términos de la espacialidad ha sido la de lo circundante. Como planteamos en la sección anterior y retomando la lógica de las espacialidades desarrollada en el capítulo precedente, ahora nos enfrentamos a la cuestión tradicionalmente pensada desde la biología clásica que reúne nociones como las de nicho, entorno, ambiente. Nuestra actitud, constructiva en tal sentido, suma todos los aportes más que negarlos, pero esto solo es posible si nos adentramos al mismo tiempo en la comprensión de aquello que se mantiene implícito, sustancializado en la teoría. En tal sentido, nuevamente

el planteo heideggeriano es radicalmente cuestionador y apunta a desarrollar lo que llamó la analítica existencial, una de las vertientes más importantes del contemporáneo análisis de los procesos de subjetivación, al poner la cuestión de la pregunta por el ser de aquello que es considerado (nosotros mismos) como problemática fundamental. Y es así que lo circundante, al igual con lo continente, es objeto de crítica: espacio de la física clásica primero, espacio de la biología también clásica después. En tal sentido, el *Dasein*, el ser-ahí, se caracteriza por ser ya un ser-en-el-mundo, no puede estar exento de ello, ser antes y luego posicionarse en medio de lo dado; es ya una posición y un trayecto hacia las cosas, en y hacia el afuera.

«Acaecimiento» y «orientación» muestran ahora una nueva faceta como «desalejamiento» y «direccionalidad»:

Desalejar quiere decir hacer desaparecer la lejanía, es decir, el estar lejos de algo; significa, por consiguiente, acercamiento. El *Dasein* es esencialmente desalejador [...] El desalejamiento descubre el estar lejos [...] Desalejar es, inmediata y regularmente, acercamiento circunspectivo, traer a la cercanía procurándose, aprestando, teniendo a mano [algo] [...] El *Dasein* tiene una tendencia esencial a la cercanía [...] En virtud de su peculiar espacialidad, el *Dasein* no está nunca primeramente aquí, sino allí, y desde ese allí viene a su aquí [...] El *Dasein*, en cuanto ser-en desalejante, tiene al mismo tiempo el carácter de la direccionalidad. Todo acercamiento ha tomado previamente una dirección hacia una zona desde la cual lo desalejado se acerca [...] El ocuparse circunspecto es un desalejar direccionado. [...] El dejar que el ente intramundano comparezca, constitutivo del ser-en-el-mundo, es un «dar espacio». Este «dar espacio», que también llamamos *ordenar espacialmente*, es dejar en libertad lo a la mano en su especialidad [...] El *Dasein*, en cuanto ocupación circunspectiva con el mundo, solo puede cambiar una cosa de lugar, quitarla de donde está, «ordenar cosas en el espacio», porque a su ser-en-el-mundo le pertenece el ordenar espacialmente —entendido como existenciario [...] el «sujeto» ontológicamente bien entendido, es decir, el *Dasein*, es espacial (Heidegger en Sloterdijk, 2011, pp. 266-267).

Estas referencias a diversos pasajes de *Ser y tiempo* vuelven a dejarnos con el sabor a poco en la boca o, como dice el mismo Sloterdijk, con la sensación de que Heidegger tira de la punta del hilo, pero sin desarmar la madeja. Y es que, como es sabido, el proyecto inaugurado con la destrucción no es seguido por la construcción, y en esto podemos sintetizar la postura y actitud de la filosofía heideggeriana en general. En lo relativo a la espacialidad, la territorialidad y la habitabilidad pasa lo mismo o, mejor aún, es donde esto más se hace evidente, dado el rol que ocupan en la analítica existencial. Para nuestros intereses, lo importante aquí es retener esta idea de que la subjetividad no es una entidad estática, sumida en la identidad como fijación e inmutabilidad, sino que, como la etimología del término *existencia* implica, es ya un salir-se, un transitar que crea mundo. Este desalejamiento, traer ante sí y hacer familiar lo extraño, no muy diferente a visiones planteadas en el

mismo siglo XX, por ejemplo, por el estructuralismo de Lévi-Strauss y el inconsciente ya esbozado por Mauss en la etnología modernista, podemos pensarlo como el rasgo fundamental que da sentido al hecho de que componemos el universo que habitamos gracias a las configuraciones que son elaboradas. Recordemos el proceso de composición en forma de bricolaje planteado como forma «prístina» de pensamiento en su dirección concreta, en el sentido sensorial y perceptivo (Lévi-Strauss, 1970).

Si bien el racionalismo inherente en el estructuralismo guarda fuertes raíces cartesianas, la fenomenología-hermenéutica de corte existencialista no, más aún, constituye una crítica radical de estas y, en tal sentido, lo extenso y lo pensable o intensivo, el cuerpo y el alma, no están disociados: el pensar es una actividad vital, existencial más, y se da también en su espacialización. Es así que el llamado «paradigma estético» (Guattari, 1996) puede erigirse como perspectiva de análisis de los procesos de subjetivación, encontrando en las artes herramientas para pensar y conocer, producir en última instancia dichos procesos, nuevas formas de ser a partir de prácticas y haceres específicos. Pero los «territorios existenciales» encuentran claramente referencias tanto en los bricolajes estructuralistas como en la inherente espacialidad del ser-ahí. El salto a este tipo de perspectivas contemporáneas implica superar el solipsismo propio de los enfoques existencialistas, tal como Sloterdijk mismo manifiesta en su «esferología», para la cual el encuentro, la conexión con lo otro, lo mediacional, lo atraviesa todo:

El drama esférico del desarrollo —la apertura a la historia— comienza en el instante en el que individuos que eran polos de un campo de dúplice unicidad salen de él a los mundos multipolares de adultos. Cuando estalla la primera burbuja sufren... un desenraizamiento existencial... En este momento nace para ellos el exterior: al salir a lo abierto... descubren muchas cosas que en principio no parecen poder convertirse jamás en algo propio, interior, co-animado (Sloterdijk, 2003, p. 59).

En este caso se hace hincapié en la «paridad»; en el de Deleuze y Guattari en «lo múltiple como sustantivo» de todo rizoma (Deleuze y Guattari, 1997a). En la visión heideggeriana del asunto, vemos cómo se esboza una primera teoría del habitar en el corazón incipiente de una concepción de los procesos de subjetivación, procurando superar la sustancialización del ser de lo humano en pos de formas abiertas y plurales, pero el desgarramiento de la incompreensión lo impregna todo. Como en su cabaña de la Selva Negra, este acercamiento direccionado a las cosas, que las convierte en parte de mí y en tanto compongo con ellas, es una espacialización, efectivamente, pero muy marcada por la soledad, el aislamiento con respecto a otros seres humanos que también se encuentran realizando las mismas operaciones. Superar la subjetividad moderna implica también este gesto afirmativo, ya presente en Nietzsche, donde toda destrucción es seguida de una construcción, de lo contrario la nada se convierte en el par dialéctico por excelencia o, a lo sumo, el lenguaje con sus giros nos envuelve fantasmagóricamente.

Es con estos recaudos que nos dirigimos ahora hacia la obra del Heidegger maduro, considerada como la más relevante sobre el habitar. Pero antes de ello, podemos volver a plantear nuestra tesis a la luz del camino recorrido: las formas de habitar, en tanto composiciones de lo existente para ciertas formas de ser (subjektividades) a partir de haceres concretos, prácticas que consisten en desalejar-se y direccionar-se en-el-mundo, no son exteriores al sujeto, sino que lo constituyen y, en tal sentido, lo habitan.

Heidegger es convocado en 1951 para dar una de sus conferencias más famosas, en el Coloquio de Darmstadt de ese año, en el contexto de una gran crisis habitacional en la Alemania de la posguerra, luego ya del *impasse* al que tuvo que someterse como forma de castigo por sus relaciones con el nazismo. En esa oportunidad, frente a un auditorio conformado por arquitectos, puso en consideración un conjunto de conceptos que siguen siendo de gran utilidad. *Wohnen* tiene diversas traducciones, pero directamente relacionadas con los términos *residir*, *alojarse*, y en tal sentido *vivir*, por lo cual *habitar* es considerado como el más apropiado. Lo primero que se pone en consideración es el hecho de que «construir ya es habitar» (Heidegger, 1994a). No se trata, por tanto, de una fase enteramente disociada de la siguiente, algo que pone en tensión la labor constructiva de los espacios: la forma en que generamos aquello en que residiremos es ya una forma de residir, pues ocurre en el espacio y el tiempo, tiene en juego a las subjektividades involucradas, tanto directa como indirectamente y, en definitiva, no cesa nunca. Esto lo podemos experimentar claramente en aquellas ciudades donde las obras de construcción no cesan jamás, donde las grúas, los sonidos de las máquinas, las fuerzas constructivas expresadas en los grandes flujos de materiales, tecnología, trabajadores y todo lo que se mueve por ello son parte cotidiana de la vida de sus habitantes. En algunos casos esto llega a ser más que evidente, difícil de soportar.

Pero, en fin, para nuestros intereses, y más allá de la importante anotación para quienes son responsables de todo ello frente a los demás actores sociales como en el caso de aquel auditorio que tuvo ante sí Heidegger en esta conferencia emblemática, lo relevante es cómo nos plantea el proceso y su vínculo con el producto. No se trata necesariamente de fases consecutivas, aunque es cierto también que existen momentos claramente diferenciados, y en la generación de espacios esto resulta muy significativo. Pero no se trata de algo esencial, allí está el punto. Los nuevos materiales y las tecnologías disponibles van evidenciando cada vez más las potencialidades de una permanente construcción y reconstrucción en el hecho mismo de habitar.

El siguiente aspecto a considerar es el doble sentido que se esconde en el habitar: el cuidar el crecimiento y el edificar, el alzar. Lo que es vivo necesita de nuestra atención, protección para que se mantenga en su ser sin caer en la destrucción, la descomposición. Lo que hay que generar es compuesto, alzado para tales fines gracias a un trabajo sostenido para ello. Habitar, por tanto,

es, «cuidar y «erigir». Estar habitando viene a implicar existencialmente el hecho de estar en paz con aquello que se es y hace, con libertad, en el sentido de plenitud, potencia en acto:

El cuidar, en sí mismo, no consiste únicamente en no hacerle nada a lo cuidado. El verdadero cuidar es algo *positivo*, y acontece cuando de antemano dejamos a algo en su esencia, cuando propiamente realbergamos algo en su esencia; cuando, en correspondencia con la palabra, lo rodeamos de una protección, lo ponemos a buen recaudo. Habitar, haber sido llevado a la paz, quiere decir: permanecer a buen recaudo, apriscado en lo *fiye*, lo libre, es decir, en lo libre que cuida toda cosa llevándola a su esencia. *El rasgo fundamental del habitar es este cuidar (mirar por)*. Este rasgo atraviesa el habitar en toda su extensión. Este se nos muestra así que pensamos en que en el habitar descansa el ser del hombre, y descansa en el sentido del residir de los mortales en la tierra (Heidegger, 1994a, pp. 130-131).

El puente se tiende «ligero y fuerte» por encima de la corriente. No junta solo dos orillas ya existentes. Es pasando por el puente como aparecen las orillas en tanto que orillas. [...] El puente *coliga* la tierra como paisaje en torno a la corriente. [...] no es el puente el que primero viene a estar en un lugar, sino que por el puente mismo, y solo por él, surge un lugar. [...] Las cosas que son lugares de este modo, y solo ellas, otorgan cada vez espacios [...] Un espacio es algo aviado (espaciado), algo a lo que se le ha franqueado espacio, o sea, dentro de una frontera [...] La frontera no es aquello en lo que termina algo, sino, como sabían ya los griegos, aquello a partir de donde algo *comienza a ser lo que es* (comienza su esencia) [...] Espacio es esencialmente lo aviado (aquello a lo que se ha hecho espacio), lo que se ha dejado entrar en sus fronteras. Lo espaciado es cada vez otorgado, y de este modo ensamblado, es decir, coligado por medio de un lugar, es decir, por una cosa del tipo del puente. *De ahí que los espacios reciban su esencia desde lugares y no desde «el» espacio.* (Heidegger, 1994a, pp. 133-136).

El puente, en calidad de cosa que liga, de lugar, hace espacio, y no a la inversa como puede pensarse desde la concepción fiscalista de tipo positivista antes señalada, donde el espacio es concebido como un vacío a-subjetivo. Se trata de lo contrario: gracias a la subjetivación es posible, posteriormente, la abstracción, la objetivación más radical, por ejemplo, de las matemáticas y su tridimensionalidad. Abrir distancias, componer fronteras, delimitar por atravesamiento y sostén, todo ello es lo que conforma espacios.

«Poéticamente habita el hombre...»

Tercera y última vuelta a la tesis aquí planteada: dichas maneras de habitar que habitan al sujeto son espacio-temporalidades conformadas social, cultural e históricamente, constituyen y son constituidas por subjetividades, en la dialógica de lo *a priori* y lo *a posteriori* que caracteriza todo devenir, todo proceso. De los tipos generales de ideas, podemos considerar los perceptos (Deleuze y Guattari, 1997b) como las más asociadas a los habitares, por el rol de la estética en la conformación de la subjetividad, tal como lo desarrollamos en los capítulos precedentes. Esta concepción ya presente en Nietzsche, era retomada por Heidegger en su análisis de un poema de Hölderlin donde está en juego la concepción kantiana, donde más específicamente es el habitar el tema tratado: «poéticamente habita el hombre». «Este no sobrevuela la tierra ni se coloca por encima de ella para abandonarla y para flotar sobre ella. El poetizar, antes que nada pone al hombre sobre la tierra, lo lleva a ella, lo lleva a habitar.» (Heidegger, 1994b, p. 167) Esto no quita para nada la necesidad de contar con conceptos filosóficos, funtores científicos y otros tipos de ideas y nociones conformadas más allá de la filosofía, la ciencia y el arte para proyectar, construir y reconstruir. Incluso, como hemos planteado desde la noción de aura elaborada por Benjamin y al respecto del trabajo cartográfico de los procesos de subjetivación en capítulos precedentes, hacen falta todos estos elementos para alcanzar una comprensión holística del habitar. Los «bloques de sensaciones» constitutivos de los perceptos (Deleuze y Guattari, 1997b) se organizan en estilos, apelan a todos los sentidos, en juegos sinestésicos de profunda complejidad y que encuentran en la arquitectura su integración comunicacional más allá del «ocularcentrismo» (Pallasmaa, 2006).

Si bien el espacio y el tiempo ya no son categorías trascendentales, a la manera del planteo kantiano y presente en la tradición del pensamiento fenomenológico clásico, con rasgos hasta en el mismo Heidegger, juntos conforman la matriz compositiva de toda experiencia posible, por lo menos hasta el momento. Las formas en que disponemos las partes y las totalidades, los repliegues de la materia y los pliegues en el alma al decir barroco (Deleuze, 1989b), y los usos semióticos y hermenéuticos de ello en tanto materiales de expresión conforman la espacialidad como vector de subjetivación que no es exterior a los sujetos, sino que los atraviesan, conformándolos, habitándolos más allá de su voluntad, tal como Proust lo experimentaba gracias al *efecto magdalena*.

La problemática del inconsciente ha sobrevolado nuestro ejercicio, principalmente desde las iniciativas etnológicas modernistas, previas al estructuralismo antropológico, y más que nada desde la renovación generada por el esquizoanálisis de Deleuze y Guattari (1997a, 1998). La producción de subjetividad es un fenómeno integral que atraviesa todas las dimensiones constitutivas de lo que concebimos como lo humano, tanto consciente

como inconsciente. Más aún, pone en evidencia las relaciones entre ambos, sus discontinuidades pero también las continuidades, los diferentes grados de consistencia de lo subjetivo y lo objetivo, los universos existenciales que habitamos y sus presencias-ausencias: «todas las instancias de enunciación pueden ser conjuntamente conscientes e inconscientes. Es una cuestión de intensidad, de proporción, de alcance. No hay conciencia e inconsciencia sino relativas a disposiciones que autorizan sus ensamblajes compuestos, superpuestos, deslizamientos y disyunciones» (Guattari, 2000, p. 38). Esto implica que se habite en el intersticio de las ausencias y las presencias, espacio-temporalidades de las traslucencias, transparencias, opacidades; lo que implica toda una teoría del tamiz y los filtros, más allá de la noción clásica y burguesa de re-presentación (Doberti y Giordano, 2006, p. 11). La espacialidad nos llega por todas las que eran concebidas antiguamente como facultades humanas, desde la imaginación a la percepción, pasando por el entendimiento y la intuición. Algunas cuestiones podemos expresarlas discursivamente («hablar sobre el habitar»), otras no, como las «prácticas espaciales» (Lefebvre, 2013).

La teoría del sujeto y de la subjetividad que puede esbozarse en diálogo con la arquitectura, el urbanismo y el diseño debe considerar el ejercicio de crear espacios y propiciar espacialidades como el plano de inmanencia desde el cual articular las problemáticas científicas y filosóficas. Esto implica, por lo menos, avanzar en el camino de desustancialización propio de cualquier actividad creativa, que pone en evidencia la artificialidad de lo dado, las potencialidades del acontecimiento, la experimentación y el azar de los encuentros entre los seres y entidades en juego, cuestiones que la práctica etnográfica contemporánea ha ido evidenciando de manera decisiva (Álvarez Pedrosian, 2011b). Asimismo, como siguiente paso, sobre el fundamento ahora abierto, el sujeto se muestra como des-fundado y el sentido se comprende en su mundanización (Sáez Rueda, 2002). Si el sujeto es una entidad contingente, artefactual —una «obra de arte» al decir de Nietzsche—, conlleva un diseño, una composición, que se va generando en prácticas concretas, más o menos conscientes e inconscientes. Estos diseños existenciales son las formas de habitar, pautadas por el desalejamiento y la direccionalidad, que dan espacio, generadoras de un dónde en que residir, cuidando y erigiendo el mundo del que somos una parte entre sus partes.

El sujeto que habita un universo existencial es habitado por las espacio-temporalidades que lo atraviesan, en tanto estéticas elementales que dimensionan los materiales de expresión, aquellas cosas que serán tomadas para crear las entidades que pueblan sensiblemente dicho universo. Se trata de los bloques de sensaciones, sus afecciones y percepciones, apelando a los diversos sentidos «encarnados», pero sin reducirlos enteramente a ellos (Bogue, 2003, p. 164), pues, recordemos nuevamente, se trata de lo humano más allá de lo humano, en su vínculo con lo no humano que lo constituye.

Componer, habitar, subjetivar¹⁵

Junto a MA. VERÓNICA BLANCO LATIERRO

Introducción

En este capítulo pondremos en consideración una serie de problemáticas y perspectivas que amplían la caja de herramientas de la antropología y, desde allí, de las demás ciencias humanas y sociales, en lo relativo a la teoría del habitar que venimos desarrollando. La etnografía, surgida como simple dimensión descriptiva de recolección de datos en el seno de la antropología moderna, ha devenido en un programa integral de investigación, soporte y medio de una forma particular de creación de conocimiento asociada tradicionalmente a las llamadas metodologías cualitativas de investigación. Concomitantemente con su autonomía y densidad epistemológica, la etnografía fue comenzando a ser utilizada en las diferentes áreas y regiones de las ciencias humanas y sociales y, más recientemente, más allá de estas, en tareas tanto científicas como artísticas, así como en diálogo con la conceptualización filosófica. La etnografía contemporánea, en la variante que aquí nos interesa, se define por su carácter marcadamente experimental (Marcus y Fischer, 2000), por sostenerse en la experiencia del extrañamiento (inmersión y distanciamiento simultáneos en los fenómenos de estudio) y en hacerlo a partir de relaciones intensas, de involucramiento, donde el etnógrafo es el principal instrumento de análisis, al poner en juego y trabajar sobre su propia subjetividad desde todos los aspectos posibles, lo que es compartido con la psicología desde un enfoque clínico.

En su larga tradición, la cuestión del habitar ha sido abordada según las teorías que de forma implícita estuvieron vinculadas a su ejercicio. Pero más allá de diferencias superficiales, nos interesa el trasfondo ontológico que subyace a las teorías científicas y, en tal sentido, podemos reconocer la existencia de una tradición fundante asociada a formas positivistas en general, para la cual tanto el sujeto como la subjetividad (los procesos de creación de formas de ser a partir de prácticas y haceres) eran entidades invariables, a lo sumo consideradas como realidades dadas. Como hemos planteado en capítulos precedentes, junto a ello y siguiendo la antropología filosófica que le corresponde, el espacio, el tiempo y las formas de habitarlos eran coordinadas neutrales a partir de las cuales ordenar la información proveniente de

15 Basado en una primera versión publicada con el título de «Componer, habitar, subjetivar: aportes para la etnografía del habitar», en *Bifurcaciones, Revista de Estudios Culturales Urbanos* (Escuela de Sociología de la Universidad Católica del Maule, Talca), n.º 15 (2013).

las costumbres, hábitos y todo tipo de prácticas cotidianas, más que dimensiones también a ser analizadas y problemáticas a ser exploradas. Igualmente, el propio desarrollo de la práctica etnográfica fue evidenciando la necesidad de dar un paso más. Es así que fue abriéndose la brecha para alcanzar el horizonte actual de indagaciones, gracias al trabajo intenso desde la otredad, la pluralidad y el relativismo inherente a su formulación gnoseológica.

En tal sentido, la serie de aportes que a continuación ponemos en consideración creemos que responden a debates contemporáneos sobre el ejercicio de la etnografía en general y, específicamente, en torno a la cuestión del habitar. Su lugar central en la teoría contemporánea de los llamados procesos de subjetivación nos invita a dialogar especialmente con algunas tendencias de la psicología social. La convergencia de intereses con el diseño, la arquitectura, el urbanismo y la geografía, principalmente, nos exige, como hasta el momento, poder trabajar en la explicitación y articulación de los conceptos y categorías necesarios para el trabajo de investigación.

Componer, habitar, subjetivar es una forma de replantear desde nuestro horizonte contemporáneo nuestros intereses y perspectiva epistemológica, lo que Heidegger manifestaba con el título de su famosa conferencia —analizada en detalle en el capítulo precedente— en los términos de construir, habitar y pensar (Heidegger, 1994a). Mantuvimos el habitar como la cuestión central, mientras la construcción la planteamos más en general como un problema compositivo (no solo del espacio, sino de la espacialidad y lo habitable) y el pensar también lo ampliamos a toda forma de subjetivar, de aprehender el mundo y construirse como sujeto en él. Esta suerte de guiño cómplice también indica un desplazamiento conceptual, fruto del cambio de contexto, tanto social como epistemológico, en el que pretendemos situar el debate y hacer uso de las herramientas conceptuales que fueron desplegándose desde la mitad del siglo XX hasta nuestros días y alcanzaron a afectar diferentes campos intelectuales y áreas de actuación sobre las temáticas en cuestión.

Por último, queremos hacer una breve nota sobre la serie fotográfica que integra, junto al texto, este capítulo.¹⁶ Consideramos la imagen visual como una herramienta en diálogo, pero autónoma frente a la escritura. Es por eso que la serie no busca ilustrar lo que dice el texto, eso sería simplificarla enormemente, empobrecerla al subordinar lo visual al *logos*, la palabra razonable, tan cara a la tradición clásica del pensamiento occidental. Con el mismo espíritu experimental antes referido, la etnografía contemporánea hace uso de las imágenes visuales y de otro tipo buscando generar sensaciones, percepciones y afectos que hacen a lo que concebimos como tarea del campo artístico, más que del científico. Su relación, como hemos venido trabajando a lo largo del libro, es por demás necesaria y en tal sentido es que apelamos a este montaje de fotografías y texto filosófico que, a su vez, analiza un tipo de conocimiento científico.

Creemos que una gran autopista (el *gusano* paulista) en el corazón de la zona central de una de las mayores metrópolis actuales del mundo, convertida en peatonal una vez a la semana, permite el despliegue de miradas que ponen en evidencia el carácter contingente de las espacialidades y los habitares que la constituyen. Itinerarios extraños, a lo sumo desviados de la norma (paseantes con posibilidad de transitar sobre la gran vía en principio exclusiva para vehículos de alta velocidad), permiten crear visiones focalizadas en prácticas y entornos que también se muestran de otra manera: dejando entrever su relativa consistencia, lo heterogéneo de su formación, lo múltiple de su constitución.

La cuestión del habitar

Si pretendemos superar las formas estereotipadas de construir ciencias humanas y sociales, y en especial antropología, debemos intentar pensar de una forma en que aquello mismo que constituye nuestro objeto de estudio sea una problemática abierta, una cuestión radicalmente inquietante, que no nos permita definir una imagen estática, un punto de llegada o una base de partida que congele el proceso investigativo. Como hemos planteado en los capítulos precedentes, las limitaciones del positivismo y en general de los tipos de racionalismos y empirismos clásicos y modernos han recalado en esta simplificación que, si bien ha dado como resultado un gran archivo de fenómenos descritos, poco o nada nos informa sobre su naturaleza, cuestión dejada de lado explícitamente en la mayoría de los casos, como cuestiones propias de la filosofía, en concreto, de la ontología. El horizonte contemporáneo de los saberes de nuestros dominios de investigación se ha ido encaminando a superar tal limitación, en pos de alcanzar una comprensión compleja y rica que permite dar cuenta de la forma en que creamos el universo que habitamos. En tal sentido, la temática misma del habitar ha ido adquiriendo cada vez mayor relevancia, también en las ciencias antropológicas (Ingold 2000; Guigou y Basini, 2012). Por ello comenzamos nuestro periplo retomando y ahondando aún más en la concepción heideggeriana del habitar, en tanto nos remite a una crítica epistemológica y ontológica subyacente a la concepción de lo humano y la subjetividad presente en las versiones positivistas y afines, es decir, las que dan por sentado de forma incuestionable la naturaleza del ser que habita.



Heidegger (1994a) nos remite, recordémoslo, al uso del término habitar asociado al construir. Hay dos formas de construir: erguir lo que no crece y cuidar aquello que crece, esta es su asociación con la vida. Construimos porque habitamos. Construimos edificios y sentidos para la vida y ambos están en estrecha relación, forman parte del entramado relacional que construye a su vez al sujeto, desde dichos sentidos y las materialidades que adquieren. El construir que nos remite al cuidado también refiere a la preservación, el resguardo, el sostén. De aquí asociamos el habitar con la morada, la residencia, porque esta representa su espacio de contención. Pero el habitar no remite solamente al hogar, consideremos que implica también aquellos espacios donde se transita. Habitamos la ciudad, los puentes, las calles, las instituciones, la comunidad, la cultura. Al habitar ligamos vitalmente los objetos a los sentidos, un puente no es un puente si no cumpliera esa función vital que motivó su construcción y su uso, sería otra cosa.



A partir del sentido, los espacios se ligan a los lugares (Silvestro Geuna, 2007) y es el sentido el carácter vital del construir. En el habitar encontramos, pues, al sujeto mismo, en su forma de ser, estar y actuar en el mundo, su subjetividad. A partir del cuidado, del abrigo, también se construyen habitares, podemos agregar, y se construyen sujetos. En otras palabras, los espacios, en sus diferentes materialidades formalizadas y producidas desde el afecto, el cuidado y el reconocimiento mutuo, crean también a los sujetos que los habitan. Heidegger aclara que el modo que el hombre tiene de ser en la tierra es el habitar. Hacerlo desde el cuidado significa cultivar, hacer crecer y un construir diferente al de la producción de objetos en serie, implica una forma de cotidianidad en la tierra. El construir la vida cada día es habitarla. Sin embargo, este sentido generalmente es olvidado, se naturaliza y se torna invisible. El habitar parece algo dado tan solo por el hecho de estar allí, como si fuera algo que simplemente se da por sí mismo y por ello pierde su sentido vital.



La naturaleza de las heterotopías

¿Cómo debemos concebir el habitar para lograr aprehender etnográficamente las formas de producción de subjetividad en el espacio-tiempo contemporáneo? Lo mismo en sentido inverso: ¿qué nos enseña la práctica etnográfica sobre la espacialidad y la temporalidad para enriquecer la conceptualización sobre el hábitat y el habitar en nuestras experiencias? En una conferencia radiofónica, y posterior presentación frente a un auditorio de arquitectos, Foucault trabaja tempranamente sobre una noción que recién en los últimos años ha logrado llegar a ser recibida en diversos ámbitos de investigación. Su «filosofía etnológica» (Morey, 1995) siempre tuvo presente la necesidad de concebir al ser de lo humano como una entidad abierta y en permanente transformación, en la senda abierta por Nietzsche y retomada por Heidegger. Sensible, pues, a lo que contemporáneamente llamamos producción de subjetividad y, al mismo tiempo, consciente de la relevancia de la espacialidad en dicha construcción, plantea, a propósito de la problemática de la utopía y la literatura, una perspectiva que denomina «heterotopología».

Dicha conferencia radiofónica emitida a fines de 1966 (Foucault, 2008) —el mismo año de la publicación de *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas* y *El pensamiento del afuera*— llama la atención de un relevante arquitecto que lo invita a disertar frente a la asociación

de profesionales, condensando las ideas que para un público más amplio se habían planteado un poco antes. Es así que *Espacios otros* (Foucault, 1999) constituye una fuente de inspiración por demás relevante para quienes trabajamos sobre la etnografía de los procesos de subjetivación en relación con la espacialidad. De esta conferencia proviene la famosa fórmula donde plantea que el pensamiento del siglo XX está preocupado por el espacio, en contraposición al del XIX que lo estuvo por el tiempo. Rápidamente convertida en eslogan, sin ni siquiera conocerse la procedencia y el contexto de su enunciación, las nociones vulgares que simplificaban estas cuestiones pulularon en los primeros años del nuevo milenio, cuando de a poco fue conociéndose el planteo, de forma indirecta, por comentadores de comentadores.

En primer término, Foucault nos recuerda que la concepción de espacio en la cultura occidental ha tenido diferentes momentos, por lo menos tres: la medieval, asociada a la «localización», la que emerge desde la ciencia moderna, basada en la «extensión», y la relativa a la «ubicación», que él hace jugar en la tendencia al formalismo de corte informacional propia de los primeros pasos de la segunda mitad del siglo XX.

... almacenamiento de la información o de los resultados parciales de un cálculo en la memoria de una máquina, circulación de elementos discretos, con salida aleatoria... ubicación de elementos marcados o codificados en el interior de un conjunto... (Foucault, 1999, p. 16).

Un primer principio de estos espacios-otros sería una suerte de tendencia a dos tipos copresentes: en las sociedades «primitivas» serían las del tipo de «crisis» (lugares sagrados, vedados, que ponen en cuestionamiento el presunto orden cotidiano de los acontecimientos: casas de ancianos, para las mujeres menstruantes, embarazadas, logias de jóvenes, etcétera, presentes en la Modernidad en la forma de escuelas, ejércitos, hasta de los hoteles y vagones de tren donde las recién casadas realizaban su «viaje de bodas») y en las sociedades modernas la de «desviación» (residencias, psiquiátricos, prisiones, asilos, estos últimos mezclando las dos modalidades).

Un segundo principio es la variación histórica de las funciones asignadas a estos espacios y sus espacialidades. El ejemplo dado aquí por Foucault es el de los cementerios, sus posiciones centrales y periféricas en las ciudades occidentales, en relación con la concepción de la muerte y su presencia en la cotidianidad de la sociedad. En tercer lugar, se plantea como principio el poder de yuxtaponer en un único lugar distintos espacios excluyentes entre sí, como es el caso de las espacialidades convocadas en un escenario teatral, la tridimensionalidad proyectada en la pantalla de una sala de cine y, como caso paradigmático por su antigüedad y persistencia, el jardín y la alfombra que lo condensa y transporta: un microcosmos por excelencia. Un cuarto principio hace alusión a la relación de los espacios con las temporalidades, las «heterocronías». Y es que, de hecho, habría que trabajar en términos de espacio-temporalidades como unidad de análisis. Aquí los ejemplos para ver

cómo se diseñan estas cuestiones son los museos y las bibliotecas a partir de la Ilustración: un mismo espacio con pretensión de acumular el tiempo, solapar y amontonar las eras en un mismo lugar. Otras configuraciones, por el contrario, tienden a lo efímero, lo fugaz.

Quinto principio: constituyen formas de apertura y clausura, conectando y aislando en forma combinatoria. Esto se gestiona de diversas formas: por obligaciones (trincheras en la guerra, prisión) o a través de ritos de paso, etcétera. Otro ejemplo de Foucault manejado aquí es el de los saunas escandinavos. Las relaciones de inclusión-exclusión son de gran complejidad, para nada lineales, pues se puede ingresar y al mismo tiempo estar fuera de otras formas (como dentro de una *fazenda* brasileira o en aquellas espacialidades planteadas por los moteles de ruta en la costa oeste de los Estados Unidos). Foucault, aquí también, pone en consideración los casos de las misiones jesuitas, al sur, o las sociedades puritanas al norte de América y el estricto ordenamiento del espacio-tiempo habitado.



Casas de lenocinio [prostíbulos] y colonias, estos son dos tipos extremos de heterotopía y, si se piensa al fin y al cabo que el barco es un trozo flotante de espacio, un lugar sin lugar, que vive por sí-mismo, a la vez cerrado en sí-mismo y entregado al infinito del mar y que, de puerto en puerto, de orilla en orilla, de casas de lenocinio en casas de lenocinio, va hasta las colonias a buscar lo más precioso que recelan sus jardines, se entiende por qué el barco ha sido para nuestra civilización, desde el siglo XVI hasta

hoy, a la vez no solo, por supuesto, el mayor instrumento económico (hoy, no es mi tema), sino también la mayor reserva de imaginación. La nave es la heterotopía por excelencia. En las civilizaciones sin barcos los sueños se secan, el espionaje sustituye la aventura y la policía a los corsarios. (Foucault, 1999, pp. 25-26)

Desde la antropología contemporánea y, más aún, en el contexto de los análisis de los procesos de subjetivación a lo largo y ancho del volumen epistemológico de las ciencias humanas y sociales, surcada por diferentes concepciones filosóficas y atraída por indagaciones artísticas de gran experimentación, podemos llevar la concepción de las heterotopías de Foucault a la condición de todo tipo de producción de espacios: la espacialidad genera necesariamente espacios heterogéneos, pues se trata de eso, de una producción de multiplicidad, heterogeneidad y singularización por excelencia. Aquellos lugares comunes donde la vida humana se desarrolla se muestran más bien como siempre diferentes y diferenciantes, podríamos decir.

Es lícito recordar aquí que la sociología y la antropología urbana cercana a la escuela de Chicago ya trabajaba en torno a un tipo de ciudad denominada «heterogénica», haciendo alusión a la atracción y producción de pluralidad (Delgado, 1999, pp. 23-58). Como hemos visto en capítulos precedentes, la noción de rizoma trabajada por Deleuze y Guattari con posterioridad (1997a, pp. 9-32) hará de la heterogeneidad uno de los principios generales de composición y, en tal sentido, todo lo relativo a la subjetivación es puesto bajo esta óptica, ya insinuada tempranamente por Foucault. Este proceso se da al mismo tiempo que se llevan a cabo dinámicas de homogeneización, sobrecodificaciones y alisamientos que no niegan lo anterior, sino que más bien constituyen parte del mismo proceso.

A mediados de la década de 1960, los tempranos planteos de Foucault se encuentran fuertemente ligados al estructuralismo vigente en su contexto. Posteriormente se irán problematizando desde los cuestionamientos provenientes de diversas áreas, especialmente, de aquella filosofía de procedencia germana que, como hemos visto, pone el problema de la subjetividad en el primer plano de un «pensamiento del afuera» (Álvarez Pedrosian, 2011a). En tal sentido, aquel configuracionismo al que el propio Foucault hace alusión en esta conferencia sobre los espacios-otros (Foucault, 1999), más cercano a la visión propiamente estructuralista, avanza hacia una teoría compositiva de la subjetividad, poniendo cada vez más acento en el carácter ético-estético de tal indagación, como puede verse en sus últimos trabajos casi dos décadas después, y que encuentra impactos incluso en el ámbito de la planificación urbana (Perea Restrepo, 2008).

Para nuestros intereses queremos rescatar este aspecto: el estudio histórico y etnográfico de los espacios conlleva esta mirada compositiva que debe poner al descubierto las formas de diseñarlos y para ello contamos con la serie de principios de heterotopología como herramientas conceptuales con las que

trabajar. Piénsese en tal sentido, lo simplificador que parece ser el concepto de no-lugar (Augé, 1994) frente a ello y lo enriquecedor que resulta para la geografía humana que se plantea estas cuestiones con más eficacia, poniendo en juego la producción deseante en tal dinámica (Tuan, 2003).





¿Qué es una desterritorialización?

¿Hay una D absoluta, y qué quiere decir *absoluto*? Primero habría que comprender mejor las relaciones entre D, territorio, reterritorialización y tierra. En primer lugar, el propio territorio es inseparable de vectores de desterritorialización que actúan sobre él internamente: bien porque la territorialidad es flexible y *marginal*, es decir, itinerante, bien porque el propio agenciamiento territorial se abre a otros tipos de agenciamientos que lo arrastran. En segundo lugar, la D es a su vez inseparable de reterritorializaciones correlativas. La D nunca es simple, siempre es múltiple y compuesta: no solo porque participa a la vez de formas diversas, sino porque hace converger velocidades y movimientos distintos según los cuales se asigna a tal o cual momento un *desterritorializado* y un *desterritorializante*. Ahora bien, la reterritorialización como operación original no expresa un retorno al territorio, sino esas relaciones diferenciales internas a la propia D, esa multiplicidad interna a la línea de fuga... (Deleuze y Guattari, 1997a, p. 518)

Es importante retomar la serie de *teoremas* que se definen para la desterritorialización, en el contexto del análisis de la «máquina abstracta de rostridad», «proceso pared blanca-agujero negro», considerando casos tan relevantes como la escena de amamantamiento, la relación mano-herramienta, la de rostro-paisaje (Deleuze y Guattari, 1997a, pp. 179-180). Primero: se lleva a cabo *entre*, es decir, como mínimo entre dos elementos que devienen uno

en el otro, reterritorializándose. Segundo: velocidad de movimiento e intensidad de desterritorialización no son sinónimos. Tercero: el elemento menos desterritorializado se reterritorializa en el más desterritorializado, generando dinámicas verticales junto a las horizontales que se derivan del primer teorema. Y cuarto: se produce en diferentes estratos, partes y elementos de forma diferencial, según un «orden de razones» y no por semejanza.

La geografía contemporánea no pudo mantenerse al margen de una suerte de moda por la *espacialización* de los fenómenos que, como se hizo costumbre desde los discursos apocalípticos erigidos con virulencia desde la década de 1970, se efectuó a partir de odas de destrucción y muerte, de finales. «Las ciencias sociales redescubren el territorio para hablar de su desaparición» (Haesbaert, 2011, pp. 23-30), gesto típico desde la perspectiva simplificadora de los discursos ligeros que se manejan con etiquetas y eslóganes. Cuando de conceptualizar se trata, tanto desde la labor filosófica como en la articulación con las categorizaciones científicas y las composiciones artísticas —como puede ser caso de la etnografía—, el rigor creativo y la creatividad rigurosa exigen mayores precisiones y delicadeza en la tarea intelectual.



Como claramente plantea Haesbaert desde la geografía, la noción de territorio y las otras asociadas, como la de desterritorialización, en vez de tender al vaciamiento puede hacerlo hacia la multiplicidad de referencias y formas de consistencia variada. Desde cada disciplina tradicional se aporta en tal sentido: la geografía ha hecho énfasis en la materialidad del espacio,

las ciencias políticas en las redes de poder, la antropología en la dimensión simbólica, la sociología en la relaciones sociales, la psicología en torno a la construcción de subjetividad. Retomando *Micropolítica: cartografías del deseo* (Guattari y Rolnik, 2006), fruto de las experiencias de Guattari junto a Rolnik en Brasil, Haesbaert pone al descubierto la relación entre lo territorial y los agenciamientos en torno a la noción de «lo doméstico» (Haesbaert, 2011, pp. 102-103). Como hemos visto, ese concepto tiene una clara inspiración heideggeriana. Ahora bien, en tal sentido, se realiza una dura crítica a quienes avanzan hacia conclusiones de tipo apocalíptico o, mejor, referidas a la desterritorialización absoluta como mito:

Ya no se trata de priorizar el fortalecimiento de un *mosaico*, estándar de unidades territoriales en una zona, vistas con frecuencia de manera exclusivista entre sí, como es el caso de los estados nacionales, sino su convivencia con una miríada de territorios-red marcados por la discontinuidad y la fragmentación que posibilita el pasaje constante de un territorio a otro, en un juego que aquí denominaremos, más que desterritorialización o decadencia de los territorios, su *explosión* o, en términos teóricamente más elaborados, una *multiterritorialidad* (Haesbaert, 2011, p. 279).

Nos parece muy interesante la recuperación de estos problemas que efectivamente ya se encuentran presentes en los planteos fundacionales de las ciencias humanas y sociales, como en Durkheim, mucho tiempo antes de la crisis de los grandes relatos explicativos modernos (Lyotard, 1993) — que es como mejor podemos caracterizar la posmodernidad en su amplitud de variantes y la gran polisemia del propio término—. Al mismo tiempo, no compartimos el cuestionamiento que realiza Haesbaert (2011) a trabajos como los de Lévy (1999), donde se pone en juego la noción de desterritorialización con intensidad filosófica, al retomar el proyecto heideggeriano de «destrucción de la metafísica occidental». En síntesis: es necesario aventurarse a la puesta en crisis de las nociones de espacio-tiempo como categorías trascendentales, propias de los orígenes de la antropología filosófica y, más de fondo, de la concepción de identidad como unicidad esencializada; de lo contrario, se puede incurrir en una «domesticación» del pensamiento nómada, una de sus mayores traiciones (Guigou, 2005). La perspectiva kantiana, efectivamente, sigue anidando en muchas antropologías naturalizadas hasta la actualidad, y la crítica a discursos ligeros y apocalípticos no puede retornar a la esencialidad del formalismo trascendental, de lo contrario, estaríamos retrocediendo, es decir, volviendo a formas aporéticas de concebirnos a nosotros mismos y a nuestras espacialidades.

La virtualidad, el movimiento de desterritorialización, que en otra oportunidad y retomando a Lévy hemos tomado para caracterizar la propia *mediación*, pensando la comunicación como una «transversalización desterritorializante» (Álvarez Pedrosian, 2011a, pp. 173-187), no niega la materialidad de la experiencia humana. La antropología y la etnografía contemporáneas

hacen cada vez más foco en este horizonte de desustancialización como forma de acceder a una comprensión más cabal de los fenómenos que estudian, en el permanente movimiento de des-mitificación y crítica de las imágenes espontáneas que se construyen sobre tales asuntos. Este es el movimiento básico desde el que opera el extrañamiento como actitud y actividad de des-obviar para acceder a las dinámicas de producción y reproducción de lo existente, actividad cognoscente primordial en la práctica etnográfica (Lins Ribeiro, 1998; Álvarez Pedrosian, 2011b). Podemos, por tanto, alcanzar una concepción de la espacialidad más allá del «materialismo autoevidente» (Lindón, 2007). Más que el territorio, la tierra y la territorialización, lo que está en disputa es dicha materialidad como entidad. Sigue existiendo espacialidad también en el ciberespacio, en las formas des-localizadas y en red del capitalismo transnacional, y en otras formas y temáticas abordadas por los estudios que supuestamente caen en «el mito de la desterritorialización». Pero, ciertamente, para ello hay que asumir el rol integral de los análisis de los procesos de subjetivación frente a las demás cuestiones relativas a los fenómenos humanos, considerando a la composición y diseño existencial como el problema que articula los demás problemas o la forma de plantearlos, como argumentamos especialmente en el capítulo precedente.



La producción de subjetividad desde el habitar

El pensar en movimiento es clave en este horizonte epistemológico. El devenir, el proceso, los acontecimientos constituyen las configuraciones que brindan corporeidad al sujeto. La no esencialidad de este radica en este devenir, aunque muchas veces realicemos «síntesis que generen una ficción de esencialidad» (Álvarez Pedrosian, 2011b, p. 278). Esto implica, también, pensar al sujeto desde su potencial creativo, desde sus determinaciones, pero también sus indeterminaciones; pensarlo en devenir, como sujeto de posibilidades. Por tanto, desde la trama vincular, el sujeto se construye determinado por su entorno y sus vínculos, pero también puede transformar estas determinaciones, puede crear nuevas condiciones, materialidades y sentidos, puede habitar. Habitar es construir, construir espacios vitales, construir sentidos desde los afectos, desde el cuidado y al abrigo. Desde su uso cotidiano, permanentemente se naturalizan formas, sentidos y prácticas. El sujeto social, que se construye a partir de la trama vincular, necesita para ello del cuidado y del abrigo (Heidegger, 1994a). En este proceso se cultivan los sentidos que producen la subjetividad, dando lugar al sujeto, ya que sin un Otro que brinde ese sostén y ese cuidado, que lo invista de sentido desde la trama vincular, no existiría. Habitar es clave en la producción social de la vida, recordando y explicitando su construcción cotidiana, ya que desde este se produce y reproduce el sentido vital que nos liga indefectiblemente al mundo. El habitar implica ciertamente el vínculo social, aquello que nos liga unos a otros como sujetos transversalmente y que incluso antecede y desborda dicha dimensión de individuación (Simondon, 2015).

En las lenguas latinas, la palabra *habitar* proviene del *habitare*: frecuentativo de *habere*. Implica un tener de forma reiterada (Huber y Guérin, 1999). Aquello que tenemos una sola vez no se torna significativo: cuando pasa a ser cotidiano, familiar, podemos decir que lo habitamos. De aquí la raíz común con *habituación* y *habitual*. Lo cotidiano toma una relevancia especial en nuestra cultura, un sentido particular para nuestro habitar, lo que nos conduce a aquello que nos es familiar, diario, cargado de sentido vital. Es desde estos lugares y los espacios que nos brindan que nos construimos como sujetos.

En la psicología social la relación de los sujetos con su entorno constituye un elemento central. En concordancia con los planteos anteriores y con diversas corrientes presentes en las ciencias humanas y sociales, encontramos la noción de una psicología social que halla en la vida cotidiana las claves para la producción de conocimiento. Enrique Pichon-Rivière (1985a) se refiere a un esquema conceptual referencial y operativo (ECRO) con el que conectamos con la realidad. Desde nuestras latitudes se caracteriza a la psicología social por su carácter de operativo, un sistema de conocimientos abierto, flexible, cuya misión es aprehender la realidad con el fin de transformarla creativamente. De allí surge el concepto de «adaptación activa a la realidad», donde

la adaptación implica la adecuación de las necesidades al medio social. El «aprendizaje y la comunicación» de manera activa implican una creación, una acción propia, crítica y a su vez transformadora de la realidad. Como método propone una «crítica de la vida cotidiana», como una forma de aprendizaje que implica un reconocimiento de lo real concreto como forma de lograr un proceso de transformación, en una praxis que modifica situaciones individuales y colectivas. En esta crítica de la vida cotidiana el mecanismo de desnaturalización y cuestionamiento de lo dado, lo obvio, permite la apertura a lo nuevo, la creación y la ruptura de estereotipos.

Es a partir de estos planteos que pensamos la vida cotidiana como el espacio-tiempo de un habitar, clave en la producción social de significados (Pichon-Rivière, 1985b), dimensión privilegiada de producción de subjetividad. Las prácticas y sentidos cotidianos se naturalizan, se tornan invisibles en sus determinaciones. Su crítica, su análisis deconstructivo, permite comprender las tramas vinculares, sus significados en acto, a la vez que abre brechas a la generación de lo nuevo. Por ello, si bien el habitar implica una cotidianidad, necesaria para investir de sentido el espacio y las prácticas, no puede tornarse inerte al punto de vaciarse, de obviarse, como una actividad mecánica, desvitalizada. La crítica como deconstrucción de la vida cotidiana habilita una adaptación activa, una problematización tendiente a desnaturalizar las determinaciones, reflexionar críticamente sobre las ideologías, las relaciones con los otros y con el espacio colectivo.

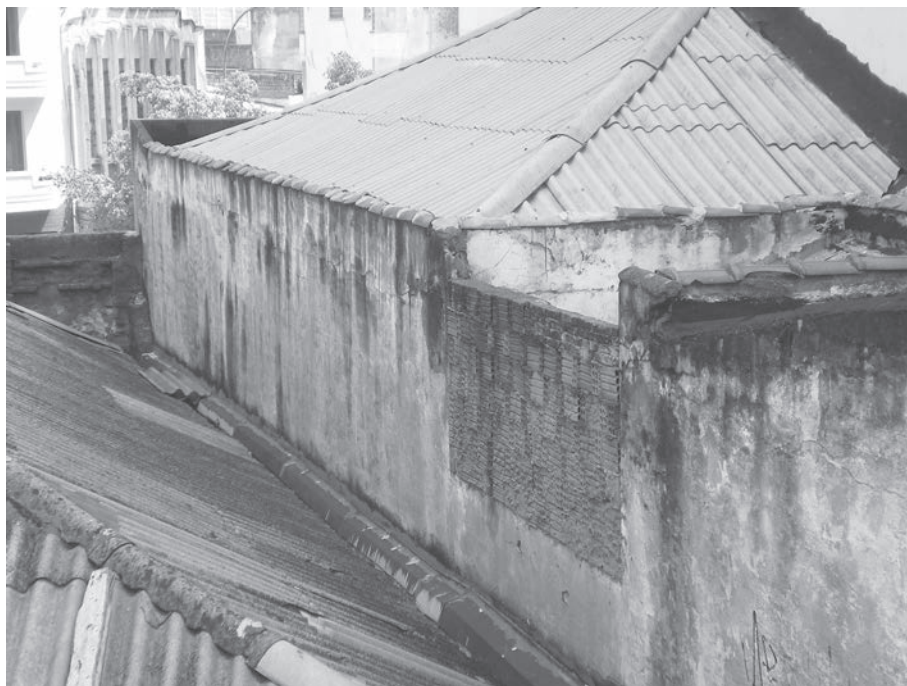
La subjetividad no es individual, es una producción colectiva, surge del entramado relacional y su contexto social e histórico, es un pliegue del afuera que conforma un adentro (Deleuze, 1987b). Entonces, el habitar es siempre colectivo, donde el sentido se encuentra estrechamente intrincado en la trama de la vida. Nuestra subjetividad, producto y productora de nuestro habitar, en su devenir cotidiano, muchas veces vuelve invisible la preponderancia de su lazo social. En un mundo que se siente atomizado, donde las personas suelen pensarse como individuos aislados y no como integrantes de redes de interacciones (Najmanovich, 2002), los lazos vitales del habitar y el construir aparecen debilitados, sin poder de acción, sin capacidad de afectar, sin posibilidad de generar vínculo. Paradójicamente, deja al sujeto en un lugar pasivo, donde ya no habita, sino simplemente ocupa el espacio (Lewkowicz y Cantarelli, 2003).



La categoría de «lo común» aparece vaciada de sentido, secuestrada, expropiada (Pelbart, 2008) por contenidos de aislamiento, de miedo a los otros, acompañada de la banalización de los lazos afectivos. Por ello, los espacios públicos sufren un efecto de des-habitación, pierden su cualidad de lugares y se tornan pasajes, materialidades puramente utilitarias, des-afectadas de los sentidos vitales. De allí se producen destrucciones, se perciben espacios «de nadie», abandonados o utilizados como «depósitos espaciales» (Álvarez Pedrosian, 2013a), donde prima la tendencia a la «no-lugaridad» (Tuan, 2003).

La psicología social rioplatense y comunitaria nos aporta en la comprensión del habitar en su dimensión simbólica y relacional. Los vínculos, el lazo social desde lo compartido, los sentidos comunes y la dimensión política del sujeto en su acción construyen subjetividades y, desde allí, habitares. La vida cotidiana contiene los elementos constitutivos de esto, los usos y sentidos compartidos, a los que estamos habituados. El sentido común, tan natural e incuestionado, construye automatismos, mecanismos reproductivos que aplastan el sentido vital, sofocan la creatividad y obturan la posibilidad de transformación. La psicología social como crítica a la vida cotidiana (Pichon-Rivière, 1985b) y la psicología comunitaria desde un paradigma de la transformación crítica (Montero, 2004) contienen herramientas conceptuales capaces de abrir brechas en territorios aprensivos. Pensamos, entonces, en un habitar que es siempre colectivo y que incluye lo político como acción que incide

directamente en el potencial creativo y transformador. La dimensión comunitaria da cuenta de la trama vincular que constituye nuestro habitar, los sentidos construidos colectivamente permiten significar el espacio público como lugar. La participación es una herramienta fundamental para la creación de sentidos desde la apropiación de los espacios públicos, desde un habitar político, necesario para vitalizar lo comunitario y habitar lo colectivo.



Etnografía del habitar y diseño existencial

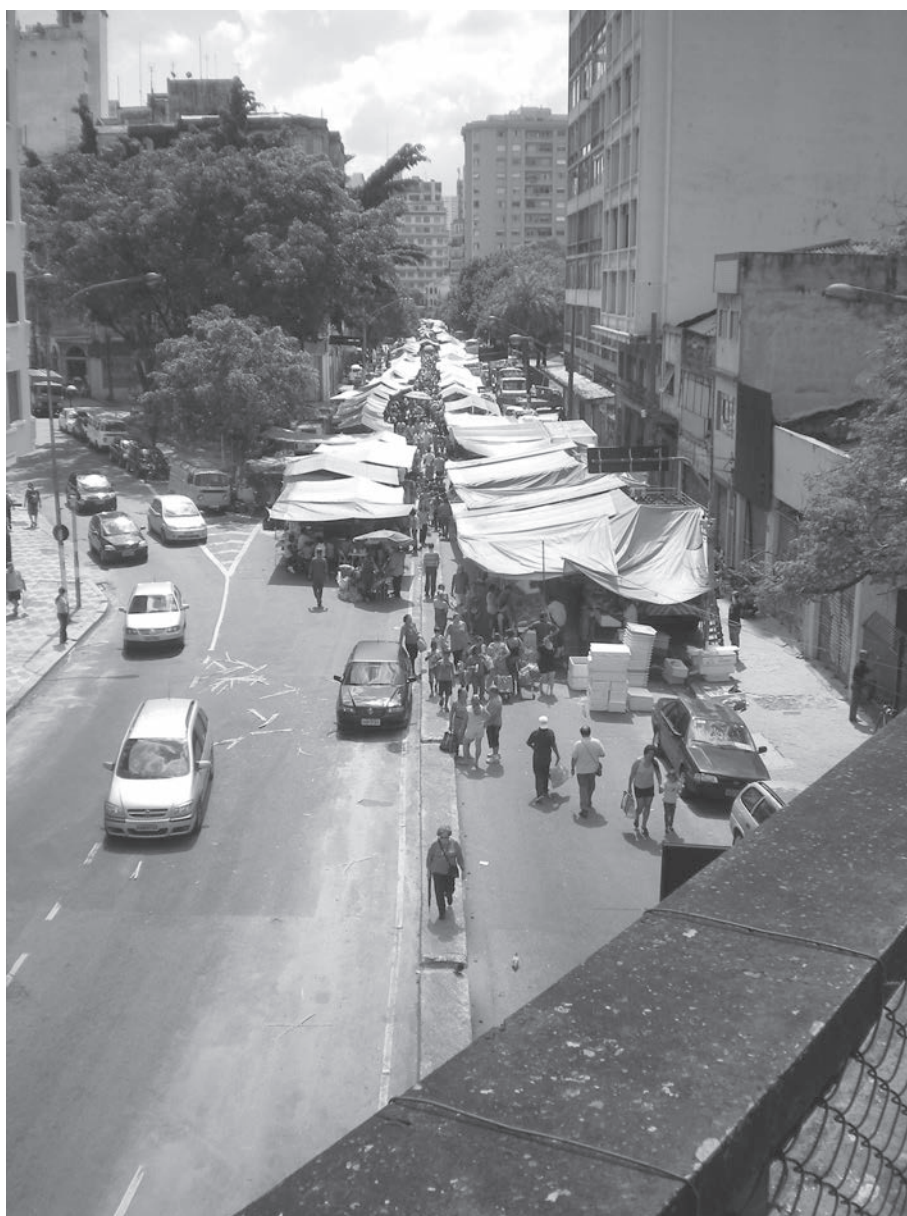
Pensar el ambiente desde una perspectiva de habitación, como una zona de enmarañamiento que rompe cualquier límite que podamos definir entre la interioridad de un organismo y la exterioridad del mundo, nos brinda un rumbo para ubicar la experiencia vivida de involucramiento [*engagement*] con nuestros entornos dentro de las dinámicas de sistemas abarcativos de los cuales estos involucramientos son una parte. [...] ¿Qué puede significar diseñar cosas en un mundo que está perpetuamente en obra a través de las actividades de sus in-habitantes, quienes tienen la tarea, sobre todo, de mantener la vida andando más que contemplar proyectos ya especificados desde el inicio? (Ingold, 2012, p. 30)

El interés que a partir de la década de 1990 se suscitó por los temas relativos al espacio en las ciencias humanas y sociales incluye a la antropología inevitablemente. Décadas después, el esfuerzo por reconceptualizar las

propias nociones de cultura, subjetividad e identidad a partir de dichos planteos (Low y Lawrence-Zúñiga, 2003) nos obliga a dar un paso más hacia el horizonte gnoseológico en que la etnografía contemporánea, en especial la de corte experimental, debe trabajar la cuestión del hábitat y la habitabilidad. Se trata de pasar de una simple adecuación en términos casi pasivos, a lo sumo planificadores y de innovación, a los de creación radical, improvisación (Ingold, 2012).

Habitar es componer el universo en que se está instalado y con ello se produce subjetividad, es decir, una manera de ser gracias a prácticas, haceres, que afectan tanto al exterior como al interior, justamente en la forma en que se definen las fronteras, se diseñan plásticamente los bordes y las conexiones en la trama vital. Etnografiar estos procesos de creación de mundos, que se proyectan sobre todos los aspectos de la existencia, en forma holística, como las ciencias antropológicas y la psicología social lo vienen anunciando desde sus orígenes, se ve fuertemente potenciado cuando colocamos la espacialidad y el habitar en el fundamento mismo de esta dinámica. Como lo ha planteado Heidegger, a la forma de ser de lo humano le es consustancial este ser-en-el-mundo ya implícito, ya inserto, para nada ajeno, ni analíticamente, al espacio. El trabajo etnográfico, por tanto, no puede tomar el espacio como una entidad neutra, ni siquiera como un escenario donde luego se contiene a los seres que experimentan los fenómenos que estudiamos, donde se encuentran circunscritos.

Es en las relaciones rizomáticas de las tramas de la vida donde se teje la espacialidad en su habitar, su domesticación del espacio-tiempo gracias a espacio-temporalidades que diseñan y son diseñadas por las formas de existencia que se generan en su dinamismo. Este proceso es tanto una consistencia como una inconsistencia, una territorialización como una desterritorialización, pues el movimiento es doble, de composición-descomposición permanente. Los espacios así generados siempre son heterogéneos, conformados por multiplicidades de uso y yuxtaposición de espacio-temporalidades que se anudan en ellos, a veces cambiando las claves de ubicación, otras, reforzándolas.



III

MEDIACIONES

Tramas socio-territoriales en texturas múltiples¹⁷

Introducción

A través de palabras e imágenes, construyendo narrativas y según prácticas espaciales que superan la significación y su semántica de códigos descifrables, hay una dimensión compositiva de los universos que habitamos gracias a todo ello, según temporalidades que le dan consistencia. Cuando intentamos investigar estos fenómenos, sentimos la necesidad de superar esas barreras estructurales, donde parece que todo se reduce a formas establecidas, a la repetición de un sentido común que nos ata a lo naturalizado, en tanto esperable y reconocible dentro de los sistemas vigentes, donde cada cosa puede ser traducida como información y comunicación inteligible. Las mediaciones y los tipos de información que fluyen en sus esferas y se materializan de diversa manera, además de responder a variedades de un mismo tipo de fenómeno, poseen una heterogeneidad más profunda, al estar constituidas de diferentes formas. De uno a otro lenguaje, entre códigos visuales y sonoros, cambian los términos y los elementos expresivos, pero hay que tomar en cuenta todo ello desde una perspectiva donde se pueda pensar lo singular de cada caso, lo que aquí concebimos como la composición espacio-temporal de dichas configuraciones. No se trata de un nivel más profundo, de una infraestructura en el sentido del fundamento tras las apariencias. Más bien podemos pensarlo como una síntesis de singularidad, como la manera en que podemos acceder de forma más privilegiada a las cualidades definitorias del fenómeno comunicacional en cuestión.

Estos «territorios existenciales» (Guattari, 1996, p. 20), donde se crean subjetividades en la dialógica entre el ser productor y producido, se presentan en múltiples escalas, cada cual con sus cualidades, siendo siempre una cuestión colectiva y transversal a individuos y formaciones sociales. Cuando escuchamos una obra musical y nos sentimos envueltos en un universo de afectos y emociones con sus propias lógicas, leemos una obra literaria o un informe científico, estamos siendo diseñados en nuestra misma manera de sentir y pensar. Entre la grafía, sea leída en silencio o en voz alta, sea en soporte papel o digital, entre las teclas y ante la pantalla o entre las pilas de libros, así como en la cartelería urbana que nos llega al caminar por las calles o en el andar de un transporte colectivo se genera una experiencia integral, en tanto síntesis que involucra todos los aspectos de los procesos de subjetivación, desde los

17 Una primera versión fue publicada bajo el título «Las tramas socio-territoriales en las que habitamos: aportes para pensar la composición urbana en clave comunicacional», en *Informatio* (Instituto de Información, FIC-Udelar, Montevideo), vol. 21, n.º 2 (2016), pp. 69-87.

más evidentes propios de una racionalización a los más inasibles que hacen a la afectividad y lo sensible. Esta síntesis es un territorio, y es considerándolo a él como podemos comprender más cabalmente los fenómenos de información y comunicación que se entretajan en su composición.

Ciertamente, cuando nos alejamos de las zonas más evidentes de observación tradicionalmente establecidas por la metodología científica, parece que investigar se convierte en una tarea muy dudosa. En primer término, hay que considerar la existencia de diferentes perspectivas al respecto, más allá de la hegemónica que se sustenta en una suerte de empirismo estándar, para el que existe una capa de fenómenos que podemos considerar como evidencias y que es con ellos con los únicos que podemos trabajar. Los diferentes tipos de positivismo se han enclaustrado en ello, a la par de un racionalismo analítico igual de estándar, para el cual lo único certero son los mecanismos de razonamiento, casi de computación. Todo ello se asocia fuertemente a la tradición analítica de pensamiento, para la que, como bien resumía el primer Wittgenstein, de lo que no se puede hablar mejor es callar. Pero la otra gran tradición filosófica occidental, la continental, tiene otro cariz ontológico, especialmente en lo que refiere a corrientes como la fenomenológica, la hermenéutica y muchas configuraciones teóricas surgidas en la combinación de enfoques comprensivos y críticos: lo más importante es justamente lo que no puede ser dicho, lo que incluso nos exige la creación más o menos forzosa de nuevos términos para poder nombrarlo de alguna manera (Sáez Rueda, 2002). Entre ambas tendencias, nuestro horizonte contemporáneo nos plantea la posibilidad de generar investigaciones donde puedan coadyuvarse. En tal sentido, es por demás ilustrativo el proceso del mismo Wittgenstein, quien incluso, entre otras cosas, se autoproclamaba arquitecto, y el planteo de la que es conocida como la segunda parte de su obra lo lleva desde una formulación puramente abstracta de la lógica del lenguaje a una pragmática de los usos, hundiéndose con ello en el universo plural de los acontecimientos y la textura de los hablantes (Álvarez Pedrosian, 2014).

Cuando queremos plantear la composición de los fenómenos de información y comunicación en términos de territorialidades espacio-temporales, nos enfrentamos ante estos desafíos. Ello nos implica tener que aceptar que para pensar y conocer estos asuntos no alcanza con la apuesta de las ciencias naturales, auxiliadas por las exactas, donde se establecen hechos como evidencias y se los aprehenden en la correspondencia entre estos y un lenguaje lo más transparente posible, tras todo lo cual se pueden encontrar razones suficientes que los expliquen gracias a la identificación de la manera en que funcionan. Esto es solo una parte, fundamental, por cierto, de la cuestión. Pero hay muchísimo más y tiene que ver con lo que tradicionalmente hemos asociado más a campos como el filosófico y el artístico.

Trabajar en el ámbito de las ciencias humanas y sociales siempre ha tenido estas características, y el paso a la problematización de las mediaciones

que implícitamente constituían las diversas entidades de estudio (la cultura, la sociedad, el lenguaje, etcétera) no deja de contar con la mismas características epistemológicas, aunque ciertamente nos proyecta en una nueva dimensión de trabajo, quizás por eso mismo más acuciante al respecto, al no poder investigar sin tener que hacerlo en la conjunción de la objetivación científica, la conceptualización filosófica sobre las cuestiones allí presentes y la aprehensión estética de los fenómenos en juego. Como hemos planteado en capítulos precedentes al respecto de esta gnoseología integral y el método cartográfico implicado, no se trata de pasar de un objetivismo a un subjetivismo, sino de superar la dicotomía que se establece entre ambos polos. Los recientes planteos más influyentes hacen hincapié en este esfuerzo, disolviendo incluso la distinción entre lo humano y lo no humano (otros seres vivos, objetos técnicos y demás) en los fenómenos abordados, intentando desprenderse de prejuicios y estereotipos que desvalorizan tanto a unos como a otros (Latour, 2008).

Somos como habitamos

Anteriormente, avanzamos en la formulación del estudio de la espacialidad en el encuentro de perspectivas antropológicas, arquitectónicas y comunicacionales, con aportes de otras ciencias humanas y sociales, especialmente de la psicología social y la geografía cultural. Encontramos en la problemática del habitar el núcleo duro de esta empresa, en tanto que práctica genérica de composición de nuestra existencia. Hemos hecho referencia a diversos tipos de territorios según dimensiones y esferas más o menos diferenciables: espacialidades imaginarias presentes en la experiencia de lectura o visionado de una obra, en las prácticas llevadas a cabo en la intimidad del hogar y sus universos vedados a los otros, en la multiplicidad de formas de un espacio público urbano o en interiores arquitectónicos igual de abiertos a la otredad, más o menos anónimos y apropiados. No se trata de una cuestión de escalas lineales, sino de mediaciones cualitativamente singulares, donde es posible encontrarnos con la presencia de varios de estos órdenes de registros de la experiencia en un mismo acontecimiento, según intensidades relativas que varían a partir de las coordenadas existenciales establecidas. En todo caso, como planteamos en el capítulo precedente, habitar es componer, subjetivarse, y viceversa: constituirse como entidad viviente o ser, gracias y en el acto de instauración de un espacio-tiempo que es síntesis de elementos conjugados en ese estar en tránsito.

Los acontecimientos comunicacionales y las dinámicas informacionales implícitas en ellos no pueden considerar el espacio como un mero marco general, un «telón de fondo» donde se llevan a cabo. Debemos hacer jugar la composición de nuestros entornos de experiencia como elementos centrales en cualquier tipo de fenómeno. Incluso, como tratamos de argumentar aquí,

en ello se encuentra la clave para el acceso a una comprensión más detallada y sutil que nos habilita a formular explicaciones que no reducen la complejidad de lo estudiado, sino que intentan aprehender los fenómenos en cuestión en su propia magnitud, desde una perspectiva constructivista donde las objetivaciones y subjetivaciones componen un universo plural en movimiento dentro del cual, además, estamos inmersos quienes pretendemos conocerlo.

De a poco, vamos incorporando la relativización de esa especie de estructura inerte que parecía constituir el espacio y el tiempo. Ciertamente, es gracias al desarrollo de las tecnologías de la información y la comunicación que esto encuentra un fuerte empuje, y es en la vida urbana donde parece encontrar un ámbito privilegiado de estudio (Neuhaus, 2015). Ante la primera conmoción que decretaba la sencilla disolución de ambas entidades, concebidas como coordenadas existenciales neutras, vamos explorando las posibilidades de un diseño creciente que al mismo tiempo nos revela una larga arqueología, hundiéndonos en las formas más arcaicas de comunicación, entendiendo que esto ocurre con cualquier tecnología y su forma particular de construir territorios (Haesbaert, 2011). La virtualidad aparece, así, como esta dimensión que trasciende las presuntas evidencias de una realidad fija y determinada sin más: se trata del salir y el entrar en ella, de la des y re-territorialización como operación compositiva (Lévy, 1999; Álvarez Pedrosian, 2011a). Algunos urbanistas, incluso, muestran su malestar ante un mal uso de las ciencias humanas y sociales para reducir los fenómenos del habitar urbano a las clásicas fórmulas del determinismo, donde lo espacio-temporal si bien no es tomado como simple marco contextual de fondo, termina por reducirse a una cuestión de simples sometimientos y fijaciones, de «arraigo» y «pertenencia» (Choay, 2009, p. 184). Esto parece oponerse con contundencia frente a las demandas de la geografía humanista o cultural (Adams, Hoelscher y Till, 2001), en un claro combate entre disciplinas y agencias de intervención en los destinos de nuestros entornos contruidos. Consideramos que los análisis en términos de comunicación y procesos de subjetivación pueden colaborar a articular estas perspectivas urbanísticas y geográficas, no buscando consensos, sino herramientas conceptuales para pensar más allá de la oposición entre la renuncia o defensa de los «lugares antropológicos» (Low y Lawrence-Zúñiga, 2003; Lacarrieu, 2013).

En tal sentido, hay que tener presente que estas tramas espacio-temporales no dejan de ser siempre cuestiones prácticas, productos de procesos inacabables, según agentes y acontecimientos, en última instancia, inmanentes. No se trata, por tanto, de una estructura dada, sino de un entorno vivo de múltiples elementos en devenir (Ingold, 2012). La ecología ya lo plantea en estos términos, más o menos sistémicos, y su importancia en el ámbito de los estudios en comunicación es una señal de esta búsqueda por encontrar una forma de plantear las investigaciones integrando el diseño de los ambientes o entornos como parte de los fenómenos implicados (Scolari, 2015).

El esfuerzo por desnaturalizar las cuestiones que investigamos, por pensar sin esencias que condensen y paralicen las problematizaciones en nombre de principios absolutos de variada índole, nos lleva a un procesualismo que evita reificar las entidades, los clásicos objetos, en este caso, de estudio. Lo social, lo cultural, lo comunicacional y demás no es algo separable del flujo de acontecimientos y prácticas que lo conforman. Más que de sustancias, se trata de movimientos de acciones, prácticas más o menos cristalizadas en formas con sus umbrales de estabilidad relativa.

Es así que la cuestión de la materialidad y su relación con la formalización, requiere de una perspectiva de la misma índole: más allá del fisicalismo del espacio y su «materialidad auto-evidente» (Lindón, 2007, p. 75) y del aristotélico «modelo hilemórfico» o «hilomórfico», según las traducciones, en pos de otro «dinámico» (Simondon, 2007, pp. 188-189; Deleuze y Guattari, 1997a, p. 410 y p. 425; Ingold, 2013). Desde aquel modelo estático, se ha pensado la realidad como si fuera producida por moldes formales sometidos sobre una materia prima hasta entonces, justamente, a-morfa (Flusser, 2002, pp. 29-36). Por todo ello, llevar estas consideraciones a las cuestiones relativas a la arquitectura y el urbanismo de nuestros entornos de vida nos hace poner la mirada en aquello que parece más claramente identificable como lo más inerte e invariable, lo que parece ser más fácilmente separable de las prácticas y, por tal motivo, lo que puede ser aislado de la subjetividad de nuestros acontecimientos comunicacionales como meros soportes fijos, telones de fondo de nuestra existencia.

No es para nada casual que nuestra contemporaneidad se encuentre ante una crisis en términos ambientales, que lo territorial haya resurgido con todas sus fuerzas como dimensión de conflicto en variadas esferas de actividades, luego de una primera conmoción donde se decretaba por todos lados su fin (Haesbaert, 2011). Para el caso del Uruguay esto es por demás importante: si en algo parece que no hemos podido mejorar en la última década de nuevas políticas sociales es en la habitabilidad, tanto en lo relativo a las políticas de vivienda como a la gestión de nuestras ciudades. Ya hemos insistido en varias oportunidades en lo provechoso que resultaría el hecho de poder enfrentar los problemas de violencia, inequidad, educación, salud, etcétera, si los abordáramos integralmente desde la cuestión del habitar y la composición de los territorios existenciales, en los que nos construimos como sujetos en la singularidad de sus características. Pero aún, a pesar de importantes logros obtenidos, parece que no podemos pensar de otra manera: si vemos cualquiera de las órbitas institucionales relativas a las políticas sociales en nuestro contexto, por ejemplo, nos encontraremos con que han aparecido departamentos y secciones dedicadas a lo territorial, han pululado con una efervescencia inaudita en los últimos años, pero dentro de una misma lógica fragmentaria y esencialista, donde *lo social* y *lo físico* se separan uno del otro, a pesar de que luego se los quiera relacionar (Álvarez Pedrosian, 2018a).

Mucho de la ineficacia de los planes emprendidos para enfrentar los graves problemas de habitabilidad que sufrimos, expresados en términos de crisis de la convivencia e inseguridad o en la alta concentración de la pobreza en los niños más pequeños, se explica por este divorcio dicotómico, subsidiario aún de una concepción para la cual ser habitante y el entorno en que se habita son cosas diferentes, una subjetiva y otra objetiva. De esta manera, parece que alguien que nace y se conforma como sujeto en un entorno como el de los asentamientos periféricos de Montevideo, o los barrios tradicionales que se ubican en la misma zona, que tiene que dormir con varios de sus hermanos en una misma cama, bajo un techo de hojalata que se llueve todo el tiempo, que tiene, por contraste, acceso a televisores de plasma a través de los cuales recibe en alta definición imágenes de otros mundos de consumo según estándares de calidad diametralmente opuestos a los de su vida cotidiana, tiene que poder abstraerse de todo ello sin más. Y lo mismo en otros ámbitos aparentemente no tan críticos, pero igual de definitorios del presente, en el aislamiento de una «casa búnker» (Lindón, 2006) y tras las rejas alzadas por el miedo ante esos otros (Low, 2003), en los dormitorios de pensiones de edificios antiguos deteriorados en algún sitio del centro histórico o en el vacío de «espacios del anonimato» de los centros comerciales de grandes superficies (Augé, 1994).

Como no podemos establecer relaciones causales entre una cosa y la otra, entre nuestros territorios existenciales o entornos espacio-temporales y la vida en sí misma, nos paralizamos ante la cuestión. Y es que la trampa está allí, en ese *en sí mismo* que vuelve a reificar nuestra existencia. Las posiciones más reaccionarias directamente lo niegan, apelando al viejo esquema entre el determinismo y la libertad que ha estructurado la filosofía social primero y las ciencias humanas y sociales después: si hay algunos sujetos que no caen en la misma desesperación y degradación que otros que conviven en un mismo territorio, es que la razón de sus prácticas no se explica por ello. Puede ser que en la arena ideológico-política se tomen este tipo de argumentos retóricos, pero en el campo académico de la investigación e intervención debemos avanzar en otra dirección, en la que busca la creación de conocimiento a partir de la exploración problemática de la realidad, donde las explicaciones de lo que somos son mucho más complejas que elementales relaciones lineales de causalidad.

De lo dado a su construcción

Por todo lo antes expuesto, nos hemos planteado una serie de investigaciones en el marco de lo que se denominan estudios de comunicación y ciudad; pues, si bien la cuestión va más allá de lo urbano, hemos considerado importante aportar en tal dirección por la relevancia social de los temas así planteados en nuestro contexto local y regional. El análisis de la composición territorial de los hábitats centrada en nuestros habitares nos permite focalizar la mirada sobre las prácticas y sus construcciones, siempre buscando la manera en que se articulan dichas actividades y productos con su disposición o agenciamiento. En tal sentido, entendemos que existen diversas fuerzas actuantes en esta configuración. En nuestro contexto socio-histórico, podemos identificar, *grosso modo*, tres: las derivadas de las intervenciones de las políticas de planificación promovidas por entidades de diversos niveles y secciones estatales, las producidas por el mercado inmobiliario y la lógica del capital en sus variadas acciones relativas a la construcción y usos de los espacios y, más en general, las relativas a los habitantes en su más amplia heterogeneidad, incluidos directa o indirectamente en las otras dos.

Estas fuerzas y los saberes asociados a estas, desde las formas del proyecto urbano basado en técnicas de diseño hasta las costumbres y estilos de vida de los pobladores, pasando por la mercadotecnia de los especuladores de bienes raíces, cuyos trabajadores e incluso propietarios no dejan de ser habitantes de los mismos u otros territorios, conforman el campo de relaciones del entorno urbano en el que vivimos. Detengámonos en la distinción entre lo público y lo privado, como parte consustancial del proceso de composición espacial de la subjetividad, en la relación entre estos saberes y poderes. Esta elección no es casual: se trata de una de las formulaciones más generales que ordenan y dan sentido a nuestras existencias. Análisis histórico-antropológicos de la morfología urbana, incluidos los sistemas políticos (Rykwert, 1985) o estudios urbanísticos sobre la idea de ciudad, tanto en las que se concretaron como en las imaginadas (Sica, 1977), muestran claramente su invención. En términos comunicacionales se trata de una temática de investigación e intervención por demás importante en sus más variadas áreas. Es general la tendencia a pensar estas problemáticas con la intención de fomentar la mayor participación de los habitantes en los espacios públicos, pero hay que tener cuidado de no hacerlo sobre la idea de la existencia de una «esfera de coexistencia pacífica y armoniosa», algo altamente cuestionable por la ilusión política en que se funda (Delgado, 2011). Es necesario, por tanto, desnaturalizar la noción de espacio público, ya que esconde una esencialización fundada en la ideología moderna de la ciudad capitalista, donde parece casi evidente la existencia de esta órbita de socialización, identificada espacialmente con el vacío existente entre las edificaciones.

Si invertimos el análisis y pasamos a considerar la espacialidad y sus temporalidades, no podemos partir de antemano de la existencia de espacios públicos, sino de la generación de estos según el montaje de ciertos tipos de espacios y determinada construcción social de lo público, a partir de lo cual se construye, a su vez, la conjunción. Es así que el estudio de *espacio(s)* y *público(s)* nos ayuda a intentar deconstruir una de las naturalizaciones más corrientes en nuestro contexto de estudio (Álvarez Pedrosian, 2018a). En complemento con ello, la idea de un ámbito de lo privado también debe ser cuestionada poniendo en proyección la historia de la subjetividad y sus espacialidades más allá del capitalismo y su individualismo. Pensar en términos de intimidad nos habilita a considerar esas otras experiencias, dimensiones y configuraciones que no caen necesariamente bajo el rótulo de lo privativo ante los demás, si bien guardan las características de aquellos ámbitos que son mantenidos a resguardo frente al «otro generalizado» (Herbert Mead en Delgado, 1999, p. 14).

No estamos ante una dicotomía, sino frente a dimensiones diferentes de un mismo fenómeno, y el estudio de contextos híbridos al respecto es muy revelador. Este es el caso de lo que denominamos *interiores públicos*, donde se presentan diversas modalidades de un nosotros ante algún tipo de otredad, considerada como de mayor nivel de apertura, anonimato e indiferenciación: el espacio abierto de lo público (Álvarez Pedrosian, 2009, 2013b). Como planteamos en el capítulo precedente, con ello se evidencia el carácter «heterotópico» (Foucault, 1999) como condición general de toda composición espacio-temporal, si se quiere, en la constante tensión con la «isotopía» promovida por el orden dominante que reabsorbe dinámicamente las emergencias de novedad (Lefebvre en Harvey, 2013, p. 16). El mayor diseño de nuestros espacios, la inclusión de tecnologías de la información y la comunicación en ellos, bajo características cibernéticas que lo asocian a la inteligencia (pensemos en las *smart cities*), hacen que tengamos cada vez más presente todo ello en el análisis, pues se tensa esta dinámica entre la heterogeneidad y la homogeneización: si bien jamás existió una libertad absoluta en la definición de lo público, en la actualidad queda puesto en evidencia ante los criterios más rigurosos de control y administración de su gobernabilidad.

Es así como las relaciones entre saberes, poderes y formas de subjetivación, en los términos foucaultianos (Deleuze, 1987b), también se encuentran presentes en la conformación de estos entornos espacio-temporales de existencia en general, y en los urbanos en particular. Por tal motivo, hay que tener cuidado en no caer en otro tipo de reduccionismo, en aquel que pretende considerar los aspectos afectivos, emocionales y sensibles de los habitantes como si pudieran estar desprovistos de condiciones propias de una estructuración social y cultural determinada. Entre fines del siglo pasado y el comienzo del nuevo milenio, existió cierta tendencia en los llamados estudios culturales urbanos, especialmente ubicados en el campo de la investigación

en comunicación en América Latina, que incluso propició un uso acrítico de estos saberes reabsorbidos por políticas urbanas, bajo intenciones muy loables en apariencia, como las de incluir la perspectiva de los habitantes en el diseño de sus entornos. Fue la época del auge de los estudios de los imaginarios urbanos. Como han manifestado algunos autores con gran atino (Gorelik, 2004), hay que tener mucho cuidado con esta suerte de estetización.

No se trata de la mirada ético-estética de la producción de subjetividad aquí planteada, para la cual siempre está presente el triple vínculo ontológico entre saberes, poderes y subjetividades (Deleuze, 1987b; Guattari, 1996): no existe creación sin crítica, análisis y propuestas en torno al arte del diseño, sin consideraciones que hacen a un conocimiento de las condiciones vigentes o que se pretenden transformar en las relaciones de poder. Ya cercanos a la segunda década del siglo XXI, la irrupción de importantes movilizaciones urbanas, que nos han llevado incluso a situaciones por demás disruptivas, nos pusieron ante la obligación de no caer en este tipo de simplificaciones donde tomar en cuenta los procesos de subjetivación sea sinónimo de una suerte de complacencia ante los sentires y pareceres dados (Harvey, 2013). Más bien se trata de todo lo contrario, pues una vez es puesta en tela de juicio la supuesta naturaleza de nuestras realidades, no solo en lo relativo a sus dispositivos y mediaciones, sino en la misma forma en que son compuestos espacio-temporalmente, lo afectivo y sensible se torna políticamente decisivo (Rancière, 2009).

Territorios y territorialidades en devenir

Estamos acostumbrados a realizar distinciones disciplinares que responden a problemas más concretos y más abstractos en relación con todo ello, a dimensiones prácticas como las relativas a la construcción de los espacios, su administración legal, su comercialización, lo que le ocurre a sus habitantes en diversas esferas, etcétera. Como hemos planteado más arriba, debemos pensar intentando conectar lo que fue separado en términos *sociales* y *físicos*, pero es cierto también que no todos deben realizar las mismas actividades, que hacen falta especialidades en este complejo integral que es el diseño y la construcción de ambientes vitales (Ingold, 2012). De entre todo lo que puede y debe hacerse, consideramos que nuestra tarea en tanto investigadores de la subjetividad y la comunicación, incluyendo los aspectos informacionales en los fenómenos así abordados, constituye una tarea cognoscente que se basa en la creación de conocimiento, desnaturalizando las situaciones emergentes, para intentar comprender e interpretar cómo han sido posibles, explicar sus múltiples causas e intentar poner en evidencia diferentes líneas de fuga a través de las cuales los procesos tienden o pueden tender, buscando una mejor condición para los involucrados, en especial, los habitantes, quienes son los primeros afectados.

Los territorios y las territorialidades son dos categorías desdobladas a partir de este tipo de abordajes. Los primeros incluyen a las segundas, en tanto subjetivación de estos, al mismo tiempo que solo podemos acceder a ellos a través de diferentes tipos de las segundas, es decir, a partir de configuraciones subjetivantes, sean estas humanas o no humanas, elaboradas a partir de experiencias ligadas a la vida cotidiana inmersa en esos entornos o gracias a operaciones más abstractas en las que intervienen instrumentos ajenos a lo que los habitantes más usualmente hacen, gracias a datos sociodemográficos o a fotografías satelitales, por ejemplo. En todo caso, siempre existe una mirada, una perspectiva, una subjetividad, pero se trata de formas diferenciales en relación con tal o cual territorio, y ello es fundamental para comprender la relación entre las técnicas, los métodos y las teorías que se generan en este sentido. Las territorialidades son configuraciones materiales, inmateriales, vinculadas a narrativas y sistemas de significación, a intensidades afectivas asociadas a memorias, recuerdos, imaginarios singulares, que responden a una forma de habitar un territorio. Integran, por tanto, estos territorios, en el sentido de que estas producciones de subjetividad conforman dicha entidad: las formas de habitar son parte del hábitat. Y, a la inversa, estos ambientes vitales en tanto realidades y virtualidad que se abren a mundos posibles son conocidos, pensados y sentidos por vías heterogéneas, las que corresponden a aquellas formas de construirse como habitante dentro o en relación con ellos.

Consideramos que existen configuraciones resultantes del vínculo entre los territorios y las territorialidades, y las asociamos a lo que desde el urbanismo se ha denominado tradicionalmente *tramas* o *tejidos*. Creemos que no son otra cosa que estos rizomas de elementos compuestos entre los hábitats y las formas de habitar envueltas en ellos. Son mediaciones y por tanto flujos de comunicación, en el sentido de responder a dinámicas transversales donde se articulan contenidos y expresiones, en un entrelazamiento de mutua implicación que sirve de operación básica para la composición de las redes o tramas. Recordemos que no podemos sustancializar estas entidades, pensarlas como algo fijo y establecido en cierto sitio, como algo dado. Son estructuras vitales, en permanente movimiento, pero con ciertos niveles de estabilidad y transformación, según los elementos, los niveles y las dimensiones de las que se trate, y según la circunstancia singular en la que se encuentren. Para hacer operativo el conocimiento de estas tramas espacio-temporales constitutivas de entornos urbanos, se utiliza el término *socio-territorial*, pero tengamos mucho cuidado en no volver a la dicotomía entre *lo social* y *lo físico*, tan vigente en los ámbitos donde esto se estudia, se gestiona y se produce.

Formas y prácticas de entramar

Para el estudio de los territorios existenciales Deleuze y Guattari (1997a) consideran una serie de tipos de líneas, que vendrían a constituir estas tramas a las que hacemos referencia, en tanto series de prácticas y sus resultantes. Su análisis de los territorios y las territorialidades se centra en la noción de ritornelo. Es una categoría tomada de la composición musical y que remite a una configuración temporal de repeticiones diferenciadas, un universo sonoro con sus afectos y perceptos en tanto bloques de sensaciones y percepciones (Deleuze y Guattari, 1997b), sus *auras*, al decir de Benjamin (1973b), sobre las que nos hemos explayado al comienzo de este libro. Estos «cristales de espacio-tiempo» (Deleuze y Guattari, 1997a, p. 351), según rítmicas estilísticamente singularizantes, son la forma de plantear los ambientes o entornos vitales de una forma lo más alejada posible de las fijaciones fisicalistas, de un espacio aislado del tiempo y pensado aun como algo puesto allí, antes de la subjetividad, tal como cuestionaba Heidegger (1994a), como hemos visto en varios de los capítulos precedentes. Este planteo se encuentra en la misma senda de los realizados por algunos autores de la escuela invisible de Palo Alto, en especial Bateson, quienes entendían la comunicación como una cuestión de *performance* musical (Winkin, 1994). Desde esta perspectiva, los diferentes elementos componen diversas formas en diálogos múltiples de complementación, yuxtaposición, incluso oposiciones en algunos momentos. Estos territorios afectivos y sensoriales dan cabida a la experiencia de ser habitante, siempre de forma «polifónica» y «plural», en los términos del dialogismo (Bajtín, 1982; Guattari, 1996, p. 11), otra de las referencias principales al respecto. Están constituidos como tramas de actos comunicantes, de prácticas de intérpretes con sus instrumentos de ejecución. Es una cuestión de medios y ritmos, de codificaciones en tránsito a través de otros medios:

Cambiar de medio, tal como ocurre en la vida, eso es el ritmo [...] un medio existe gracias a una repetición periódica, pero esta no tiene otro efecto que producir una diferencia gracias a la cual ese medio pasa a otro medio. Es la diferencia la que es rítmica, y no la repetición, que, sin embargo, la produce... (Deleuze y Guattari, 1997a, p. 320).

Entre todos estos elementos heterogéneos, múltiples y en conexión rizomática, Deleuze y Guattari encuentran tres tipos de líneas o series compositivas. Una de ellas son las líneas de segmentaridad, las duras, las más estables, las que ordenan las materias y formas según dualismos, posiciones y roles fijos, al estilo de las distinciones clásicas de género, clase y jerarquía social, lugar de residencia y demás. Por lo general, estas son las líneas más consideradas en los tejidos o tramas. Parecen ser las más fáciles de aprehender, pues al ser sus formas de las más estables, resultan, al parecer, más evidentes. Pero se trata solo de uno de los tipos. El segundo corresponde a lo que denominan micro-devenires, a las variaciones más o menos permitidas dentro de cierto régimen

territorial, lo que asegura el fluir de las estructuras, la vida de la comunicación. Y en tercer término, las líneas de fuga son las de desterritorialización, a través de las cuales los territorios devienen otra cosa. No son ajenas a estos, sino que son constitutivas: el afuera atravesando las interioridades parciales, jamás aisladas en forma absoluta de su entorno mayor u otredades contiguas.

Otra forma de plantear el asunto, desde el espacio y la espacialidad, ha llevado a la formulación de dos tipos básicos y el intento de pensar las múltiples y complejas relaciones de composición que se establecen entre ambos. Nos referimos a los espacios «lisos» y «estriados» (Deleuze y Guattari, 1997a, pp. 483-509). Los primeros son identificados como aquellos abiertos, horizontales, de puros flujos, direccionales más que de ubicaciones, de líneas más que de puntos. Los segundos, por complemento, son aquellos organizados, compartimentados, señalizados según estructuras, más de puntos que de líneas. Entre ambos se lleva a cabo un juego perpetuo de composición y descomposición, con remisiones y transmutaciones de uno en el otro. Para avanzar en esto, se plantean una serie de «modelos» donde esto se ha concretado, que atañen a diversas esferas de actividad, conectadas a su vez con otras en formas directas o indirectas, en tanto literalidades y metáforas. Entre estos modelos, el marítimo se sostiene sobre la experiencia de haber construido un saber de los mapas, una cartografía, a partir de la exploración de los mares, los espacios lisos por excelencia, los que más estriados han sido, a su vez, gracias a una geometría casi pura de los cielos proyectados sobre ellos.

El modelo de mayor interés para nuestro planteo es, quizás, el que denominan *tecnológico*, y es el que toma el caso de la industria, las artes y artesanías textiles. Sin excluir los demás casos, este parece sernos también el más afín a lo comunicacional e informacional. La misma denominación de tecnológico nos es especialmente relevante. No es casual que también la denominación de *tramas o tejidos* haya calado tan hondo en el urbanismo, tal como ha sido utilizada en todo el volumen epistemológico de las ciencias humanas y sociales en la confluencia de los llamados estudios urbanos, así como en los culturales urbanos, los más presentes en el campo de la comunicación.

En este modelo tecnológico de pensar los espacios lisos y estriados, se presentan una variedad de prácticas de tejidos, entramados y texturas. De ellos se pueden tomar consideraciones, no para identificar los mismos tipos en los fenómenos urbanos, sino para inspirarse en el análisis desarrollado, según la forma de crear los conceptos en cuestión. Los estudios etnológicos y prehistóricos de Leroi-Gourhan (en Deleuze y Guattari, 1997a, p. 484) son, en tal sentido, una referencia fundamental. En ellos se analizan los llamados «sólidos flexibles», como la cestería de montantes y hebras, el tejido de cadena y trama como forma de estriado, y del fieltro como composición lisa. Los tejidos tienen un derecho y un revés, así como dos tipos de elementos básicos y sus funciones asociadas: fijos y móviles, finitos e infinitos. El fieltro, por su parte, es un tipo de tejido especial que gracias al enmarañamiento de las microescamas de las fibras por

presión, se consigue una estructura en la que no hay diferencia entre un derecho y un revés. Así como existe esta distinción entre tipos de tejidos en general y el fieltro, se puede pensar en la heterogeneidad de estos en relación con tipos de combinaciones entre formas y prácticas del tejer, acciones y procedimientos de creación y recreación de las tramas.

Como planteamos más arriba, más allá de una transposición metafórica que los lleve de telas a territorios urbanos, lo cierto es que se trata de lo mismo en el sentido de que estamos pensando en la composición de materialidades según grados y niveles de procesos relativos, todo lo cual nos obliga a considerarlas en tensión con la inmaterialidad, tal cual ocurre con los «sólidos flexibles». Pensar lo arquitectónico de esta manera, considerando una perspectiva pragmatista sobre la materia y el espacio, es una tendencia contemporánea presente en las investigaciones en estos campos de estudio, en particular la desarrollada desde la teoría del actor-red (Latour y Yaneva, 2008), así como desde la arqueología y la antropología del espacio envueltas en lo que se denomina un «nuevo giro materialista» (Miller, 2005). Desde el diseño en general, no solo arquitectónico y urbanístico, se encuentran tendencias convergentes con esta perspectiva, asociadas a formas participativas de producción de los objetos, los entornos construidos, los ámbitos sensorialmente dispuestos. La cuestión de fondo radica en trabajar la espacialidad en sus temporalidades, la materialidad como forma de mediación, con sus medios y ritmos, en tanto comunicación. Esto nos permite llevar a cabo investigaciones sobre nuestros entornos vitales que no reduzcan la complejidad, sino que traten de conocer y pensar a la altura de los fenómenos en cuestión, sin simplificarlos.

Las distintas fuerzas que actúan sobre un territorio, sus agencias y dispositivos, pueden operar como lo hacen un par de agujas, estriando el espacio, siendo trama y urdimbre cada vez, o como ganchillos, donde se traza un espacio abierto con relación a un centro. El bordado, por ejemplo, se diseña según un tema o motivo central, y el *patchwork*, en tanto sumatoria infinita de piezas, puede convertir el motivo en la base de un bloque de ritmos variables: «El *patchwork* muestra que lo liso no es homogéneo, al contrario: es un espacio amorfo, informal y que prefigura el *op art*» (Deleuze y Guattari, 1997a, p. 485). La música, las matemáticas, la física, la estética son otros modelos, otras de las síntesis resultantes de la composición de los territorios existenciales, los entornos espacio-temporales, como los urbanos, considerados en este planteo. Pero la lista no está cerrada, por el contrario, la idea es que en cada práctica investigativa se puedan encontrar nuevos conceptos al respecto.

Algunas aplicaciones

Para concluir, consideremos, aunque someramente y a grandes rasgos, algunos ejercicios de investigación en esta línea de trabajo. En *Casavalle bajo sol. Investigación etnográfica sobre territorialidad, identidad y memoria en la periferia urbana de principios de milenio* (Álvarez Pedrosian, 2013a), elaboramos una cartografía en diferentes dialógicas con los habitantes de los territorios en cuestión, quizás de los más paradigmáticos de la periferia montevideana de estas últimas décadas (Cecilio, Couriel y Spallanzani, 2003). Para poder dar cuenta de los componentes principales de las tramas socio-territoriales allí presentes, de los territorios existenciales dentro de los cuales los casavallenses se convierten en habitantes identificados con ello, proseguimos con la postulación de una serie de procesos de producción y reproducción, cualidades de conjuntos de prácticas materializadas en contenidos y expresiones específicas. La caracterización de las territorialidades y sus territorios más en general está dada en el cruce de todos estos componentes, en la trama que se pretende generar, justamente.

Dicho mapa no es una representación del territorio, pues, como hemos visto, no existe forma de aprehenderlo si no es habitándolo de cierta manera, aproximándose a él desde ciertos procesos de subjetivación, conocidos como experiencias de investigación concretas, perspectivas o miradas específicas. Este mapa surgió de nuestra etnografía colaborativa con un conjunto de vecinos, técnicos sociales y compañeros de equipo embarcados en su elaboración. Nos resulta imposible alcanzar el mismo grado de análisis que se plantea en el libro completo, al que remitimos a quienes deseen profundizar en el tema. Señalaremos tan solo los rasgos más genéricos del ejercicio llevado a cabo con relación a lo planteado como temática central de este libro, que se alimenta de esta y otras experiencias etnográficas afines.

En un primer nivel de asunto, identificamos tres tipos de espacialidades relacionadas con los barrios tradicionales, los complejos habitacionales precarios y los asentamientos irregulares que proliferaron en los intersticios de ambos, así como atravesando algunos de ellos. Se trata de tres tipos de territorios y sus territorialidades asociadas, según tramas más o menos dominantes en cada conformación, compartidas o transversalizando los diversos entornos concretos en algunos casos y, en otros, mostrando un alto grado de diferenciación en la forma en que se componen los elementos humanos y no humanos en juego y los habitares suscitados en sus disposiciones o agenciamientos existenciales. Las relaciones compositivas en este *patchwork* periférico son por demás complejas. Incluso si cambiamos de escala podemos encontrarnos con tensiones entre dinámicas opuestas, como ocurre con asentamientos que van homogeneizándose por acumulación y sedimentación de procesos, así como los entornos formales se convierten en laberintos tendientes a la entropía fomentada por la autoconstrucción, ocupación y disolución de las formas

preestablecidas en las tipologías originales, más que nada en los diferentes complejos habitacionales tugurizados.

Una lógica de fragmentación define las unidades mínimas del tejido, en microterritorios cotidianos sostenidos por quienes conviven y comparten unas mismas prácticas de gestión y resistencia ante el constante hundimiento del entorno en esos ambientes precarios de exclusión y pobreza urbana. Dicha fragmentación y la violencia que genera, como venimos planteando, atañe a todo tipo de entidades y se evidencia en los conflictos en términos de convivencia social, expresándose en el paisaje, encontrando en el inmenso volumen de basura presente una semiótica específica. La contaminación se presenta como una mancha voraz, más como un fluido que como un sólido, y responde tanto a los residuos generados allí como a los muchísimos más que se transportan para el trabajo de clasificación de gran parte de sus habitantes. Esta mancha se expande y lo invade todo, incluso por aire, fruto de la quema tóxica de materiales inflamables, por ejemplo. Desde el punto de vista semiótico, constituye una suerte de sobrecapa que se impregna a las demás, desfigurando y resignificando el paisaje con sus objetos, cualidades y formas. Las tramas, por tanto, en su heterogeneidad de fragmentos, más o menos localizados según los tres tipos de espacialidades determinadas por las fuerzas que han actuado en el territorio (barrios jardín de principios del siglo XX, sucesivos complejos habitacionales de bajo costo alzados desde fines de la década de 1950 y los asentamientos potenciados a partir de la década de 1980), se caracterizan por composiciones diferentes, según la combinación de las formas y prácticas materializadas en ellos. Pero la basura se entrama por todos los intersticios cual líquido que impregna, o capa que se solapa y adhiere en cada uno de estos, llenando todo vacío posible, aprisionando y anulando toda distancia. Esta basura comunica por doquier: trae consigo los vestigios de las prácticas que la generaron, se impone brutalmente como condición de exclusión y pobreza, e incluso es fuente de valor en algunos casos, cuando merece ser clasificada, gracias a un meticuloso trabajo especializado.

La expansión de la ocupación en los bordes de lo urbano aparece como otro componente de estas mediaciones constitutivas de las tramas socio-territoriales periféricas. Quizás en ello se hace más evidente la presencia de las fuerzas que políticamente conforman el territorio, pues se materializan los nuevos entornos generados, desde una vivienda precaria a un pequeño complejo promovido por las autoridades estatales o municipales. En este caso puede evidenciarse la dinámica más amplia de disgregación que caracteriza nuestro territorio y sociedad, el tipo de tejido en forma de *patchwork* antes mencionado, con sus motivos y ritmos variables. Nuevas unidades más o menos homogéneas en su gestación son instauradas, abriéndose un conjunto de nuevas calles con cabañas en tira, levantándose un pequeño asentamiento y así sucesivamente.

Ciertamente, en los últimos años se han emprendido planes por demás importantes para intentar generar una alternativa ante este tejido discontinuo

y fragmentario de elementos yuxtapuestos, enfrentados entre sí al punto de alcanzar a negarse unos a otros, en lo que sería una incomunicabilidad. Las tensiones siguen en curso, en medio de procesos en los que prácticas de urbanismo alternativas buscan abrirse camino ante modelos tradicionales de ciudad que siguen presentes en todos los actores involucrados, incluso entre los habitantes. El hacinamiento y la compartimentación conforman juntos otro vector de espacialización, otra serie de procesos de composición de los entornos espacio-temporales de estos territorios, articulado con los anteriormente planteados. La tendencia a la saturación, evidenciada en la ocupación de los fondos o interiores de las manzanas, los espacios que desbordan hacia las sendas, pasajes y calles, y las diferencias entre las formaciones horizontales y las verticales, por las tipologías de complejos habitacionales o de construcción de nuevos niveles en otras viviendas, responden a esta manera de entramar los espacios de un hábitat constreñido y asfixiante. Esto hay que considerarlo, una vez más, según las propias geografías subjetivas involucradas en los habitares, donde la misma noción de hacinamiento es contextual a ellas, dependiendo de lo que se conciba culturalmente como denso y espacioso (Tuan, 2003, p. 51). Las prácticas de la autoconstrucción potencian las particularizaciones, los cortes, agujeros y desgarros en la trama, no sin responder, a otras escalas y según otros sentidos, a lógicas igual de compositivas con sus ligaduras, por todo lo visto con anterioridad. Consideramos que se trata de otra de las fuerzas de producción de subjetividad y espacialidad, de conformación de las tramas socio-territoriales, en tanto mediación por excelencia: puede ser apreciada como positiva y negativa, como promotora de soluciones y de inconvenientes, de respuestas creativas ante las necesidades existentes y como prácticas generadoras de mayores inconvenientes ecológicos para la vida de todos los involucrados.

Actualmente estamos embarcados en el estudio de lo que sucede en un tipo de zona urbana considerada como consolidada, especialmente relevante para el abordaje de estos temas y los aportes que podemos realizar para la transformación de las condiciones de vida tan críticas en nuestra sociedad en lo relativo a la habitabilidad y todo lo que puede ser articulado desde ella. Estamos planteándonos avanzar en esta línea de investigación en lo que sería el complemento o contracara de los estudios en la periferia y área metropolitana más en extenso, así como de territorios que no son fácilmente identificables en la lógica centro-periferia.

Montevideo experimentó un crecimiento exponencial durante fines del siglo XIX, fruto del gran aluvión inmigratorio, y su expansión territorial fue muy significativa. Además de un par de poblados a orillas de la bahía, cercanos a industrias y alejados de la centralidad del casco fundacional, resulta especialmente valioso el amplio territorio que se abre gracias al conocido como segundo ensanche de la ciudad, llamada Ciudad Novísima por las autoridades de entonces. Por un decreto de 1878, se establece esta ampliación de la ciudad a nuevos

territorios que ofrecen grandes oportunidades para una clase media en construcción, incluyendo como su límite el bulevar Artigas (Altezor y Baracchini, 1971; Castellanos, 1971; Álvarez Lenzi, Arana y Bocchiardo, 1986; Carmona y Gómez, 2002). Estos nuevos entornos de vida terminan por dar lugar a una decena y media de los que son considerados como barrios emblemáticos de la idiosincrasia montevideana, incorporando ocupaciones previas y desplegando nuevas tramas surcadas por los antiguos caminos coloniales.

El proyecto en marcha (Álvarez Pedrosian, 2015) es una tarea que consideramos fundamental para aportar a la renovación de nuestros habitares, ya que se ha experimentado una constante «disgregación territorial» general (Álvarez Pedrosian, 2018a) que se traduce en la expulsión de amplios sectores de la población hacia la periferia y zonas metropolitanas, luego de décadas de degradación, fruto de las sucesivas crisis por las que ha atravesado la sociedad uruguaya y que ha encontrado en sus extensos sectores medios el espacio social y territorial de contención y mayor erosión. Se trata de esos territorios de la «medianidad», tan cargados de significación y valor desde los capitales sociales, culturales y económicos, envueltos en dinámicas de «alisamiento» y «estriaje» por demás complejas (Deleuze y Guattari, 1997a). Visto en una escala general, estos entornos se encuentran tensionados entre el deterioro y la gentrificación (Yúdice, 2008), lo cual puede apreciarse en detalle una vez cambiamos de escala y nos sumergimos en sus particularidades, desde la tan codiciada costa con el Parque Rodó y Palermo, a las zonas más alejadas de las principales vías de circulación y conectores urbanos, como el corazón de daderos en Villa Muñoz.

Diversos planes urbanísticos en marcha están transformando el territorio, así como la imponente fuerza del mercado parece no dar tregua a la gentrificación que asoma cada vez que se presenta una mejora en espacios que durante largas décadas fueron cayendo en decadencia, como ha ocurrido en cascos históricos de ciudades, especialmente de América Latina y Europa. Aquel Montevideo de «calles con luz de patio» que poetizaba Borges (1984) por el año 1925, de viviendas eclécticas construidas por las manos *laburantes* de obreros italianos en los albores del siglo XX, donde se cocinó la cultura del tango y el candombe, del fútbol en las veredas y fuertes lazos vecinales, siempre mostró una gran maleabilidad, incluso identificable en los cambios de las fronteras entre los barrios definidos en su interior. Hoy en día puede ser una zona especialmente privilegiada para una efectiva revitalización crítica de la imaginación urbana (Gorelik, 2004), a partir de intervenciones tendientes a la equidad social, apoyando procesos inclusivos que permiten modificar la disgregación de una territorialidad, al parecer, aún anclada en sus primeras conformaciones coloniales.

Las territorialidades barriales y sus espacios de creación¹⁸

Introducción¹⁹

Ante la crisis permanente en la que se encuentran instaladas las grandes urbes contemporáneas, se apela constantemente a lo barrial como espacio de vida, incluso como patria (Delgado, 2018). Para la cultura iberoamericana se trata de una concepción de lo urbano medular, heredera de la tradición grecolatina y la Modernidad, sincretizadas en muchos casos con las formas de habitar de las sociedades originarias en el continente americano, diversificadas con la llegada de migrantes desde diferentes procedencias a escala intercontinental.

Para quienes estamos interesados directamente en las formas de subjetivación urbana, la cuestión de lo barrial es, por tanto, central. Pero, ¿qué es un barrio? O más precisamente desde nuestro punto de vista: ¿qué es una territorialidad barrial? Intentaremos esbozar una propuesta teórica de cómo concebir esta dinámica, un proceso específico de producción de subjetividad tan valioso para la renovación urbana y la recreación de formas de vida que nos afecta a todos sin distinción.

Lo que resulta hasta sorprendente, por lo menos desde el caso uruguayo, es la omnipresencia de la denominación de *barrio* para concebir cualquier tipo de territorio en principio residencial. La cosa llega incluso a situaciones extremas: habitantes de urbanizaciones cerradas dicen vivir en «barrios privados» en un fenómeno de «segregación por elección» (Falero, Blanco Latierro, Pérez y Soto, 2016). Habitantes de zonas semirrurales de larga tradición productiva también se refieren al barrio para hablar de lo que consideran su entorno más próximo. Asentamientos irregulares se autodenominan así o son formalizados por las autoridades territoriales en esos términos. ¿Puede haber algo en común entre todas estas variedades de territorios y territorialidades? Creemos que sí o, más bien, es posible precisar un tipo de fenómeno que se

18 Una primera versión fue presentada y publicada bajo el mismo título en las *Memorias del XIV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación (ALAIIC): comunicación en sociedades diversas: horizontes de inclusión, equidad y democracia*, GT Comunicación y Ciudad (Universidad de Costa Rica, San José), 2018, pp. 72-77.

19 Esta propuesta surge en el marco del trabajo colectivo en el núcleo interdisciplinario Territorialidades Barriales en la Ciudad Contemporánea (núcleo Tebac, Espacio Interdisciplinario, Universidad de la República) y en especial en la experiencia conjunta con el Observatorio de Antropología del Conflicto Urbano (OACU, Universidad de Barcelona) coordinado por Manuel Delgado. Juntos llevamos a cabo el curso Reinventando la Ciudad en la Maestría en Psicología Social (Facultad de Psicología, Udelar) (Montevideo, diciembre de 2017).

produce en determinado rango de variaciones, aunque estas sean infinitas en potencia, al mismo tiempo que finitas en su actualización concreta. Existen por tanto infinidad de barrios y *barrialidades* posibles, pero también existen muchas otras espacialidades que no son barriales, incluso los componen como factor más o menos conflictivo en su territorialidad. ¿Cómo precisar, entonces, esta distinción? Consideramos que la dimensión comunicacional nos ayuda en tal sentido, y una que se establece en el diálogo con la antropología y la arquitectura para pensar desde la espacialidad y la temporalidad como sustratos de la producción de subjetividad.

Espacialidades de proximidad

Lo barrial es un tipo de espacialidad de la proximidad, elaborada durante miles de años, que llega a nuestros días y sigue siendo referencia ineludible en la concepción de lo territorial para el habitante de la ciudad contemporánea y, más allá, para el sujeto construido como ciudadano. No es una condición trascendente, por tanto, es contingente, híbrida y precaria. Ha ganado esca-larmente en presencia en las «narrativas mediáticas» (Rincón, 2006), así como la temática de las formas de habitar en otras dimensiones o esferas. Se ha convertido hace tiempo en mercancía, a través del cine, la música, la televisión principalmente, todo lo cual se ve potenciado en el ciberespacio.

Como hemos planteado en el capítulo precedente en relación con la producción de territorios y territorialidades, y siguiendo el análisis de Delgado sobre la conflictividad inherente a la noción y producción de «espacios públicos» (Delgado, 1999, 2011), tras ellos se esconde una esencialización estructural: se trata de la conjunción de espacios y públicos que, a su vez, son plurales (Álvarez Pedrosian, 2018a). Seguidamente, pensar este espacio se convirtió en una suerte de legislación del buen vivir, un tipo de filosofía del civismo, aquella que no reconoce lo conflictivo latente en lo social y su necesario despliegue en la inmanencia de lo cotidiano (Delgado, 2007).

¿De qué proximidad estamos tratando? De la socio-territorial en un primer término, la de las tramas de mediaciones constitutivas de nuestras subjetividades como habitantes de tal o cual territorio existencial, surcado por procesos locales, regionales y globales en forma multiescalar. La crisis de la ciudad capitalista pone nuevamente en evidencia la compleja y delicada trama de la vida, expresada en la forma de urbícolas que nuestra especie ha adoptado, según los arqueólogos, cada vez más tempranamente. El *sinecismo* emerge desde la condición de vivir juntos, de allí la «primacía de lo urbano» que dinamizó, potenció y terminó, con ello, por transformar a nuestros antepasados remotos (Soja, 2008). Los ambientes de las afueras de las murallas del poder central de la ciudad antigua eran barrios donde residía la muchedumbre, el pueblo, los desamparados, ese «todos incontable» que atemoriza (Rancière, 1996), amasándose desde entonces e incluso antes.

Heredado del árabe hispánico, etimológicamente *barrio* viene de lo ‘exterior’, y este del árabe clásico lo ‘salvaje’, según indica la Real Academia Española (2019). Incorporados en una ciudad moderna plagada de contradicciones, los barrios se convierten en el corazón mismo de la urbanidad tal cual los conciben habitantes en sus más variadas actitudes (Gravano, 2003), incluyendo actores políticos incluso confrontados. El diseño que ha adoptado este intersticio espacio-temporal no es cualquiera. Cuando nos referimos a lo barrial estamos apelando a ello desde todas las posiciones posibles. La proximidad no es continua, el intermedio espacial no es lineal. La forma más rica y compleja que esto adopta según los parámetros culturales vigentes en la más amplia gama de posiciones y perspectivas, de un sujeto habitante entre un adentro y un afuera inmediatos, es la de lo barrial.

Inmanencia de lo vivo y creatividad en la ciudad

Vivimos en ciudades hace milenios, pero vivimos de formas urbanas en completamente todo el planeta desde la revolución de las comunicaciones. Lo urbano como forma de vida, como máquina de subjetivación, nos ha ido moldeando, al planeta e incluso más allá.

La ciudad produce el destino de la humanidad, tanto sus promociones como sus segregaciones, la formación de sus élites, el porvenir de la innovación social y de la creación en todos los dominios. (Guattari, 2008, p. 226)

Cuando descendemos a lo molecular de la ciudad, nos encontramos con las tramas de prácticas materializadas según formas de expresión particulares y reconocemos las más auténticas para los residentes, aquellas que tienen nombre propio, son objeto de identificación por ellos, se les rinde culto y devoción en canciones, escritos y filmes. Como anotamos en un principio, el barrio puede ser la patria, la cuna primordial (Delgado, 2018). Logra esta condición por ser, más ampliamente, lo que corresponde con el plano de inmanencia de la subjetividad, la vida cotidiana del habitar (Heidegger, 1994a).

Esta cualidad de la inmanencia de lo vivo nos lleva a la comunicación como dimensión de los flujos, de las mediaciones. Para nuestra tarea crítico-comprensiva, resulta fundamental enfrentarse a la esencialización que genera lo barrial, por todo lo planteado anteriormente. Una suerte de *postal de la edad de oro* lleva recurrentemente a todo habitante adulto a idealizar el territorio más cercano de crianza y conformación de su personalidad e identidad. Lo mismo puede ocurrir para teorías sociales y de la comunicación si no se cuidan de ser succionadas por esta inmanencia radical, de la que formamos parte todos, en la forma de la «comunidad local» (Tapia, 2013). Es lo que Lefebvre (1978) llamó «ideología barrial». Las tomas de distancia y problematizaciones nos hacen relativizar esta suerte de naturaleza, pero sin dejar de captar el sentido para los involucrados, con una objetivación de tipo

antropológica. Los barrios son imaginariamente idealizados como el espacio-tiempo de la génesis subjetiva de cada uno y, de hecho lo son, pero esto es «más allá del bien y del mal», al decir nietzscheano, con sus virtudes y sus defectos, todo aquello que es asociado a la falta de convivencia, la violencia y todo lo contrario al cuidado como eje del habitar (Heidegger, 1994a). En el caso montevideano, visto a escala rioplatense, el imaginario social urbano que refiere a fines del siglo XIX y principios del XX, tanguero, de la miseria en conventillos y pensiones, de inmigrantes del Viejo Mundo a gran escala y de la explosión industrial que da origen a la clase trabajadora, sigue vigente entre otros más recientes y de menor intensidad.

El residir, también, no es la única forma de habitar. La relación entre forma y función en lo relativo al diseño arquitectónico es importante para pensar otro urbanismo, ligado a las prácticas de los habitantes. Es así que no solo tenemos barrios donde residimos, es decir, donde dormimos y tenemos nuestras cosas, así como donde estamos junto a quienes deseamos o con quienes no podemos dejar de estar (lo doméstico). Las escalas de área doméstica, localidad y zona (Kearns y Parkinson, 2001, p. 2104) se intercalan entre los habitantes. También tenemos un barrio donde trabajamos, otro donde estudiamos, etcétera. Nuestra condición afecta estructuralmente a los otros que comparten el entorno según otras prácticas. De esa forma, los territorios urbanos adquieren una riqueza de textura maravillosa. La lógica del capital formatea el territorio, marcando tendencias y disponiendo las posibilidades genéricas, lo que ya se veía potenciado por la invención del damero en tanto malla reticular en principio indiferente, expandida por toda América Latina desde la proyección de los ideales europeos de la dominación colonial según las Leyes de Indias (Capel, 2002, pp. 179-220).

Es así que se puede pensar el palimpsesto territorial (Corboz, 2004) desde lo barrial, o sea, la topología multiescalar, según prácticas y narrativas con sus géneros y estilos, definitorios de modos de existencia diferencialmente materializados. Una economía política urbana descende a la microeconomía de lo barrial, sin olvidar los flujos transnacionales de la economía global del sistema-mundo (Marcus, 2001). Lo urbano es un entramado de prácticas constructivo-destructivas, gracias a materiales perecederos, todo lo que según Delgado (1999) reúne lo que hace posible lo social: «materia prima societaria» existiendo como «estructura estructurándose», al decir de Bourdieu. Este «magma social» es radicalmente creativo (Castoriadis, 1997), incluso en sus formas más estructuradas, sus rituales más reiterativos practicados hasta inconscientemente.

Las territorialidades barriales configuran espacios de creación en tanto determinan la conformación de la subjetividad urbana, le dan cabida en su seno. Esta capacidad y los productos generados pueden pasar más o menos desapercibidos, capturados incluso por el capital para convertirlos en mercancía, «sin aura» diría Benjamin (1973b), así como sostienen el habitar de todos nosotros.

Del «derecho a la ciudad» a la «rebeldía» (Harvey, 2013), el malestar y el goce se entremezclan en nuestras ciudades contemporáneas. Lo cierto es que en los barrios es posible asistir a dinámicas innovadoras ante la crisis de «los comunes» (Montesinos Llinares y Campanera Reig, 2017), las atroces condiciones del capitalismo salvaje de los desahucios o desalojos, de la expulsión a las periferias pauperizadas de las grandes urbes (Wacquant, 2007).

Vemos, luego, grandes producciones cinematográficas donde la miseria de estos tipos de barrios se convierte en el escenario favorito para fantasear con la muerte y el sexo. Como ha pasado por lo menos desde los primeros imperios y sus ciudades Estado, el control aplastante de un territorio ante esa autoridad divina (hoy, el capital) es seguido de una captura e incorporación de los elementos subyugados pues, en definitiva, son lo que nutre el corazón mismo de ese territorio.

Pliegue y apertura: el fluir del habitar urbano

Lo barrial, por lo menos en la tradición grecolatina, es la construcción que media para el urbícola contemporáneo entre los ámbitos de intimidad y la esfera de lo público (Lefebvre, 1978; Delgado, 2018). Este *entre* se despliega, en forma contrastante, según una suerte de inmediatez por sucesión, o sea, según el pasaje más directo, lo coextensivo, lo próximo. Pero no se trata de un entorno homogéneo, todo lo contrario. Más bien es un «espacio liso» (Deleuze y Guattari, 1997a), siempre modelado por los estriamientos de todo tipo, pero donde los flujos se liberan a la inmanencia, lo que experimentamos cotidianamente deambulando por entre las calles, locales y plazas de un barrio, en el fluir del habitar urbano. Lo barrial o el «*neighbourhood effect*» (Van Ham, Manley, Bailey, Simpson y MacLennan, 2013) se presenta como el agenciamiento —escenario activo, disposición práctica, clave para la acción— (Deleuze y Guattari, 1997a) donde se llevan a cabo los mayores encuentros y se posibilita la comunicación entre los habitantes. Como hemos dicho, llama poderosamente la atención que se utilice el término *barrio* para describir espacios diseñados donde esta posibilidad está negada, como los *barrios privados* en Uruguay. Que un asentamiento irregular siempre recurra a esta terminología es más esperable, entre las ansias de los pobladores y la operativa de las instituciones estatales y municipales. ¿Qué es lo que se busca significar, a pesar y gracias a tantas diferencias?

Podemos concebir al *nosotros* que se expresa en un barrio como el espacio donde pueden darse prácticas de encuentros, de comunicación, inevitablemente. Constituye la base para poder «hacer cosas juntos con», para «pensar lo común a la vez como inmanente y como algo en construcción» (Pelbart, 2009, p. 40). El diseño del vínculo barrial ha adoptado la forma de un doble movimiento, a veces más acentuado uno que el otro, con sus

correlatos arquitectónico-urbanísticos, para nada lineales. En un sentido, el repliegue de la intimidad se ve ampliado más allá, a una afuera abierto donde rigen normas de lo público siempre en conflicto. También resulta una utopía pretender aislarse en una privacidad total, en lo que respecta a la intimidad hacia fuera: «no se puede no comunicar», al decir de Watzlawick (en Winkin, 1994). Quedamos expuestos, sobrepasados por una realidad que nos evidencia lo precario del límite establecido con lo que pensamos es nuestro dominio absoluto, un espacio inviolable tras las paredes o las rejas. Esta misma exposición, que puede dar lugar a vergüenzas y decepciones, es fuente de firmeza y voluntad en la apropiación de la calle, del espacio abierto de la polis. Es entonces cuando esa materialidad, al parecer ajena, se hace propia para quienes allí se territorializan cotidianamente, adquiere una cualidad de lugar antropológico a los ojos de los demás que pasan por él o incluso se refieren a él a través de otros medios.

Las tramas de lo barrial en cada caso etnográfico deben ayudarnos a repensar la producción de subjetividad urbana a través de las mediaciones constitutivas de las territorialidades involucradas. Nos permiten repensar la ciudad a partir de repensar lo íntimo, la generalidad de lo público, en fin, los diversos niveles, esferas y dimensiones que conforman una lógica compleja y rica en su constructivismo. El barrio puede ser pensado, por tanto, como la dimensión de los flujos de territorialización-desterritorialización, como expresión de la vida urbana, el paisaje de su habitar por excelencia. En él se encuentran, se traducen e intercambian lo abstracto y lo concreto, la forma y el contenido, el adentro y el afuera, lo que a su vez permite cuestionar binomios tales como los de global/local y espacio/lugar (Massey en Tapia, 2013).

Conclusiones: las mediaciones de una autonomía vinculante

Podemos comenzar viendo la tradicional dualidad adentro/afuera y un espacio-tiempo intermedio, un *entre* con pocas cualidades propias más que las de ser un medio por el que se trasladan seres y cosas. Pero como mediación, exige ser tratado ontológicamente de forma específica: conceptualizar lo que posee de cualidad y problematizarlo. Se trata de un doble movimiento: uno de apertura y otro de recogimiento, que tienen como resultado lo concreto en lo cotidiano. Como tal, apunta a la predecibilidad, por eso lo barrial es concebido y narrado recurrentemente como una esencialización. Existen variedades y variables múltiples que ponen al tipo de territorialidad siempre en circunstancia, incluso ante su misma condición de existencia.

Allí, el debate es lo más genuino de la ciudad, lo que la sostiene (Mayol, 1999), o se puede aspirar a otros diseños existenciales más allá del «arraigo» de un lugar antropológico (Choay, 2009). Sin dudas, es necesario pensar todo esto con el extrañamiento como para ver algo en ambas posiciones. Lo cierto

es que tras esas formidables esencializaciones, donde se establece el escenario de nuestras vidas en su forma societaria más elemental, el barrio encierra el potencial radical de la creatividad. Si tenemos que imaginar mundos posibles, quizás no es la casa lo primero o, mejor dicho, si es una vivienda donde se proyectan todas las fantasías, deseos y aspiraciones de una «poética del espacio» (Bachelard, 2000), esta nunca viene sola, desprendida de un contexto inmediato. Ese territorio medio es lo barrial, la comunicación misma entre los habitantes de la intimidad y la esfera pública. No se trata de un ida y vuelta lineal, sino de una composición mediacional que produce un tipo de subjetivación: aquella en la cual el sujeto, el habitante, se encuentra a un mismo tiempo abierto a las circunstancias que lo superan y en la certeza de encontrarse en su hogar.

¿No es esto lo que está en el corazón de la crisis de la vida urbana, cuando se apela a la falta de vínculos de solidaridad, tejidos residenciales densos y diversos, una ciudad compacta sustentable, ante la proliferación de urbanizaciones cerradas, tecnologías de vigilancia y control en los espacios públicos, del aislamiento y la soledad contemporánea? Efectivamente. La cuestión pasa, entonces, por dilucidar si estamos o no de acuerdo en que esta composición existencial, donde se produce una subjetividad a través del doble movimiento de sentirse como en casa un poco más allá de casa, es positiva para el tipo de vida que pretendemos afirmar. Existen otras formas de construirse como habitante, según otras maneras de comunicarse, tanto en expresiones como en contenidos, pero la insistencia de lo barrial, en la vida cotidiana en la ciudad como en las narrativas mediáticas involucradas, nos hace pensar que en ello se juega mucho en relación con las problemáticas de lo urbano. Un barrio puede ser una calle, parte de ella, un cruce de caminos, todo un complejo de manzanas con tipologías similares, un antiguo poblado convertido en parte de la trama más densa en el corazón de una metrópolis, etcétera. Los barrios se superponen parcialmente, hay unos dentro de otros, los que existen para unos y no para otros. Pero, en todo caso, constituyen la dinámica elemental de la comunicación urbana y, por tanto, la referencia como escenario y sentido de la vida en la ciudad presente en las diversas mediatizaciones generadas sobre ella, desde una noticia informativa en televisión abierta a géneros literarios y cinematográficos.

Lo cierto es que las territorialidades barriales producen y son producto del potencial intersubjetivo de sus habitantes y cuanto más intensas son, más poderosas resultan. Esto puede alimentar y sostener democracias o no, siempre con la constante de un mercado inmobiliario y del suelo hegemonizando el control de la materialidad de la ciudad. Los barrios generan sujetos libres por la ciudad, en un sentido ideal. Sin miedo, con una seguridad en las calles y ante desconocidos, a un tiempo que anclado en un entorno como el más propio de todos los que atraviesa y también habita en su movilidad soberana. Bastión final de resistencia para muchos, en condiciones extremas de

ciudades tomadas por la lógica del capital contemporáneo, los procesos de subjetivación barrial parecen sostener la existencia de quienes de otro modo serían expulsados, excluidos de donde llevan adelante sus respectivas vidas y quieren seguir haciéndolo, así como de aquellos que gestan nuevos territorios donde sea posible hacerlo.

Comunicación, ciudad y espacio público²⁰

Introducción

Profundicemos, por último, en la problematización del habitar contemporáneo desde el análisis de lo barrial iniciado en el capítulo precedente, abordando la temática general de la comunicación, la ciudad y el espacio público. Consideramos que se trata de la dimensión primordial en la construcción de lo público: las territorialidades barriales son producidas en las interfaces del habitar urbano, con cambios de escala y composición según medios y soportes diferentes con sus tecnologías y lenguajes específicos. Como hemos planteado, la producción de la llamada cultura barrial es emblemática de la subjetividad y la comunicación de las sociedades urbanas, desde diversos estilos, narrativas y formas expresivas, constituyendo un *entorno-tema*, un *medio-mensaje* por demás central en su creación y recreación, presente en la cinematografía, los formatos televisivos (desde informativos a novelas), la música popular, el *street art*, así como en ella se fusiona lo artístico y lo político desde movimientos sociales de diversa índole. Por todo ello es que las esencializaciones en torno a lo barrial son de las más potentes, incluso en tanto dinámica antropológica de naturalización de la existencia.

Nos hemos referido hasta aquí a interfaces, medios y soportes, tecnologías y lenguajes, estilos y narrativas. Por comunicación se entiende la dimensión de entornos y flujos que transversalmente constituyen la cultura, la sociedad y las relaciones de poder. Llegamos a la problemática comunicacional a partir de la perspectiva del análisis de los procesos de subjetivación, en tanto prácticas y formas de hacer, entre ellas la de hacer-se sujeto (Guattari, 1996). La misma definición de subjetividad como mediación, en tanto sinónimo de proceso, devenir, habilita pensar la comunicación como dimensión presente de forma implícita entre las diversas teorías históricas de las ciencias humanas y sociales, central en las concepciones filosóficas más definitorias de nuestro pensamiento.

Esta dimensión comunicacional puede plantearse en dos sentidos complementarios: como la de generación de entornos y de flujos que hacen a dichos ambientes y los conectan a otros de variada índole, según lo que se conoce como mediación (Martín-Barbero, 1987). De esta forma, todo aquello que *media entre* las cosas, los seres y entidades de variada índole no constituye un espacio de representación estandarizado por sí mismo, fiel a la

20 Una primera versión fue publicada con el título de «La dimensión de lo barrial en la encrucijada entre la comunicación, la ciudad y el espacio público: una mirada etnográfica sobre la subjetivación urbana contemporánea», en *Contratexto* (Lima), n.º 30 (2018), pp. 63-84.

transparencia según una suerte de naturaleza dada o a lo sumo una línea de desarrollo tecnológico dirigido inexorablemente a garantizar la inmediatez, a pesar de los proyectos biopolíticos que insisten en ello y actúan en consecuencia según el actual «vértigo de las mediaciones» (García Canclini, 2017). Lo comunicacional pone en evidencia la importancia de pensar siempre los contenidos en la relación inextricable con formas expresivas, nos exige problematizar los entornos y las mediaciones según lenguajes y narrativas, lógicas de composición que varían en función de todo ello según una dialógica heterogénea y polifónica (Bajtín, 1982; Guattari, 1996).

Desde esta perspectiva, que considera la comunicación como dimensión más radical de producción de subjetividad, el sujeto implicado en estos procesos no es un dato previo ni ajeno, se construye en dicho acto comunicativo, en tanto la implicación y el atravesamiento simultáneo del que es partícipe. Este proceso nos otorga la consistencia relativa de nuestra existencia, las relaciones entre la territorialización y la desterritorialización (Deleuze y Guattari, 1997a). La comunicación urbana, por tanto, hace a formas de habitar las tramas de la ciudad (Reguillo, 2007), determinadas por géneros y estilos presentes en entornos y mediaciones múltiples. Esto incluye desde la comunicación intersubjetiva y del paisaje en las calles de la ciudad, cada vez más digitalizada en su diseño y cotidianidad (De Kerckhove, 2001), a las representaciones y los imaginarios que las sustentan, sea en la literatura, la cinematografía, la televisión, o según las diferentes redes sociales y sus interconexiones (García Vargas y Román Velázquez, 2011).

En consonancia con esta línea de análisis, hemos considerado pertinente descomponer el llamado espacio público para comprender muchos de los procesos experimentados en las ciudades contemporáneas. Si tomamos en cuenta los entornos o ambientes y los flujos o mediaciones, nos encontramos con *espacios-y-públicos* específicos, o sea, con la conjunción de dos tipos de entidades de naturaleza diferente, ensambladas, a su vez, en formas singulares según las características de cada configuración socio-territorial (Álvarez Pedrosian, 2018a). Ello es aún más evidente cuando de espacios virtuales se trata, así como de los diversos públicos generados en semiosferas y procesos de mediación ligados a ellos. Como hemos explorado a lo largo de los distintos capítulos de este libro, narrativas multimediáticas se instalan entre espacios heterogéneos, ligados por agentes, fuerzas y procesos que tejen tramas comunicacionales (Reguillo, 2007), confeccionando los universos de existencia de los que somos parte en tanto habitantes, ciudadanos, público.

Como fenómeno de gran presencia en América Latina y ligado históricamente a otros espacios culturales como el Mediterráneo y más antiguamente el Oriente Próximo, las diversas formas de lo barrial han caracterizado algo así como la dimensión más concreta para los habitantes. Estos territorios y sus territorialidades han surgido en la inmanencia de la vida cotidiana en algunos casos y momentos. Otros han sido proyectados desde la planificación urbana

retomando las preexistencias o como propuestas nuevas que a veces, incluso, niegan o desconocen a estas. Y en otros casos se trabaja para su erradicación, principalmente desde ciertos agentes públicos y privados que diseñan la ciudad.

Lo que se considera como barrio, su existencia como territorio donde se materializa lo que se concibe como lo público más próximo en determinada sociedad, es objeto de estudios etnográficos de gran influencia a lo largo de la historiografía moderna y contemporánea (Gravano, 2003). Hemos pretendido reflexionar sobre las cualidades y dimensiones de lo barrial en tanto mediación compleja en la cual el sujeto se define en las tramas de lo que expresa y por lo que queda expuesto, por la cercanía y apropiación en un medio donde lo intempestivo de lo abierto y generalizado irrumpe, generando efectos más o menos deseados, promesas de novedades y revitalizaciones así como peligros y riesgos; allí donde lo público es por demás propio y esto propio escapa del control inmediato, el resguardo o la discreción de la intimidad. Como hemos planteado, más que tratarse de una oposición binaria, lo público y lo íntimo (más que privado) configuran composiciones singulares que merecen ser estudiadas etnográficamente. Ámbito de pliegues y filtraciones, del arte de los tamices y los contrastes, de las heterotopías al mismo tiempo más ordinarias, donde puede aprehenderse el magma de lo social en emergencia permanente.

En vez de pretender reificar el barrio como condición imprescindible para la vida en la ciudad y el derecho sobre ella, nuestra puesta en discusión de su naturaleza como territorio construido y en proceso permanente nos permite valorar aún más los atributos que tradicionalmente se le asignan, a un tiempo que son considerados críticamente. Repensar la ciudad exige, en definitiva, preguntarse por aquellas territorialidades tradicionales muy activas en la actualidad, con un futuro incierto, plagadas de intensos flujos de información y comunicación que conectan, cada vez más, a una red multi-territorial diferencialmente estructurada (De Kerckhove, 2001; Haesbaert, 2011; Marcus, 2001).

Expresiones que producen encuentros

Uno de los hechos más sobresalientes en la investigación etnográfica de la periferia montevideana contemporánea, focalizada en la zona de Casavalle (Álvarez Pedrosian, 2013a), fue la existencia de conexiones más allá de la fragmentación dominante. Como es sabido, uno de los rasgos centrales de la ciudad capitalista refiere a la lógica de fragmentación que impera en todo sentido, donde los flujos, a su vez, son su contracara (Castells, 1998). Pero estos flujos permitidos no son de cualquier tipo, se trata de aquellos propios al sistema del puro intercambio y su axiomática de la mercancía. Entre complejos habitacionales de bajo costo alzados a lo largo del último medio siglo, áreas de los considerados como

barrios tradicionales de pequeñas chacras y quintas, y los asentamientos irregulares que proliferaron ocupando todo intersticio tanto entre fragmentos como dentro de ellos (Cecilio, Couriel y Spallanzani, 2003), los habitantes transitan más o menos, incluso cambiando de residencia, aunque no de cualquier forma. Una cierta estabilidad dinámica refuerza los fragmentos replegados sobre sí mismos. En tal situación, la práctica del toque de tambores de *candombe* es una excepción o, si se quiere, la muestra en acto de cómo existen puentes más allá de estas fronteras contestadas y en muchos casos envueltas en una violencia cotidiana muy difícil de soportar.

Con el toque del *candombe* accedemos a una dimensión donde arte y comunicación no se diferencian. Anotemos brevemente que la misma idea de comunicación no es algo neutro y definido de antemano, sino que es parte consustancial a nuestras exploraciones etnográficas. Este fenómeno nos enseña mucho al respecto y sus rasgos son comunes a otras expresiones culturales provenientes del llamado «Atlántico negro» (Ferreira, 2007) que baña casi toda América, fruto de la esclavitud por la que tuvieron que pasar las poblaciones africanas en manos de los poderes coloniales occidentales. Montevideo albergó un contingente de población de procedencia africana, instalada principalmente en el arrabal de la ciudad, hacia un borde entre el mar y las afueras de la muralla existente por entonces. El conocido como Barrio Sur y Palermo inmediatamente al lado (donde la población italiana era mayoritaria, como lo indica su nombre) fueron los territorios de configuración por excelencia de la cultura *afrouruguaya*. Pero el *candombe*, como expresión artística y cultural más amplia, estuvo presente incluso en otras ciudades y localidades del Uruguay (otrora Banda Oriental, por su ubicación con relación al río correspondiente), con un gran énfasis en la ciudad puerto. Buenos Aires tuvo su propio *candombe*, lo que da cuenta de un fenómeno regional rioplatense más allá de las fronteras nacionales posteriormente fijadas.

Lo cierto es que en las décadas finales del siglo pasado fue un elemento significativo de la apertura democrática tras la última dictadura cívico-militar (1973-1984), en tanto dinámica contracultural que sufrió una dura represión, materializada en la demolición de los tradicionales conventillos (Trigo, 1997). Su expansión como manifestación territorial barrial, ligada también con posterioridad a las dinámicas de jóvenes y adolescentes en la ciudad al igual que en otras latitudes (Garcés Montoya, 2005), y políticas culturales asociadas al carnaval y sus festejos, así como otros factores, han generado una proliferación de comparsas o a lo sumo bateas por toda la ciudad capital y en diversas zonas urbanas a lo largo del país.

Siendo más improvisados o con grados de organización considerables, estos colectivos de tambores salen semanalmente a llenar de sonidos y bailes las calles. En procesión, siguiendo un conjunto de instrumentos de percusión generadores de una polirritmia específica, anticipados y seguidos de vecinos y allegados que bailan a su compás, las agrupaciones desfilan por el espacio

urbano, llenando de sonoridad el aire. Resulta imposible controlar los efectos de ello en nuestros cuerpos, la invitación a bailar, con más desenfreno o con la atención de un músico profesional fascinado por lo que está ejecutándose allí mismo. Las energías colectivas son liberadas y componen una movilización vital de neto corte barrial (Gonçalves Boggio, 2015) que anima cualquier entorno pauperizado o vaciado por la homogeneización del tener y el no tener, por los efectos de la presencia aplastante del capital o su ausencia, por la «pérdida del aura» en términos benjaminianos. Demás está decir que, como toda expresión cultural popular, el candombe se debate con las políticas culturales y la mercantilización mediática de sus rasgos más genuinos, ante el peligro del vaciamiento de contenido, de la conversión de sus valores de uso en valores de puro cambio, en los términos del pensamiento crítico. Pero así y todo, en las calles, sendas y pasajes de los barrios más desfavorecidos y en los de los sectores medios de la sociedad, los tambores de fin de semana son un espectáculo montado por los propios vecinos y gestionado de tal forma.

Cuando nos encontramos en territorios urbanos donde la fragmentación es radical y los límites son contestados, donde se experimenta la sensación de invasión ante el otro un día recién llegado (Elias y Scotson, 2016) (esto puede ser de hace décadas e incluso siglos atrás, pero perdurar sus efectos), la existencia de estas formas de expresión, o sea, de comunicación y arte, posee un valor incalculable. Los tambores de candombe son, según nuestra etnografía, de las pocas cosas que logran atravesar y ligar estos mundos replegados sobre sí mismos en un típico paisaje, como hemos visto, en forma de *patchwork* propio de las periferias urbanas contemporáneas (Álvarez Pedrosian, 2013a).

¿Existen otros fenómenos similares en su accionar y potencialidades? Lamentablemente, muy pocos. Podemos encontrar otro tipo de actividades que nuclea, articulan y ponen en conexión a las subjetividades involucradas, pero el énfasis en los intereses particulares y las necesidades concretas son dominantes. Esto es un rasgo general de cualquier actividad humana, es importante no pensar que es posible separarlos, aislar algo así como acciones desinteresadas. Estas expresiones o formas de comunicación están atravesadas por relaciones de fuerza, como ocurre en general, siguiendo la tríada saber-poder-subjetividad (Deleuze, 1987b). De lo que se trata, más bien, es de poder identificar fenómenos que, a pesar y gracias a ello, logran establecer vínculos, generar posibilidades para nuevos encuentros, transversalizar y con ello desterritorializar, para volver a crear nuevos territorios (Guattari, 2008). Estas prácticas, por tanto, serían las más importantes para la producción de subjetividad urbana tendientes a la integración social. No se trata de homogeneizar, sino de tejer lo que las dinámicas imperantes una y otra vez se obstinan en separar y enfrentar.

Otro ejemplo de nuestros trabajos etnográficos puede servirnos de igual forma para aportar a una conceptualización de lo barrial como dimensión privilegiada a la hora de pretender comprender las dinámicas urbanas, la

producción de subjetividad y los desafíos ante los que nos enfrentamos en términos del habitar contemporáneo. En el marco de la otra investigación ya referida, centrada en las dinámicas asociadas al histórico segundo ensanche de Montevideo, conocido técnicamente en el último tercio del siglo XIX como Ciudad Novísima (Altezor y Baracchini, 1971; Castellanos, 1971; Álvarez Lenzi, Arana y Bocchiardo, 1986; Carmona y Gómez, 2002), nos hemos encontrados con diversos procesos al respecto. Uno de ellos está asociado a prácticas comunicacionales según dinámicas de producción de subjetividad donde las otredades, las distancias y cercanías, las identificaciones múltiples desbordan clasificaciones sociales relativas a lo que es considerado como lo normal y lo anormal. Se trata de los vínculos existentes entre quienes comparten el entorno inmediato con el psiquiátrico más antiguo, conocido como el hospital Vilardebó.

Gracias a un dispositivo complejo de diversos equipos de estudiantes universitarios, así como de habitantes convocados en espacios alternativos de escritura e investigación junto a otros colectivos sociales autogestionados hemos podido indagar al respecto (Álvarez Pedrosian, 2015, 2018b). Se trata del hospital psiquiátrico más antiguo de la ciudad y del país. Ubicado en un predio otrora parte de la quinta familiar del médico Teodoro Vilardebó, su tipología arquitectónica es la típica de aquellas «instituciones totales» (Goffman, 1984) del siglo XIX. No se trata de un panóptico, tal como lo analizó Foucault para dar cuenta de las relaciones entre saberes y poderes en la producción de subjetividad, pero su funcionamiento histórico fue del mismo estilo, normalizador y negador de las singularidades de quienes allí terminaban encerrados (Foucault, 2000).

Por cuestiones topográficas y de propiedad, fue conformándose una de las pocas macromanzanas que existen en el seno de la ciudad consolidada, con el curso cercano del arroyo Seco, entubado bajo la superficie desde las primeras décadas del siglo XX, al igual que sus ramales. En los años de la última dictadura cívico-militar que asoló al Uruguay, antes referida, fue tomado el amplio fondo casi salvaje de vegetación y se erigió un complejo habitacional para sectores medios. El llamado complejo Zapicán sigue una tipología cálida, de bloques de mediana altura, de ladrillos a la vista, según lo mejor del modelo de la arquitectura internacional ajustado a las críticas de los sucesores del movimiento en procura de otra calidad ambiental, según una espacialidad que a un tiempo persigue los valores de la higiene, el bienestar y el confort, pero que reconoce otro tipo de necesidades como las de dotar de singularidad a la materialidad. Una serie de calles organizan el complejo edilicio en tupidos jardines entre los bloques, con elementos de alto valor paisajístico. Los apartamentos no fueron solo habitados por simpatizantes del régimen, sino por familias de sectores medios tradicionalmente consolidadas, ligadas al ejercicio de profesiones liberales, que encontraron allí una solución ante la crisis general que atravesaba la sociedad uruguaya

y que empujaba a la población hacia la periferia o más allá según un proceso de disgregación territorial de mayor alcance temporal. Para los sectores altos, por supuesto, no había mayores inconvenientes, y la migración hacia el este sobre la faja costera emprendida no bien la ciudad fue democratizándose siguió su curso. Los sectores más desfavorecidos de la sociedad fueron quienes padecieron los mayores estragos, y fueron aquellos que a la postre nutrieron dicha periferia pauperizada a la que hacíamos referencia más arriba. Mientras tanto, estos sectores medios se debatían en una ciudad en decadencia, una sociedad gobernada por un régimen neofascista y una planificación urbana inexistente (Couriel, 2010).

Es así que el complejo se erigió compartiendo dicha gran manzana con el hospital psiquiátrico y en momentos nada sencillos. Gracias al análisis del paisaje urbano, las prácticas espaciales actuales y los relatos e historias de vida de sus pobladores, nos encontramos con que las relaciones entre residentes y pacientes internados en particular fueron intensas y productivas. Diversos tipos de fronteras fueron materializadas a lo largo de los casi cuarenta años que lleva el complejo habitacional en pie. Vallas cortas, una zona de huertas que se mantuvo por parte del hospital, canchas de fútbol y otros deportes del lado del complejo habitacional y de otro de los espacios colindantes (revalorizado recientemente con el nombre de Rincón de Reducto) refieren a fuertes vínculos entre los que consideramos socialmente como locos y estos habitantes rescatados, en su momento, de terminar en situaciones de mayor precariedad por la migración cuasi forzada hacia los márgenes de la ciudad y más allá. Los internos a quienes se les permitía salir en ciertos momentos del día generaban lazos de amistad, sostenidos en relaciones de vecinazgo bastante particulares. Especialmente para pedir yerba mate, tabaco de liar, algún alimento u otro tipo de bien como alguna prenda de vestir, se tejían relaciones de intercambio, aunque francamente unidireccionales. Podemos referirnos a estos vínculos como formas del *don*, del dar-y-recibir entre los involucrados y, en tal sentido, a una de las concepciones de comunicación más clásica proveniente de los estudios etnológicos (Mauss, 1979). Este tipo de relaciones no se reducen a la simple mercantilización, ni siquiera a la caridad en un sentido burgués. La dinámica del don es considerada una de las fuentes principales para la concepción de lo comunicacional. Ante los temores y prejuicios generados por doquier al respecto, quienes habitan el complejo hacen alarde de una tolerancia y amplitud de perspectiva más que loable. Luego, con el paso del tiempo, la tendencia general a la fragmentación y el repliegue de cada elemento sobre sí mismo también afectó al complejo habitacional. De todas formas, existe un debate abierto sobre la necesidad de cerrarlo a la vía pública, nada fácil de zanjar, pues incluso en términos legales sus calles interiores son consideradas formalmente como espacio público. Esta controversia sobre la arquitectura y la ciudad, en tanto materialidades en movimiento (Latour y Yaneva, 2008) envuelve actualmente a la comisión organizada

por los habitantes. Pero no refiere para nada a la situación de vecindad con el psiquiátrico, sino que atañe al clima general de inseguridad que orienta los imaginarios urbanos contemporáneos y las asociaciones que se realizan entre pobreza, violencia y espacios públicos (Low, 2003; Kruijt, 2008).

Concomitante a ello, el hospital experimenta una serie de fenómenos que lo van transformando, en especial la práctica de un colectivo de profesionales e internos que llevan adelante la audición Radio Vilardevoz (por la conjunción de Vilardebó y voz). Se trata de un ejemplo de las experiencias terapéuticas radiofónicas en hospitales de salud mental, tan importantes para avanzar hacia un modelo de desmanicomialización (Radio Vilardevoz, *s. d.*). Es así que se comenzó a emitir desde el hospital hacia el entorno cercano, barrial, para luego, más recientemente, hacerlo también a través de internet. El colectivo involucrado ha alcanzado grandes logros, articulándose con experiencias internacionales de similar magnitud. A nivel nacional, el debate sobre una nueva ley de salud mental está sobre la mesa, y la transformación añorada de este tipo de espacios de encierro en otra propuesta sigue en marcha a pesar de avances y retrocesos. Incluso no es fortuito el hecho de que desde el pensamiento proyectual exista la idea de reconvertir esta antigua macromanzana en un complejo de espacios verdes para el uso de la población, una de las propuestas que menos ha tenido cabida de un conjunto de planteos esbozados en los momentos de la reapertura democrática en un emblemático laboratorio de ideas urbanas (Sprechmann, Bastarrica, Otero, Kohen, Berdejillo, *et al.*, 1986). En estos momentos, la entrada principal del hospital muestra un rostro difícil de asimilar: varios indigentes duermen con sus colchones allí y en las proximidades inmediatas, frente a las rejas de las que cuelgan pancartas sindicales de los trabajadores del campo sanitario en permanente conflicto con las autoridades, tras lo cual se yergue la aguja y se extienden las galerías decimonónicas del nosocomio, con amplios sectores de la construcción en ruinas.

Aquella máxima de la comunicología que recordábamos en el capítulo precedente, acerca de la imposibilidad de escapar al dominio comunicativo (Watzlawick en Winkin, 1994), es central al respecto de nuestras temáticas, articulándose con otros enfoques en el interés común en la comunicación como dinámica mediacional de producción de subjetividad. Es imposible habitar la ciudad sin comunicarse, sin estar afectado y afectando al entorno, del cual se es parte, y sin emitir mensajes más allá, hacia otros entornos posibles y virtuales. Ciertamente, está el interés y el desarrollo tecnológico para sostener estructuras donde parece posible aislarse completamente del otro. Es el caso de las zonas cerradas de una ciudad, con vigilancia digital omnipresente y controles por doquier (Low, 2003). Pero, así y todo, resulta siempre insostenible. Esas burbujas espacio-temporales de exclusividad son presionadas y estallan, sea como sea, desde el exterior coextensivo o desde sus entrañas, ya que no se pueden sostener sin la presencia de recursos de todo tipo, sin

trabajadores oriundos del afuera, por ejemplo. Es cierto que seguimos obsesionados por ese camino, y el hecho de que América Latina sea la región del planeta más desigual de todas puede apreciarse en lo que respecta a esta dinámica socio-territorial, causa y efecto a una vez del proceso de segregación residencial. Pero la interpelación de los otros se cuela por todas las aberturas, sean microscópicas o inmensas, sean cercanas o corridas más y más lejos.

La misma lógica de una ciudad que no atienda las texturas que la conforman atenta contra sí misma, siempre es solo cuestión de tiempo. El gasto en vidas y energías puestas para el desarrollo y sostén de tecnologías de variada índole (desde la arquitectura a las ondas de radio y los sistemas de video integrados) no puede contener el torrente comunicativo de procesos inter y transubjetivos inevitables. Pretender negarlo es lo que nos conduce al espiral mortífero de mayor fragmentación, desigualdad y represión para montar una realidad a punto de estallar en pedazos. Frente a esto, y sin caer en simplificaciones idealizantes, aquellos espacios urbanos cargados de calidad por las tramas de seres, objetos y entidades de variada índole, expresadas en medios y soportes heterogéneos entrelazados, nos habilitan la experiencia estética central en el habitar. Cuando ello es posible, siempre en conflicto, según tensiones productivas de subjetividad, es cuando sentimos que estamos viviendo en una ciudad dinámica, habilitadora de posibilidades para sus habitantes, que nos comunica desde el paisaje que nos envuelve con su atmósfera y en el que se encarna (Jóhannesdóttir, 2010) que es posible crear y crearse en la dialógica de los encuentros.

Entre lo concreto y lo abstracto: las escalas desde la ciudad barrial

Repensar la comunicación, la ciudad y el espacio público desde las territorialidades barriales nos permite divisar algunas dinámicas que de otra manera resultan difíciles de aprehender e incluso se encuentran invisibilizadas, pero que hacen al nudo gordiano de esta encrucijada. No pensemos el barrio como un área homogénea, circunscrita, unidimensional. Cuando no logramos extrañarnos lo suficiente volvemos a reafirmar esencialismos al estilo de territorios exclusivos y excluyentes, reproduciendo la fragmentación de un tipo de relativismo antropológico de escasa proyección filosófica. Cuando estamos en los barrios, estamos en las ciudades, y no en una sola, sino en una red que nos conecta a una heterogeneidad incluso continental y planetaria; se trata de la multiplicidad territorial (Haesbaert, 2011), con fuerza suficiente, como hemos visto en el capítulo precedente, para dislocar distinciones binarias al estilo de lo local y global (Massey en Tapia, 2013).

En el marco de las investigaciones etnográficas a las que hemos hecho referencia más arriba, desplegamos diversos dispositivos de participación con

sus respectivos alcances cognoscentes. Entre ellos, llevamos a cabo un taller de narrativa e investigación sobre la ciudad en un clásico club barrial, abierto a todo aquel habitante que quisiera inscribirse. En tal sentido, consideramos fundamental ejercitar una etnografía colaborativa, con la que poder producir conocimiento junto con los sujetos que directamente son parte de los fenómenos en cuestión (Lassiter, 2005). Esto no inhabilita las diferencias que pueden existir dadas las formaciones, habilidades y saberes preexistentes, más bien todo lo contrario. Lo que se busca con este tipo de estrategias teórico-metodológicas es disponer de un ámbito de diálogo inter y transcultural en el mismo seno de la investigación sobre tales asuntos. Es así que entre otros entornos articulados de exploración en temáticas del habitar urbano contemporáneo, pudimos sostener este espacio colectivo de aprendizaje con habitantes de perfiles muy variados, todos comprometidos con el ejercicio de la ciudadanía y activos en relación con las prácticas culturales que instituciones de tipo municipal les proponen, en alianza con diversos agentes locales, como en este caso, una biblioteca y editorial artesanal que funcionaba, por entonces, en un club social y deportivo histórico de la ciudad de Montevideo (Álvarez Pedrosian, 2018b).

No es aquí el sitio para profundizar en este tipo de experiencias por demás significativas, pero siguiendo el hilo argumental de este último capítulo, lo crucial aquí es retomar el carácter de la mirada que pudimos producir entre todos en tales circunstancias. Los ocho casos sobre los que realizamos trabajo de campo etnográfico, análisis de fuentes secundarias, acercamiento a temas antropológicos y urbanísticos fueron pensados y definidos en conjunto, en el marco de nuestra propuesta sobre el estudio de los procesos de subjetivación, las narrativas y prácticas espaciales referidas a las formas de habitar los territorios del segundo ensanche de la ciudad y sus derivaciones. La aparición de nuevos modelos para el diseño de plazas y parques, considerados como integradores en los últimos años, los dilemas en torno a las infraestructuras ferroviarias para pasajeros y la cuestión de la movilidad y la segregación residencial, la presencia del trabajo en la ciudad y sus relaciones con otras prácticas cotidianas, las experiencias estéticas propiciadas por aquellos espacios en principio pensados para el ocio y el esparcimiento, las relaciones conflictivas establecidas entre urbícolas y la naturaleza negada desde la perspectiva higienista del siglo pasado, pero insistente en su presencia, las transformaciones de zonas verdes por el tránsito aplastante a escala urbana y regional, la materialización de proyectos en edificios de programas especiales, como el primer jardín de infantes de toda América Latina y, por último, la historia de vida entramada en la historia de una edificio en una esquina emblemática de la ciudad fueron las temáticas abordadas. Ello, a su vez, fue realizado en articulación con los otros espacios de investigación y enseñanza que coordinamos (Álvarez Pedrosian, 2015). Cuando llega el momento de definir, también colectivamente, el nombre de la publicación

artesanal (que integrará el libro de estilo académico más amplio, en proceso actualmente), los participantes llegamos al título de *Narrativas barriales*.²¹ La pregunta que inmediatamente se nos presentó y que volcamos al taller con los participantes fue la siguiente: ¿qué es lo que se pretende expresar, comunicar con ello?

A partir de la etnografía colaborativa no se disuelven las distinciones entre perspectivas, como hemos planteado más arriba, sino que se trata de componer un conocimiento colectivo rico en la heterogeneidad de puntos de vista. En particular, esto es crucial para salir de los estancamientos a los que pueden conducirnos los ejercicios puramente academicistas, donde la teoría social y su filosofía resultan completamente ajenas al universo de fenómenos y problemáticas que se pretende abordar. La antropología tiene una historia por demás rica en tal sentido (Lassiter, 2005), lo mismo la comunicación en sus vertientes denominadas a veces como de alternativa, comunitaria, popular, u otras corrientes que se han ido planteando principalmente desde el trabajo con los sectores más desfavorecidos socialmente y que, a pesar de todo, no encuentran un reconocimiento académico del todo satisfactorio (Barranquero y Sáez Baeza, 2010).

Romper con los estilos de pensamiento que tienden a la pura abstracción para dar paso a una dialógica crítica en medio de las tensiones de lo social implica un gran desafío epistemológico, político y comunicacional. No alcanza con decretar la apertura de la mirada, hay que poder sostener el proceso y llegar a resultados tangibles, léase propuestas cognoscentes cargadas de sentidos que se proyecten más allá de lo inmediato, con la mayor amplitud de alcance posible. De lo contrario, caeríamos en la anécdota de contar con bellos relatos personales de escaso valor para otros que no sean los directamente involucrados, lo que puede ocurrir en realidad con cualquier ejercicio de tipo etnográfico (Velasco y Díaz de Rada, 1997). Es así que cada trabajo emprendido fue tensionado para producir este efecto proyectivo, de trascendencia en tanto generación de conocimiento, desde lo situado y contextual de las experiencias propias de cada participante, según sus formaciones, deseos y expectativas, que van del trabajo en un organismo municipal a una cooperativa de transporte urbano, pasando por la medicina, la declamación o la

21 Se creó una serie de informes etnográficos para televisión junto a compañeros del Laboratorio Transdisciplinario de Etnografía Experimental desde su Programa en Comunicación, Arquitectura, Ciudad y Territorio (Labtee, ACT-Com, Facultad de Información y Comunicación, Udelar), bajo nuestra coordinación, y tv Ciudad, el canal público del gobierno de la ciudad de Montevideo. Se obtuvo, con ella, el primer premio en la categoría Comunicación Social del Premio Nacional de Urbanismo 2019 (Ministerio de Vivienda, Ordenamiento Territorial y Medio Ambiente, Uruguay). Se puede acceder a la serie completa, más una entrevista introductoria general y la presentación del premio obtenido en: <<https://www.youtube.com/playlist?list=PL7D3aRV4l6Nwo8n8VSJGQhSTQLIFXDDzJ>>.

poesía, en diferentes grados de profesionalización, según géneros, edades y características socioeconómicas de un amplio espectro.

Estas narrativas barriales son producidas y productoras de lo que hemos denominado *saberes habitantes* (Álvarez Pedrosian, 2018b), constructos culturales que habitan la ciudad en tanto entidades transversales que se encarnan en subjetividades, se materializan en todo tipo de objetos y movimientos, son algo así como lo urbano mismo existiendo en prácticas cotidianas. Nosotros trabajamos procurando tomar las nociones y prejuicios con los que llegamos como parte de los imaginarios sociales urbanos presentes y, desde allí, abrirlos a la posible creación conceptual, gracias a la exploración etnográfica en territorios tan propios como ajenos, comenzando con el ejercicio de la cartografía social (Diez Tetamanti y Escudero, 2012). El resultado de esta dinámica productiva generó narrativas que, a pesar de las crisis y problematizaciones en cadena sobre dichos presupuestos de partida, fueron calificadas como *barriales* por los participantes.

En la tensión entre el distanciamiento y la inmersión en los fenómenos de estudio, la etnografía trabaja desnaturalizando lo que socialmente se establece como lo dado para, con ello, brindar nuevas visiones relativas a dichas realidades (Lins Ribeiro, 1998). Pero para mantenerse fieles a sus singularidades, nuestros participantes y colaboradores del taller de narrativas urbanas optaron por hacer énfasis en el carácter barrial de estas producciones. Lo que allí está en juego es otra mirada sobre la ciudad, nacida desde lo emergente de sus habitantes, invitados a experimentar con la producción de conocimiento, hibridándose con teorías, métodos y técnicas de un campo científico determinado, pero no por ello negando lo que consideran más genuino en el mismo gesto combinatorio. De esta manera, lo barrial aparece como una experiencia, una perspectiva, un agenciamiento (Deleuze y Guattari, 1997a) desde el cual se proyecta una visión más amplia, pero sin desconocerla.

Lo que consideramos relevante señalar aquí es la coexistencia de diversas escalas, cada una con sus lógicas, en particular según dos direcciones y sus tipos ideales: la abstracción de la mirada cenital de la ciudad como un todo, asociada a los técnicos de la planificación y a las políticas urbanas por un lado, y la de lo concreto del habitar cotidiano, expresada en la vida de los habitantes. Podemos pensarlas como opuestas, pero no es el mejor de los escenarios si queremos generar experiencias de participación ciudadana que además den frutos comunicacionales y cognoscentes que aporten herramientas para redefinir las problemáticas y encauzar nuevos desafíos. En un clásico de los estudios culturales urbanos, De Certeau (2000) elaboraba su famoso relato desde la visión que ofrecía el piso 110 del World Trade Center de Nueva York, haciendo alusión a estos dos modos de aprehender nuestros entornos de vida en tanto urbícolas. Si no fuera por esas alturas y las perspectivas que habilitan, el habitante medio no tendría oportunidades para experimentar esa suerte de totalización desde lo altísimo, donde no se percibe a sus

conciudadanos, se los puede intuir por el movimiento de objetos como por los vehículos que circulan por las vías de tránsito y tras las minúsculas ventanas de los grandes edificios. Consideramos que en las últimas décadas del siglo pasado y comienzos de este milenio, las distinciones tan tajantes como estas se han visto alteradas, gracias a trabajos y planteos como los realizados por estos grandes pensadores.

¿No son acaso los propios planificadores y diseñadores, los decisores de políticas públicas para la ciudad y otros agentes, habitantes como todos los demás, con una vida por dentro de esa trama que se divisa allí abajo a lo lejos? Lo abstracto y lo concreto se relacionan de maneras no dicotómicas o, por lo menos, está el potencial para que esto no ocurra, si bien la tendencia del racionalismo de tradición occidental ha hecho hincapié en este tipo de estructuras. Por supuesto que no se trata de negar la capacidad de objetivación generada por las tomas de distancia, sino de comprender cómo siempre existen conexiones necesarias con lo inmanente, en este caso, con la vida en lo más profundo de lo cotidiano de nuestra vida en la ciudad.

Es así que lo abstracto y lo concreto deben pensarse como tendencias que, además, son dinámicas, incluso como postas en un trayecto intelectual y afectivo donde vamos jalonando instancias de un proceso (Álvarez Pedrosian y Robayna, 2013), sea investigativo asociado a la producción de conocimiento como fin primero o como parte de nuestros saberes cotidianos para la resolución de problemas, entre tácticas y estrategias, para retomar las nociones de De Certeau (2000). Cuando se puede aprender sobre la ciudad desde la mirada barrial de los habitantes, más cuando esta es exigida por ejercicios como el desarrollado en nuestro taller etnográfico, se fomenta y sostiene la generación de abstracciones nuevas o se potencian las existentes previamente.

Podemos decir, por tanto, que lo barrial es la ciudad desde su dimensión «molecular» (Deleuze y Guattari, 1997a). Ante lo «molar», no hay una simple oposición, sino un cambio de naturaleza a un tiempo coexistente, que la dualidad entre lo micro y lo macro no parece habilitarnos a pensar. Los habitantes que participaron del ejercicio de investigación hicieron alusión a esta mirada desde abajo, desde dentro, con proyección más amplia hacia una totalidad, pero abierta, como cualquier tipo de ciudad, proyectada desde la particularidad de una experiencia urbana directa que es catalogada como barrial. Creemos que con esto se pueden realizar aportes significativos para comprender los fenómenos de la comunicación urbana, insistimos, sin negar los poderes que conllevan perspectivas analíticas desarrolladas durante los últimos siglos, sin caer en una suerte de nuevo sustancialismo en nombre de la voz verdadera de los habitantes. Se trata, más bien, de dar paso a la complejidad, la multiescalaridad de estos procesos. Y en tal sentido, más que quedarnos en tal o cual nivel, para nada paralelos o circunscritos uno dentro de otro, se trata de poder procesar una experiencia cada vez más cotidiana: la de habitar, a un mismo tiempo, en múltiples universos transversales con

sus propias lógicas territoriales, sus escalas y dinámicas que nos llevan entre abstracciones y concreciones, más o menos aprehendidas, pero más que presentes en nuestros procesos de subjetivación contemporáneos.

Basta con pensar lo que ocurre en las megalópolis planetarias para captar un poco más a lo que nos referimos. La cotidianidad entre inmensas estructuras edilicias, sistemas de transporte que mueven decenas de millones de ciudadanos por día, conectados a su vez a nubes virtuales de información (De Kerckhove, 2001), nos tiene envueltos en dinámicas en las que lo que tradicionalmente es pensando como *escala humana* es redefinido sin cesar, haciendo incluso, en ciertas circunstancias, de muy difícil captación lo que se percibe y siente para determinada subjetividad, sea por no habitar cotidianamente entre estos flujos en principio más desterritorializantes o por una dinámica permanente en la que los cambios tecnológicos transforman la misma concepción del espacio-tiempo.

Desde esta concepción, el barrio y la ciudad no se oponen. Es necesario pensar en la ciudad barrial, en esa abstracción desde las concreciones que podemos encontrar en el habitar, apoyados en estrategias etnográficas para su abordaje. Lo barrial como cualidad, incluso, puede hallarse de formas tan heterogéneas e híbridas, donde los flujos de desterritorialización son tan intensos que parecen disolver el territorio, como en el caso de aquellas zonas de extrema articulación de fuerzas globales, asociadas directamente al capitalismo y su «sistema mundo» (Wallerstein, 2004; Marcus, 2001). Ciertamente, existen muchas voces que nos hablan de la pérdida de la ciudad vivible, de espacios tomados excluyentemente para la disposición de capitales económicos, infraestructuras de variada índole, ambientes de puro intercambio donde no es posible hacerse un lugar (Tuan, 2003; Augé, 1994). Como hemos planteado en el capítulo precedente, poder enfrentarse a estos retos de nuestra ciudad contemporánea requiere desplegar una perspectiva donde no se recaiga en esencializaciones al estilo de los «arraigos» como única condición para definir nuestras espacialidades (Choay, 2009), a un tiempo que no se permita el juego fortuito de intereses desprovistos del «derecho a la ciudad» para sus habitantes y los movimiento emancipatorios (Harvey, 2013).

El espacio público y lo barrial

Las territorialidades barriales, más allá de los territorios específicos que podemos identificar como tal o cual barrio, a veces excluyentes unos con otros, superpuestos, implantados, emergidos en la contingencia de la ocupación poblacional, comparten este rasgo de componer un tipo de subjetivación urbana específica. Se trata de aquella donde el habitante tiene una existencia a un mismo tiempo abierta a lo intempestivo del afuera, léase las calles y los ámbitos de una supuesta libre circulación, y donde encuentra

los elementos para componer la singularidad de su entorno más propio, la intimidad, en sus más variadas formas según las culturas y sociedades de las que se trate (Álvarez Pedrosian, 2018a). Esta condición intersticial, para nada lineal u homogénea entre un adentro y un afuera tan solo coextensivo, nos permite problematizar, entre otras cuestiones, la noción misma de espacio público, tan arraigada en los debates en torno al derecho a la ciudad, las políticas urbanas e incluso, mucho más allá, en lo relativo a la concepción de ciudadanía en cualquier tipo de esfera comunicacional (Martín-Barbero, 2010).

Como venimos argumentando, los entornos espacio-temporales considerados como barriales en sus más diversas acepciones nos permiten analizar los procesos urbanos desde la propia lógica constructorista de su composición antropológica. Las mediaciones complejas que podemos encontrar desde su abordaje etnográfico, o sea, las formas comunicativas que se entretajan entre las prácticas de habitantes y agentes de variada índole, ejemplificadas brevemente en los casos expuestos, nos muestran cómo no podemos reificar los territorios que habitamos. No son simples fondos para nuestra vida, sino las tramas que le dan su consistencia (Ingold, 2000, 2012). Cuando se apela al espacio público es fácil caer en la naturalización de normas, conductas y prácticas, que resultan algo así como un deber ser impuesto coercitivamente como pacto obligado de convivencia (Delgado, 1999, 2007). Por el contrario, creemos que si existe algo así como ese ámbito de intercambios y encuentros, libre pasaje y escenario de manifestaciones de las más diversas subjetividades, es gracias a que se produce desde la inmanencia de los procesos en juego.

Es así que el espacio público es producido, es creado contingentemente, y no posee por tanto una definición *a priori* o fuera de contexto. Cuando se ha tomado por el camino inverso, se ha llegado a situaciones de control social que rozan o son definitivamente mecanismos de opresión. Algunos análisis llevan incluso a plantear la no existencia de este como tal o, a lo sumo, lo consideran el resultado directo de una ideología liberal occidental que se proyecta sobre lo urbano (Delgado, 2007). El espacio público es tan propenso a estas generalizaciones que incluso puede confundirse con la noción misma de lo social, como su sinónimo, lo que lo hace incluso inasible (Álvarez Pedrosian, 2018a). Parecería que es una entelequia desprovista de conflicto, regulada en todas direcciones o, por el contrario, un ámbito de pura espontaneidad donde no hay que regular absolutamente nada para que tenga lugar (Sanmiguel, 2005). Es por ello que los fenómenos barriales nos permiten tener otro tipo de acercamiento a esta problemática, al encontrarnos con las dinámicas de producción del espacio y sus mediaciones comunicacionales. Gracias a una mirada barrial con pretensiones de proyección urbana, es decir, focalizada en lo concreto de la vida de los habitantes, pero sin reducirse a los constreñimientos de lo local como una suerte

de aquí-y-ahora encapsulado en lo micro, es que podemos aprehender una serie de fenómenos urbanos desde su dimensión comunicacional que nos conectan con los procesos constitutivos del habitar (Heidegger, 1994a).

No pretendemos afirmar que sin barrios no hay una vida digna de ser llevada a cabo o que fomentar los barrios es la única forma de garantizar el goce de derechos y la amplitud de condiciones para la mayor parte de la población. Pueden existir otras formas de llevar esto adelante, no podemos cerrarnos en tal sentido. Pero lo cierto es que la vida de barrio, tal como se la concibe desde hace siglos en nuestras civilizaciones, nos ha dado la posibilidad de construirnos como habitantes de un mundo rico en sus texturas, donde es posible la conformación de la subjetividad a un mismo tiempo abierta más allá de las limitaciones inmediatas y soberana en algún tipo de territorio considerado de esa manera como propio, e incluso de ir más allá para, en diferentes grados y sentidos, alcanzar a territorializarse en otras dimensiones en principio totalmente desconocidas. Se trata de un arraigo, es cierto, pero no necesariamente del tipo esencialista. Es, más bien, una forma de construir «focos autopoieticos de producción de subjetividad» (Guattari, 1996) desde el residir como base de toda existencia. Puede haber territorialización al mismo tiempo y gracias a los flujos de desterritorialización que se reconocen en su seno, en tanto líneas de fuga que componen todo territorio (Deleuze y Guattari, 1997a). Se trata, por tanto, de una forma de cosmopolitismo cualificado, de un habitar en tanto ser-en-el-mundo que no recae en la fijación sustancialista que, como sabemos, lleva casi siempre a la justificación de la violencia de unos contra otros, en nombre de patrias exclusivas y excluyentes.

Tomemos en cuenta, por tanto, la riqueza de composiciones de lo barrial para desnaturalizar el espacio público, sea en la esfera que sea, no solo en la vida urbana. Gracias a ello, podremos ir consolidando caminos para a un mismo tiempo aportar en la construcción de una vida mejor para todos sin la necesidad de recurrir a discursos normativos, al deber ser que aplasta al ser. Las artes de los tamices y los contrastes, como hemos dicho, nos enseñan acerca de la forma de tejer la convivencia, de crear territorios siempre singulares y singularizantes, a un tiempo conectados más allá por flujos que atraviesan una densa red de mediaciones comunicacionales, más abstractas o más concretas según la perspectiva y la experiencia suscitada, trama que no es otra que la de la propia vida en sus más variadas formas.

Referencias bibliográficas

- ADAMS, P.; S. HOELSCHER y K. E. TILL (eds.) (2001). *Textures of place: Exploring humanist geographies*. Mineápolis-Londres: University of Minnesota Press.
- ADORNO, T. W. y M. HORKHEIMER (1994) [1947]. *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta.
- AGUIRRE, J. (1973). «Interrupciones sobre Walter Benjamin», en W. BENJAMIN, *Discursos interrumpidos I*, pp. 7-13. Madrid: Taurus.
- ALTEZOR, C. y H. BARACCHINI (1971). *Historia urbanística y edilicia de la ciudad de Montevideo: desde su fundación colonial hasta nuestros días*. Montevideo: Junta Departamental de Montevideo.
- ÁLVAREZ LENZI, R.; M. ARANA y L. BOCCHIARDO (1986). *El Montevideo de la expansión (1868-1915)*. Montevideo: EBO.
- ÁLVAREZ PEDROSIAN, E. (2005). *Hacer ciencias humanas: ensayos epistemológicos*. Montevideo: Departamento de Publicaciones, FHCE, Udelar.
- (2008a). «Los problemas para asumir la incompletud en el campo de las ciencias de la comunicación», en C. DEL VALLE ROJAS, R. BROWNE SARTORI, L. NITRIHUAL VALDEBENITO, J. MAYORGA ROJEL y V. SILVA ECHETO (eds.), *Contrapuntos y entrelíneas sobre cultura, comunicación y discurso*, pp. 59-71. Temuco: Universidad de la Frontera.
- (2008b). «Teoría y producción de subjetividad: ¿qué es una caja de herramientas?», en J. RASNER (COORD.), *Ciencia, conocimiento y subjetividad*, pp. 121-151. Montevideo: CSIC, Udelar.
- (2009). *Los estratagemas del Maciel: etnografía de un hospital público*. Montevideo: CSIC, Udelar.
- (2011a). *El afuera en el adentro: estética, nomadismo y multiplicidades*. Montevideo: Liccom, Udelar.
- (2011b). *Etnografías de la subjetividad: herramientas para la investigación*. Montevideo: Liccom, Udelar.
- (2013a). *Casavalle bajo el sol: investigación etnográfica sobre territorialidad, identidad y memoria en la periferia urbana de principios de milenio*. Montevideo: CSIC, Udelar.
- (2013b). «Miradas y voces en el espacio-tiempo de la espera: notas etnográficas entre las mediaciones sanitarias», en L. N. GUIGOU y E. ÁLVAREZ PEDROSIAN (comps.), *Abordajes hacia una etnografía de la comunicación contemporánea*, pp. 25-47. Montevideo: UCEP, Udelar.
- (2014). «Práctica teórica en emergencia permanente: creación conceptual desde el ejercicio de la etnografía contemporánea», en P. MELOGNO (comp.), *Cambio conceptual y elección de teorías, Actas del II Coloquio de Historia y Filosofía de la Ciencia*, pp. 273-299. Montevideo: Instituto de Información, FIC, Udelar.
- (2015). «La investigación en comunicación, ciudad y espacialidades: avances y perspectivas del Programa en Comunicación, Arquitectura, Ciudad y Territorio (ACT-Com)», en *Actas electrónicas de la I Jornada de Investigación de la Facultad de Información y Comunicación*. Montevideo: FIC, Udelar. Disponible en: <http://www.comunicacion.edu.uy/sites/default/files/Ponencias_I_Jornadas_por_mesas_2016_03_07/5_CIUDADES_DE_INFORMACION_Y_COMUNICACION/5_Alvarez_Pedrosian.pdf>.
- (2018a). *Crónicas de un nuevo habitar: producción de subjetividad urbana entre las mediaciones de un plan sociohabitacional*. Montevideo: CSIC, Udelar.

- ÁLVAREZ PEDROSIAN, E. (2018b). «Saberes habitantes en la ciudad contemporánea: narrativas barriales de una etnografía colaborativa», en *Mediaciones Sociales, Revista de Ciencias Sociales y de la Comunicación*, vol. 17, pp. 67-82. Disponible en: <<http://dx.doi.org/10.5209/MESO.60094>>.
- y A. ROBAYNA (2013). «Devenires escalares en la composición territorial», en TALLER SCHEPS, *Escalar 2013*, pp. 242-243. Montevideo: FADU, Udelar.
- ARDAO, A. (1983) [1976]. «Relaciones entre el espacio y la inteligencia», en A. ARDAO, *Espacio e inteligencia*, pp. 13-38. Caracas: Equinoccio-Universidad Simón Bolívar.
- AUGÉ, M. (1994). *Los no-lugares: espacios del anonimato: una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- AYMONINO, C. (1981) [1975]. *El significado de las ciudades*. Madrid: Blume.
- BACHELARD, G. (2000) [1957]. *La poética del espacio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2004) [1938]. *La formación del espíritu científico: contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. México: Siglo XXI.
- BAJTÍN, M. (1982) [1951-1952]. «El problema de los géneros discursivos», en M. BAJTÍN, *Estética de la creación verbal*, pp. 248-293. México: Siglo XXI.
- BALLANTYNE, A. (2007). *Deleuze y Guattari for architects*. Londres-Nueva York: Routledge.
- BARRANQUERO, A. y C. SÁEZ BAEZA (2010). «Comunicación alternativa y comunicación para el cambio social democrático: sujetos y objetos invisibles en la enseñanza de las teorías de la comunicación», en *Actas electrónicas del Congreso Internacional AE-IC Málaga*. Disponible en <<http://www.aeic2010malaga.org/upload/ok/453.pdf>>.
- BATAILLE, G. (1972) [1943]. *La experiencia interior*. Barcelona: Taurus.
- BAUDRILLARD, J. (1993) [1978]. «La precesión de los simulacros», en J. BAUDRILLARD, *Cultura y simulacro*, pp. 7-80. Barcelona: Kairós.
- BENJAMIN, W. (1967a) [1939]. «Destino y carácter», en W. BENJAMIN, *Ensayos escogidos*, pp. 131-137. Buenos Aires: Sur.
- (1967b) [1939]. «Sobre algunos temas en Baudelaire», en W. BENJAMIN, *Ensayos escogidos*, pp. 7-41. Buenos Aires: Sur.
- (1973a) [1933]. «Experiencia y pobreza», en W. BENJAMIN, *Discursos interrumpidos I*, pp. 165-173. Madrid: Taurus.
- (1973b) [1935]. «La obra de arte en la era de su reproductividad técnica», en W. BENJAMIN, *Discursos interrumpidos I*, pp. 15-57. Madrid: Taurus.
- (1973c) [1940]. «Tesis de filosofía de la historia», en W. BENJAMIN, *Discursos interrumpidos I*, pp. 175-191. Madrid: Taurus.
- (1990) [1950/1938]. *Infancia en Berlín hacia 1900*. Buenos Aires: Alfaguara.
- (2005) [1982/1927-1940]. *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- BERTRAND, M. (1981) [1978]. *La ciudad cotidiana*. Madrid: Instituto de Estadística y de Administración Local.
- BIRKEBAEK OLESEN, B. (2010). «Ethnic objects in domestic interiors: space, atmosphere and the making of home», en *Home Culture*, vol. 7, n.º 1, pp. 25-42.
- BIRULÈS, F. (1996). «Del sujeto a la subjetividad», en M. CRUZ (comp.), *Tiempo de subjetividad*, pp. 223-234. Barcelona: Paidós.
- BOAVENTURA LEITE, I. (1992). «Produzir o texto, polir o olhar», en I. BOAVENTURA LEITE (org.), *Ética e estética na antropologia*, pp. 41-46. Florianópolis: PPGAS-UFGS-CNPQ.
- BOGUE, R. (2003). *Deleuze on Music, Painting and the Arts*. Nueva York: Routledge.
- BONTA, M. y J. PROTEVI (2008). *Deleuze and Geophilosophy: A Guide and Glossary*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- BORGES, J. L. (1984). *Luna de enfrente* [1925], en *Obras completas, 1923-1972*, pp. 53-73. Buenos Aires: Emecé.

- BORGES, J. L. (2003) [1975]. «Para una versión del *I King*», en *I Ching: el libro de las mutaciones*, p. 7. Buenos Aires: Sudamericana.
- BOURDIEU, P. (1999) [1997]. *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- (2003) [2001]. *El oficio de científico: ciencia de la ciencia y reflexividad* (curso del Collège de France, 2000-2001). Barcelona: Anagrama.
- CALVELLI, J. (2011). «Experiments in correlative ontography: the visualization of environmental and ontological Injustice», en S. CAQUARD, L. VAUGHAN y W. CARTWRIGHT (eds.), *Mapping environmental issues in the city: Arts and cartography cross perspectives*, pp. 209-225. Berlín-Heidelberg: Springer.
- CAMPILLO, A. (1996). «El amor de un ser mortal», en G. BATAILLE, *Lo que entiendo por soberanía*, pp. 9-43. Barcelona: Paidós, ICE-UAB.
- CANDEL SANMARTÍN, M. (2004). *Metafísica de cercanías*. Madrid: Intervención Cultural.
- CAPEL, H. (2002). *La morfología de las ciudades*, tomo I: *Sociedad, cultura y paisaje urbano*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- CARMONA, L. y M. J. GÓMEZ (2002). *Montevideo, Proceso planificador y crecimiento*. Montevideo: FARQ-Udelar.
- CASTELLANOS, A. (1971). *Historia del desarrollo edilicio y urbanístico de Montevideo (1829-1914)*. Montevideo: Junta Departamental de Montevideo.
- CASTELLS, M. (1998). *La era de la información*, tomo I: *La sociedad red*. Madrid: Alianza.
- CASTORIADIS, C. (1997) [1996]. *El avance de la insignificancia: encrucijadas del laberinto IV*. Barcelona: Pre-Textos.
- CECILIO, M.; J. COURIEL y M. SPALLANZANI (2003). *La gestión urbana en la generación de los tejidos residenciales de la periferia de Montevideo: áreas ocupadas por los sectores de población de bajos y medios ingresos*. Montevideo: FARQ-Udelar.
- CHOAY, F. (2009). «El reino de lo urbano y la muerte de la ciudad», en *Andamios*, vol. 6, n.º 12, pp. 157-187.
- CIMADEVILLA, G. (2010). «La cuestión rurbana: apuntes para una entrada comunicacional», en *Intercom, Revista Brasileira de Ciências da Comunicação*, vol. 33, n.º 2, pp. 73-85. Disponible en: <<http://portcom.intercom.org.br/revistas/index.php/revistaintercom/article/view/593>>.
- CONLEY, T. (2007). *Cartographic cinema*. Mineápolis-Londres University of Minnesota Press.
- CORBOZ, A. (2004). «El territorio como palimpsesto», en Á. MARTÍN RAMOS (ed.), *Lo urbano en 20 autores contemporáneos*, pp. 25-34. Barcelona: Universitat Politècnica de Catalunya.
- COURIEL, J. (2010). *De cercanías y lejanías: fragmentación sociourbana del Gran Montevideo*. Montevideo: Trilce.
- DE CERTEAU, M. (2000) [1980]. *La invención de lo cotidiano 1: artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- DE KERCKHOVE, D. (2001). *The architecture of intelligence*. Basilea-Boston-Berlín: Birkhäuser.
- DE LANDA, M. (2005). «Space: extensive and intensive, actual and virtual», en I. BUCHANAN y G. LAMBERT, *Deleuze and Space*, pp. 80-88. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- DE LOS RÍOS, V. (2007). «Cartografía salvaje: mapa cognitivo y fotografías en la obra de Bolaño», en *Taller de Letras*, n.º 41, pp. 69-81.
- DEBRAY, R. (2001) [2000]. *Introducción a la mediología*. Barcelona: Paidós.
- DELEUZE, G. (1974) [1970]. *Spinoza, Kant, Nietzsche*. Barcelona: Labor.
- (1987a) [1985]. *La imagen-tiempo: estudios sobre cine 2*. Barcelona: Paidós.
- (1987b) [1986]. *Foucault*. México: Paidós.
- (1988) [1968]. *Diferencia y repetición*. Madrid: Júcar.
- (1989a) [1969]. *La lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- (1989b) [1988]. *El pliegue, Leibniz y el Barroco*. Barcelona: Paidós.
- (1994) [1967]. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.

- DELEUZE, G. (1996) [1966]. *El bergsonismo*. Madrid: Teorema.
- (2002) [1953]. *Empirismo y subjetividad*. Barcelona: Gedisa.
- y F. GUATTARI (1997a) [1980]. *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia II*. Valencia: Pre-Textos.
- y F. GUATTARI (1997b) [1991]. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- y F. GUATTARI (1998) [1972]. *El anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- y C. PARNET (1997) [1977]. *Diálogos*. Barcelona: Pre-Textos.
- DELGADO, M. (1999). *El animal público: hacia una antropología de los espacios urbanos*. Barcelona: Anagrama.
- (2007). *La ciudad mentirosa: fraude y miseria del «modelo Barcelona»*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- (2011). «El espacio público no existe», en *Barcelona Metrópolis, Revista de Información y Pensamiento Urbanos*, n.º 82. Disponible en: <<http://lameva.barcelona.cat/bcnmetropolis/arxiu/es/pageeb68.html?id=21yui=507>>
- (24 de enero de 2018). «Barrionalismo: el barrio como fuente de identidad individual y colectiva», en *El País*. Disponible en: <https://elpais.com/el-pais/2018/01/14/seres_urbanos/1515932437_091211.html>.
- DEVEREUX, G. (1999) [1967]. *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- DEWSBURY, J. D. y N. THRIFT (2005). «Genesis eternal: After Paul Klee», en I. BUCHANAN y G. LAMBERT, *Deleuze and Space*, pp. 89-108. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- DIEZ TETAMANTI, M. y B. ESCUDERO (comps.) (2012). *Cartografía social: investigaciones e intervención desde las ciencias sociales: métodos y experiencias de aplicación*. Comodoro Rivadavia: Universidad de la Patagonia.
- DOBERTI, R. y L. GIORDANO (2006). «Presencias y modalidades: regulaciones del habitar», en *Actas del I.º Simposio Nacional y I.º Encuentro Regional Teoría del Habitar y Diseño*, pp. 2-13. San Juan (Arg.): FAUD-UNSJ.
- DODGE, M.; R. KITCHIN y C. PERKINS (2009). «Mapping modes, methods and moments, A manifesto for map studies», en M. DODGE, R. KITCHIN y C. PERKINS, *Rethinking Maps*, pp. 220-243. Londres: Routledge.
- DOEL, M. A. (2000). «Un-glunking geography: spatial science after Dr. Seuss and Gilles Deleuze», en M. CRANG y N. THRIFT (eds.), *Thinking Space*, pp. 117-135. Londres-Nueva York: Routledge.
- DREYFUS, H. y P. RABINOW (1988) [1983]. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. México: UNAM.
- ELIAS, N. y J. SCOTSON (2016) [1965]. *Establecidos y marginados: una investigación sociológica sobre problemas comunitarios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FALERO, A.; V. BLANCO LATIERRO, M. PÉREZ y G. SOTO (2016). «Transformaciones territoriales en el noreste de Montevideo: ¿se puede hablar de construcción de ciudad?», en *Actas XI Coloquio Transformaciones Territoriales, Repasando políticas y estrategias*. Salto: AUGM-FCS-Udelar.
- FAVRET-SAADA, J. (2005) [1990]. «Ser afetado», en *Cadernos de Campo*, n.º 13, año 14, pp. 155-161.
- FERREIRA, L. (2007). «An afrocentric approach to musical performance in the Black South Atlantic: the Candombe drumming», en *Trans, Revista Transcultural de Música*, n.º 11. Disponible en: <<https://www.sibetrans.com/trans/articulo/129/an-afrocentric-approach-to-musical-performance-in-the-black-south-atlantic-the-candombe-drumming-in-uruguay>>.
- FLUSSER, V. (2002) [1999/1993]. *Filosofía del diseño: la forma de las cosas*. Madrid: Síntesis.
- FOUCAULT, M. (1974) [1971]. *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.

- FOUCAULT, M. (1987) [1969]. *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.
- (1993) [1966]. *El pensamiento del afuera*. Valencia: Pre-Textos.
- (1994) [1971-1977]. *Microfísica del poder*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- (1995a) [1970]. «Theatrum Philosophicum», en M. Foucault y G. Deleuze, *Theatrum Philosophicum seguido de Repetición y diferencia*, pp. 7-47. Barcelona: Anagrama.
- (1995b) [1988]. *Tecnologías del yo: y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
- (1996) [1976]. «Erudición y saberes sujetos», en *Genealogía del racismo*, pp. 13-26. Buenos Aires: Altamira.
- (1997) [1966]. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI.
- (1998) [1976]. *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- (1999) [1967/1984]. «Espacios otros», en *Versión, Estudios de Comunicación, Política y Cultura*, n.º 9, pp. 15-26.
- (2000) [1999/1974-1975]. *Los anormales: curso en el Collège de France, 1974-1975*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2002) [1983-1984]. *¿Qué es la ilustración?* Córdoba (Arg.): Alción.
- (2005a) [1984]. *Historia de la sexualidad II: el uso de los placeres*. México: Siglo XXI.
- (2005b) [1984]. *Historia de la sexualidad III: la inquietud de sí*. México: Siglo XXI.
- (2005c) [1975]. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.
- (2007) [1963]. *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*. Madrid: Siglo XXI.
- (2008) [1966]. «Topologías (dos conferencias radiofónicas)», en *Fractal, Revista Iberoamericana de Ensayo y Literatura*, n.º 48, pp. 39-64.
- (2010) [1969]. *¿Qué es un autor?* Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- y G. DELEUZE (1994) [1971]. «Los intelectuales y el poder», en M. Foucault, *Microfísica del poder*, pp. 77-86. Barcelona: Planeta-Agostini.
- GALUPPO, G. (2012). «Dispositivo cinematográfico y narración: apuntes sobre una divergencia», en J. LA FERLA y S. REYNAL (comps.), *Territorios audiovisuales: cine, televisión, documental, instalación, nuevas tecnologías*, pp. 7-27. Buenos Aires: Librería.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1997). *Imaginario urbano*. Buenos Aires: Eudeba.
- (2017). «El vértigo de las mediaciones», en M. DE MORAGAS, J. L. TERRÓN y O. RINCÓN (eds.), *De los medios a las mediaciones de Jesús Martín Barbero, 30 años después*, pp. 121-123. Bellaterra: InCom-UAB.
- GARCÉS MONTOYA, Á. P. (2005). *Nos-otros los jóvenes: polisemias de las culturas y los territorios musicales en Medellín*. Medellín: Universidad de Medellín.
- GARCÍA VARGAS, A. y P. ROMÁN VELÁZQUEZ (2011). «Latin American Cultural Studies: unique texts, ordinary cities», en *Westminster Papers in Communication and Culture*, vol. 8, n.º 1, pp. 131-153. Disponible en: <<https://www.westminsterpapers.org/articles/abstract/10.16997/wpcc.178/>>.
- GEERTZ, C. (1989) [1983]. *El antropólogo como autor* [Works and lives. The anthropologist as author]. Barcelona: Paidós.
- GOFFMAN, E. (1984) [1961]. *Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2004) [1959]. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.

- GONÇALVES BOGGIO, L. (2015). «Los territorios del candombe», en *Cuerpo y subjetividades contemporáneas: clínica bioenergética y esquizoanálisis*, pp. 106-128. Montevideo: Psicolibros.
- GORELIK, A. (2004). «Imaginarios urbanos e imaginación urbana: para un recorrido por los lugares comunes de los estudios culturales urbanos», en *Bifurcaciones, Revista de Estudios Culturales Urbanos*, n.º 1. Disponible en: <www.bifurcaciones.cl/001/Gorelik.htm>.
- GRAVANO, A. (2003). *Antropología de lo barrial: estudios sobre producción simbólica de la vida urbana*. Buenos Aires: Espacio.
- GRÜNER, E. (2001). *El sitio de la mirada: secretos de la imagen y silencios del arte*. Buenos Aires: Norma.
- GUATTARI, F. (1996) [1992]. *Caosmosis*. Buenos Aires: Manantial.
- (2000) [1989]. *Cartografías esquizoanalíticas*. Buenos Aires: Manantial.
- (2008) [1992]. «Prácticas ecosóficas y restauración de la ciudad subjetiva», en F. GUATTARI, *La ciudad subjetiva y pos-mediática: la polis reinventada*, pp. 216-234. Cali: Fundación Comunidad.
- y S. ROLNIK (2006) [2005]. *Micropolítica: cartografías del deseo*. Madrid: Traficante de Sueños.
- GUIGOU, L. N. (2004). *Cartografías antropológicas: trayectos, conexiones y desconexiones*. Montevideo: La Gotera.
- (2005). «El pensamiento domesticado: Gilles Deleuze y la antropología», en *Comunidade Virtual de Antropologia*, n.º 19. Disponible en: <https://www.antroposmoderno.com/antro-version-imprimir.php?id_articulo=734>.
- y J. BASINI (2012). «Inscribir, escribir las ciudades», en *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*, n.º 10, pp. 149-162.
- HAESBAERT, R. (2011) [2004]. *El mito de la desterritorialización: del «fin de los territorios» a la multiterritorialidad*. México: Siglo XXI.
- HALL, E. T. (1994) [1966]. *La dimensión oculta*. México: Siglo XXI.
- HANNERZ, U. (1986) [1980]. *Exploración de la ciudad: hacia una antropología urbana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1998) [1996]. *Conexiones transnacionales: cultura, personas, lugares*. Madrid: Cátedra.
- HARVEY, D. (2013) [2012]. *Ciudades rebeldes: del derecho de la ciudad a la revolución urbana*. Salamanca: Akal.
- HEIDEGGER, M. (1994a) [1954/1951]. «Construir, habitar, pensar», en M. HEIDEGGER, *Conferencias y artículos*, pp. 127-142. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- (1994b) [1954]. «Poéticamente habita el hombre...», en M. HEIDEGGER, *Conferencias y artículos*, pp. 163-178. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- (1997) [1927]. *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Universitaria.
- (2000) [1940]. *Nietzsche II*. Barcelona: Destino.
- HESSE, H. (1975) [1920]. «Dentro y fuera», en H. HESSE, *Las mejores historias siniestras*, pp. 9-22. Barcelona: Bruguera.
- HUBER, E. y M. A. GUÉRIN (1999). «Los cambios en las dimensiones semánticas de habitar», en L. GIORDANO y L. D'ANGELI (eds.), *El habitar, una orientación para la investigación proyectual*, pp. 347-353. Buenos Aires: Laboratorio de Morfología, FADU-UBA.
- INGOLD, T. (2000). *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. Londres-Nueva York: Routledge.
- (2012). «El diseño de ambientes para la vida», en T. INGOLD, *Ambientes para la vida: conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*, pp. 19-34. Montevideo: CSEAM, Udelar-Trilce.

- INGOLD, T. (2013). *Making: Anthropology, archaeology, art and architecture*. Londres-Nueva York: Routledge.
- (2015) [2007]. *Líneas: una breve historia*. Barcelona: Gedisa.
- JENCKS, C. (1983) [1982/1973]. «Epílogo: tardomodernidad o postmodernidad», en C. JENCKS, *Movimientos modernos en arquitectura*, pp. 373-386. Madrid: Hermann Blume.
- JÓHANNESDÓTTIR, G. (2010). «Landscape and aesthetic values: not only in the eye of the beholder», en K. BENEDIKTSSON y K. A. LUND, *Conversation with landscape*, pp. 109-123. Farnham: Ashgate.
- KEARNS, A. y M. PARKINSON (2001). «The significance of neighbourhood», en *Urban Studies*, vol. 38, n.º 12, pp. 2103-2110.
- KOOLHAAS, R.; S. BOERI, S. KWINTER, D. FABRICIUS, H. U. OBRIST y N. TAZI (dirs.) (2001). *Mutaciones*. Barcelona: ACTAR-Arc en rêve centre d'architecture.
- KRUIJT, D. (2008). «Violencia y pobreza en América Latina: los actores armados», en *Pensamiento Iberoamericano*, época 2, n.º 2, pp. 55-70.
- LACARRIEU, M. (2013). «Entre el “lugar antropológico” y el “lugar disputado”: hacia una “antropología del lugar”», en *Sociedade e Cultura*, vol. 16, n.º 1, pp. 15-26.
- LAKATOS, I. (1989) [1978]. *La metodología de los programas de investigación científica*. Madrid: Alianza.
- LAPOUJADE, D. (2018) [2017]. *Las existencias menores*. Buenos Aires: Cactus.
- LASSITER, L. E. (2005). *The Chicago guide to collaborative ethnography*. Chicago: The University of Chicago Press.
- LATOUR, B. (2004) [2003]. «¿Por qué se ha quedado la crítica sin energía?: de los asuntos de hecho a las cuestiones de preocupación», en *Convergencia*, vol. 11, n.º 35, pp. 17-49. Disponible en: <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10503502>>.
- (2008) [2005]. *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- y A. YANEVA (2008). «“Give me a gun and I will make all buildings move”: an ANT's view of architecture», en R. GEISER (ed.), *Exploration in architecture: teaching, design, research*, pp. 80-89. Basilea-Boston-Berlín: Birkhäuser.
- LE CORBUSIER (1961) [1950]. *El modulator: ensayo sobre una medida armónica a la escala humana aplicable universalmente a la arquitectura y la mecánica*. Buenos Aires: Poseidón.
- LEFEBVRE, H. (1978) [1970]. «Barrio y vida de barrio», en H. LEFEBVRE, *De lo rural a lo urbano*, pp. 195-203. Barcelona: Península.
- (2013) [1974]. *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.
- LÉVY, P. (1999) [1995]. *¿Qué es lo virtual?* Barcelona: Paidós.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1970) [1962]. *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1995) [1958]. *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.
- (1997) [1955]. *Tristes trópicos*. Barcelona: Paidós.
- LEWKOWICZ, I. y M. CANTARELLI (2003). *Del fragmento a la situación: notas sobre la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires: Altamira.
- LINDÓN, A. (2006). «La casa búnker y la deconstrucción de la ciudad», en *Liminar, Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. IV, n.º 2, pp. 18-35.
- (2007). «Espacialidades, desplazamientos y transnacionalismo», en *Papeles de Población*, n.º 53, pp. 71-101.
- LINS RIBEIRO, G. (1998). «Descotidianizar: extrañamiento y conciencia práctica, un ensayo sobre la perspectiva antropológica», en M. BOIVIN, A. ROSATO y V. ARRIBAS, *Constructores de otredad*, pp. 232-237. Buenos Aires: Eudeba.
- LOTMAN, I. (1996) [1984]. «Acerca de la semiosfera», en I. LOTMAN, *La semiosfera I: semiótica de la cultura y del texto*, pp. 21-42. Madrid: Cátedra.

- Low, S. (2003). *Behind the gates: Life, security, and the pursuit of happiness in fortress America*. Nueva York-Londres: Routledge.
- y D. LAWRENCE-ZÚÑIGA (eds.) (2003). *The anthropology of space and place: locating culture*. Oxford: Blackwell Publishing.
- LYNCH, K. (1998) [1960]. *La imagen de la ciudad*. Barcelona: Gustavo Gili.
- LYOTARD, J.-F. (1993) [1979]. *La condición postmoderna*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- MALINOWSKI, B. (1986) [1922]. *Los argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- (1989) [1967]. *Diario de campo en Melanesia [A diary in the strict sense of the term]*. Barcelona: Júcar.
- MARCUS, G. (2001) [1995]. «Etnografía en/del sistema mundo: el surgimiento de la etnografía multilocal», en *Aleridades*, año 11, n.º 22, pp. 111-127.
- y M. FISCHER (2000) [1986]. *La antropología como crítica cultural: un momento experimental en las ciencias humanas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- MARTÍN-BARBERO, J. (1987). *De los medios a las mediaciones*. México: Gustavo Gili.
- (2010). «Comunicación, espacio público y ciudadanía», en *Folios*, edición especial, pp. 37-51.
- MAUSS, M. (1979) [1925]. «Ensayo sobre el don: forma y razón del cambio en las sociedades arcaicas», en *Sociología y antropología*, pp. 153-263. Madrid: Tecnos.
- MAY, J. y N. THRIFT (2001). «Introduction», en J. MAY y N. THRIFT (eds.), *Timespace: Geographies of temporality*, pp. 1-46. Londres-Nueva York: Routledge.
- MAYOL, P. (1999) [1980]. «Habitar», en M. DE CERTEAU, L. GIARD y P. MAYOL, *La invención de lo cotidiano 2: habitar, cocinar*, pp. 3-132. México: Universidad Iberoamericana.
- MERLEAU-PONTY, M. (1994) [1945]. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- MILLER, D. (ed.) (2005). *Materiality*. Durham-Londres: Duke University Press.
- MONGE, F. (2007). «La ciudad desdibujada: aproximaciones antropológicas para el estudio de la ciudad», en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXII, n.º 1, *Vallecas y otros barrios de Madrid en la articulación de sus identidades urbanas*, pp. 15-31.
- MONTERO, M. (2004). *Introducción a la psicología comunitaria: desarrollos, conceptos y procesos*. Buenos Aires: Paidós.
- MONTESINOS LLINARES, L. y M. CAMPANERA REIG (2017). «Formas de vida, usos y apropiación de recursos: propuesta para el estudio de los comunes contemporáneos», en *Revista de Antropología Social*, vol. 26, n.º 2, pp. 193-216.
- MORALES, J. R. (1984) [1966]. *Arquitectónica*. Santiago de Chile: Facultad de Arquitectura y Construcción, Universidad de Bío-Bío.
- MOREY, M. (1987). *El hombre como argumento*. Barcelona: Anthropolos.
- (1995). «La cuestión del método», en M. FOUCAULT, *Tecnologías del yo: y otros textos afines*, pp. 9-44. Barcelona: Paidós.
- MORIN, E. (1992) [1991]. «El pensamiento subyacente (paradigmatología)», en E. MORIN, *El método IV: las ideas: su hábitat, su vida, sus costumbres, su organización*, pp. 216-244. Madrid: Cátedra.
- NAJMANOVICH, D. (2002). «El lenguaje de los vínculos: de la independencia absoluta a la autonomía relativa», en E. DABAS y D. NAJMANOVICH (comps.), *Redes: el lenguaje de los vínculos: hacia la reconstrucción y el fortalecimiento de la sociedad civil*, pp. 33-76. Buenos Aires: Paidós.
- NEUHAUS, F. (2015). *Emergent spatio-temporal dimensions of the city: Habitus and urban rhythms*. Londres: Springer.
- NORBERG-SCHULZ, C. (1975) [1971]. *Existencia, espacio y arquitectura*. Barcelona: Blume.

- NUBIOLA, J. (2000). «El valor cognitivo de las metáforas», en P. PÉREZ-ILZARBE y R. LÁZARO (eds.), *Verdad, bien y belleza: cuando los filósofos hablan de los valores*, pp. 73-84. Pamplona: UNAV.
- PALLASMAA, J. (2006) [2005]. *Los ojos de la piel: la arquitectura y los sentidos*. Barcelona: Gustavo Gili.
- PEIRCE, C. S. (1999) [1894]. «¿Qué es un signo?», en GRUPO DE ESTUDIOS PEIRCEANOS (GEP), *Peirce en español*. Disponible en: <<https://www.unav.es/gep/>>.
- PELBART, P. P. (2008). «Elementos para uma cartografia da grupalidade», en F. SAADI y S. GARCIA (orgs.), *Próximo ato: questões da teatralidade contemporânea*, pp. 33-37. San Pablo: Itáu Cultural.
- (2009) [2003]. «La vida (en) común», en P. P. PELBART, *Filosofía de la deserción: nihilismo, locura y comunidad*, pp. 21-66. Buenos Aires: Tinta Limón.
- PEREA RESTREPO, S. (2008). «Estrategias para entender la ciudad a partir del concepto de *heterotopías*», en *Revista de Arquitectura*, n.º 10, pp. 26-33.
- PHILO, C. (2000). «Foucault's geography», en M. CRANG y N. THRIFT (eds.), *Thinking space*, pp. 205-238. Londres-Nueva York: Routledge.
- PIAGET, J. (2009) [1947]. *La psicología de la inteligencia*. Barcelona: Crítica.
- PICHON-RIVIÈRE, E. (1985a). *Teoría del vínculo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- (1985b) *Psicología de la vida cotidiana*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- PICKLES, J. (1985). *Phenomenology, science and geography: Spatiality and the human sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PRIGOGINE, I. (1995). «¿El fin de la ciencia?», en D. FRIED SCHNITMAN (comp.), *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, pp. 37-60. Buenos Aires: Paidós.
- PROPEN, A. D. (2009). «Cartographic representation and the construction of lived worlds: understanding cartographic practice as embodied knowledge», en M. DODGE, R. KITCHIN y C. PERKINS, *Rethinking maps*, pp. 113-130. Londres: Routledge.
- RABINOW, P. (2003). *Anthropos today: Reflections on modern equipment*. Princeton: Princeton University Press.
- (2008). *Marking time: On the anthropology of the contemporary*. Princeton: Princeton University Press.
- (2009) [2006]. «Pasos hacia un laboratorio antropológico», en *Revista de Antropología Experimental*, n.º 9. Disponible en: <<http://revista.ujae.es/huesped/rae/indice2009.html>>.
- RADIO VILARDEVOZ. (s. d.). Sitio oficial: <<http://www.vilardevoz.org/>>.
- RANCIÈRE, J. (1995). *El desacuerdo: política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- (2009) [2000]. *El reparto de lo sensible: estética y política*. Santiago de Chile: LOM.
- RAWES, P. (2008). *Space, geometry and aesthetics: Through Kant and towards Deleuze*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Real Academia Española (2019). *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., (versión 23.3 en línea). Disponible en: <<https://dle.rae.es>>.
- REGUILLO, R. (2007). «Ciudad y comunicación: densidades, ejes y niveles», en *Diálogos de la Comunicación*, n.º 47, pp. 1-9.
- RICOEUR, P. (1975) [1969]. *Hermenéutica y estructuralismo*. Buenos Aires: Megápolis.
- (2001) [1975]. *La metáfora viva*. Madrid: Trotta.
- RINCÓN, O. (2006). *Narrativas mediáticas: o cómo se cuenta la sociedad del entretenimiento*. Barcelona: Gedisa.
- ROSSI, A. (1981) [1966]. *La arquitectura de la ciudad*. Barcelona: Gustavo Gili.
- RYKWERT, J. (1985) [1976]. *La idea de ciudad: antropología de la forma urbana en el Mundo Antiguo*. Madrid: Hermann Blume.
- SÁEZ RUEDA, L. (2002). *El conflicto entre continentales y analíticos: dos tradiciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.

- SANMIGUEL, P. E. (2005). «Lo privado, lo público, el sujeto y el individuo: comentarios desde el psicoanálisis», en A. LOZANO AYALA (ed.), *Hacia una definición de lo público*, pp. 16-24. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- SCOLARI, C. (coord.) (2015). *Ecología de los medios: entornos, evoluciones e interpretaciones*. Barcelona: Gedisa.
- SFEZ, L. (1995) [1988]. *Crítica de la comunicación*. Buenos Aires: Amorrortu.
- SHARR, A. (2007). *Heidegger for architects*. Londres-Nueva York: Routledge.
- (2009) [2006]. *La cabaña de Heidegger: un espacio para pensar*. Barcelona: Gustavo Gili.
- SICA, P. (1977) [1970]. *La imagen de la ciudad: de Esparta a Las Vegas*. Barcelona: Gustavo Gili.
- SILVA, A. (2007). «La ciudad como comunicación», en *Diálogos de la Comunicación*, n.º 74. Disponible en: <<http://www.dialogosfelaacs.net/articulos-cul-23Armando-Silva.php>>.
- SILVESTRO GEUNA, J. M. (2007). «La ciudad como lugar», en *ACE: Arquitectura, Ciudad y Entorno*, n.º 3, pp. 401-412.
- SIMONDON, G. (2007) [1958]. *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires: Prometeo.
- (2015) [1958]. *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires: Cactus.
- SLOTERDIJK, P. (2003) [1998]. *Esféras I: burbujas (microesferología)*. Madrid: Siruela.
- (2011) [2001]. «“Al Dasein le es propia una tendencia esencial a la cercanía” (nota marginal sobre la doctrina de Heidegger del lugar existencial)», en P. SLOTERDIJK, *Sin salvación: tras las huellas de Heidegger*, pp. 263-268. Madrid: Akal.
- SOJA, E. (2003) [1989]. *Postmodern geographies: the reassertion of space in critical social theory*. Londres-Nueva York: Verso.
- (2008) [2000]. *Postmetrópolis: estudios críticos sobre las ciudades y las regiones*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- SOKAL, A. y J. BRICMONT (1999) [1998]. *Imposturas intelectuales*. Barcelona: Paidós.
- SPRECHMANN, T.; J. BASTARRICA, R. OTERO, M. KOHEN, A. VILLAAMIL, A. GERVÁZ, M. LOMBARDI, E. BENECH y F. BERVEJILLO (1986). *Propuestas a la ciudad: Montevideo, 1986*. Montevideo: Taller de Investigaciones Urbanas y Regionales.
- STALLMANN, T. (2012). *Alternative cartographies building collective power* (tesis de maestría), Department of Geography, University of North Carolina at Chapel Hill.
- STEA, D.; J. M. BLAUT y J. STEPHENS (1996). «Cognitive mapping and culture: Mapping as a cultural universal», en J. PORTUGALI (ed.), *The construction of cognitive maps*, pp. 345-360. Dordrecht-Boston-Londres Kluwer Academic Publishers.
- TAPIA, V. (2013). «El concepto de barrio y el problema de su delimitación: aportes de una aproximación cualitativa y etnográfica», en *Bifurcaciones, Revista de Estudios Culturales Urbanos*, n.º 12. Disponible en: <<http://www.bifurcaciones.cl/2013/03/el-concepto-de-barrio-y-el-problema-de-su-delimitacion/>>.
- TAUSSIG, M. (1995) [1992]. *Un gigante en convulsiones: el mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente [The nervous system]*. Barcelona: Gedisa.
- TRIGO, A. (1997). *¿Cultura uruguaya o culturas linieras?: (para una cartografía de la neo-modernidad posturuguaya)*. Montevideo: Vintén.
- TUAN, Y.-F. (2003) [1977]. *Space and place: the perspective of experience*. Mineápolis: University of Minnesota Press.
- VAN DER MEER, C. (1987). *El espacio arquitectónico*. Madrid: Gustavo Gili.

- VAN HAM, M.; D. MANLEY, N. BAILEY, L. SIMPSON y MACLENNAN, D. (eds.) (2013). *Understanding neighbourhood dynamics: New insights for neighbourhood effects research*. Nueva York-Londres: Springer.
- VAZ FERREIRA, C. (1958) [1910]. *Lógica viva*. Montevideo: Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay.
- VELASCO, H. y Á. DÍAZ DE RADA (1997). *La lógica de la investigación etnográfica*. Madrid: Trotta.
- VENTURI, R.; D. SCOTT BROWN y S. IZENOUR (1978) [1972/1977]. *Aprendiendo de Las Vegas: el simbolismo olvidado de la forma arquitectónica*. Barcelona: Gustavo Gili.
- VIRILIO, P. (1996) [1993]. «El efecto de empequeñecimiento», en P. VIRILIO, *El arte del motor: aceleración y realidad virtual*, pp. 45-70. Buenos Aires: Manantial.
- WACQUANT, L. (2007) [2006]. *Los condenados de la ciudad: guetos, periferias y Estado*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- WAHL, F. (1975) [1973]. *¿Qué es el estructuralismo?: filosofía: la filosofía antes y después del estructuralismo*. Buenos Aires: Losada.
- WALKER, E. (ed.) (2010). *Lo ordinario*. Barcelona: Gustavo Gili.
- WALLERSTEIN, I. (2004) [1987]. «El análisis de los sistema-mundo», en I. WALLERSTEIN, *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos*, pp. 134-150. Madrid: Akal.
- WARF, B. y S. ARIAS (2009). «Introduction: the reinsertion of space in the humanities and social sciences», en B. WARF y S. ARIAS (eds.), *The spatial turn: Interdisciplinary perspectives*, pp. 1-10. Londres-Nueva York: Routledge.
- WEST-PAVLOV, R. (2009). *Space in theory: Kristeva, Foucault, Deleuze*. Ámsterdam-Nueva York: Rodopi.
- WIGLEY, M. (1994). «La deconstrucción del espacio», en D. FRIED SCHNITMAN (comp.), *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, pp. 235-264. Buenos Aires-Barcelona-México: Paidós.
- WINKIN, Y. (comp.) (1994) [1981]. *La nueva comunicación*. Barcelona: Kairós.
- YÚDICE, G. (2008). «Modelo de desarrollo cultural urbano: ¿gentrificación o urbanismo social?», en *Ateridades*, año 18, n.º 36. Disponible en: <<http://www.scielo.org.mx/pdf/alte/v18n36/v18n36a5.pdf>>.

Este libro está compuesto por una serie de ensayos de carácter teórico elaborados a lo largo de los últimos años en diversos contextos académicos y de intervención inter y transdisciplinaria, en medio de las exploraciones etnográficas sobre los procesos de subjetivación y sus mediaciones centradas en el habitar. Su título da cuenta de ello: *Filigranas*, los hilamientos más sutiles e inasibles de las tramas que componen el devenir de la existencia. A lo largo de los distintos capítulos se despliegan diversos aportes desde la filosofía, la teoría e historia del arte, la arquitectura y el urbanismo, la geografía humana y cultural y, principalmente, desde las ciencias antropológicas, proyectándose sobre distintos espacios epistémicos de las demás ciencias humanas y sociales, con especial énfasis en la dimensión comunicacional en sus diversas perspectivas teóricas.

