

COLECCIÓN GENERAL

# COMUNIDAD URBANA:

CONVERSACIONES ENTRE BERLÍN Y BOGOTÁ

Talja Blokland y Sandra Pulido-Chaparro



Comunidad urbana: conversaciones  
entre Berlín y Bogotá

Para citar este libro:

<https://doi.org/10.51573/10.51573/Andes.9789587987690.9789587987706>

# Comunidad urbana: conversaciones entre Berlín y Bogotá

Talja Blokland  
Sandra Pulido-Chaparro

Traducción de  
Sandra Pulido-Chaparro

Universidad de los Andes  
Facultad de Ciencias Sociales  
Área de Sociología

Nombre: Blokland-Potters, Talja, autora. | Pulido-Chaparro, Sandra, autora, traductora.

Título: Comunidad urbana: conversaciones entre Berlín y Bogotá / Talja Blokland, Sandra Pulido-Chaparro ; traducción de Sandra Pulido-Chaparro

Descripción: Bogotá : Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Área de Sociología, Ediciones Uniandes, 2024. | XIV, 150 páginas : ilustraciones ; 17 × 24 cm.

Identificadores: ISBN 9789587987690 (rústica) | 9789587987706 (e-book) | 9789587987713 (epub)

Materias: Sociología urbana | Integración social

Clasificación: CDD 307-dc23

SBUA

Edición en inglés: *Community as Urban Practice*,  
publicado por Polity Press, mayo del 2017  
Primera edición en español: enero del 2025

© Universidad de los Andes,  
Facultad de Ciencias Sociales  
© Talja Blokland-Potters, autora  
© Sandra Pulido-Chaparro, autora y traductora

Universidad de los Andes, Facultad de  
Ciencias Sociales  
Carrera 1.ª n.º 18A-12, bloque G-GB, piso 6  
Bogotá, D. C., Colombia  
Teléfono: 601 339 4949, ext. 5567  
<http://publicacionesfaciso.uniandes.edu.co>  
[publicacionesfaciso@uniandes.edu.co](mailto:publicacionesfaciso@uniandes.edu.co)

Ediciones Uniandes  
Carrera 1.ª n.º 18A-12, bloque Tm  
Bogotá, D. C., Colombia  
Teléfono: 3394949, ext. 2133  
<http://ediciones.uniandes.edu.co>  
[ediciones@uniandes.edu.co](mailto:ediciones@uniandes.edu.co)

ISBN: 978-958-798-769-0  
ISBN e-book: 978-958-798-770-6  
ISBN epub: 978-958-798-771-3  
DOI: [https://doi.org/10.51573/Andes.9789587987690.9789587987706](https://doi.org/10.51573/10.51573/Andes.9789587987690.9789587987706)

Corrección de estilo: Martha Méndez  
Diagramación interior: Nidian Andrea Rincón  
Diseño de cubierta: Violeta Cruz

Impresión:  
DGP Editores S. A. S.  
Calle 63 n.º 70D-34  
Teléfonos: 601 721 7641 - 601 721 7756  
Bogotá, D. C., Colombia

Impreso en Colombia – *Printed in Colombia*

Este libro cuenta con el aval de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes.

Universidad de los Andes | Vigilada Mineducación.  
Reconocimiento como universidad: Decreto 1297 del 30 de mayo de 1964.  
Reconocimiento de personería jurídica: Resolución 28 del 23 de febrero de 1949, Minjusticia.  
Acreditación institucional de alta calidad, 10 años: Resolución 582 del 9 de enero del 2015, Mineducación.

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida ni en su todo ni en sus partes, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electro-óptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

# Contenido

**Agradecimientos · IX**

**Prólogo · XIII**

MARÍA JOSÉ ÁLVAREZ-RIVADULLA

**Introducción · 1**

**1 La comunidad como cultura · 15**

Contrapunto 1 · 33

**2 Compromisos, encuentros y lazos sociales · 37**

Compromisos duraderos · 39

Encuentros fluidos · 41

Cuatro tipos de lazos sociales · 42

Contrapunto 2 · 55

**3 Escenarios relacionales de pertenencia · 59**

El continuo de la privacidad · 65

El continuo del acceso · 80

Familiaridad pública · 90

Contrapunto 3 · 97

**4 Prácticas de exclusión · 101**

Contrapunto 4 · 119

**Conclusiones · 125**

**Referencias · 133**



# Agradecimientos

ESTE LIBRO NACIÓ de nuestros encuentros en Berlín y Bogotá, en los que tuvimos la oportunidad de observar, conversar y caminar ambas ciudades y, entre caminos, nació una amistad. Fue desde aquí que surgió la idea de no hacer una mera traducción del libro original, *Community as Urban Practice*, sino de apostar por un enfoque colaborativo para definir una estructura que entrelazara dos perspectivas investigativas distintas, de modo que se enriqueciera el diálogo y se diera lugar a reflexiones y cuestionamientos bidireccionales.

El libro se presenta, entonces, como un experimento inicial. Sin embargo, nos lanzamos a ponerlo en práctica porque buscamos construir nuevos puentes que faciliten y amplíen el diálogo entre las ciudades de los llamados Norte y Sur global. Nuestro propósito es fomentar el intercambio diverso de ideas, investigaciones y experiencias que no solo mejoren la comprensión mutua sobre el estudio de la comunidad en las ciudades, sino que, también, estimulen nuevas conversaciones y enfoques para desarrollar soluciones innovadoras que se adecúen a los desafíos urbanos contemporáneos. En el ámbito de los estudios urbanos, poner en práctica la idea del urbanismo comparado y descentralizar nuestro pensamiento sobre lo urbano sigue siendo un reto. Traducir el trabajo de un idioma a otro como un intercambio de unas palabras por otras no le hace justicia, en nuestra opinión, a la idea central del urbanismo comparativo. Pero el urbanismo comparado tampoco puede significar que los estudiosos del Norte global empiecen a incluir algunas referencias de estudiosos de otras regiones o, peor aún, que presenten otro estudio de caso para hacer su trabajo más global. Hemos hablado mucho de la necesidad de experimentar con la traducción en diálogo, y este libro es el resultado de esto. Como cualquier experimento, tendrá sus imperfecciones.

Somos plenamente conscientes de la diversidad de definiciones de *comunidad*. Este libro no pretende ofrecer respuestas definitivas, sino más bien presentar una propuesta que incite a mayores debates, ya que consideramos que el concepto de comunidad, aunque ampliamente explorado en la sociología y la



antropología, sigue siendo conceptualmente vago y empíricamente difícil de trabajar en los estudios urbanos. Por esta razón, los invitamos, al leer este libro, a participar en esta conversación, en la que las voces de quienes hablamos y quienes escribimos se entrelazan ahora con su lectura y discusión, con la esperanza de que podamos avanzar hacia una comprensión más amplia y crítica del “vivir juntos” en las ciudades.

Queremos expresar nuestro agradecimiento a las instituciones y personas que hicieron posible nuestro encuentro. En primer lugar, a Urban Studies Foundation (USF), que, a través de su programa de becas International Fellowships, brinda apoyo a investigadores del Sur global para realizar una estancia en una universidad de su elección. Esto permitió a Sandra visitar el Centro Georg Simmel de Estudios Urbanos de la Universidad Humboldt de Berlín. Pero el primer contacto entre nosotras se lo debemos a un fallido proceso de aplicación a una beca. Fue gracias a María José Álvarez-Rivadulla, a quien admiramos profundamente, que nos conocimos, primero a través de Zoom. Nunca conseguimos la beca de investigación, pero mantuvimos conversaciones transatlánticas durante la pandemia entre los grupos de Berlín y Bogotá, y continuamos desde entonces. Agradecemos en especial a Nina Margies, Hannah Schilling, Natalia Martini, Vojin Serbedzija, Adriana Hurtado, María José Álvarez-Rivadulla y Friederike Fleischer.

Damos las gracias a la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Humboldt de Berlín y a la misma institución por su liderazgo (ahora abolido) como modelo de financiación de la vida académica, que no solía estar orientado a criterios neoliberales métricos y competitivos para la financiación, por lo que tuvimos los recursos para remunerar a Sandra por el trabajo de traducción. Agradecemos enormemente a la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes, sobre todo a la coordinadora de Publicaciones, Natalia Ceballos Quijano, y a los representantes de Sociología del Comité de Publicaciones en Ciencias Sociales, Ángela Serrano y Matthieu Henri. También agradecemos a Ediciones Uniandes por la edición y publicación de este libro. Un agradecimiento especial por su apoyo en este proceso a Josefina Marambio Márquez y a Agustina Luques. Por último, ambas queremos dar las gracias individualmente a algunas personas.

*Sandra:* Talja ya era una fuente de inspiración desde que leía sus artículos, mucho antes de conocerla en persona, por lo que conocerla, trabajar a su lado y construir en conjunto este libro ha sido un regalo de la vida. Agradezco profundamente los encuentros estimulantes que me han llevado a ir más allá de mi disciplina y a explorar nuevas formas de entender lo social en las ciudades. Gracias por tu confianza al compartir tu trabajo conmigo y por la libertad que me has brindado para construir nuevos textos. A las personas que, día a día, construyen y dan vida al Centro Georg-Simmel de Estudios Metropolitanos (GSZ);

gracias a su cocina, espacio central en la construcción de diálogos profundos. Un agradecimiento especial a Henrik Schultze, Markus Kip y Ross Beveridge. A los amigos que surgieron en estos cruces de caminos: Jonah Blokland, Nina Margies y Markus Kip. Por último, a mi pareja, por siempre acompañarme y darme palabras de aliento.

*Talja:* Agradezco a Marie Sybilla Merian Center of Conviviality Inequality in Latin America (MECILA), ya que gracias a una beca sénior que me concedieron en el año 2024 tuve tiempo para los últimos pasos de este proyecto. Me gustaría dar las gracias a Vojin Serbedzija, que siempre ha estado ahí, por ayudarme a hacer las cosas como mi asistente en la oficina en la Universidad Humboldt, y a María José Álvarez-Rivadulla, Claire Colomb, Stefan Kamarys, Felip Link, Nina Margies, Eduardo Marques, Hannah Schilling, Abdu-Maliq Simone, y el amplio círculo de amigos y colegas del Comité de Investigación 21 de Sociología Urbana y Regional, y a su homólogo, International Journal of Urban and Regional Research (IJURR). Gracias a las conversaciones y colaboraciones en estas redes he aprendido, y seguiré aprendiendo, a descentrar mi pensamiento.

*Talja Blokland y Sandra Pulido-Chaparro*



## Prólogo

SIENTO UNA ENORME afinidad con el trabajo de Talja Blokland. Su mirada a las ciudades desde las preguntas amplias de la sociología expande los límites de la sociología urbana y de los estudios urbanos en general. Su trabajo empírico riguroso en diversas ciudades de Europa y de Estados Unidos nos muestra el rol de la clase y de las redes en la vida urbana. La combinación entre preguntas grandes y trabajos empíricos concretos la ha hecho siempre una inspiración para mí. Este libro en su versión en inglés tiene una pregunta grande, la pregunta por la comunidad, por el vivir juntos, por la integración social; una pregunta que nos ha acompañado desde los orígenes de la sociología en el siglo XIX, y que se va respondiendo a partir de diversos trabajos empíricos que Talja ha hecho durante su destacada trayectoria y con base en sus reflexiones a partir de ellos.

Conocemos poco su trabajo en América Latina y era importante traducirlo. Pero Sandra Pulido-Chaparro, exestudiante admirada, decidió hacer mucho más que eso y juntas construyeron esta nueva obra que no solo hace llegar al público en español el trabajo de Talja, sino que nos ofrece una mirada contrapunteada de una antropóloga urbana joven que ha hecho trabajo de campo en América Latina y que nos brinda mucho más que una traducción de palabras. Sandra nos da una traducción de contexto, muy necesaria para establecer puentes y avanzar en la construcción científica. Además de ofrecer el contrapunteo directo a partir de entrevistas, Sandra nos ofrece cuatro reflexiones propias interesantísimas acerca de cómo se han trabajado los temas que Talja trata para ciudades europeas y del primer mundo en general, en ciudades mucho más informales y caóticas, como las nuestras. Escribiendo desde Bogotá, una ciudad cuyo crecimiento acelerado en el último siglo la hace un experimento natural en el trabajo de organizar extraños en un contexto extremadamente desigual y violento, Sandra muestra mucho de lo que tenemos para agregar desde nuestra región y desde el sur en general a los debates sobre ciudades, que siguen estando centrados en el norte.

Rescato de este libro muchas cosas, pero la idea de encuentros fluidos es, tal vez, la más interesante. Pensar que la comunidad en ciudades grandes no es opuesta al encuentro permanente con extraños, sino que puede surgir a partir de estos encuentros, es clave. Trae a la ciudad uno de los conceptos centrales de la sociología del siglo xx, el de la fortaleza de los vínculos débiles que nos regaló Granovetter. Encontrarse con otros en espacios seguros que permitan reconocerse y, ocasionalmente, intercambiar algún tipo de información o ayuda es clave para la vida urbana. Generar ciudades y espacios particulares dentro de ellas, desde andenes hasta parques, pasando por transporte y bibliotecas y otros servicios sociales, donde la desconfianza no prime por sobre la posibilidad de encuentros fluidos aumenta el bienestar de los individuos y de la comunidad. ¿Cómo hacerlo en nuestras megaciudades desiguales? La pregunta queda planteada y tenemos, por suerte, muchas experiencias para recoger en la región y en el mundo que pueden comenzar a dialogar con este libro, ahora en español.

*María José Álvarez-Rivadulla*

# Introducción

*Sandra:* Hay una metáfora a lo largo del libro sobre raíces y rutas, me gusta mucho esa imagen. ¿Cómo surgió?

*Talja:* [...] cuando llegué a Berlín, vi que había un discurso realmente fuerte sobre la pertenencia a un lugar. Recuerdo que estaba en una fiesta de cumpleaños y estaban hablando de alguien que no estaba, y que tenía que viajar mucho. Creo que ella se enfermó mentalmente. Entonces alguien dijo: “eso pasa, si viajas mucho, ya no estás arraigado a ningún sitio”. Esa idea de que la gente es como los árboles, que tienen raíces, y si no las tienes te falta algo, es muy generalizada en un grupo de personas que piensan en la idea del arraigo como concepto ligado a la estabilidad y al bienestar. Es decir, la residencia estable y prolongada en un lugar parece definir que vivimos bien y nos va bien, y así se mantiene este sentido de hogar y comunidad. Una posición realmente difícil de tener, en un mundo tan cambiante y en movimiento, además porque estar arraigado significa tener suficiente estabilidad en tu vida para no tener que estar en movimiento. En el caso anterior, el estar en movimiento es tener un déficit, porque lo “normal” es quedarse. Pero ¿qué es lo normal? Esto hay que cuestionarlo, ¿no? Por ejemplo, hicimos un estudio hace más de quince años sobre la propiedad de la vivienda. Descubrimos que los alemanes se mudan muy poco cuando son propietarios de una vivienda en comparación con los holandeses. Estos se mudan cada siete años, no tienen ese sentido de pertenencia a la propiedad; por el contrario, los alemanes compran una vez en su vida y se quedan allí para siempre. Así que la sensación de estabilidad parece ser muy importante para los residentes alemanes y eso me fascina.

\* \* \*

CONOCÍ PERSONALMENTE A Talja durante mi estancia como investigadora invitada entre el 2021 y el 2022, con una beca de la Urban Studies Foundation (USF), en el Georg-Simmel Center for Metropolitan Studies (GSZ), que ella dirigía. Gracias a esto, tuve la opción de sostener varias conversaciones, muchas de ellas caminando por Berlín, en las que discutimos varios de sus trabajos y reflexionamos sobre mi investigación. A finales del 2022, Talja vino a Bogotá como invitada especial al xv Seminario Internacional de Investigación Urbana y Regional: “Ciudad, bienestar y transformaciones territoriales”, organizado por la Asociación Colombiana de Investigadores Urbano Regionales (ACIUR). Aprovechamos para seguir conversando y caminando. Hicimos varias rutas en la ciudad: recorrimos el centro, desde su parte turística hasta sus bordes de pobreza e inseguridad, fuimos a Ciudad Bolívar y a unos barrios de autoconstrucción en el norte de la ciudad, en los que trabajé por más de quince años. En este último recorrido nos guio una de sus lideresas y fundadoras. A lo largo del trayecto nos contó que ellos eran una comunidad que a pesar de que incluía cinco barrios, todos eran “un solo barrio”. La comunidad se había gestado en los trabajos de las canteras y en la construcción de sus casas. Un discurso que construía la imagen de un lugar de armonía, de un pasado de solidaridad, de luchas conjuntas y de apoyo.

Al bajar de los barrios, hablamos con Talja de cómo la fundadora instrumentalizaba el pasado para señalar quién era “parte” de la comunidad y quién “no”, cómo ocultaba las tensiones que existían entre ellos, y cómo, a pesar de la globalización, de sociedades más inseguras, fragmentadas y desiguales, la idea de comunidad seguía apareciendo y teniendo un sentido en la vida cotidiana de la gente en las ciudades. Gracias a estos encuentros y trayectos, nació el libro. Talja me propuso, antes de irse de Bogotá, que trabajáramos en la traducción al español de su libro *Community as Urban Practice*, editado por Polity Press en Oxford en el 2017, en diálogo con los contextos latinoamericanos, en especial el bogotano.

Este libro es una traducción actualizada del libro de Talja; cada capítulo<sup>1</sup> comienza con una serie de entrevistas que le realicé en el verano del 2022, en Berlín. A continuación, está el capítulo escrito por Talja y, como cierre, un texto

1 Por solicitud de Talja, el primer capítulo de la edición original, “Traditions of Theorizing the Community”, no está incluido. En este desarrolla los conceptos de las ciencias sociales y los estudios urbanos que siguen influyendo, en gran medida, en nuestro pensamiento sobre la comunidad, pero que deberían ser debatidos por varios motivos, como lo son su uso en la industrialización y la clase, el contraste que establecen entre lo urbano y lo rural, y el romanticismo que evocan. Aunque el concepto de *comunidad* ha sido problemático, se ha utilizado durante mucho tiempo y ha sido uno de los temas principales en las ciencias sociales. Así, en el capítulo se muestra de dónde vienen estas ideas y cómo se basan en lo que otros han teorizado antes. Para su lectura, consúltense la versión original en inglés.

corto mío titulado “Contrapunto”. En América Latina, *contrapunto* significa un desafío poético entre dos o más cantores, acompañados, de manera habitual, por una guitarra, en el que se improvisan versos tratando de superar cada uno la originalidad del otro. El objetivo era que este espacio diera una respuesta a una parte del argumento central de cada capítulo del texto original. En este reflexiono, ejemplifico, contraargumento o aplico algunas ideas de Talja con relación a los contextos de estudios urbanos en América Latina, principalmente en espacios denominados de origen informal en Bogotá. Utilizo el término *informalidad urbana* para indicar una organización lógica, un sistema de normas que gobierna el proceso de urbanización, tal como lo ha trabajado Al Sayyad. Debido a que voy en contra de la dicotomía estándar entre lo informal y lo formal, lo entiendo desde un mismo matiz o panorama social en el que no se pueden entender uno sin el otro (véanse, entre otros, Al Sayyad, 2004; Goldstein, 2016; Roy, 2011). Para finalizar, el libro actualizado tiene el objetivo de continuar dialogando desde trayectorias investigativas y ciudades diferentes, con el propósito de fomentar discusiones más amplias que cuestionen o enriquezcan la comprensión de la comunidad en los estudios urbanos.

\* \* \*

Algunas personas pueden tener raíces, y otras, rutas, pero todos hacen comunidad. En Köpenick, un barrio en el oriente de Berlín, antes parte de la antigua República Democrática Alemana (RDA), un grupo de adultos de entre treinta y cincuenta años, en su mayoría hombres, se reúnen en Förterei, el estadio de su equipo de fútbol, el F.C. Union Berlín. Su comportamiento casual en público y la familiaridad que muestran entre ellos indican un vínculo profundo con el lugar y una historia compartida que remite a los tiempos de división de la ciudad. Hacen comunidad como un “hacer público”, dentro y fuera del estadio: saludan a viejos conocidos, charlan, preguntan por amigos de amigos y antiguos compañeros de colegio, y beben cerveza. Mientras se abren paso en el estadio con sus pases anuales, se mueven junto a grupos de “nuevos” berlineses, hombres y mujeres con un estilo propio, quienes también acuden al partido ahora que el equipo, nacido en la antigua Berlín Oriental, ha ganado un estatus casi de culto. Los primeros están claramente arraigados: sus historias y la manera en que entienden la identidad local refuerzan el sentido de comunidad. Esto contrasta con los “nuevos” berlineses, quienes, aunque participan activamente, ven la ciudad como un lugar temporal, apropiándose la mientras dure su estancia. Estos aficionados comparaban sus impresiones sobre la “sensación” en el estadio de Berlín Oriental, evocando otras ligas, en otras ciudades y en otros países, que también atraen a grandes multitudes locales. Estos tienen rutas; sus narrativas del lugar y sus actuaciones de identidades temporalmente locales



construyen también una comunidad, pero de un tipo muy diferente, al menos a los ojos de un sociólogo.

La comunidad como concepto, escribe Hamilton, “ofrece tanto un medio para abarcar una amplia variedad de procesos sociales como una idea que tiene mucho más que un significado técnico, ya que se refiere a símbolos, valores e ideologías que gozan de aceptación popular” (1985, p. 8). La comunidad se manifiesta en los detalles de la vida cotidiana. La sociedad se transforma, pero la gente “sigue otorgando un gran valor a lo que llaman comunidades” (Charles y Davies, 2005, p. 672). Al dar valor a las comunidades, conservan la imaginación de lo que son. Como sostiene Anderson en su influyente libro *Imagined Communities*, “todas las comunidades [...] son imaginadas. Las comunidades se distinguen no por su falsedad o autenticidad, sino por el estilo en que son imaginadas” (1991, p. 6)<sup>2</sup>. Pero ¿cómo se producen esas imaginaciones como figuraciones sociales? Podemos preguntar a las personas adónde sienten que pertenecen o qué perciben como su comunidad; sin embargo, después de hacerlo, todavía habremos ganado poca comprensión de los procesos y mecanismos que generan esas comunidades y nuestras experiencias de ellas. Sabemos que el “lugar” asume (o no) un determinado significado en tales percepciones, pero ignoramos de qué manera. ¿Cómo surge la comunidad, tal y como la imaginamos, en la práctica social o como una forma de esta?

Recientes estudios sobre la pertenencia han tratado de teorizar el significado del lugar para el sentido de pertenencia de las personas en tiempos de creciente movilidad. Sin embargo, una cosa es hablar del lugar al que se pertenece y otra muy distinta experimentar la pertenencia a través de la práctica. Por esta razón, Benson y Jackson (2013, p. 794) han hecho énfasis en la necesidad de incorporar la performatividad a los debates sobre la pertenencia: “Las personas no se limitan a seleccionar un lugar para vivir que se ajuste a su *habitus*; más bien, los lugares se hacen a través de repetidas interacciones e intervenciones cotidianas que funcionan tanto en el barrio como en el individuo” (p. 794). El sentido de pertenencia no es simplemente un sentimiento, sino el resultado de prácticas, en especial de actuaciones o prácticas sociales “frente a otros” (Helbrecht y Dirksmeier, 2013, p. 286). Los espacios urbanos constituyen importantes escenarios para tales actuaciones (p. 283). Este libro explora la idea de comunidad como práctica urbana. A medida que aumenta el número de personas que no viven donde nacen, por ejemplo, las diásporas, pueden convertirse en una fuente de conexión y unión, y la construcción de lo que significa *comunidad* es cada vez más diversa, dinámica y controvertida. Sin embargo, los residentes de Berlín

2 A menos que se indique lo contrario, las traducciones son propias. [Nota de la traductora].

Köpenick sienten que la comunidad ha cambiado. Lo que se observa en Förterei coincide con lo que ocurre en otros lugares.

Los italoamericanos de New Haven, Connecticut, fueron testigos de que su comunidad había cambiado. Inicialmente, había una comunidad de inmigrantes italianos asentados en el barrio, que trabajaban en las fábricas de New Haven; el barrio sufrió una decadencia cuando estos italoamericanos se trasladaron a los suburbios. La construcción de una autopista que atravesaba la zona supuso el fin de los apegos locales a través de las prácticas cotidianas. La migración de afroamericanos del sur de Estados Unidos a las ciudades del norte transformó aún más su demografía. Hoy en día, los italoamericanos vuelven para celebrar su comunidad y herencia perdidas en fiestas parroquiales y festivales locales, distanciándose de los residentes blancos de clase media que desde entonces se han trasladado al barrio y lo han aburguesado (Blokland, 2009a). Las ancianas holandesas “nativas” de Hillesluis —un barrio de Róterdam donde la mayoría de los hombres trabajaba en una fábrica de construcción naval cerrada hace tiempo— comparten ahora con personas de más de cincuenta nacionalidades una calle comercial en la que todas las carnicerías han comenzado a vender carne “halal”, es decir, producida y procesada de acuerdo con las leyes islámicas. Cuando se quejan de que ya no pueden comprar chuletas de cerdo, estas mujeres también expresan la sensación de que su “comunidad” ha cambiado (véase Blokland, 2001). Algunas, incluso, insinúan que se avecina una crisis. Muchas cosas no iban bien bajo el régimen de Alemania Oriental, pero la memoria colectiva incluye la noción de que la comunidad estaba más cohesionada y era más solidaria y que, a pesar de todo el control de la Stasi y el efecto que esto tenía en la confianza, la gente se mantenía unida; y este tipo de comunidad se ha perdido. Los italoamericanos optaron por casas unifamiliares con césped y vallas blancas cuando pudieron permitírselo; pero creen que la solidaridad del antiguo vecindario nunca ha sido reemplazada. La pobreza reinaba y la religión y la política provocaban enfrentamientos en el Hillesluis de Róterdam en los años anteriores a la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, “antes éramos más unidos” es un comentario muy conocido. ¿Se trata de un lamento nostálgico por una comunidad perdida? Nostalgia y comunidad van de la mano, ya que la nostalgia da sentido a las experiencias actuales del yo y la identidad. Según Field y Swanson (véase también Lasch, 1991, p. 120):

[...] los mitos culturales populares [...] de manera más significativa [...] proporcionan a la gente el vocabulario y las creencias para entender y afrontar una miríada de retos dentro de la ciudad. Nuestro sentido del yo y nuestras identidades están en proceso de convertirse a través de la continuidad y la discontinuidad, la igualdad y la diferencia, la pertenencia y el desplazamiento, la presencia privada y pública. (2007, p. 11)

La imaginación popular, que incluye las representaciones nostálgicas del pasado, da forma a las identidades y otorga agencia. Como ha argumentado Leydesdorff (1994) en su estudio de los recuerdos de una comunidad de judíos en Ámsterdam antes de la Segunda Guerra Mundial, las construcciones del pasado desempeñan un papel más en el aquí y ahora que reflejando cómo eran las cosas antes. Del mismo modo, Fentress y Wickham señalan que “la forma en que los recuerdos del pasado son generados y entendidos por determinados grupos sociales es una guía directa de cómo entienden su posición en el presente” (1992, p. 126). La existencia misma de tales narrativas compartidas demuestra que la comunidad sigue siendo un “hacer público” —como lo expresó Jenkins (1996), en particular en un libro sobre la identidad— aunque solo sea “constituida simbólicamente”, como la reconstrucción de una comunidad que ya no existe (Charles y Crow, 2012, p. 400; véase también Morgan, 2005, pp. 563-564). A través de la nostalgia, las comunidades fragmentadas pueden representarse como cohesionadas y unificadas: la nostalgia “se convierte en un medio para establecer conexiones” (Savage *et al.*, 2010, p. 117) y da forma a narrativas de pertenencia basadas en el lugar (p. 156). Así que yo diría: no, las narrativas de los berlineses orientales, italoamericanos o roterodamenses no son meros lamentos nostálgicos sobre una comunidad perdida. En los ejemplos anteriores, las narraciones del pasado sirven como representaciones públicas que nos muestran que la comunidad puede haber cambiado, pero no se ha perdido: lo que se ha perdido —o, mejor dicho, se ha transformado— es el ajuste uno a uno de “una comunidad” con “un lugar”. Las comunidades se solapan en las grandes ciudades, pueden incluso no estar fijadas geográficamente, pueden consistir en grupos ocupacionales o religiosos, o en una ubicación en internet, en lugar de ser geográficas (Charles y Crow, 2012, p. 400). Como muestran Konings *et al.* (2006, p. 4) en el caso de las ciudades africanas, los vínculos con el resto del mundo, incluso a través de la frontera de una nación, han cobrado importancia. Por lo tanto, los imaginarios de las comunidades pueden tener referencias locales, pero cada vez es más frecuente que la gente no se limite a los lugares en los que nació y creció, y establezca vínculos a grandes distancias. Sin embargo, en el uso que los profanos hacen del término *comunidad*, esta transformación de la conexión entre comunidad y lugar aparece como si la primera se hubiera perdido<sup>3</sup>.

La necesidad de comunidad parece estar en todas partes. Los urbanistas necesitan trabajar con “la comunidad”; las intervenciones políticas necesitan el apoyo de “la comunidad”; los activistas organizan protestas en nombre de “la comunidad”. Los movimientos por la vivienda y los derechos civiles organizan

3 Se reduce la comunidad al lugar. La palabra *profano*, en este caso, puede entenderse también como *perezoso*.

protestas a través de la “comunidad” en ciudades como Bombay o São Paulo. Las políticas de identidad, incluida la preocupación por “ser escuchado y reconocido en lugar de ser subsumido en una ciudadanía democrática liberal homogénea” (Macdonald *et al.*, 2005, p. 596), reavivan el interés por la comunidad. A menudo, los problemas con la “comunidad” se “consideran responsables de aspectos de la vida social que preocupan mucho a la gente, como la soledad, la delincuencia, el miedo y el desorden” (Day, 2006, p. x). Los usos políticos de *comunidad* pueden homogeneizar categorías en comunidad. Cuando hace unos años un hombre de origen turco apuñaló a un profesor en un colegio de una ciudad holandesa, los políticos pidieron una declaración a los líderes de “la comunidad turca”. Del mismo modo, como describe Werbner (2005, p. 747), los disturbios protagonizados por jóvenes musulmanes del sur de Asia en Oldham y Bradford, ciudades desindustrializadas del norte de Inglaterra, dieron lugar a llamamientos a la “comunidad asiática” para que se “integrara”. Werbner continúa:

Es significativo que las comunidades de Bradford u Oldham de las que se decía que carecían de liderazgo y cohesión no se concibieran como exclusivamente asiáticas o blancas: incluían a ambas, lo que borraba la diferencia. De este modo, lo que se racializaba, patologizaba y, de hecho, criminalizaba era la cohesión social interna y el carácter cultural distintivo de la comunidad étnica y, en segundo lugar, de las comunidades blancas de clase trabajadora [...] adyacentes a ella. (2005, p. 748)

En las iniciativas en favor de las comunidades, las acciones en su nombre o los llamamientos a las comunidades aparece una y otra vez el término *comunidad*. Ya sea positivo o negativo, se utiliza para referirse a una entidad cohesionada, unida y con límites claros. En la mayoría de los casos, se considera que esos límites son sociales, en el sentido de que el final de la comunidad está donde acaban las redes, y geográficos, o limitados a una zona determinada. *Comunidad* es, por tanto, un término muy utilizado; tiene la conveniencia de ser impreciso y estar cargado de connotaciones positivas, un “algo” social al que no podemos oponernos (Etzioni, 1995; Tam, 1998; Williams, 1976; todos citados en Day, 2006, p. 14).

Esta imprecisión, la connotación moral y la vigencia política del término pueden ser también las razones por las que los especialistas en urbanismo actuales, al igual que otros científicos sociales, se muestran reacios a utilizarlo. Aunque tienen pocas reservas sobre otros conceptos fundamentalmente controvertidos, especialmente aquellos que se sitúan claramente a la izquierda del espectro político, *comunidad* parece desalentarlos. Está pasado de moda, incluso es anticuado, quizá sea intrínsecamente conservador. La nueva terminología de los estudios urbanos es, en cambio, la de *pertenencia*, *hogar*, *apego al lugar e identidad*. Especulo que este cambio de términos a veces tiene

razones conceptuales claras, pero otras veces refleja un miedo a tocar palabras o temas en donde importan los residentes de Köpenick en Berlín, de General's Square en New Haven o de Hillesluis en Róterdam, pero que no son fáciles de situar dentro de los estudios urbanos críticos dominantes. El problema con la comunidad es que siempre es política —siempre está intensamente conectada con el poder—, pero, por definición, no encaja políticamente ni en los estudios urbanos críticos ni en los estudios urbanos de carácter más conformista —si no conservador—. Solo porque, en las ciencias sociales, el enfoque original de la idea de comunidad se ha asociado a rasgos “orgánicos” y naturales, esta entidad parece “inevitablemente [...] pertenecer más al orden social del pasado” y se equipara a “situaciones de estabilidad y persistencia”, de modo que el debate tiene un sesgo en una dirección conservadora (Day, 2006, p. 6) y “el cambio [se ha] construido como su enemigo” (p. 8).

Con mucha frecuencia, *comunidad* se ha utilizado para encubrir prácticas políticas menos benignas, para definir a los extraños y a los chivos expiatorios, para hacer llamamientos morales de apoyo o participación en acciones que perjudicaban a otros grupos e individuos; y ha funcionado como vehículo de poder y de su ejercicio en procesos de formación de naciones (Anderson, 1991). Políticamente, puede sugerir cohesión y homogeneidad en detrimento de la apertura al cambio y la diversidad. En su historia académica, el término sugiere sin duda cohesión y homogeneidad, de un modo que no encaja del todo en el mundo contemporáneo de las movilidades y la diversidad. Cuando “los encuentros con extraños y las diferencias culturales son componentes inherentes de la vida cotidiana” en la ciudad (Dirksmeier *et al.*, 2014, p. 300), y así es como muchos estudiosos urbanos ven el mundo (Amin y Graham, 1997; Valentine, 2007; Vertovec, 2007), quizá otros conceptos, como “pertenencia” o “identidad de lugar”, resulten más útiles. Y se ha escrito tanto sobre la comunidad, que cabe preguntarse si queda algo por añadir. Ya en la década de 1950 Hillery (1958) enumeró 94 definiciones del término. Hace más de treinta y cinco años, Stacey (1969) se preguntaba si la comunidad es una abstracción útil. Para este autor, poner el “sentido de pertenencia” en el núcleo de la comunidad lo convierte en un concepto residual (p. 134). De hecho, las definiciones de comunidad suelen implicar un sentido de pertenencia, ya que incluyen intereses e identidades comunitarias, a menudo vinculados a lugares específicos (Watt, 2013, p. 226). Con todos los problemas que rodean al concepto de comunidad, cabe preguntarse si es útil para los estudios urbanos. Si no puede definirse fuera de la normatividad, si no puede medirse fácilmente, si no podemos ponernos de acuerdo sobre lo que significa, quizás sea mejor desecharlo por completo. Entonces, ¿realmente necesitamos otro libro sobre la comunidad? Yo creo que sí, y he aquí por qué.

En primer lugar, la comunidad sigue manifestándose en los detalles de la vida social cotidiana. Muchas transformaciones sociales, a menudo resumidas

en conceptos contenedores como *posindustrialización*, *globalización* o *modernización tardía*, han afectado nuestra manera de relacionarnos con otras personas en el tiempo y en el espacio, en virtud de la comprensión espacio-temporal (Harvey, 1989). Bauman (1990, pp. 38-42, en contraste con Gans, 1962, p. 104) señala que la proximidad física —esto es, vivir en el mismo barrio— y la proximidad mental no son lo mismo:

[...] la proximidad mental o moral consiste en nuestra capacidad (y voluntad) de experimentar el sentimiento del semejante: percibir a otras personas como sujetos como nosotros, con sus propios objetivos y derechos a perseguirlos, con emociones similares a las nuestras y similar capacidad para sentir placer y sufrir dolor. (p. 40)

Pero las personas, no solo las que sienten una pérdida, “siguen otorgando un gran valor a lo que denominan comunidades” (Charles y Davies, 2005, p. 672). En particular en las ciudades que cambian tan rápida y profundamente, parece que nos preguntamos quién sigue incluido en un sentimiento de comunidad y cómo se están trazando las fronteras que separan a quienes no lo están.

En segundo lugar, el término *comunidad* tiene gran aceptación en la política social, en particular cuando se convierte en el arma secreta contra todo tipo de “males”, desde las desventajas de los barrios, la pobreza y el desempleo hasta los problemas de comportamiento de los niños y la delincuencia en las ciudades. Recurrir a soluciones basadas en la comunidad puede considerarse una política conservadora, una retirada de los problemas nacionales (Fisher y Romanofsky, 1981, p. xii). En este tipo de políticas, la comunidad se convierte en el equivalente de un tipo de cohesión social en familias, barrios y ciudades que debería proporcionar el capital social y la eficacia colectiva para hacer desaparecer los problemas (sobre el capital social, véase Blokland y Savage, 2008; sobre el cambio urbano y el capital social, véase Blokland y Rae, 2008). No todos los barrios tienen por qué ser como aldeas, pero en la política, así como en ciertos círculos académicos, el consenso parece ser que se necesita algún tipo de vida pública de capital social para que los barrios sigan siendo habitables (Lofland, 1989, p. 90). Los especialistas en urbanismo no pueden limitarse a dar la espalda al concepto y descartarlo como parte del proyecto neoliberal (van Houdt y Schinkel, 2014). Si bien puede ser cierto que el llamamiento a las comunidades sostenibles, por ejemplo, es un discurso neoliberal, o que las peticiones de comunidades más fuertes son una forma de responsabilización neoliberal (van Houdt y Schinkel, 2014), las políticas no cambiarán como resultado de que los académicos lo registren.

Si los políticos y los responsables políticos van a comunicarse con “las comunidades, necesitan a alguien con quien comunicarse” (Taub *et al.*, 1977,

p. 433), aunque la residencia sea cada vez menos una fuente de comunidad en las actuaciones cotidianas de la gente. Los problemas urbanos de la vida diaria son ahora demasiado cruciales, por lo que no podemos esperar a que el resto del mundo —es decir, el mundo fuera de los círculos de eruditos urbanos radicales— se ilustre sobre las trampas del neoliberalismo. El cambio sistémico puede tardar en producirse. De ahí que, por el momento, también podamos —y digo *también*, no como alternativa— dedicar algún tiempo a diseccionar cuidadosamente la conexión entre comunidad y lugar implícita en tales políticas, de modo que podamos criticar productivamente el determinismo espacial de tales planteamientos (sobre este tema, véase Gans, 1991).

En tercer lugar, la globalización está cambiando rápidamente la vida urbana. Bajo el lema del “urbanismo comparado”, los especialistas en urbanismo afirman que están tratando de alejarse de su orientación hacia el Norte global para adoptar una forma más global de ver el mundo urbano (Robinson, 2016). Así pues, debemos reflexionar sobre la forma en que se ha entendido hasta ahora la comunidad. Al principio, estaba firmemente arraigada en pueblos y barrios, en un mosaico de mundos sociales fijos, delimitados e inmunes a las influencias del “exterior”, como si se construyeran solo localmente y no estuvieran integrados relacionalmente en un mundo más amplio. Esta concepción de la comunidad dominó durante mucho tiempo la vertiente británica de los estudios comunitarios, como ejemplifica la obra de Frankenberg (1957) *Village on the Border*, el estudio de un pueblo galés que sus habitantes consideraban una comunidad unida por el parentesco, la amistad y el aislamiento (véase también Pahl, 2005). Para Frankenberg, la “comunidad” podía definirse operativamente a través de la coherencia social, la localidad y el sentimiento comunitario (Morgan, 2005, p. 642). La enfocaba como una entidad delimitada localmente, cuyas estructuras internas podían estudiarse y describirse, sobre todo aplicando métodos etnográficos. Este enfoque muestra similitudes con la corriente de estudios comunitarios que utilizaron métodos antropológicos para analizar las estructuras sociales de lugares “enteros” en Estados Unidos, de los cuales *Middletown*, de Lynd y Lynd (1929), es el más famoso. Veremos que también existe una analogía con los estudios comunitarios de la Escuela de Chicago.

Sin embargo, las transformaciones sociales no solo afectaron la “autoestima” de las comunidades (Pahl, 2005), de manera que la gente sintió que entraba en una época de falta de comunidad —aunque, como señala Pahl (p. 633), esa formación tal vez solo existiera en la mente de las personas en un primer momento—; los rápidos cambios sociales también produjeron la necesidad de repensar la comunidad como concepto sociológico y de alejarse de la comprensión morfológica de esta que podía encontrarse en estos primeros estudios comunitarios. Epstein (1964, citado en Hannerz, 1980, p. 145) señaló este punto en su estudio sobre Luanshya. La alternativa a la que se desplazó la erudición



sobre la comunidad se centró en las redes sociales y el capital social (Pahl, 2005), o en lo que se denomina comunidades personales, que proporcionaban, al menos en opinión de Morgan, “un reflejo más exacto de la forma en que vivimos ahora que los análisis basados en zonas geográficas” (2005, p. 652). Como observaron Bell y Newby, “poco a poco se fue comprendiendo que la ubicación común en la estructura física de una comunidad solo podía ser un punto de partida para una investigación y pocos sociólogos podían leer este factor como la única variable independiente” (1974, p. XLVII). Recientemente, las innovaciones en el estudio de la comunidad han girado en torno a la pertenencia (s)electiva (Savage *et al.*, 2005; Watt, 2009). Aunque esta línea de investigación capta las movilidades y las rutas en relación con el lugar, reduce la comunidad a una cuestión personal, como comentaré.

El presente libro muestra que estas perspectivas aportan importantes conocimientos sobre los procesos de creación de lugares, pero no son suficientes. No nos ayudan a entender cómo se imaginan las comunidades como figuraciones colectivas y culturales. Aquí utilizo intencionalmente la noción bastante abstracta de *figuración*. Desde una perspectiva sociológica relacional, una figuración es “un concepto genérico para el patrón que los seres humanos interdependientes, como grupos o individuos, forman entre sí” (Elias, 1987, p. 85; sobre sociología relacional, véanse Emirbayer, 1997, y Tilly, 1998). Para entender la comunidad como una entidad cultural y colectiva, argumenta este libro, es necesario verla, en palabras de Jenkins (1996), como un conjunto de prácticas públicas (véase también Roy, 1994, p. 154). Recientemente, sociólogos y geógrafos urbanos han renovado el interés por las prácticas o actuaciones públicas (Benson y Jackson, 2013; Dirksmeier *et al.*, 2014). No creo que abordar lo social desde el ángulo teórico de la *performance* sea una empresa nueva, pero creo que utilizar la *performance* —una práctica pública— como herramienta para pensar nos permite afinar nuestra comprensión teórica de la comunidad en un mundo globalizado y urbano.

De ahí que me proponga desarrollar aquí una modesta teoría de la comunidad como práctica urbana. Como veremos, ni el contenido normativo de la solidaridad y la unión ni el tipo de lazos en los que se involucran las personas en sus redes agotan la comprensión contemporánea de la comunidad en un mundo urbano global. Propongo pensar la comunidad a través de las diversas formas de relaciones sociales —desde los encuentros fluidos hasta los compromisos duraderos— en lugar de dar por sentado que ciertos tipos de relaciones —vecinos, familia, amigos— forman su espina dorsal. Argumentaré a favor de una comprensión que se aleje de cosificarla como concepto espacial. En su lugar, la comunidad urbana como conjunto de acciones públicas puede —pero no tiene por qué— encontrar su anclaje en los barrios. Cuando lo hace, es posible que no incluya a todos los residentes locales sin que dicha comunidad resulte



problemática. Esto, por tanto, permite a los académicos estudiar la relevancia de la comunidad dentro de la variedad de relaciones urbanas (Hannerz, 1980), como un conjunto de prácticas empíricas que conforman la ciudad, incluidas sus relaciones de poder y exclusiones. Entonces, ya no tenemos que suponer, idealmente, que los barrios son nuestras comunidades contemporáneas. Tampoco tenemos que lamentar, nostálgicamente, que hayan dejado de serlo. Y, aun cuando ya no veamos a las comunidades como algo localizado en sí mismas, la comunidad puede seguir siendo urbana: “Independientemente de que las personas estén separadas unas de otras o unidas según otros principios de organización, las que acaban en la ciudad también se codean unas con otras y se vislumbran en su vida cotidiana localizada” (Hannerz, 1980, p. 99).

\* \* \*

Los lectores latinoamericanos quizás se pregunten ¿por qué podría ser relevante un libro sobre la conceptualización de la comunidad en estudios urbanos en América Latina? Aparte de las razones que enumeró Talja, quiero agregar otros puntos adicionales.

Primero, en América Latina la conceptualización de comunidad, desde sus inicios, se ha utilizado principalmente en relación con las formas de vida tradicionales, antiguas y rurales que remiten a formas de organización social particulares de indígenas o campesinos, como el uso común de la tierra o el agua, el trabajo compartido y la pertenencia a un mismo grupo étnico (véanse Liceaga, 2013; Lisbona, 2005; Sañudo, 2022). Sin embargo, este tipo de conceptualizaciones no se ha extendido o trabajado en contextos urbanos más amplios, cada vez más fragmentados, desiguales y globales.

Segundo, en los espacios urbanos el concepto de comunidad se ha relacionado mayoritariamente con programas de “desarrollos comunitarios” internacionales que, desde los años sesenta, implementaron en América Latina para países en “desarrollo”, a través del financiamiento de entidades internacionales (entre otras, la Agencia Internacional para el Desarrollo de los Estados Unidos y el Banco Mundial), y promovidos, a su vez, por políticas del Estado, como estrategias claves para combatir la pobreza urbana. En estos, la unidad del barrio se convirtió en “la comunidad”, en “los beneficiarios del proyecto”, una aplicación de los conceptos en la que no se cuestionó ni se discutió la relación directa entre el barrio y la comunidad. Estos enfoques, también, se alimentaron de trabajos académicos y metodológicos para la formulación de proyectos sociales a través de la participación comunitaria con metodologías como la investigación acción participativa. En estos, se analizó la comunidad como un motor de cambio social, vinculado a un territorio geográfico (Barrera, 2017; Montero, 2004) y también como una estrategia política frente a la injusticia

y las desigualdades sociales que vive la región (Hataya, 2010). Paralelamente, en los trabajos académicos en estudios urbanos en América Latina, el acercamiento a las comunidades, en su mayoría, ha sido como un grupo de personas que viven en la misma área geográfica y comparten un *ethos* común y cohesión social a través de sus vínculos sociales (Alfonso *et al.*, 1997; Hataya, 2010; Lewis, 1966; Lomnitz, 1975).

Todas las visiones anteriores han asumido la comunidad en lugares empobrecidos, materializados en barrios de origen informal a partir de sus dinámicas organizativas, movilizaciones y luchas en los territorios y afirmaciones de identidades populares. Sin embargo, en estos casos se le ha prestado demasiada atención como una construcción estable, conectada a un lugar específico, formada por relaciones duraderas con parientes, amigos o vecinos. Así, la propuesta teórica de Talja nos abre una ventana de análisis que nos permite comprender la comunidad como una construcción, reproducción y mantenimiento continuos de prácticas cotidianas simbólicas compartidas, que no necesariamente está constituida por vínculos personales fuertes y arraigados a un territorio, sino que también contiene otros tipos de relaciones más fluidas y cambiantes que van más allá de los barrios.

Tercero, y para finalizar, nos permite seguir cuestionando las aproximaciones que ven la comunidad como una entidad cohesionada, vacía de política y de poder, sin procesos de exclusión e inclusión. Una propuesta que nos subraya la importancia de las relaciones de poder en las comunidades y nos ayuda a comprender cómo las prácticas de exclusión afectan las posibilidades de los demás, y se convierten en mecanismos para entender las desigualdades urbanas en ciudades tan distantes como Berlín y Bogotá.

\* \* \*

Volviendo de nuevo a las palabras de Talja, sostengo, primero, que en el contexto de la comunidad como práctica o actuación, lo que se ha denominado *lazos ausentes* debería incluirse en la teoría. Así, pues, la perspectiva de red por sí sola aporta ideas útiles, pero no es suficiente. La comprensión de la comunidad como una cuestión personal de vínculos de red no encaja bien con el simbolismo de una comprensión cultural de la comunidad. Además, puede hacer poco con lo que se definirá como la “familiaridad pública” producida por vínculos que no son personales.

Sin embargo, como se mostrará en los capítulos 2 y 3, estos otros vínculos son especialmente importantes en condiciones de globalización, en las que las prácticas de comunidad responden a una “sociedad de riesgo” (Beck, 1986), o a una en la que los vínculos sociales se vuelven frágiles e inseguros, en la “modernidad líquida” (Bauman, 2000, pp. 169-170). Aquí la inseguridad ontológica se

expresa en inseguridades sobre lo local (entre otros tipos). Bauman utiliza la metáfora de una sociedad líquida porque “los líquidos, a diferencia de los sólidos, no pueden mantener fácilmente su forma”, cambian constantemente: “los patrones, códigos y reglas a los que uno podría ajustarse, que uno podría seleccionar como puntos de orientación estables y por los que uno podría dejarse guiar posteriormente [...] son hoy en día cada vez más escasos” (p. 7).

Mientras que algunos, especialmente los urbanistas de clase media, pueden definir sus identidades sociales y sus conexiones con el lugar a través de actuaciones de pertenencia electiva o selectiva, otros desarrollan identidades transnacionales que cuestionan la conexión entre la comunidad y un único lugar. O se identifican a través de formaciones de fronteras étnicas, incluso mediante prácticas de exclusión que son al menos simbólicas, y posiblemente también sociales, en el sentido de que contribuyen a acaparar oportunidades (Tilly, 1998). Así pues, estas exclusiones nos llevan al poder, quizá el aspecto más ignorado de la comunidad, excepto en los debates de ciencias políticas sobre el poder comunitario. Estos debates no se centran en el poder de exclusión de la comunidad, sino que la consideran un lugar y estudian el poder político dentro de esta (para una visión general, véase Harding y Blokland, 2014).

*Comunidad* suena bien y es difícil argumentar “en contra” de ella *per se*; pero en el capítulo 4 se muestra que es integralmente necesario un concepto de poder para el estudio de la comunidad, y de una manera diferente a como aparecía hasta ahora. Sobre todo cuando la comunidad como práctica implica acciones colectivas con reivindicaciones relativas al espacio urbano, la jerarquía de lugares que caracteriza la ciudad se convierte en una jerarquía de comunidades e identidades, que fomenta las discriminaciones y el acaparamiento de oportunidades. Esto, según se sostiene en el último capítulo, abre una puerta para afirmar que la comunidad siempre implica un trabajo de límites. Menos claro está cómo se trazan esos límites cuando la comunidad no implica al barrio, según su definición, ni solo a las redes sociales. Si consideramos la *comunidad* un concepto cultural, los conjuntos de prácticas públicas que la constituyen y la “familiaridad pública” que crean pasan a ocupar un lugar central en nuestros debates. En un mundo urbano líquido y globalizado, esto significa que las categorías en las que se basan dichas prácticas están en constante cambio. Esto abre nuevas vías para la exclusión, pero también para el cambio social progresivo.

Por último, hay que advertir al lector que todas las citas sin fuente proceden de mis notas de entrevistas y otros materiales de investigación en bruto.

# 1

## La comunidad como cultura

*Sandra:* La noción de comunidad en la ciudad ha sido fundamental para gran parte de tus estudios. Se pueden observar algunas ideas en tu libro *Urban Bonds* (2008) y en *Social Capital and Networked Urbanism*, coeditado con Mike Savage (2008). Además, a lo largo de esta conversación me has hablado de la comunidad y has hecho énfasis en que esta no es un lugar y tampoco una red; entonces, para ti, ¿qué es?

*Talja:* Hace veinte años me hacía esta pregunta, y aún no he logrado terminar de responderla. La noción de Anderson sobre las *comunidades imaginadas*, desarrollada para entender la nación, el nacionalismo y el Estado nación me pareció suficiente, y yo sostenía también que la comunidad era imaginada. Ahora me gustaría argumentar que, si bien esto sigue siendo lo que yo considero, no es lo suficientemente preciso; por lo que propongo afirmar que la comunidad es un concepto cultural, que existe a través de los símbolos. Es decir, los símbolos revelan en qué consiste la comunidad.

\* \* \*

AUNQUE UNA COMUNIDAD pueda no estar limitada a un barrio residencial, hay una importante dimensión urbana en esta noción. Es en la ciudad donde nos codeamos con los demás, como lo señalaba Ulf Hannerz (1980). Comparemos una ciudad con una aldea en las montañas: la densidad de los asentamientos es importante; lo urbano puede estar en cualquier lado, como argumentan los urbanistas planetarios (véase Brenner y Schmid, 2014), pero una aldea no es una ciudad y algunos elementos del urbanismo requieren tamaño y densidad.

Estamos físicamente cerca, podemos escapar menos, estamos más confrontados con la presencia de otras personas, necesitamos maneras más sutiles de alejarnos y de encajar en un contexto que involucra más personas a quienes nosotros no conocemos que a aquellas que sí conocemos. Especialmente en el campo de los estudios urbanos, las formas en las que lo urbano es una fábrica que “nos mantiene unidos” es un tema importante, como ya lo dije. Las respuestas a lo que la fábrica urbana puede ser son más difíciles de formular en tiempos de intensa diversidad, movilidad y cambio social.

No es que la ciudad sea una entidad estable: fluidez, inestabilidad y cambio son, con total certeza, elementos inherentes a las ciudades y su interior. Estas cambian constantemente, lo que trae incertidumbre e inseguridad (Amin, 2014, p. 308). Sin embargo, mientras que la inestabilidad siempre ha caracterizado a las ciudades, parece que la preocupación por la comunidad aparece especialmente cuando esta experiencia de incertidumbre e inseguridad es más aguda.

Hasta la década de 1960, los estudios sobre la comunidad compartían sentimientos antiurbanos (Lofland, 1989). Se decía, por ejemplo, que los residentes de grandes ciudades eran menos serviciales entre sí que los de pueblos pequeños, pues la falta de involucramiento entre ellos era una reacción a la sobreestimulación característica de la vida en la ciudad (véase Milgram, 1970, citado en Kammann *et al.*, 1979, citando a Simmel, 1908). El estudio de la cultura urbana era algo similar a la comunidad estudiada como una red personal, no como el final de una cultura de la clase trabajadora —como en Gran Bretaña—, sino como una cultura de los pobres, sobre todo inmigrantes o negros pobres. Tal como lo hizo Herbert Gans en su clásico estudio *The Urban Villagers* (1962), los académicos argumentaban que la ciudad no había producido lazos instrumentales anónimos entre sus residentes. En vez de ello, incluía figuraciones “como de pueblo”, sobre todo entre los residentes de clase trabajadora inmigrante con su cultura específica y una etnicidad compartida. El resurgimiento del estudio de la comunidad a finales de los años sesenta estuvo dirigido por investigadores activistas que definían la cuestión urbana como una lucha comunitaria, lo que aumentaba las preocupaciones políticas sobre la concentración de la pobreza y la migración (Häußermann y Kapphau 2002); argumentaré desde la introducción la idea de una “cultura de la pobreza”. De manera particular en países del norte de Europa como Bélgica, Alemania y los Países Bajos, la suburbanización de residentes sin un antecedente migratorio ocurrió al mismo tiempo que la reunificación de familias de “trabajadores invitados”; esto creó barrios con residentes predominantemente de minorías étnicas que vivían en relativa pobreza (Vermeulen, 1997, p. 217). Este nuevo contexto barrial planteó interrogantes sobre comunidad y conflicto, y sobre comunidad, nación y asimilación (Rex y Moore, 1968). En la década de 1980, esta preocupación se extendió a la absorción de los desempleados a largo plazo y de los pobres de la nación, lo que,

una vez más, llevó a la comunidad al primer lugar de los debates sociales y de las agendas políticas. Los recientes actos terroristas de hombres que dicen ser musulmanes han suscitado de nuevo las discusiones sobre cultura, lugar y comunidad en las que se afirma que si estos “musulmanes” no vivieran con otros musulmanes en barrios desfavorecidos, no se desviarían y su reclutamiento por células terroristas no sería posible. Especialmente el hecho de que el atentado a París del 13 de noviembre del 2015 fuera ideado por miembros de un barrio de Bélgica fue lo que sugirió esta conexión. A diferencia de la clase trabajadora industrial en el pasado, estas comunidades inmigrantes fueron evaluadas de manera bastante negativa por razones culturales. En paralelo al desarrollo del estudio de la comunidad como una red personal, hoy presenciamos el avance de una noción más cultural.

En sí mismo, este énfasis en la cultura tiene sentido. De hecho, la alternativa de pensar en las comunidades como redes personales no es suficiente ya que subteoriza la pertenencia y la identidad. Anthony Cohen (1985) ha argumentado que la comunidad existe a través de símbolos y, por lo tanto, no es un concepto estructural, sino cultural. Naturalmente, la cultura es todavía un concepto esencialmente controvertido. Hace referencia a un conjunto sistemático de significados; Geertz, por ejemplo, la definió como un “sistema de símbolos y significados” (1993, p. 89). Para Cohen, los símbolos, no sus significados —que pueden diferir mucho a nivel personal e individual— forman el núcleo de una cultura (1986, p. 8). Esta es una diferenciación importante.

Una vez fui al zoológico en Róterdam con una mujer turca y sus niños. Su esposo nos llevó hasta allá. Apenas salimos del barrio, la mujer se quitó el pañuelo de la cabeza. Cuando le pregunté por qué, me respondió que era más fácil usarlo en el barrio, pero no en el zoológico. Así, ella estaba ajustando su comportamiento de acuerdo con los significados que creía que su pañuelo podía tener en diferentes contextos: en este caso, el barrio, donde residían muchos turco-holandeses, y el zoológico, que por lo general era visitado por la población blanca de Róterdam. Puedo hacer ciertas cosas (o abstenerme de hacerlas) debido al valor simbólico de mis acciones, pero esto no quiere decir que yo personalmente tenga que asumir los significados simbólicos dominantes que mis acciones tienen en una comunidad.

No importa qué definición de cultura se prefiera, sigue siendo verdad que las culturas no son bolas de billar (Wolf, 1982, p. 6): no son entidades limitadas y fijas que puedan chocar entre sí sin causar ningún daño. Por el contrario, la cultura es producida, reproducida, cuestionada y cambiada; está en constante interacción con otras culturas. Si la comunidad es cultura, es necesario entenderla como una figuración relacional en constante cambio y movimiento. Como las relaciones implican interacciones, comunidad significa cultura a través de la comunicación: es un “proceso simbiótico en el que la realidad es producida,

mantenida, reparada y transformada” (Carey, 1989, p. 23). Nótese, además, que *comunidad* y *comunicación* son etimológicamente muy cercanas entre sí: ambas provienen del adjetivo latino *communis*. Tomemos, por ejemplo, la comunión en la Iglesia católica, un acto de comunicación que expresa y refuerza la comunidad entre sus miembros. Mientras que los símbolos pueden ser de larga duración (como lo son, por ejemplo, en la Iglesia católica), los significados siempre cambian. Como señala Swidler,

[...] la cultura influencia la acción no por proporcionar los máximos valores hacia los que se orienta la acción, sino dando forma a un repertorio o “caja de herramientas” de hábitos, habilidades y estilos, a partir de los cuales las personas construyen “estrategias de acción”. (Swidler, 1986, p. 273, citado en Dirksmeier *et al.*, 2014, p. 300)

Es un “producto de seres sociales que actúan tratando de dar sentido al mundo en el que se encuentran” (Ortner, 1984, p. 130). Ver la comunidad como un concepto cultural, entonces, significa verla como un conjunto de repertorios de prácticas —o actuaciones— públicas que son, sobre todo, simbólicas. Sus significados, ya que son vividos, producen tanto pertenencia como desvinculación, o tanto inclusión y participación como exclusión. Otra vez, en la Iglesia católica, la excomunión —el acto de excluir a un miembro de los sacramentos— es un buen ejemplo. Históricamente, las excomuniones no se han llevado a cabo basados solo en pecados religiosos o cuestiones morales (aunque eso también sucedió, por ejemplo, en la excomunión de los nazis). De hecho, en la Edad Media europea, era frecuente que ocurrieran por motivaciones políticas. Por ejemplo, Haroldo II, rey de Inglaterra, fue excomulgado por el Papa porque legitimó la invasión y toma de poder de Guillermo el Conquistador en 1066.

Por lo tanto, las comunidades políticas —o el acto de dibujar límites simbólicos— se vuelven centrales en la conceptualización de comunidad; las comunidades son relacionales e interconectadas, no aisladas unas de otras (véase también Albrow, 1997, pp. 39-40). Como Albrow muestra en su estudio de comunidad en un globalizado barrio londinense, es posible que individuos con muy distintos estilos de vida y redes sociales vivan muy cerca.

[...] sin interferencias adversas entre sí. Hay una antigua comunidad para algunos, para otros hay un nuevo lugar para una comunidad con rasgos de una cultura de India. Para algunos [el barrio] [...] es un entorno para actividades de esparcimiento en grupo, para otros es un lugar para dormir y acceder a Londres. Puede ser un espectáculo para algunos, para otros la anticipación de una comunidad mejor y más multicultural. (p. 52)

Para utilizar la analogía de Tilly (1998) de las generalidades de la vida social, nosotros somos como jugadores de fútbol en un partido: tenemos una idea de qué se trata el juego y cuáles son las reglas, pero el partido en sí mismo depende de las interpretaciones, de las improvisaciones y de los constantes flujos de adaptaciones. En palabras de Knauff, la “cultura no es una entidad ligada a un grupo fijo de personas, sino [...] un proceso cambiante y cuestionado de construcción colectiva de identidad” (1996, p. 44). Si situamos la comunidad en un mundo urbano y globalizado y la pensamos a partir de las improvisaciones que, como Simone (2004) ha argumentado, caracterizan el mundo desde Yakarta hasta Dakar, entonces definir la comunidad como cultura sería un punto útil para comenzar.

Con esto no estoy diciendo nada nuevo. Estudiar la comunidad y la cultura juntas prevaleció en los estudios de la pobreza urbana —en la década de 1960 una creciente industria, fuertemente conectada a la tesis de Oscar Lewis de una “cultura de la pobreza”—. Para Lewis (1966), la pobreza no era solo una cuestión de escasez de bienes materiales y de dinero; ser pobre también suponía un conjunto de rasgos culturales en los que uno era socializado, a través de una comunidad con normas y valores que se desviaban de la corriente principal y ayudaban a reproducir la pobreza en las generaciones jóvenes. De ahí que la explicación de la pobreza intergeneracional no fuera principalmente, o únicamente, estructural, sino que se relacionara con los sistemas de valores y creencias de los pobres. Algo de esto resonará en enfoques posteriores de pobreza y de vecindad. De acuerdo con la tesis de Wilson en *The Truly Disadvantaged* (1987), los barrios parecen influir en la persistencia de la pobreza en las zonas marginales de la ciudad a través de factores tales como el modelo que (se supone que) proporcionan: el “comportamiento imitativo” que muestran especialmente aquellos jóvenes que se socializaron en dichos barrios implica que “un individuo[,] al considerar opciones alternativas de comportamiento, encontrará cierto comportamiento como relativamente más deseable si otras personas se han comportado, o se están comportando, de la misma manera” (Durlauf, 2004, p. 4). En consecuencia, Durlauf identificó dos trampas de pobreza. En primer lugar, con el tiempo, una comunidad reproducirá su propia pobreza. En segundo lugar, los “comportamientos socialmente indeseables” se refuerzan entre sí, de forma que el comportamiento individualmente “racional” de seguir los malos ejemplos se convierte en un “multiplicador social”. Las explicaciones del modelo son solo una parte de la imagen; otros han descrito la persistencia de la pobreza en los barrios pobres a través del capital social y de los recursos institucionales (Sampson *et al.*, 2002, p. 448; véase también Galster, 2010). Sin embargo, todas estas explicaciones tienen una conexión directa con las discusiones académicas y políticas sobre la comunidad que siguieron a la tesis de Lewis. Desde estos enfoques, el problemático sesgo espacial hacia lo local no desapareció.



El activismo y la academia políticamente de izquierda en Estados Unidos y en naciones europeas como los Países Bajos y Alemania evocó lo que Miller (1981) llamó una “revolución de la organización barrial”, que encontró su base en las percepciones de barrio y de comunidad a principios del siglo xx. Como hemos visto, cuando los barrios se pensaban como el hábitat natural de ciertas categorías de personas, se dibujaba una conexión explícita entre el barrio como un todo y el comportamiento de sus habitantes, de manera que los reformadores urbanos desarrollaron ideas de un trabajo comunitario basado en lo barrial. Inicialmente, a mediados de la década de 1950, la creencia en una sociedad hecha por individuos minimizó el énfasis en la comunidad; una mayor atención a lo nacional y a la disponibilidad de datos nacionales reforzó esta tendencia. El énfasis en la comunidad regresó, sin embargo, con la noción de una “comunidad de responsabilidad limitada” y con las consecuencias imprevistas de renovación urbana (Miller, 1981, p. 22). El resentimiento por la limpieza de barrios marginales produjo el “redescubrimiento” de las comunidades pobres, y las comunidades locales sirvieron como una base (un argumento) para introducir el bienestar y el progreso (p. 23) a través de protestas, especialmente entre los afroamericanos, y los reclamos de autogestión: “en este contexto, la demanda de la década de 1950 y principios de 1960 por la participación ciudadana en la planeación, se convirtió en una aseveración del derecho de las localidades a zonificarse y hacer sus propios presupuestos” (p. 25; veáanse también Deben, 1974; Foster-Fishman *et al.*, 2007). Desde entonces, se ha hecho claro que el activismo comunitario, al igual que otros movimientos sociales, no puede seguir un solo modelo (Cable *et al.*, 1988, p. 967). En contraste con esta perspectiva activista, los académicos también han argumentado que la renovación del interés en las organizaciones comunitarias en la década de 1970 se debió a una búsqueda de un control social más efectivo, no mediante la coerción y la represión, sino por medio de principios morales que iban más allá (o superiores) del interés propio (Janowitz, 1978, p. 444). La construcción comunitaria es, entonces, una herramienta para alcanzar mecanismos adecuados para el ajuste societal (p. 444).

En el lado derecho del espectro político, en las discusiones estaba implícita una idea cultural de comunidad local, en el sentido de que se pensaba que los pobres urbanos eran responsables de su propio destino, pues se amontonaban juntos en áreas pobres, ignorando las condiciones estructurales y reproduciendo su cultura de la pobreza (Murray, 1984). En su muy debatido libro *Losing Ground*, Murray afirmó que los programas sociales en Estados Unidos “intentaron proveer más para los pobres y, en lugar de eso, produjeron más pobres” (p. 9). Este autor argumentaba que el comportamiento favorecido por las nuevas regulaciones transmitió la pobreza a las siguientes generaciones. Así, el argumento de Murray era muy similar al de aquellos que se adhirieron a la tesis de la “cultura de la pobreza”. Como remedio, propuso erradicar todos los incentivos del apoyo

social federal para obligar a las personas a recuperar su independencia y volverse miembros de la fuerza de trabajo. Subyacente a su argumento estaba la suposición de que cada individuo cargaba la responsabilidad de su éxito o fracaso:

[...] las personas —todas las personas, negras o blancas, ricas o pobres— pueden ser injustamente responsables de lo que les haya sucedido en el pasado, pero son justamente responsables de lo que hacen a continuación. [...] No hay un castigo por el fracaso, solo una ausencia total de recompensas. (Murray, 1984, p. 234)

*Beyond Entitlement* es otro libro conservador, escrito por Lawrence Mead (1986), que de manera similar afirmaba que los programas sociales habían fallado al combatir la pobreza y, en vez de eso, reducían las competencias de las personas pobres y reforzaban una cultura de la pasividad en dichas comunidades, una situación que debía ser desafiada a través de la implementación inflexible de una regulación obligatoria para los pobres. Tales conexiones entre la cultura de la pobreza, la comunidad y el barrio no se limitan a Europa y a Estados Unidos: Lewis estudió, en un principio, la pobreza en México y en Puerto Rico, pero en otros lugares se han hecho conexiones similares, por ejemplo, en Estambul, donde la vida en los barrios Gecekondu está negativamente estereotipada por grupos peligrosos con estilos de vida desviados e indeseables (Karaman, 2013, p. 719).

Estos debates reintrodujeron la comunidad como un concepto cultural y como una preocupación societal y, sobre todo, como un contexto negativo para los pobres; uno en el que la falta de modelos impidió que las personas trabajaran y permitió que se perpetuaran las normas y valores “equivocados”. En este sentido, la comunidad regresó explícitamente a la agenda pública y académica, como un ideal local y como un concepto cultural con una referencia espacial, particularmente hacia los barrios desfavorecidos. Algunos temían que demasiada vida comunitaria entre los pobres los encerrara en sus áreas desaventajadas y los hiciera pasivos e inmóviles, cuando no desviados. Otros, por el contrario, registraron una ausencia de la comunidad que hizo que esos barrios se volvieran violentos y peligrosos, una línea de argumentación fuertemente influenciada por la “teoría de las ventanas rotas” (Wilson y Kelling, 1982). Estos académicos afirmaban que la ausencia de vida comunitaria tenía un efecto negativo en el capital social y en la eficacia colectiva (Sampson *et al.*, 1997), es decir, sobre la “cohesión social entre vecinos”, lo que a su vez “se combinó con su voluntad de intervenir en favor del bien común” (p. 918), de manera que el resultado general fue una falta de control social que indujo al crimen y a la desviación. Sampson *et al.* (1999) argumentaban que los lazos y la confianza entre residentes les permite el control informal y la acción colectiva. Distintas formas de desventaja en un

barrio “deprimen expectativas compartidas por la acción colectiva” (Sampson *et al.*, 1999, p. 656). Dichas definiciones conciben una sociedad urbana estable, ordenada y dominante que se gobierne con eficacia; por lo tanto, pueden aplicar a algunas, pero probablemente no a la mayoría de las ciudades en el mundo (Simone, 2010, pp. 10-14). Aunque esta aproximación al crimen y a la seguridad barrial ha sido popular principalmente en Estados Unidos, estas ideas también han ganado aceptación en Europa (para una visión general, véase Kleinhans *et al.*, 2007). De hecho, los legisladores, por un lado, parecen temer la aparición de una cultura moderna de la pobreza en los distritos del centro de la ciudad o en las zonas con edificios de gran altura en las afueras. En cierta medida, la cultura surge de las interacciones sociales, de las acciones y de las preocupaciones compartidas; emerge desde los símbolos y sus institucionalizaciones, es decir, no puede existir sin comunicación. Sin embargo, la suposición de que exista comunicación entre residentes del mismo barrio choca con la idea de que ya nadie conoce a otros vecinos del barrio en estas áreas desfavorecidas. Además, la tendencia de cada barrio de ir por su propio camino, separándose de los demás, ha tenido como resultado la desaparición del control social y la eficacia colectiva, entre otras (véase también Blokland, 2003, pp. 4-5). Después de todo, tal perspectiva asume la falta de interacción social y de comunicación —o de una cultura localmente arraigada—. La austeridad y la retirada del Estado desde la década de 1980 han fortalecido ambas perspectivas, haciendo de la “comunidad” un ideal político dentro de un argumento neoliberal de autosuficiencia (Lawless, 2004; Oldfield y Stokke, 2007) así como un ideal de un activismo de base. Pocos parecen notar las formas en las que la modernización y el posmodernismo no han hecho desaparecer la comunidad, sino que han cambiado su carácter y características en las ciudades actuales (sin embargo, véase Eade, 1997).

El temor de perder la comunidad o, en el caso de los barrios pobres (de inmigrantes), de tener “demasiada” es notablemente persistente. Esta preocupación constante por la desunión es alimentada por las amenazas de desintegración social y por la falta de cohesión (Putnam, 2007); los debates antiinmigratorios (Citrin y Sides, 2008); el marco neoliberal de pensamiento respecto a las comunidades urbanas como autosuficientes en tiempos de austeridad (Oldfield y Stokke, 2007); un deseo, entre los activistas de base y de organizaciones no gubernamentales, de actuar en nombre de las comunidades, aun cuando las personas en la calle ni siquiera las definen como tales (Mosley, 2012); y, finalmente, la preocupación por el creciente aislamiento de las clases media y alta, lo que cierra sus propias comunidades y las aleja de las personas del común (Atkinson, 2006). A medida que la movilidad a las clases media y alta se ha incrementado, algunos se preguntan si sus formas de vida permiten que la comunidad sea relevante en realidad: la salida de la vida pública habría reducido los compromisos

comunitarios. Parece ser que, en las ciudades en América Latina, Asia o África, los temores de las personas pobres se encuentran de esta manera particular (Caldeira, 1996; Galonnier, 2015; Tanulku, 2012; Tedong *et al.*, 2015).

Estos enfoques, aunque culturales, en su mayoría comparten un vínculo espacial singular más que un énfasis global, transnacional y relacional. Una vez más, vinculan la comunidad solo a un lugar o un barrio. Además, la tratan como una “cosa” social duradera, de la que uno entra o sale; pero, la comunidad en sí misma apenas cambia. Esto es también una debilidad de la literatura del capital social y la forma en la que aborda la comunidad. Las dos categorías de vínculos fuertes y débiles son estáticas. Se sugiere que estos lazos pueden medirse por sus significados estables y continuos. No obstante, en la vida urbana real, estos significados, y su relevancia, son flexibles, inestables y siempre cambiantes. Finalmente, los enfoques de este tipo tienden a omitir el hecho de que aquellos que experimentan la comunidad a menudo lo hacen teniendo un sentido de superioridad sobre los demás (Elias, 1998, p. 89; Turner y Stets, 2005).

Elias y Scotson (1965) señalan que la falta de tradiciones compartidas reduce la voluntad propia de explorar nuevos contactos y aumenta las prácticas de exclusión. De hecho, tal como han argumentado teóricos sociales desde Simmel hasta Merton, los grupos internos existen en virtud de la construcción de grupos externos. Como la comunidad está inherentemente relacionada con el proceso de inclusión y exclusión, esta debe entenderse a partir de las relaciones de poder. En las ciudades africanas, como Murray y Myers (2006) escriben, y como ya vimos, las identificaciones culturales y los límites grupales son producto del dominio colonial y de las formas en que las élites poscoloniales han recurrido a dichas construcciones para proteger sus posiciones y monopolizar recursos. El poder en los estudios sobre la comunidad ha sido considerado de tipo comunitario (Caulfield, 1991; Harding, 2009; Harding y Blokland, 2014, pp. 35-39) o como poder dentro de las comunidades (véase también Laumann *et al.*, 1977). Sin embargo, las prácticas de las élites de dividir y gobernar también forman y mantienen comunidades: la política es una poderosa creadora de sentimientos comunitarios —los que genera al fortalecer la cohesión interna y al trazar límites de exclusión—. No hay nada “africano” en esto. La idea de que la comunidad es una “cosa” social localizada en un lugar, que simplemente está allí para que la gente entre o salga de él, a través de varios procesos de inclusión y de exclusión, cosifica el concepto. Además, pierde de vista dos aspectos importantes del mundo social, especialmente urbano, hiperdiverso y global.

Primero, no parece estar al tanto de que, como señaló Simone (2004), la vida urbana siempre está en construcción, por lo que las comunidades son figuraciones culturales fluidas y flexibles. Se pueden encontrar incrustadas en las especificidades de tiempo y de espacio, pero sobre todo no están

localmente fijas, en especial en el mundo urbano global<sup>4</sup>. Segundo, esta idea sobreestima la importancia de las “redes sociales” definidas por lazos personales duraderos, que hasta ahora los teóricos han entendido como el núcleo de la comunidad.

La búsqueda de la comunidad parece ir por una cuesta: cuanto más cerca, más intensa y emocionalmente estén conectadas las personas, la comunidad se entiende como más fuerte. Sin embargo, como ya se discutió, las afiliaciones cotidianas y sociabilidades a través de las cuales las personas practican comunidad y desarrollan un sentido de identificación y de pertenencia no puede entenderse de esta manera, en particular en ciudades del “Sur global” (como usualmente se le llama). La comunidad como una práctica de “acciones provisionales, identidades y composición social” (Simone, 2005, p. 5) es una comunidad imaginada para estar en el aquí y ahora, para existir en un contexto de alta inseguridad y para ser mucho más fluida y cambiante en el tiempo que las comunidades clásicas, localizadas y rígidamente fijadas que los primeros académicos urbanos temían que estuvieran perdidas. Lo comunal, de acuerdo con Steinberger (1984, p. 6) reside en las orientaciones y los significados de los individuos. Así, si un barrio no es una comunidad, esto no implica que no haya personas orientadas hacia la comunidad en el área que se involucren fuertemente con lo local. La fluidez y temporalidad de los lazos con el vecindario en tiempos de alta movilidad, así como la parcialidad de estos vínculos con relación a otras formas de apego en un mundo globalizado y mediatizado requieren, sin embargo, mayor atención.

Es sorprendente lo poco que la teorización del urbanismo en África o en el Sudeste Asiático, con un enfoque en la fluidez, las improvisaciones y la temporalidad, ha afectado el pensar la comunidad como un concepto, y cuánto del ideal tradicional de una comunidad estrechamente unida, permanente y estable durante toda la vida, ha prevalecido en las ciencias sociales. En un tiempo en el cual las movilidades aumentan, las redes transnacionales evolucionan y se disuelven, y la comprensión del espacio-tiempo ha alcanzado una altura histórica en la sociedad en red basada en la internet, los académicos hacen investigaciones con encuestas sobre el sentido de la comunidad que todavía se miden, en su mayoría, por los criterios de apego al barrio en términos de frecuencia e intensidad de lazos locales. Es claro que este no es un camino particularmente productivo. La comunidad como cultura —en cuanto símbolos compartidos y prácticas simbólicas— puede, como concepto, acomodarse a esta fluidez.

Sin embargo, cuando se afirma que la cultura consta de símbolos compartidos o prácticas simbólicas, inmediatamente surge la pregunta: ¿compartida

4 Esta idea también ha sido explorada en estudios sobre la glocalización; véase Bauman (1998).

por quiénes? (Dirks *et al.*, 1994, p. 3). El mundo no es una variedad de culturas rodeadas por límites estatales o por alguna otra forma de fronteras entre “sociedades”. En vez de eso,

[...] la aceptación o el rechazo de una forma cultural ya no es un paquete (si alguna vez lo fue); no requiere la aceptación o el rechazo de todo el inventario ni tampoco significa una conversión cultural. Yo puedo acceder a mostrar los símbolos que se esperan de mí en cierto contexto cultural sin sumarme a los significados que estos tienen para la mayoría. Incluso si en algún momento las culturas fueron sistemas completos en los que todas las unidades eran cruciales e indispensables para la supervivencia de todos los demás, sin duda este ya no es el caso. La fragmentación ha afectado todos los campos de la vida, y la “cultura” no es una excepción. (Bauman, 1998, p. XLIII)

La fragmentación cultural no significa que estemos perdidos en una vida social sin dirección, o que no podamos entender lo que nos rodea socialmente. Sin embargo, sí significa que el “recurso” cultural con el que debemos producir y reproducir nuestras identidades sociales no es tan fijo ni dado, o no pueden imaginarse de esa manera, como quizás lo era en tiempos menos globalizados y menos móviles.

Los antropólogos nos han urgido a alejarnos de esa comprensión fija, etnocéntrica y primordial de la cultura. No es un conjunto de tradiciones y rituales dados para un grupo de personas claramente demarcadas ligadas a un lugar en particular. La cultura tampoco se impone “a sí misma” sobre las personas: puede guiar su comportamiento, pero a su vez es construida a través de agentes prácticos. En sus prácticas, lo individual y lo colectivo se intersecan:

Por un lado, las prácticas individuales son vistas como limitadas y orquestada por estructuras colectivas de lógica u organización cultural. Sin embargo, los individuos también son vistos como agentes que refuerzan o resisten las largas estructuras que los incluyen. La vida sociocultural es el producto tanto de una estructura societal como de una agencia individual. (Knauff, 1996, p. 45)

No obstante, la cultura también es “ordinaria” (Williams, 1989, p. 4) y por lo tanto irreflexiva en muchos momentos: “las personas suponen muy fácilmente que nacieron en un mundo preparado y con relaciones en él” (p. 21). Por el contrario, Williams demuestra que las personas, al vivir como tales, crean sus propios valores y significados, mientras que algunas pueden suprimir los significados y valores de otras, así que la cultura no puede pensarse como

independiente del poder (p. 35). La cultura inherentemente media el poder, y la comunidad implica el ejercicio de poder y autoridad sobre lo que los significados “cuentan” para la transmisión de nuestras interpretaciones del orden social por medios simbólicos (Tilly, 2005, pp. 3-5). Mientras que mucha de la literatura sobre la cultura se centra en las acciones individuales sociales que se suman a un colectivo y que siguen cuentas disposicionales como generadoras de cultura, Tilly argumentó que las “cosas” de los procesos sociales, como la construcción social de comunidades, debe entenderse como resultado de las transacciones interpersonales (p. 6).

Las transacciones interpersonales, no las relaciones por sí mismas, son lo que podemos observar. Tilly, como analista relacional, difiere en esto de los analistas de redes que ya conocimos: estos últimos se concentran en relaciones sociales que son naturalmente fuertes o débiles. Deducen dichas relaciones de las prácticas y no consideran el valor para la comunidad de las transacciones que no constituyen relaciones duraderas, pero que todavía se componen en identidades y comunidades. En este punto hablan de vínculos ausentes, si es que los mencionan y no profundizan en cómo tales lazos podrían ser relevantes para la comunidad. Sin embargo, el trabajo de Tilly sugiere que sí pueden serlo. Las transacciones, de manera acumulativa, “crean recuerdos, entendimientos compartidos, rutinas reconocibles” (2005, p. 7) y “dotan a los sitios sociales, incluyendo personas, grupos y lazos sociales, de información, códigos, recursos y energías que moldean la participación de estos sitios en transacciones posteriores” (p. 15). Estos elementos relacionales son el núcleo de, prácticamente, cualquier definición contemporánea de cultura.

Ahora exploraremos con mayor detenimiento la idea de comunidad como cultura a través de su conexión conceptual con la identidad social y discutiremos cómo la comunidad, en cuanto conjunto de prácticas urbanas, puede estudiarse relacionamente. Hemos visto que solo criticar la perspectiva de los analistas de red, por no incluir los imaginarios de la gente sobre la comunidad, no explica cómo se produce, y esto es precisamente lo que necesitamos entender. Abordar la conexión entre la comunidad como cultura e identidad servirá para este propósito.

La manera como las prácticas y los artefactos producidos a través de ellos se convierten en símbolos los hace significativos para la comunidad o los convierte en elementos constitutivos de esta. Sin embargo, el ser impreciso es parte de la naturaleza de lo simbólico (Cohen, 1986, p. 4). Hemos notado que los símbolos no son lo mismo que los significados, y aquí su imprecisión es beneficiosa. Por lo tanto, un cambio hacia la comunidad como cultura toma cierta distancia del enfoque de red y de sus métodos “duros” de medidas de lazos y, en su lugar, adopta un enfoque más constructivista social o realista crítico. En el realismo



crítico, la idea epistemológica es que lo que se puede observar —lo empírico— es lo que sabemos: no podemos conocer lo “real”, pero no tenemos ninguna razón para suponer que no está ahí. Los realistas críticos comparten con los constructivistas sociales que no ven el significado como algo dado de antemano, sino como algo construido relacionamente. A diferencia de los relativistas, no porque afirmen que es imposible conocer lo real, significa que la realidad no sea unívoca ni omnipresente (Sayer, 2000).

Así, buscar símbolos y significados como construcciones sociales y usarlos para entender la *comunidad* requiere métodos que permitan la exploración de símbolos y sus significados; y los métodos de investigación cualitativa, especialmente la etnografía, son más útiles para esta tarea. La naturaleza imprecisa de lo simbólico implica que el investigador necesita atribuirles significado simbólico a las prácticas y afirmar su relevancia. Dichas intervenciones, en las que se produce y analiza el material de investigación, se vuelven particularmente importantes para entender la comunidad como cultura: esto significa, después de todo, que esta es un asunto de “sentimiento y conceptualización” (Cohen, 1986, p. 7).

En este punto, podríamos empezar a preguntarnos ¿por qué molestarnos en definir significados, cuestionarlos, pelear por ellos y redefinirlos? ¿Por qué la comunidad significa tanto para nosotros?

Esto se debe a que la comunidad está inherentemente conectada a nuestras identidades sociales; debe su importancia precisamente a la necesidad existencial de formar y reformar las identidades a través de las relaciones con otros. En un nivel muy básico, ser humano y desarrollar empatía, simpatía y cooperación implica la necesidad de una identidad que incluya todo lo que responda a las preguntas ¿quién soy yo? y ¿quién es él?/¿quién es ella? (Zijderveld, 1975, p. 132). La identidad es una precondition para la vida social y, a la inversa (Elias y Scotson, 1965, p. 144; Jenkins, 1996, p. 19), tener una identidad parece ser “una de las necesidades humanas más universales” (Bauman, 1999, p. xxxi), que guía y predice las acciones sociales (Wetherell *et al.*, 2009, p. ix). Mientras que la identidad propia es, en general, el ámbito de los psicólogos (quienes, por supuesto, en la psicología comunitaria también han pasado mucho tiempo explorando el concepto de comunidad), aquí nos preocupan más las identificaciones sociales con otros y las clasificaciones y categorizaciones que utilizamos para llegar a ellas. Nos definimos y nos redefinimos en procesos de socialización y de interacción social, o práctica social (Jenkins, 1996, p. 20).

En un mundo cada vez más global y más diverso, nuestros “intentos de crear coherencia a partir de material cultural y, a su vez, de una inconsistente experiencia de vida” (Dirks *et al.*, 1994, p. 18) son cada vez más desafiantes. Del mismo modo, Jenkins (1996, p. 9) señala que



[la] preocupación popular acerca de la identidad es, quizás en gran parte, un reflejo de la incertidumbre producida por el rápido cambio y el contacto cultural: nuestros mapas sociales ya no se ajustan a nuestros paisajes sociales. Nos encontramos otros cuya identidad y naturaleza no son claras para nosotros.

Esto coincide con la perspectiva de Zygmund Bauman en lo que él llama *modernidad líquida*. En sus palabras:

La identidad, la charla de hoy en la ciudad y el juego más jugado en ella, atrae tanta atención y despierta ciertas pasiones debido a que es un sustituto de la comunidad: de ese supuesto “hogar natural”, o ese círculo que se mantiene caliente sin importar cuán frío sea el viento afuera. Ninguna de las dos está disponible en nuestro mundo, que, rápidamente, se vuelve más privatizado, más individualizado y más globalizado, y por esa razón es indudable que cada una de ellas, sin miedo a una prueba táctica, puede ser imaginada como un acogedor refugio de seguridad y de confianza y, por esa razón, ardientemente deseado. (Bauman, 2001, pp. 15-16)

Esto explica la preocupación por la comunidad en tiempos contemporáneos: los significados del comportamiento rutinario pueden darse por sentados en entornos sociales menos dinámicos, pero tomamos conciencia de estos en la confrontación con los demás (Cohen, 1985, p. 70), especialmente en contextos en los que las prácticas parecen transmitir símbolos cuyos significados son disputados y están llenos de conflicto. Cohen, al igual que los autores que hemos conocido hasta ahora, señala que en las sociedades tecnológicamente avanzadas las fuerzas políticas, económicas y administrativas han atacado la estructura base de la diversidad local o las diferencias entre lugares (1986, p. 1). Ya no podemos marcar nuestras identidades significativamente por simple referencia a la localidad, generación, clase o género. El marcar identidades significa trazar límites de igualdad y de diferencia, “romper la realidad en discretas islas de significado” (Zerubavel, 1991, p. 74).

En primera instancia, es cuestión de darles relevancia a algunas diferencias ignorando otras características —semejanzas y contrastes (Zerubavel, 1991, p. 77)—. En segunda instancia, es un acto arbitrario: “la mera existencia de líneas divisorias es una cuestión de convención” (p. 77). Identificar diferencias y semejanzas con otros es parte de un mecanismo general de categorización de los entornos sociales (Hogg y Abrams 1988; Tajfel, 1978, 1981). Agrupamos individuos con base en las actuaciones que podemos ver, que constituyen una realidad para nosotros a medida que la experimentamos, de acuerdo con las

características que son significativas para nosotros y que objetivamos y hacemos realistas (Berger y Luckmann, 1991, pp. 71, 118-119; Tajfel, 1978, p. 61). El significado es social, aprendido y arbitrario. Lo único que convierte a una hamburguesa en hamburguesa de queso es añadirle queso, pero añadirle lechuga no la convierte en una hamburguesa de lechuga. Zerubavel (1991, p. 77) señala que es “lo que se destaca entre lo que suele ser un exceso de alternativas viables”. A los seis años, mi hija, que es blanca y tiene cabello rubio, se pasó de una escuela multicultural en Róterdam, donde era la única niña sin una historia de migración familiar, a una escuela alemana casi exclusivamente para blancos en Berlín, donde ella era la única migrante en su clase, aunque esto fuera invisible en sus rasgos. Nuestro barrio también era blanco y de clase media. Al comentar sobre sus compañeros de rostros pálidos en la nueva escuela, dijo que todos eran “como los niños en el parque de diversiones”. Unos seis meses antes, habíamos visitado un parque de diversiones bastante costoso en los Países Bajos. Muy pocas familias pobres —que en el contexto holandés por lo general vienen de un origen migrante— van allí, así que los visitantes eran casi todos blancos. Al no haber atribuido significado a tales diferencias antes, ahora ella hizo su primera experiencia de diferencia étnica y racial. En este punto, una categoría aparentemente homogénea de “blanco” era todavía la experiencia nueva y excepcional. La regla de lo que era relevante y lo que era irrelevante para describir o categorizar personas parecía haber cambiado. Claramente, ella tenía problemas para encajar sus experiencias en nuestras categorías convencionales (Zerubavel, 1991, p. 83). Los berlineses orientales que van a la Unión, los italoamericanos que regresan a su antiguo barrio y los hillesluisianos (habitantes de Hillesluis, vecindario en Róterdam) que se quejan de la falta de chuletas de cerdo en las carnicerías mostraron que las “reglas de la irrelevancia” (p. 78) habían cambiado —se habían vuelto menos claras y menos arraigadas en las experiencias de la vida local—. Las personas todavía tienen un sentido de la diferencia y se marcan a sí mismas en categorías que son distintas de otras. No obstante, Cohen (1986, p. 2) señala que esto ya no está expresado directamente en la estructura social. De esta forma, la diferencia ahora se encuentra principalmente en el simbolismo, no en la estructura: la comunidad como cultura se ha convertido en una práctica de identidad simbólica hecha a través de las prácticas —un proceso en el cual las mismas cosas pueden tener distintos significados (p. 3)—. En otras palabras, las categorías y limitaciones en la sociedad contemporánea pueden ser compartidas, pero los significados que las personas les atribuyen pueden variar entre y dentro de los grupos (p. 8).

La comunidad en la industrializada sociedad de masas de un mundo globalizado es en gran medida un sentimiento y una conceptualización, o un “constructo mental” (aunque no uno individual), “hecho convincente a través de la creación de defensas simbólicas o límites para reemplazar los límites

estructurales ahora transformados o socavados por el cambio social” (p. 7). Como fenómeno cultural, es “significativamente construido por las personas a través de sus destrezas simbólicas y recursos” (p. 38). Dada la posibilidad de que ciertas prácticas tengan una variedad de significados, Cohen argumenta que la comunidad se entiende mejor como un “símbolo de enmascaramiento”: sugiere una unidad de significados que no podemos experimentar individualmente y que asimila experiencias y personalidades idiosincráticas (p. 13). Lo que este autor señala, entonces, es que la comunidad como cultura consiste en prácticas en las que expresamos un posicionamiento compartido, una narrativa compartida de pertenencia y un conjunto compartido de experiencias. Por otro lado, en un nivel individual podemos, o no, sentirnos emocional y cognitivamente cómodos —o incluso a gusto— con la construcción social de pertenencia que surge de estas prácticas.

Por esta razón, la comunidad en el mundo urbano es principalmente un hecho público: nuestras ideas entre bastidores de quiénes somos pueden no coincidir con nuestras prácticas en el escenario a través de las que hacemos comunidad. Así que lo que somos en nuestra vida pública “siempre es complicado”, como han señalado Wetherell *et al.*:

Una cuestión de clasificaciones sociales, categorizaciones sociales y membresías de grupos cambiantes. Un asunto también de las formas en las que los materiales sociales y culturales son organizados como psicología y tomados como proyectos personales. Esto se vive en grandes narrativas y actuaciones que construyen rutas y destinos “imaginados” a veces apasionadamente invertidos, así como los espacios más mundanos de la interacción cotidiana, las relaciones intersubjetivas y las instituciones sociales. (2009, pp. VIII-IX)

Y nuestras comunidades van más allá de nuestras relaciones individuales en redes: “En las palabras habladas a nosotros”:

Hay muchas referencias a otro tipo de apego social y a las relaciones sociales menos fácilmente definidas que aquellas en las que los miembros se reúnen; tales grandes grupos [...] no tienen ninguna de las características dinámicas de las reuniones cara a cara, los medios por los que se perpetúan de generación en generación son difíciles de comprender, carecen de líderes y seguidores y, en este sentido, no tienen estructura social. (Mogey, 1956, p. 138)

En un intercambio de correos electrónicos entre dos académicos africanos, Tom Odhiambo y Robert Muponde, publicado como una conversación en

*Johannesburg*, Odhiambo reflexiona sobre las identificaciones de los “llegados” a Johannesburgo:

Lo que descubrí [...] fue que las relaciones en el lugar se construyen y se deshacen dependiendo del equipo europeo de fútbol que alguno apoye, especialmente si uno viene de África Occidental, dada la gran cantidad de jugadores nigerianos, ghaneses, senegaleses y cameruneses en esas ligas. Así que el fútbol ha llegado a marcar fronteras sociales para estos viajeros africanos [...] ¡Qué vida! (Odhiambo y Muponde, 2008, p. 251)

Por lo tanto, las identificaciones son sociales y son “logros prácticos” más que “formas estáticas” (Jenkins, 1994, p. 218).

Ya que la identificación es social, se refiere a una colectividad que se define a sí misma (Jenkins, 1996, p. 23, llama a esto un grupo por sí mismo) y a una colectividad que es identificada y definida por otros (una categoría por sí misma [p. 23]). Así pues, la identificación o la construcción cultural de comunidad y la construcción de nuestra conexión personal con ella son procesos de identificación grupal y de categorización social, que se refuerzan entre sí. Mientras que una categoría es una clasificación de acuerdo con su naturaleza y composición, un grupo se define por la naturaleza de las relaciones entre sus miembros (Jenkins, 1994, p. 201). Los grupos sociales se definen a sí mismos, las categorías sociales son definidas por otros y la identidad social es el resultado de ambos procesos de definición, interna y externa. Estos procesos no necesariamente están produciendo comunidades maravillosas y agradables. También implican lo que Foucault llamó *subordinación*: “las identidades culturalmente puestas a nuestra disposición a menudo son deformantes y debilitantes, a la vez que constituyen y limitan, lo que proporciona a las personas un estrecho sentido de posibilidad, que las mantiene en sus lugares” (Dirks *et al.*, 1994, p. 13). Además, no solo son resultado de actuaciones interpersonales; por ejemplo, las intervenciones estatales para redistribuir beneficios sociales pueden alimentar las categorizaciones:

[...] el intento de dirigir los recursos y la intervención a un sector de la población que se considera que tiene “necesidades” particularmente urgentes o especializadas, lo que puede servir ya sea para crear una nueva categoría social o para fortalecer una categoría existente. (Jenkins, 1994, p. 214)

De forma similar, los censos, la producción de datos estadísticos y la cartografía dirigidos por el Estado pueden crear clasificaciones oficiales que establecen categorías en el discurso oficial (Jenkins, 1994, p. 215). La categorización tiene, especialmente, el efecto de una “naturalización casi total del orden social,

la forja de homologías entre la identidad personal y la clasificación social” (p. 215). En palabras de Bourdieu, dichas categorizaciones se convierten en una doxa: “aquello que está más allá de toda duda y que cada agente acuerda tácitamente por el mero hecho de actuar de acuerdo con las convenciones sociales” (Bourdieu, 1994, p. 164). El que la identidad y la comunidad dependan de un trabajo fronterizo como el de categorización no es ni nuevo ni sorprendente:

El primer acto de la creación fue el de dividir. Fue a través del estar separadas unas de otras que las entidades comenzaron a emerger [...] Como la mayoría de cosmogonías, la historia bíblica de la creación es un relato alegórico del proceso a través del cual normalmente creamos orden a partir del caos. Estas teorías del origen del universo casi invariablemente describen la formación de esencias [...] a partir de un vacío ilimitado e indiferenciado. La distinción, nos dicen, es la base de cualquier orden. (Zerubavel, 1991, p. 1)

La experiencia de cualquier identidad presupone el trazo de algún límite; “la identidad social siempre es excluyente ya que cualquier inclusión necesariamente implica también unos elementos de exclusión” (Zerubavel, 1991, p. 41). Los procesos grupales del trabajo de límites, o fronterizo, implican, por consiguiente, tanto las actuaciones de inclusión como las de exclusión. Las percepciones de la diferencia y de la semejanza forman las bases de un involucramiento afectivo, o del distanciamiento y desapego (Swaan, 1995, p. 25). Las exclusiones ocurren debido a que la construcción de comunidad no es solo un conjunto de prácticas a partir de las cuales definimos quiénes somos; también depende de (y refleja) cómo nuestro entorno social nos define socialmente y del tipo de relaciones que desarrollamos con otros en dicho entorno (de Jong, 1986, p. 27).

Zerubavel (1991, p. 40) argumentó que las exclusiones e inclusiones toman la forma de una dona (véase también Zerubavel, 1992, pp. 9-10). Dentro de un grupo, las normas y las expectativas, aprendidas a partir de prácticas previas, guían las prácticas actuales en un intento de mantener los límites en su lugar y no “salirse de ellos” (de ahí la función de los tabúes en una cultura), mientras que el “salirse de los límites” también se define a través de lo que está “fuera de la esfera de la preocupación moral” (Zerubavel, 1991, p. 41). La dona en sí misma —la masa que importa— es el lugar de conexiones, lazos y sociabilidades con otros, que *ya no pertenecen al grupo interno*. No obstante, no son irrelevantes, pues tienen el potencial para la conectividad social, la identificación, lo que concierne a la comunidad. Es aquí donde tiene lugar el “establecimiento y significación sistemáticos entre individuos, entre colectividades, y entre individuos y colectividades, de relaciones de semejanza y de diferencia” (Jenkins, 1996,

p. 4). En esta esfera podemos localizar tanto algunos de los lazos débiles sobre los cuales han llamado la atención los analistas de redes, como muchas otras formas de compromisos duraderos y encuentros fluidos que los análisis de red no pueden capturar. Ahora dirigiré mi atención a estos compromisos duraderos y encuentros fluidos.

### Contrapunto 1

Unir comunidad y cultura no es algo nuevo, como lo señala Talja. Ya estaba en la tesis de la “cultura de la pobreza”; la comunidad estaba dentro de un barrio que contenía una “entidad” llamada cultura. En este contrapunto quiero señalar la influencia de esta teoría en los barrios de autoconstrucción<sup>5</sup>, y cómo gracias a este discurso se sigue naturalizando la relación entre barrio, cultura y comunidad en los estudios urbanos latinoamericanos.

El estudio de la comunidad y la cultura en el contexto de las ciudades en América Latina en las décadas de 1960 y 1970 se relaciona, como lo menciona Talja, con los estudios de la pobreza urbana, en especial con la teoría de la cultura de la pobreza de Oscar Lewis. A diferencia de Europa y Estados Unidos, en América Latina estas visiones se materializaron profundamente en la producción de espacios informales, como los barrios de autoconstrucción. Estos fueron contruidos por migrantes campesinos que buscaron mejores condiciones de vida en la ciudad o escapar de la violencia interna (como en el caso de Colombia) en una época marcada en la región por la desigualdad en la distribución de la riqueza, el déficit de vivienda y los procesos de urbanización caracterizados por la marginalidad económica, social y territorial, entre otros (Gilbert, 1997; Pulido, 2016).

La perspectiva teórica de Lewis en América Latina se asoció principalmente a estos barrios, vistos como poseedores de rasgos culturales que reproducen la pobreza; además, se le sumaron los discursos del Estado y medios de comunicación masiva que estigmatizaban aún más estos lugares por su condición de “ilegalidad” en la obtención y el uso de las tierras, y por las formas de producción del

5 Existe una gran variedad de tipologías de denominaciones sobre los barrios de autoconstrucción, como barrios populares, barrios informales, barrios irregulares o barrios ilegales. Estos adjetivos permiten definirlos de diferentes maneras y reflejan enfoques filosóficos distintos sobre el problema de la vivienda en América Latina, mediante la descripción de sus características socioeconómicas y sus métodos de construcción y apropiación del territorio (Hataya, 2010). Para este caso, los entiendo de acuerdo con sus particularidades, definidas por Giglia (2022): (1) el origen rural de los pobladores, (2) las características geográficas y morfológicas hostiles donde se hace el asentamiento, (3) la irregularidad de los procedimientos de compra y venta, y (4) la organización de los habitantes en la obtención de los recursos.

espacio denominadas “desordenadas y caóticas”. Esto, a su vez, trajo una reproducción de mayores estigmatizaciones, fragmentaciones y desigualdades entre los mismos espacios de las ciudades (Fischer *et al.*, 2014; Torres, 2009). Tanto es así que en las ciudades latinoamericanas, por ejemplo Bogotá, el Estado, los medios de comunicación y algunos especialistas urbanos las dividen y clasifican en dos: una “ciudad informal”, “desordenada”, “caótica” y “autoconstruida” frente a la “ciudad formal”, “ordenada”, “planeada” y “moderna” (Torres, 2009).

Desde estas miradas estigmatizantes, los barrios de autoconstrucción también se convirtieron en lugares donde se focalizaban las comunidades debido a su tejido social, que se veían en las organizaciones y movimientos comunitarios, que promovieron acciones colectivas, tanto para abordar la edificación de las casas como para luchar por la instalación de los servicios públicos y la legalización de los barrios (Hataya, 2010; Portal y Safa, 2005). Tales movimientos barriales proliferaron sobre todo durante los años ochenta y noventa, época en la que hubo un mayor momento de legalización.

Desde la academia, en particular desde la antropología y la sociología, se empezaron a analizar los barrios a través del estudio de redes estrechas entre vecinos, familiares y compadres que, como agentes participativos, desarrollaron estrategias de supervivencia, luchas sociales por el territorio y construyeron identidades barriales populares (Lomnitz, 1975; Portal y Safa, 2005; Torres, 2009). Por parte del Estado, estos barrios se convirtieron en objeto de políticas urbanas y de intervenciones sociales focalizadas que se relacionaban solo con “la comunidad” a partir de su tejido social, puesto que se localizaban territorialmente y se utilizaban como instrumento democratizador para enfrentar la pobreza, las desigualdades y la desintegración social en la ciudad (Cravino, 2004).

En la actualidad, estas dos aproximaciones contradictorias de barrios “pobres, ilegales, riesgosos” y barrios contenedores de comunidades en ocasiones se yuxtaponen en escenarios urbanos. Por ejemplo, en Bogotá, los medios de comunicación han construido la representación de los “barrios malos” (patologizados) a través de discursos que representan la criminalización de quienes los habitan: las pandillas, la delincuencia, la drogadicción, el maltrato y la violencia familiar, señalando a dichos sectores como los causantes de todos los males sociales. Por otro lado, identifican los “barrios buenos”, de “gente que se supera a sí misma”, en los que se resaltan valores de humildad y trabajo duro de la comunidad, subrayando las luchas para comprar lotes y vivienda, y la tenacidad en la mejora de las condiciones de vida. Reproducen, a su vez, discursos moralizadores de “pobres no merecedores” y “pobres merecedores” (para profundizar, véase Pulido-Chaparro, 2019). En ninguno de estos casos se enfatiza la dimensión social de las causas estructurales de la pobreza en las que

el Estado tiene la obligación en la redistribución de la justicia social, y se omite su responsabilidad en el crecimiento de la ilegalidad de las viviendas.

Estas dos aproximaciones, que son las caras de la misma moneda de la influencia de la cultura de la pobreza, nos han llevado a una serie de problemáticas, como la construcción de mayores prejuicios, estereotipos y estigmatizaciones hacia los barrios de origen informal, lo que reproduce, a su vez, desigualdades socioespaciales (Bayón, 2012). Refuerzan visiones neoliberales que entraron en los años noventa a la región. En el caso colombiano, se usa el discurso de la cultura de la pobreza como estrategia política que legitima un proyecto del Estado, anclado en políticas económicas, en el que responsabilizan a la gente de su condición socioeconómica; así reproducen las desigualdades tan estructurales que se dan en la región.

Por último, se sigue reproduciendo la naturalización y la cosificación de la relación entre “barrio” y “comunidad-cultura”, nociones que han sido debatidas en profundidad en la antropología, principalmente la relación “entre lugar y cultura”. Estas discusiones muestran la dificultad de seguir manteniendo su relación en la actualidad —debido a que existe un crecimiento de lugares cada vez más fragmentados y desiguales, una intensificación de movimientos masivos de personas, y de flujos culturales transnacionales, entre otros— y señalan las problemáticas y los límites analíticos que suscita su conexión, por ejemplo, en la imposibilidad de explicar las diferencias culturales dentro de un mismo lugar (Gupta y Ferguson, 2008).

Por su parte, esta relación nos lleva a ver que existe una “cultura” en una “comunidad” que vive en un “lugar” específico. En este caso, en las ciudades, la comunidad se sigue focalizando en estos barrios de autoconstrucción, por lo que no nos permite ampliar nuestras miradas para entender lo comunitario en otros lugares. Tampoco nos ha permitido examinar la producción de las diferencias en los mismos barrios populares, ni comprender cómo los procesos sociales y culturales constituyen la comunidad. En esta, las prácticas simbólicas tienen un papel central para su comprensión en lugares cada vez más interconectados, diferenciales y desiguales. Es aquí donde Talja nos vuelve a recordar la importancia de desnaturalizar y repensar esta relación en los estudios urbanos, ya que, como vimos, se sigue perpetuando en escenarios políticos y urbanos, desde los europeos hasta los latinoamericanos.





## 2

# Compromisos, encuentros y lazos sociales

*Sandra:* Fuiste discípula de Charles Tilly y su aproximación relacional se ve reflejada en tus trabajos sobre las desigualdades urbanas. ¿Me puedes hablar más sobre esta influencia en tu trabajo?

*Talja:* Estuve en Nueva York en 1996 en una clase con Tilly; él pasó todo un semestre con nosotros en su clase probando y discutiendo sus ideas del libro *Durable Inequality*. Fue útil porque me hizo pensar que lo que podía analizar eran las relaciones sociales en lugar de los motivos de las personas y cómo esos motivos producen cosas. En este sentido, no creo en el mentalismo; esto es, la idea de que hay seres humanos que tienen actitudes y opiniones fijas, que tienen una especie de esencias autopropulsadas —como lo señala Tilly— y que, a partir de sus esencias, hacen cosas que más tarde producen resultados. No creo que sea así, porque me parece evidente que no somos fijos; desarrollamos ideas y opiniones dentro de un contexto y desarrollamos relaciones sociales con otros. En este respecto, el capital social ha sido clave para mis preguntas: ¿cómo se reproduce la desigualdad a través de formas de capital? Es decir, ¿cuál es el potencial del capital social y simbólico para superar las desigualdades, si es que lo hace? ¿Puede el capital social ser bueno en cuanto a reducir las desigualdades? El estudio del capital social se ha enfocado en los lazos duraderos que empleamos para conseguir algo, pero no se ha ocupado de otro tipo de sociabilidades que se dan en la ciudad, por ejemplo, los repetidos encuentros fluidos y compromisos duraderos en los que los individuos son capaces de situar socialmente a los demás, de reconocerlos y hasta esperar

verlos. Tal vez aquí, en este tipo de socializaciones, también podemos encontrar formas de capital social.

\* \* \*

DADO QUE LOS procesos de exclusión e inclusión nos permiten identificarnos y desidentificarnos socialmente, y construir comunidades como cultura, hemos dado un paso más allá de limitarnos a denominar comunidades a barrios o redes. En figuraciones colectivas y culturales que emergen a través de prácticas, las comunidades cambian constantemente, son fluidas y están formadas por algo más que lazos interpersonales. Al mismo tiempo, no todos estos pueden considerarse comunidad; y las personas no obtienen posiciones fijas como lazos personales. Podemos fácilmente dar ejemplos de amor convertido en odio, un tema popular en las películas de Hollywood. El señor Rose (interpretado por Michael Douglas) y su mujer (Kathleen Turner), la pareja divorciada en *The War of the Roses* (dirigida por D. de Vito y T. Lofaro, 1989), se pelean y demuestran una notable violencia. Las amistades se desarrollan y se disuelven, pero las relaciones también cambian más allá de los lazos individuales. Los alumnos de un instituto de secundaria en *The Wave* (dirigida por D. Gansel, 2008) lo demuestran participando en procesos extremos de grupo que desembocan en exclusiones. En esta película, un profesor intenta explicar a sus alumnos alemanes el poder de las sociedades autoritarias mediante un experimento social que se le va completamente de las manos, y los estudiantes desarrollan un verdadero sentido de la disciplina de grupo extremista. Los alumnos populares que no se adhieren a los nuevos principios y códigos caen en desgracia; los acosados se convierten en acosadores. Los lazos sociales y sus significados no son en absoluto fijos. Hay un aspecto de la comunidad que parece sugerir, al menos en nuestra comprensión del sentido común, que cuanto mejor conocemos a la gente, más unidas están nuestras redes, más “comunidad” hay, y de forma positiva. Sin embargo, todos tenemos colegas o compañeros con los que nos identificamos menos a medida que los conocemos mejor. Si estamos de acuerdo en que tiene sentido considerar la identificación, la identidad social y la comunidad como parte de una familia de conceptos y prácticas sociológicas, ahora tenemos que abordar las siguientes preguntas: ¿cómo podemos pensar en estas figuraciones culturales desde el punto de vista relacional? ¿Qué tipos de lazos (en el sentido de tipos ideales, como se dan según Weber, y no como se dan en la realidad empírica) desempeñan qué clase de funciones en la construcción social de la comunidad?

Como se ha señalado, las identificaciones son realizaciones prácticas vividas en narraciones colectivas y en pequeñas interacciones. Aquí hay que distinguir dos figuraciones sociales.

En primer lugar, están las reuniones, o transacciones o comunicaciones, entre miembros de una red personal de los compromisos duraderos y los encuentros fluidos como conceptos que describen las prácticas y las cosas que hacemos relacionamente en las interacciones con otras personas que no forman parte de redes personales. En segundo lugar, distingo entre cuatro tipos de lazos sociales, que pueden ser conexiones de una sola vez o durar para siempre. Estos tipos describen las líneas que podemos trazar entre un agente y otro al establecer redes personales, compromisos duraderos o encuentros fluidos.

### Compromisos duraderos

Las redes personales están formadas por gente a la que conocemos como personas y por otra gente a la que conocemos a través de estas personas, también como personas. Pero la vida social se compone de muchas otras formas de conexión. Podemos involucrarnos en roles (como lo plantea Hannerz en 1980), por ejemplo, como estudiantes en la universidad, y comprometernos con el tiempo, conocer a otros; y las redes personales pueden, pero no necesariamente tienen que, evolucionar. Puedo asistir a la misma iglesia, a la misma clase de aeróbicos o incluso al mismo lugar de trabajo durante mucho tiempo, y aun así nunca formar vínculos personales con las personas que encuentro allí. Me gusta hablar de compromisos duraderos porque “comprometerse” significa participar e implicarse. Cuando la gente se compromete a hacer algo, suele significar que forma parte de grupos de personas que hacen algo juntas. La mayoría de las veces, el acontecimiento no podría producirse si no estuvieran presentes más de dos personas. Este propósito compartido suele estar integrado en alguna institución. Ahora la gente hace algo junta todo el tiempo. Con los compromisos duraderos llamo la atención, en primer lugar, sobre las relaciones sociales que dejarían de existir si las instituciones desaparecieran.

Cuando participo en la asociación de padres y profesores de una escuela, la asociación desaparece cuando la escuela cierra, y la mayoría de mis relaciones, o todas, se pierden. En segundo lugar, si abandono mi papel de representante en la asociación, otra persona me reemplazará y los compromisos duraderos continuarán.

Por lo tanto, estos compromisos duraderos no tienen por qué adoptar la forma de lazos en una red personal. Mario Small (2010) estudió las maneras en que los padres de una guardería de Estados Unidos desarrollaban capital social entre ellos y en sus relaciones con los profesores de la guardería. Este autor demostró que los padres que se reunían cuando dejaban o recogían a sus hijos pequeños desarrollaban compromisos entre sí que tenían duración debido al contexto institucional en el que habían tenido lugar. Como hemos visto, tales

instituciones pueden proporcionar focos para el desarrollo del capital social. Sin embargo, si midiéramos las redes sociales personales de estos padres, podría resultar que tienen muchos lazos de red, pero los padres que se conocen de la guardería quizás no aparecen en los conjuntos de lazos sociales de los demás. Por supuesto, es posible que las interacciones casuales y repetidas de los padres y su compromiso por el hecho de tener hijos en la guardería produzcan más conexiones personales: podrían hacerse amigos o, incluso, enamorarse.

Lo hicieran o no, sus relaciones duraderas crearon capital social y posiblemente un sentimiento de identidad compartida, al menos vinculado a la situación de ser padres de niños pequeños. En realidad, no importa si los compromisos duraderos se convirtieron en lazos personales; son relevantes para la definición de la comunidad como cultura, cuestión que no puede ser captada ni por el lugar ni por las redes.

Estas conexiones pueden parecerse mucho a los lazos débiles, pero hay una diferencia importante. Lo que los analistas de redes han categorizado como lazos débiles, y quizá los sociólogos en general han entendido como lazos, son las relaciones entre las mismas *personas* todo el tiempo. Conocemos sus nombres, sabemos algunas cosas sobre ellas y encontrárnoslas no es una cuestión de azar. Existen como personalidades individuales para nosotros.

Con quién nos encontramos en la guardería es, aunque se limite a otros padres, más bien accidental, y las conversaciones en la puerta o en el patio después de la hora de recogida se producen entre los que casualmente están allí. Con el tiempo reconocemos caras, retomamos conversaciones, llegamos a conocer nombres. Todo eso es cierto: pero gran parte de lo que ocurre en esta forma de socialización tiene lugar con relativa independencia de las personalidades individuales implicadas. Algunos padres pueden irse cuando se mudan o cuando sus hijos alcanzan la edad escolar y llegan nuevos padres, y los compromisos duraderos se forman una vez más con los nuevos padres o continúan con los que se han ido. Solo cambian los participantes. En este sentido, los otros padres son intercambiables: el papel de padre de niños pequeños es lo que se comparte. En especial cuando las ideas de los padres sobre la crianza de los niños son similares, pueden surgir formas de capital social asociadas con los niños (Nast y Blokland, 2014). Estas formas no están relacionadas —o lo están muy débilmente— con las personalidades particulares de los padres implicados, no necesariamente con sus redes personales y no se relacionan con sus posiciones estructurales en la sociedad.

Los compromisos duraderos también pueden existir solo virtualmente. Internet sugiere apertura y capacidad para restar importancia a los límites categoriales comunes. Más a menudo contribuye a la “compartimentación de la comunidad” (Calhoun, 1998, p. 392) en el sentido de que la comunicación mediada por ordenador tiene una gran capacidad para “evitar la interacción

pública del tipo que le llevaría a uno más allá de sus opciones personales inmediatas de gusto y cultura”; sin embargo, el potencial para los compromisos duraderos está ahí. Dado que la comunidad, entendida culturalmente, incluye la construcción de símbolos compartidos, experiencias compartidas y narrativas compartidas, tanto la durabilidad de un compromiso como su motivación colectiva pueden dar lugar a un sentimiento de comunidad. Las experiencias singulares en un lugar extraño, virtual o físico, no constituyen un simbolismo compartido y reconocido, pero sí interacciones repetidas, contextos múltiples de encuentro con los demás y una experiencia abarcadora de igualdad —junto con la experiencia de diferenciación que traza fronteras—. Por eso son importantes los compromisos duraderos: porque proporcionan relaciones que pueden “llevar” al reconocimiento de los símbolos y la negociación de sus significados. En resumen, los compromisos duraderos son las relaciones sociales de las personas que se comprometen con una institución o actividad a lo largo del tiempo y forman apegos que no dependen de sus interacciones como personas. Los diferencio de otro tipo de vínculo, que normalmente no se capta: la interacción breve y casual que yo llamo encuentro fluido.

### Encuentros fluidos

En nuestras actividades cotidianas, que nos ayudan a hacer cosas o nos acercan a nuestras redes personales y compromisos duraderos, siempre hay un tiempo intermedio. Tanto si se viaja para encontrarse con un amigo, como si se compran flores para un ser querido o se va de camino a un entrenamiento de fútbol, a un grupo de autoayuda o a una reunión escolar se interactúa con otras personas todo el tiempo.

No hay que intentar cruzar una calle concurrida sin prestar atención a los demás. Esperamos en las colas de las cajas registradoras, retiramos una bolsa de un asiento vacío del tren para dejar sitio a otro pasajero, nos hacemos a un lado para dejar pasar a alguien: nos fijamos en los demás todo el tiempo. Nos cruzamos brevemente con ellos y luego seguimos nuestro camino. Los interaccionistas simbólicos han analizado en profundidad la forma en que las personas se mueven en los espacios públicos (véanse Goffman, 1971; Lofland, 1998). Como ha demostrado Goffman, gran parte de la vida pública sigue la regla de la desatención civil: reconocemos la presencia de los demás mientras actuamos como si los ignoráramos. Consideramos educado no interferir con los demás; no queremos ser saludados por todos en las calles de una ciudad. A veces, el reconocimiento es más explícito. En un bar de barrio con clientela fija, un recién llegado puede ser mirado fijamente al entrar y las conversaciones pueden interrumpirse por un momento.

La amistosa frase *¿puedo ayudarlo?* puede ser una táctica para ejercer el control social en un barrio. Mientras que los sociólogos han analizado en detalle cómo las personas tienen en cuenta a los demás o cómo reaccionan ante los acontecimientos en el espacio público —por ejemplo, como espectadores—, los estudiosos interesados en la comunidad, la identidad o la pertenencia han utilizado relativamente poco los breves encuentros cotidianos casuales en su teorización. Para Georg Simmel (1995), tales encuentros eran sobre todo una exposición a estímulos que harían a las personas más reservadas. Sin embargo, creo que deberíamos prestar más atención a este tipo de encuentros en nuestro esfuerzo por teorizar la comunidad.

Los encuentros fluidos incluyen todas las interacciones no planificadas y que se producen cuando las personas van en camino o se dirigen a hacer otra cosa, en virtud del simple hecho de que el mundo es un lugar ajetreado. Pueden ser totalmente accidentales, superficiales y muy breves, como cuando nos cruzamos con otros en una calle.

También pueden ocurrir repetidamente y con mayor regularidad, como cuando nos cruzamos con el mismo vagabundo a la entrada del metro, esperamos el tren junto a los mismos viajeros, paseamos el perro a la misma hora y en el mismo lugar que otros, compramos el periódico en el mismo quiosco todos los días o viajamos en el mismo bus con las mismas personas. Estos encuentros se diferencian de los compromisos duraderos en los que las dos partes no comparten ningún propósito sustantivo: no tenemos intención de volver a encontrarnos con esas personas, y el hecho de que hagan o no lo que hacen no suele tener ningún efecto en nuestras rutinas, o solo uno marginal. Tomando los ejemplos anteriores, únicamente algo como el cierre del quiosco de prensa provocaría un reajuste en nuestras rutinas. Estos cambios pueden afectar nuestra experiencia, pero, sobre todo, no dependen de las interacciones con esos otros. Esto distingue las interacciones de este tipo de los compromisos duraderos, así como de los vínculos de redes de lazos personales. Muchas interacciones de este tipo son fluidas y breves, más allá del mero gesto de cruzarse con alguien por la calle o hacer sitio a alguien en el tren. Pero, al igual que los compromisos duraderos y las redes de lazos personales incluyen una orientación hacia el otro y, en ese sentido, pueden seguir considerándose lazos sociales. Pasemos ahora a la cuestión de cómo podemos diferenciarlos.

### Cuatro tipos de lazos sociales

Los lazos de redes, los compromisos duraderos y los encuentros fluidos son todos sociales en el sentido weberiano: es decir, están orientados significativamente hacia las prácticas de los demás (Weber, 1978, pp. 26-27), ya sean personas

conocidas o extraños. La descripción de Weber de las relaciones sociales se corresponde estrechamente con su definición de acción social, se relaciona con lo que ahora se denomina *performance*.

La “acción” implica que un individuo considera su conducta en términos subjetivos. Dicha acción es “social” si el actor presta atención a la conducta de los demás y orienta sus acciones en consecuencia (Weber, 1978, p. 26). Enviar una postal es una acción social. Discutir con el cónyuge es una acción social. Y también lo es preparar la comida para un banquete; pero prepararse uno mismo el almuerzo no lo es. Nótese que, para que las prácticas sean sociales, no tienen que consistir en interacciones directas entre personas. Es más, todas las personas que se manifiestan públicamente, que juegan o que vitorean (a un equipo o en un partido deportivo), actúan socialmente.

Weber distingue además entre acciones racionales y no racionales, y describe las primeras como acciones significativas que son deliberadas y coherentes. Identifica dos tipos de acciones racionales: las instrumentalmente racionales (*zweckrational*) y las valorativas (*wertrational*):

[...] *zweckrational*, es decir, determinada por las expectativas en cuanto al comportamiento de los objetos del entorno y de otros seres humanos; estas expectativas se utilizan como “condiciones” o “medios” para conseguir los propios fines racionalmente perseguidos y calculados por el actor. (Weber, 1978, p. 24)

[...] *wertrational*, es decir, determinada por una creencia consciente en el valor por sí mismo de alguna forma de comportamiento ético, estético, religioso o de otro tipo, independientemente de sus perspectivas de éxito. (pp. 24-25)

En cuanto a las acciones no racionales, Weber las divide en tradicionales y afectivas. Las acciones tradicionales surgen de la imitación de las costumbres y, por lo tanto, derivan solo parte de su significado de las orientaciones hacia los demás. Las acciones no racionales suelen ser afectivas e inspiradas por las emociones. Los tipos ideales de acción social de Weber nos proporcionan un marco para la orientación de las acciones que constituyen relaciones.

Esta comprensión del mundo social orientada a la praxis se basa en un enfoque crítico y realista de lo que sabemos sobre ese mundo. Lo que vemos son prácticas o acciones, no los lazos sociales.

Recordemos que hablamos de lazos sociales débiles y fuertes. Quién es tu hermano puede ser una cuestión de acción más que de linaje o parentesco. Lo que podemos ver es la vecindad, la familia o la amistad. Los lazos que existen a través de estas prácticas pueden ser pensados y hablados por los agentes, por supuesto, y cobran sentido para ellos a través de esta reflexividad. En consecuencia, creo



que es útil clasificar las relaciones principalmente según la orientación de las acciones, no según algún criterio social como “amistad” o “familia”, entre otras cosas porque se trata de convenciones construidas en determinados tiempos y lugares y corren el riesgo de sufrir sesgos culturales. La figura 1 presenta las dimensiones de lazos sociales.

Las transacciones son relaciones sociales con orientaciones instrumentales racionales; los apegos se basan en el valor de la racionalidad, mientras que los vínculos son relaciones sociales con orientaciones afectivas. Considero que los vínculos y las relaciones de apego son sociables y diferentes de las relaciones instrumentales.

El término *sociabilidad*, a menudo asociado a la convivencia o la compañía, dista mucho de ser sencillo. Allan (1979, p. 2) definió las relaciones sociables como relaciones no instrumentales que las personas entablan voluntariamente.

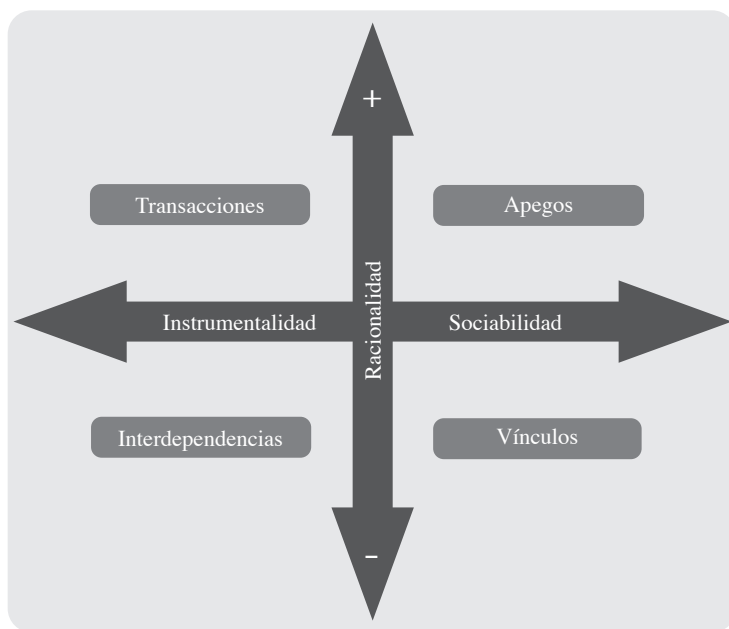


Figura 1. Tipología de los lazos sociales

Fuente: Blokland, T. (2017). *Community as Urban Practice*. Cambridge: Polity Press, p. 73.

La derivación de la palabra del francés *sociabilité* (que a su vez tiene el etimónimo latino *socius*, ‘aliado, asociado’) sugiere que engloba tanto la afinidad como la afectividad. La afinidad se basa en el reconocimiento de valores o ideas similares. La afinidad a través de valores compartidos puede conducir a relaciones

duraderas y a un compromiso duradero, ya que las personas pueden conectar entre sí con base en una comprensión mutua de lo social, y descubrir valores compartidos puede conducir a la afinidad. Esta última está libre de intercambio instrumental solo como tipo ideal. En su estudio sobre el compromiso de los inmigrantes subsaharianos en una iglesia pentecostal de Berlín, Simon (2016, p. 125) informa que las mujeres de la iglesia dan a los demás porque simplemente sienten que deben dar algo; pero también observa que dar es un requisito previo para recibir (si no vas a casa de nadie, ¿quién esperas que venga a tu casa?) (p. 131).

La afectividad apela a los sentimientos. En este caso, la sociabilidad simboliza el disfrute (o el dolor) experimentado en el seno de un pequeño grupo de personas conocidas. Idealmente, las relaciones afectivas están libres de obligaciones: su único propósito es la simpatía. En la realidad, por supuesto, no es así, como lo han puesto de manifiesto conocidas teorías sobre la entrega de regalos y la reciprocidad (Gouldner, 1973; Mauss, 2011). Especialmente en las amistades y en las familias, las personas pueden experimentar obligaciones morales y presiones sociales. Incluso las obligaciones que los padres tienen con sus hijos están codificadas, por ejemplo, por medio de leyes. Pero solo nos interesan las orientaciones de aquellas acciones mediante las cuales formamos y mantenemos lazos sociales.

La instrumentalidad de los apegos y vínculos como tipos ideales es de un grado inferior, y sus acciones están guiadas principalmente por la moral y las emociones, no por cálculos. En el ámbito de la sociabilidad, por tanto, las relaciones de apego se definen a partir de la afinidad, y los vínculos a partir de la afectividad. La sociabilidad forma un continuo con la instrumentalidad, que caracteriza las relaciones dedicadas al logro de objetivos planificados.

Los apegos son relaciones de tipo ideal sin un objetivo central, en las que las acciones se experimentan intrínsecamente como significativas. No siempre tiene que haber interacción con los demás, ni con todo el mundo. Podemos sentirnos unidos a otras personas y centrar en ellas nuestras acciones, aunque esas otras personas no existan para nosotros como individuos concretos. Las congregaciones religiosas ilustran esta característica. La gente se reúne en una iglesia, una sinagoga, una mezquita o un templo para practicar una fe común. Los rituales tienen su simbolismo y a través de estos los miembros del grupo “hacen” comunidad. Cuanto más frecuente sea la asistencia a los oficios, más directamente podrán interactuar y más personalmente podrán conocerse entre sí. Las convicciones políticas expresadas en partidos políticos o movimientos sociales pueden producir efectos similares. Así pues, los apegos no siempre están relacionados con personas concretas. En tales prácticas e interacciones, sin embargo, la simpatía y el afecto ocupan un lugar más destacado que en las transacciones reguladas, porque lo compartido que produce apegos entre las personas tiende a relacionarse directamente con los valores; de ahí que sea cultural.

El reconocimiento mutuo de la identidad cultural aumenta la probabilidad de que las interacciones basadas en valores racionales favorezcan los vínculos personales. La institucionalización, es decir, el proceso por el cual los patrones de pensamiento y acción que comparten las personas de la misma categoría se dan por sentados (Berger y Luckmann, 1991, pp. 33 y 72), puede fomentar los apegos. Estos tienden a adoptar la forma de compromisos duraderos: al asistir con regularidad a determinadas instituciones, entablamos relaciones de valor con otras personas. La presencia de otros que son afines en ciertos aspectos es una condición previa para que se den dichas relaciones, mientras que el quiénes son, en cuanto personas, no importa. Por ejemplo, la oración del viernes en una mezquita o la misa en una iglesia el domingo por la mañana: la presencia de otras personas es necesaria, pero no necesitamos conocerlas individualmente. Un pequeño grupo de amigos que asiste a un partido de fútbol del F.C. Union Berlín puede realizar sus prácticas públicas en un estadio de fútbol abarrotado mejor que en un estadio al que no asista nadie más; sin embargo, nadie espera un contacto interpersonal entre los veinte mil aficionados. Aunque los compromisos duraderos pueden ser tan mundanos como los lazos entre padres que recogen a sus hijos pequeños en un jardín de infancia, también pueden adoptar la forma de apegos que se basan en gran medida en el simbolismo y que, sin embargo, no constituyen lazos sociales en el sentido en que lo plantean los analistas de redes. No obstante, su carácter basado en valores los hace relevantes para una comunidad del hacer público.

Los vínculos pertenecen al ámbito de los lazos personales, en especial de los lazos fuertes de los analistas de redes sociales. Emociones o moralidad —o ambas— determinan el contenido de los vínculos a medida que se producen a través de las prácticas. Las personas establecen vínculos con individuos únicos, que simplemente no pueden intercambiarse. Esto hace que este tipo ideal de relaciones sea diferente de los demás tipos ideales. Fischer (1982, pp. 79 y ss.) observó que las personas están más inclinadas a mantener las relaciones familiares que se les imponen por interés y sentido de la obligación que por compatibilidad y disfrute. Casi todas las relaciones familiares incluyen un elemento afectivo, aunque no sea positivo. Pero, como el afecto tiene muchas gradaciones (Allan, 1979, p. 301; Bott, 1968, pp. 119 y ss.), las relaciones familiares no son por definición “fuertes”, como han sugerido algunos teóricos de las redes sociales y el capital social. Cuando el deber y la obligación orientan su práctica, estas relaciones pueden incluso acercarse más a las de apego. La frecuencia de los contactos y la intimidad, confianza o cercanía emocional entre los miembros de la familia pueden variar enormemente. La frecuencia de los encuentros cara a cara importa menos hoy en día que en el pasado, cuando no existían las posibilidades tecnológicas. Las familias transnacionales pueden mantener un contacto intenso por teléfono, por correo electrónico, a través de redes sociales

como Facebook o por Skype (véase Baldassar, 2008). Las familias pueden mantenerse muy unidas a lo largo de los años, pasar todo el tiempo posible juntas y suavizar los conflictos que surgen una y otra vez, todo con el fin de mantener unida a la familia; o pueden tener conexiones mucho más laxas y, en cambio, considerar más importantes a sus amigos. El hecho de que las personas vean a los miembros de las redes personales como amigos o como meros conocidos depende de cómo definan mutuamente sus interacciones y les den significado (Allan, 1979, p. 15). En el Norte global, la amistad se diferencia del parentesco en que es una etiqueta relacional más que categorial. Una novia del pasado puede ser ahora una conocida, un antiguo colega puede haberse convertido en amigo, pero nadie puede convertirse gradualmente en hermano o hermana, al menos no en el sentido formal que se da a estos conceptos en el Norte global.

Otras interpretaciones de “hacer o practicar la hermandad”, como en los relatos de los inmigrantes senegaleses en Italia (Riccio, 2011), o en los ejemplos que hemos visto, muestran que estos lazos también pueden ser apegos en lugar de vínculos y que surgen de forma relacional.

Es importante tener en cuenta que los tipos ideales no son entidades empíricas, sino abstracciones de realidades empíricas. Allan (1979, p. 38) identifica tres dimensiones de la amistad en la investigación empírica. En primer lugar, todas las relaciones se dan entre personas como individuos únicos e insustituibles y no como miembros de grupos (por ejemplo, un grupo de pares, un grupo de Facebook o un equipo de fútbol). Así pues, las relaciones no están asociadas a papeles específicos. Por ejemplo, la amistad puede empezar en el trabajo, pero se extiende por fuera de la esfera del trabajo. Con el tiempo, los vecinos pueden volverse amigos. Dos antiguos trabajadores de puerto en Hillesluis iban a pescar juntos cada semana, con el tiempo se volvieron “amigos de verdad”. Otras personas, sin embargo, creían que uno jamás podría volverse un “amigo de verdad” de un compañero de trabajo, pues seguían siendo solo eso, compañeros. Segundo, las amistades son relaciones privadas, lo que para Allan significa que solo los amigos, entre ellos, determinan cómo interactúan, lo que hacen juntos y lo que comparten. Tercero, el autor encuentra que las personas consideran amigo a alguien cuando saben “cómo es realmente” esa persona. También, lo determinan cuando sienten que no pueden ser “realmente ellos mismos” con él o ella. Esto a menudo depende de la clase y del contexto cultural.

Gans (1962), por ejemplo, describía a los italoamericanos que vivían en el barrio Westend en Boston como grupos de pares conformados por residentes locales que interactuaban con frecuencia —pero solo en grupo, no en casa—. Miembros de un grupo similar de pares en Hillesluis consideraban amigo a alguien con quien realmente compartían todos tus secretos. Las visitas también eran una característica reservada para amigos —que podían, pero no tenían que, vivir cerca—. Ver a un compañero todos los días no lo convertía en “amigo”.

Los grupos, de hecho, eran unidades cercanas y relativamente cerradas: una vez aceptados en un grupo, los miembros forjaban muy pocos lazos nuevos, tampoco tenían muchas oportunidades de hacerlo. Rara vez participaban en escenarios que proveyeran el ímpetu, o el impulso, de nuevos contactos. El alto grado de interacción con el grupo reducía la necesidad de nuevos lazos. Los miembros apreciaban el confort de lo familiar, de las historias de vida compartidas y del conocimiento que había; era una unión en la que se podía confiar y depender. Como se veían casi a diario, los pares conocían los hábitos y los modales de los demás, y eran muy conscientes de los estándares, de los valores y de las emociones de cada uno sin tener que abrir su corazón. Se habían conocido por años y habían llevado vidas bastante similares, así que habían compartido muchas experiencias y narrativas. A diferencia de las personas que se conocen tarde en la vida, ellos rara vez sienten la necesidad de hablar del pasado para explicar quiénes eran. El hablar del pasado contribuyó, sobre todo, a la construcción narrativa de comunidad en un área local que se transforma rápidamente. La cualidad de “ser uno mismo”, que algunos creen que solo es posible en amistades de dos personas, era vista por los pares como una de las cosas alcanzables dentro del grupo. Gans (1962, p. 40) notó que un grupo de pares es tan importante para un individuo que prácticamente define su existencia: para tales personas, las personalidades individuales funcionan mejor y son las más completas dentro del grupo. Los vínculos basados en el afecto crecen muy bien como resultado de la simpatía y de los valores compartidos. No son primariamente instrumentales; tienen un carácter relativamente confidencial y —lo más importante— involucren a otros como personas e individuos únicos.

Una relación social puede ser instrumental, no racional y no social solo cuando ya no es literalmente *social* en el sentido weberiano: cuando los agentes no se concentran en otros para atribuirles significados a sus acciones, pero estas todavía los conectan. Los encuentros fluidos a menudo entran en esta categoría. En este caso hablamos de *interdependencias* (véase Elias, 1971, pp. 144-145). En todas las relaciones hay algún tipo de dependencia. Aquí este concepto se refiere a relaciones con dos características. Primero, la interacción persona a persona puede no existir, ser muy breve o muy incidental. Segundo, las relaciones pueden ser instrumentales en un nivel más alto de abstracción sin ser racionales o afectivas para los agentes individuales implicados. Aunque a las personas pueden no importarles los otros con quienes están relacionados a través de cadenas de interdependencia, estas interdependencias son una fuerza social integrativa. Algunas veces las interdependencias no benefician a nadie directamente, pero es imposible evitarlas en sociedades urbanas densamente pobladas. Las personas están al tanto de esta interdependencia en varios grados. Compras como un equipo de música estéreo coreano, una cámara de video taiwanesa, zapatillas deportivas de Indonesia o una sudadera hecha en Sri Lanka; ventas de carros

de segunda en Senegal; o una cata de vinos franceses entre las élites de São Paulo son ejemplos que reflejan interdependencias ampliamente extendidas que muchos damos por sentado y que, por supuesto, marcan una globalización que crece. Las cadenas de producción y consumo son, en esencia, interdependencias en un nivel abstracto. Aparte de estos abstractos “otros” de largas cadenas, en nuestros espacios más cercanos a nuestras casas nos enfrentamos con agentes condicionantes e inhibidores de los que depende nuestro espacio para actuar, incluso aunque nunca los encontremos físicamente. Estas pueden ser instituciones del Estado o autoridades, la “ley” y la “sociedad”. Por ejemplo, tu novio inmigrante podría ser deportado si no le han otorgado el permiso de residencia establecido por la Ley de Extranjería. Una mujer desempleada podría descubrir que no es elegible para un programa de empleo en el cual un trabajador comunitario quería inscribirla, solo porque no ha estado empleada durante mucho tiempo. Una familia podría notar que no califica para una vivienda social porque el ingreso de sus miembros es muy alto. Las personas en este tipo de situaciones se enfrentan a estructuras relacionales condicionantes y represoras que influyen en su vida pero que no son “reales” para ellas. Las reglas ideadas por agentes, en algún otro lugar, eran instrumentales desde cierta perspectiva, pero no lo eran para quienes enfrentaban las consecuencias. Las interdependencias son menos abstractas cuando las personas son impactadas por el comportamiento de otros agentes, o cuando la presencia de otros es una condición para ciertas acciones. Las concentraciones masivas, como los partidos de fútbol o los conciertos de rock, ilustran este punto: pueden ser experimentadas como apegos de los aficionados y de los seguidores. El equipo Feyenoord tenía su estadio en la frontera del barrio. Los aficionados al fútbol se reunían para convertir cada partido en un gran evento. Muchos fanáticos del equipo Hillesluis no eran tan entusiastas respecto al fútbol y dependían negativamente de los seguidores. Los aficionados parqueaban sus carros en el barrio, orinaban en las puertas, dejaban latas vacías de cerveza y tiraban bolsas de papas fritas mientras que desfilaban cantando y gritando por toda la zona. Aunque aquí no existía una relación social directa, los residentes dependían mucho más de los partidarios de “nuestra paz y tranquilidad dominical”, como la llamó una mujer. De hecho, los conflictos sobre la apropiación del espacio muestran el funcionamiento de las interdependencias en muchos lugares del mundo en donde surgen tales conflictos.

Además, las interdependencias son una fuerte estructura relacional para el trabajo fronterizo. Como hemos visto en nuestra discusión sobre la identificación social, el establecer límites grupales presupone la presencia de otros que puedan ser llamados “diferentes”.

Las transacciones que surgen de las orientaciones instrumentalmente racionales de las prácticas se refieren a las funciones más que a los individuos. Ambas partes esperan que el otro lado se conforme a roles rígidamente circunscritos.

En algunos casos dichas relaciones no existen entre dos individuos, sino entre uno solo y un actor corporativo (Coleman, 1973, pp. 13-15). Este carácter impersonal aparece en la forma en que las personas hablan de sus relaciones con los trabajadores de la calle que representan algunas instituciones. Un hombre desempleado en un bar de Róterdam se jactaba de cómo complementaba sus prestaciones trabajando sin declararlo a las autoridades porque los servicios sociales le habían dicho que “no lo aprobaban”. Su compañero explicó que él seguía mandando aplicaciones para trabajos que creía que nunca iba a conseguir solo porque “los servicios sociales insistían en que lo hiciera”. Los dos notaron que la burocracia era el operador que estaba detrás de cualquier agente con un nombre y una cara con la que se pudiera interactuar. Hablaban de sus experiencias con los “servicios sociales”, la “Corte”, o la “oficina de desempleo”, mas no de empleados en específico. Como personas, estos funcionarios estaban posicionados en la relación de forma diferente a la de los clientes:

Para la persona, las actividades de la interacción son directamente relevantes para sus metas como persona; la relación es intrínsecamente importante para él. No obstante, para el agente, esto no es así: las actividades son directamente relevantes solo para el actor corporativo y solo directamente para él. (Coleman, 1973, p. 93)

Las relaciones entre estos burócratas de la calle y los clientes, por lo tanto, ejemplifican estas transacciones. Difieren un poco de las que tienen lugar en sitios más comerciales. Las transacciones en grandes supermercados y tiendas de descuentos son, a menudo, interacciones sin rostro. El cajero en una registradora puede tener una conversación, por encima de las cabezas de los clientes en fila, con el cajero de otra registradora mientras que pasa los códigos de barra de los víveres en el escáner. Mientras que esos lugares no tienen que ser tan vacíos de interacción, barrios como Hillesluis a menudo se quejaban de que lo eran. También pueden ser muy sutilmente excluyentes. Hace poco estaba esperando en una fila de un supermercado en Berlín en la que un joven, de unos treinta años, de piel morena, estaba delante de mí; solo estaba comprando siete paquetes de sopas secas de fideos y hablaba muy poco alemán. Cuando sacó su dinero, no tenía lo suficiente para pagar. La cajera suspiró e inclinó sus hombros como si estuviera cansada, usando así su cuerpo y la gestualidad para indicarle que estaba molesta. Como él no la entendió, ella le habló más fuerte. Con otras personas, como un médico de cabecera o un profesor, las personas podrían desarrollar contactos un poco menos instrumentales. Una mujer en Hillesluis, Róterdam, se preocupaba porque su médico de cabecera pudiera jubilarse ya que pensaba que un nuevo médico nunca sería igual. Los padres pueden experimentar mayor comprensión por parte de algunos profesores que de otros y valorar a profesores



particulares en el colegio. Por supuesto, podemos tener cierta influencia en qué tan personales se vuelven estas relaciones sociales. Incluso si vamos al mismo carnicero todas las veces, podemos decidir si charlamos o no, o qué decimos y qué no. Aunque podemos hacer las compras grandes en supermercados, muchos de nosotros todavía frecuentamos tiendas pequeñas por la sensación que nos dan (Blokland, 2009b). En estos casos, el tipo de relación sigue siendo el de transacción, pero se aleja cada vez más del tipo ideal.

¿Acaso todos estos cuatro tipos ideales de relaciones (apegos, vínculos, interdependencias y transacciones) construyen entonces comunidad como cultura? En teoría, creo que sí. Primero y más evidente, hemos aprendido que los vínculos pueden construir comunidades, pero que no siempre lo hacen. Las redes dispersas y segregadas solo consisten en dúos o un grupo pequeño (Hannerz, 1980, p. 250); aunque pueden darnos un sentido de identidad personal, no producen una comunidad sobre el nivel interpersonal pequeño de pocas personas. Existen distintas redes segregadas que consisten en varios lazos designados para ciertos individuos, de manera que cada uno pueda satisfacer distintas necesidades o deseos: uno para *squash*, otro para salir por una cerveza; una cena mensual es un club para aquellos que comparten una pasión por la cocina; una novia con la que se puede ir al cine; un grupo de Facebook para apoyar refugiados. Dichas redes pueden ayudar a las personas, en un nivel más psicológico, para posicionarlas socialmente y asegurarles múltiples identidades sociales; pero, sociológicamente hablando, es difícil ver el valor añadido de tratar estas redes segregadas como comunidades independientes. Las personas pueden entrar y salir de varias comunidades imaginadas en varios momentos de su vida, y yo creo que todo es captado adecuadamente por la noción de pertenencia electiva (Savage *et al.*, 2005). Por lo general, estas redes pueden ser asociadas con personas que tienen rutas, pero no raíces. El ego dentro de la red puede sentirse integrado individualmente en una comunidad, pero cuando no hay conexiones entre las relaciones de una persona dentro de la red, no surgirán elementos comunes, acciones colectivas o experiencias compartidas de ningún tipo. Las narrativas no se producen juntas, las acciones no se vuelven un hacer público y las historias compartidas no pueden construirse: si los símbolos compartidos son los fundamentos de las comunidades, estas redes hacen muy poco para producirlos. En pocas palabras, una red de personas es una red personal. Una comunidad es algo más.

Sin embargo, los vínculos también pueden constituir más redes integradas (Hannerz, 1980, p. 250) —o incluso pueden formar redes bastante pequeñas, encapsuladas o estrechamente unidas, como en el caso de los pares—. Desde luego, estas redes personales se aproximan a la idea clásica de una comunidad estrechamente unida por fuertes lazos que algunos académicos intentaron localizar en los pueblos galeses, los barrios de la clase trabajadora en Londres y en



los enclaves inmigrantes en Chicago. No obstante, como lo he ilustrado, estas dependen de la presencia de otros que pueden ser excluidos como miembros de un grupo externo: solo así se puede reafirmar una comunidad de posiciones, normas y valores compartidos. Además, no es difícil ver que las redes personales tienden a ser menos comunes en ciudades que cambian rápidamente, como Berlín, donde la estructura social en el oriente se perdió en un rápido proceso de ajuste a las costumbres que se tenían en el occidente; o como Róterdam, que ha experimentado una rápida desindustrialización junto con una creciente inmigración; o como Johannesburgo, donde los municipios de la Sudáfrica posterior al *apartheid* se han trasladado a nuevas hibridaciones (Nuttall, 2008, p. 91); o como Acapulco en México, donde el turismo en masa ha afectado cada aspecto de la vida en las últimas décadas.

Las transformaciones pueden ser discutidas en términos de pérdida para la comunidad. Además, los procesos de renovación urbana y gentrificación son conocidos por desplazar a las personas, lo que afecta sus redes. Incluso cuando la renovación urbana esté hecha cuidadosamente y permita un derecho de retorno, como en las ciudades holandesas en la década de 1970, todavía irrumpe las redes locales. La tía Catoo, nacida en 1933, una de las personas a quienes entrevisté en Hillesluis, sentía que el cambio en el barrio la había dejado sola y que la comunidad se había perdido. Es cierto que la planta baja de su casa había mejorado como resultado de la renovación urbana en los años setenta, pero todos los demás cambios fueron peores cuando “las personas empezaron a mudarse, al menos aquellos que habían estado en los viejos tiempos”. Durante la renovación urbana, la tía Catoo pasó un año en un apartamento temporal. Cuando regresó a su renovado apartamento descubrió que quedaba muy poco del viejo barrio: “Todos se encerraron dentro de sus bonitos apartamentos nuevos y corrieron sus cortinas”. Nunca más volvió a ver a las personas que se habían mudado; además, tuvo problemas para acostumbrarse a sus nuevos vecinos —los de ascendencia turca (“ellos nunca vienen por un café”) y los que venían de Cabo Verde y que le seguían llevando comida que ella tenía miedo de probar (“todo es muy distinto con esas personas y nunca se sabe qué te están dando de comer”)—. La tía Catoo es una de las muchas personas para quienes las redes personales son tan limitadas que no cuentan como comunidades. Ellos forman la cohorte apenas visible de ancianos que no han encontrado formas de imaginar nuevas comunidades en las ciudades del norte de Europa que cambian rápidamente. Sin embargo, este fenómeno no puede limitarse a dichas ciudades: un agravante para la polarización entre los residentes a largo plazo y los recién llegados se registró en varias ciudades africanas, como Douala y Camerún, pues los residentes antiguos “temían una pérdida de la identidad y del acceso preferencial a los recursos locales” (Geschiere y Nyamnjoh, 2000; Konings, van Dijk y Foecken, 2006, p. 7; Leimdorfer y Marie, 2003). Estos ancianos no tienen vínculos

y no encuentran consuelo en otras formas de vínculos sociales. Cuando Elias y Scotson escribieron su ahora famoso *The Established and the Outsiders* [Los establecidos y los forasteros] (1965), los ancianos eran “los establecidos”. Debido a las rápidas transformaciones, la noción de establecimiento se ha desestabilizado. Lo que los residentes a largo plazo han perdido no son necesariamente lazos estrechos. La tía Catoos había estado aislada durante mucho tiempo de las redes. Como su esposo iba al bar y volvía borracho todos los fines de semana, la familiaridad que tenía con los demás en los viejos tiempos adquiriría ahora una cualidad de sanción normativa: “Por supuesto que estaba avergonzada. Si ellos hablan de él, lo llaman un borracho, no se puede no sentir nada”. Tal charla flotaba en un ambiente relacional que discutiré como “familiaridad pública”, el cual funcionaba como práctica excluyente.

Así pues, los vínculos pueden constituir una comunidad. A su vez, los apegos pueden construir acciones a través de las que experimentamos la comunidad y la identificación social. Si bien no todos los grupos de personas que se basan en temas o problemas, como las personas virtuales en internet, pueden proporcionar inmediatamente una estructura relacional para la comunidad, los apegos como tipos ideales hablan de los valores de solidaridad y de moralidad que el discurso cotidiano conecta al concepto. Los apegos nos ayudan a ubicarnos socialmente en el mundo y proveen un simbolismo por medio del cual podemos experimentar pertenencia, a menudo por participar en algún tipo de rituales o prácticas regulares. No obstante, deberíamos notar que la evidencia de las formas en las que los apegos crean el simbolismo de una comunidad como cultura no está predeterminada ni es estable a lo largo del tiempo y del espacio. La clase, la religión o la etnicidad pueden ser construidas socialmente como divisiones categóricas, pero esto no implica que también nos atengan. Después de todo, una categoría no es una colectividad en la que las personas compartan los mismos valores y por lo tanto mantengan vínculos. El debate acerca de la superdiversidad en los barrios (Blommaert, 2013; Vertovec, 2007) y la forma en que los académicos se han acercado a los barrios de la clase trabajadora de tiempos anteriores puede sugerir que las divisiones categóricas importan más y más para la comunidad como cultura. Yo no pienso que importen más, sino que lo hacen en formas distintas. Por ejemplo, la institucionalización de las fronteras categóricas podría dividir a la clase trabajadora europea que ahora se recuerda como comunidades homogéneas. En Róterdam, las personas establecieron fronteras simbólicas entre ellos y los demás por motivos de religión y de clase. La religión dividía a los trabajadores en el lugar de trabajo, lo que afectaba su poder de actuar como una sola clase social cuando los trabajadores protestantes se negaron a ir a huelga debido a su interpretación de la Biblia. Los trabajadores protestantes, por turnos, se refirieron a los comunistas como “malas noticias” (véase Blockland, 2003, pp. 131-137). Antes y durante la primera mitad del

siglo xx, en una ciudad europea como Róterdam, los lugares de trabajo y adoración institucionalizaron las fronteras categóricas de clase y religión, respectivamente. Estas estaban apoyadas por la visibilidad de vidas a menudo muy locales, lo que sentó las bases para las profundas líneas divisorias (véanse también Blockland, 2003, p. 128; Cousins y Brown, 1975, pp. 55-56; Katznelson, 1993; pp. 207-208; Martin y Fryer, 1975, p. 98; Moore, 1975, pp. 35-54).

Los apegos de muchos tipos todavía hacen comunidad como cultura, pero los procesos de institucionalización de hoy son más fluidos y menos locales. Por lo tanto, los apegos no tienen la misma forma que durante *la ciudad industrial europea*, por así decirlo. Si bien la pregunta empírica del cuándo y del cómo los apegos aportan un marco para la comunidad en tiempos contemporáneos con su amplia variedad de contextos urbanos no puede ser abordada aquí, teóricamente no es tan difícil ver que hay una afinidad conceptual entre los apegos y la comunidad. El que se hayan convertido menos fijos también es fácil de ver y este sin duda no es un fenómeno exclusivo del norte de Europa. En Bangalore, los santuarios y otras materialidades de los rituales religiosos definen la “fluidez de la política sobre el terreno” (Benjamin, 2015, p. 102), evocando una constante negociación de los significados simbólicos de lugar, pero limitarse a notar que la identidad y la comunidad no son fijas es “banal” (Dirks *et al.*, 1994, p. 32). Surge un conjunto de preguntas empíricas que van más allá del alcance de este libro: “¿Sobre qué base, en diferentes momentos y en diferentes lugares, la no fijación se marca temporalmente de tal manera que los individuos y los grupos puedan comportarse como un tipo particular de agencia, política o de otro tipo? ¿Cómo las personas se transforman en sujetos actuantes, entendiéndose a sí mismos de maneras particulares?” (p. 32).

Teóricamente, parte de la respuesta de cómo lo hacen las personas es: primero, al ser miembros de redes personales en las que se pueden definir y actuar la similitud y la diferencia; y segundo, a través de los varios grados de institucionalización de normas, valores y principios morales que proveen un marco para los apegos. Necesitaríamos estudiar de modo empírico cómo dichos procesos generales están integrados situacionalmente, sobre todo en un mundo urbano más globalizado y diverso.

El cómo las transacciones e interdependencias pueden ser fuentes de prácticas o de acciones de la comunidad es menos sencillo. Yo sostengo que estas no son relevantes, al menos no por definición: su relevancia depende del grado de lo que llamaré *familiaridad pública*. La familiaridad pública es una característica de la red de afiliaciones humanas en ciudades; en otras palabras, un escenario relacional particular en las ciudades. Cuando hablo de un “escenario particular” no me refiero a “un solo escenario particular”: hay muchas redes de afiliaciones urbanas que producen esta familiaridad pública, pero todas tienen sus particularidades contextuales e históricas. Sostendré que este concepto es

central para comprender cómo ambos espacios y escenarios relacionales son importantes para la comunidad. Esta línea parte de dos ideas: la primera, el pensamiento de que un lugar —digamos, un barrio— puede, o debería, por sí mismo, ser una comunidad. La segunda es la idea de que las únicas que importan son las redes personales. Antes de que podamos pasar a la discusión de la familiaridad pública, necesitamos mirar más de cerca esas redes de afiliaciones humanas en ciudades hechas por todos esos tipos diferentes de lazos: redes, compromisos duraderos y encuentros fluidos en la forma de vínculos, apegos, transacciones e interdependencias. A todos los llamaré *escenarios relacionales de pertenencia*. Son escenarios de pertenencia, no de comunidad, porque, como mostraré, podemos sentir que pertenecemos a algún lugar, aunque no haya ninguna comunidad allí o no seamos conscientes de ello, o podemos sentirnos en casa, pero los miembros de la comunidad todavía no nos incluyen. Los escenarios relacionales de pertenencia se diferencian a lo largo de los ejes de acceso y privacidad. Introduciré también otro término: *pertenencia*. Explicaré por qué la práctica de pertenencia *no* presupone una comunidad, ni contribuye necesariamente a ella. El que las prácticas de pertenencia contribuyan o no depende, como sostengo, del escenario relacional.

## Contrapunto 2

En el siguiente contrapunto quiero contribuir a esta visión relacional sobre las redes sociales que han surgido en América Latina en el sector informal, a partir de las estrategias de los más pobres para sobrevivir, como han sido los lazos personales de reciprocidad en los barrios de autoconstrucción y las redes de interdependencia de tipo clientelar. Al contrario de Talja, no hablaré desde tipos ideales ni de su relación con la comunidad, sino que utilizo otro lente, emplearé los trabajos empíricos que se han hecho en la región y que sirven como una herramienta que ejemplifica, matiza y complejiza el trabajo de análisis de las redes en estos contextos.

El sector informal en América Latina no ha sido solo un espacio de actividad económica, sino de relaciones sociales de confianza y obligación que han sustituido a los acuerdos contractuales del sector formal (Bayón *et al.*, 1998; Lomnitz, 1975; Roberts, 1971). Las relaciones del sector informal han sido factores significativos en el desarrollo de las ciudades en América Latina. Por ejemplo, las relaciones de muchos migrantes de bajos recursos que “literalmente hicieron con las manos” una parte de la ciudad produjeron una serie de redes relacionales que han sido una fuente para mejorar sus barrios y proteger sus fuentes de sobrevivencia. La primera investigación que habla del papel de estas redes personales de intercambio recíproco en estos contextos fue el trabajo de

Larissa Lomnitz en su libro titulado *¿Cómo sobreviven los marginados?* Esta autora realizó un trabajo de campo entre 1969 y 1971 en el vecindario la Cerrada del Cóndor, en el sur de la Ciudad de México. Lomnitz muestra que la vida entre quienes “carecían de seguridad laboral, seguridad social o un nivel de ingresos mensuales razonablemente seguros” (1975, p. 2) desarrollaba un complejo diseño de estrategias de supervivencia a través de una serie de redes relacionales basadas en normas de reciprocidad y confianza, como, por ejemplo, el “compadrazgo”<sup>6</sup> (parentesco ficticio o padrino) y “el cuatismo” (una forma tradicional de amistad masculina, en especial la mexicana). Estos lazos se clasificaron de acuerdo con criterios sociales del contexto y no según la orientación de las acciones como lo desarrolló antes Talja.

Sin embargo, este tipo de lazos nos dejó ver cómo se movilizaron para reforzar y fortalecer la estructura de las redes de intercambio local en un contexto de ausencia de acción estatal, en el que permitieron suplir la falta de seguridad económica que prevalecía en la barriada y, a su vez, posibilitó su sobrevivencia en la ciudad a través de la movilización de los recursos sociales del individuo y la construcción de comunidades barriales.

Gracias al trabajo de Larissa, se inició un extenso debate sobre los recursos de la pobreza en América Latina (Bayón *et al.*, 1998; Lomnitz, 1977) e inspiró muchos trabajos que se centraban metodológicamente en las redes sociales en las ciudades, en particular, las más pobres, para afrontar la escasez material (Agier, 1995; Auyero y Servián, 2023; De la Rocha, 2001; Moser, 1996). Estos nuevos trabajos muestran en la actualidad la paradoja de estas redes de intercambio recíproco ya que, por un lado, configuran relaciones de lazos fuertes que tienden a fortalecer la cohesión comunitaria, permiten la adaptación y la sobrevivencia; pero, por otro, están aisladas de otras redes socioeconómicas más amplias, por lo que no les conceden mayor movilidad social y, en cambio, pueden contribuir a la desigualdad social, ya que no les permiten superar la pobreza o la exclusión social.

A su vez, varias investigaciones, a partir de perspectivas más cuantitativas que estudian las redes de reciprocidad, siguen reforzando la noción de un capital social desde redes personales a través de dos tipos de vínculos relacionales que encajan en dos categorías: “fuertes” y “débiles”, vinculadas con la hemofilia y el localismo. Sin embargo, por medio de estas dos categorías, como lo comenta Talja, no analizan las redes más allá de relaciones personales en las que muestran el espectro complejo de relaciones que se configuran en la ciudad.

6 La institución del compadrazgo “es una de las características más universales de la estructura social de la sociedad indígena y mestiza rural en Iberoamérica. El compadrazgo ha sido para la disciplina antropológica uno de sus temas de investigación por excelencia, que se ha convertido en el prototipo de una categoría más amplia: el parentesco ritual” (Mendoza, 2010).

Aparte de estas redes de reciprocidad que se han trabajado para el estudio de barrios de autoconstrucción y comunidades, la investigación social en América Latina ha señalado las redes de interdependencias de tipo clientelar<sup>7</sup> o de patronazgo como otras formas institucionales que se encuentran entre la compleja red de relaciones informales/formales mediante las cuales los sectores de menos recursos procuran satisfacer sus necesidades (Auyero y Serván, 2023; Duhau y Giglia, 2008). Por ejemplo, en el caso de la vivienda, Álvarez-Rivadulla en su trabajo *La política en los márgenes. Asentamientos irregulares en Montevideo* (2019) muestra cómo el proceso que da origen a los asentamientos urbanos en dicha ciudad no solo está desencadenado por factores socioeconómicos como la pobreza, sino que está profundamente enraizado en redes clientelares urbanas que permitieron la toma de tierras y formaron estos tipos de asentamientos. A diferencia del estudio de las redes de reciprocidad, que en su mayoría se analizan desde posiciones similares en el espacio social, este tipo de redes nos recuerda que los lazos sociales también están atravesados por vínculos verticales de poder desigual y prácticas simbólicas.

Es así como Auyero en *La política de los pobres* (2004) muestra este tipo de relaciones y su secuencia a nivel micro durante las campañas electorales; esto le permite encontrar patrones que distribuyen bienes y servicios a los habitantes de comunidades, en general a los pobres, quienes a cambio les dan apoyo político y votos. En este proceso de intercambio, los ciudadanos se vuelven “clientes políticos” (Auyero, 2004) que actúan por reciprocidad o acción racional en una relación de poder desigual, que se da por lazos tanto afectivos como instrumentales entre las redes. Además, la presencia física de los políticos en los barrios realza y aumenta el estatus del líder que los ha llevado allí; por lo que detrás de los intercambios instrumentales desiguales que se pueden dar en estas redes, se encuentra una dimensión simbólica que le permite dar otra posición social que respalda la relevancia duradera de estas conexiones. Al mismo tiempo, estas redes pueden presentar un carácter ambivalente y no unidimensional, ya que, después de los periodos electorales, los punteros (referentes barriales o mediadores) utilizan estrategias en las que, por un lado, extorsionan, manipulan, violentan a la gente, pero, por otro lado, resuelven problemas y necesidades fundamentales del barrio (Auyero y Serván, 2023). Aquí cabría preguntarse, y analizar más, sobre la conexión entre los compromisos duraderos que nombra

7 El clientelismo tiene diferentes metodologías, profundidad analítica, niveles de análisis y enfoques empíricos (Álvarez-Rivadulla, 2019). Las redes clientelares en este caso se entienden como unas relaciones oportunistas entre los ocupantes líderes de los barrios y los políticos de varias fracciones y partidos, en las que se da un intercambio individualizado de bienes, servicios y favores a cambio de apoyo político. Asimismo, *clientelismo* y *patronazgo* se usan como términos intercambiables (Auyero, 2004; 2019).

Talja, y las relaciones clientelares, puesto que en estas últimas cuando la conexión entre patrón y cliente se basa en confianza y lealtad, el lazo de intercambio se establece de manera duradera.

Estas relaciones de interdependencia, desiguales y verticales, también se pueden ver en los burócratas de la calle, tal como lo mencionó Talja, aparte de las transacciones funcionales y de los roles establecidos. Auyero nos muestra que esta estructura relacional desigual se da a partir de las prácticas simbólicas y compartidas de encuentros frecuentes, como la espera, las demoras interminables y los cambios discrecionales de los funcionarios. Estas prácticas se convierten en un mecanismo de dominación hacia los usuarios más pobres, moldean sus comportamientos y limitan sus reivindicaciones, lo que los convierte en los “pacientes del Estado” (Auyero, 2013).

Aparte de las tipologías analíticas relacionales mostradas por Talja, los anteriores estudios sobre las estrategias de sobrevivencia de los más pobres nos muestran la complejidad de los encuentros y lazos sociales que conforman el tejido urbano de la ciudad en América Latina. Este tipo de relaciones nos señalan que pueden ser horizontales o verticales, tener un carácter no unidimensional, ambiguo, cargadas de poder desigual. Además, están atravesadas por realidades entre la formalidad y la informalidad, aspectos que nos llevan a una gama de grises de encuentros y relaciones, como las relaciones clientelares, que van más allá de los mismos barrios y de las redes personales. A su vez, estos estudios nos muestran que el trabajo de barrios de autoconstrucción y comunidad se ha centrado en las relaciones personales de reciprocidad en los vínculos “fuertes” y “débiles”. Sin embargo, a partir de estas dos categorías, como comenta Talja, no se analizan relaciones sociales más casuales, abiertas, inciertas, cambiantes y fluidas que muestren el espectro complejo de relaciones que se configuran en las ciudades denominadas del Sur global (Simone, 2010).

Para cerrar, quiero señalar que el estudiar las relaciones desde otros focos, donde no miramos tanto a los individuos o a sus agentes como el centro, sino más bien a las múltiples relaciones que los unen y los separan, nos permitirá comprender el gran complejo de las relaciones y comunidades que se configuran en realidades tan complejas como las nuestras. Asimismo, podrían proporcionarnos herramientas para analizar las formas sutiles de exclusión que se configuran en estas relaciones y cómo pueden reforzar las desigualdades estructurales de estos contextos tan inequitativos como los nuestros.



### 3

## Escenarios relacionales de pertenencia

Al tratar de explicarme *los encuentros fluidos y la familiaridad pública* Talja me contó lo siguiente: “Te voy a dar uno de mis ejemplos favoritos. En un consultorio médico para niños en Holanda hay dos mujeres: una tiene un bebé que está llorando mucho, y la otra tiene gemelos. Mientras esperan, comienzan a conversar. Pasado un rato, la madre del bebé le cuenta a la de los gemelos lo estresada que está cuidando a su padre porque tiene una larga enfermedad. La mujer de los gemelos, que es de una clase social muy diferente a la de la otra, le comenta que hay un programa específico en el que puede solicitar que alguien le ayude con el cuidado en casa. Le explica que tiene que hablar con la asistente social de su programa de beneficios sociales sobre esta situación, porque tiene derecho a que alguien vaya a su casa para ayudarlo, ya que tiene un recién nacido y está cuidando a su padre enfermo. La mujer le responde que no lo sabía y que lo preguntará. Semanas más tarde, las mujeres se encuentran caminando por el barrio, la madre del bebé le dice “qué alegría verla. Siempre tuve la esperanza de volver a verla, quiero darle las gracias, conseguí a una persona que viene a casa y me ayuda con el cuidado. Nos va mucho mejor”.

Talja me insistió en que la mujer no fue a la consulta del médico para pedir consejo sobre la situación de su padre, fue para que le hicieran una revisión a su bebé, pero salió con algo más que era muy útil para ella. “El punto aquí es que podemos ver el funcionamiento del capital social fuera de las redes sociales”. Esos encuentros fluidos que se dieron entre estas mujeres, que son un tipo de interacciones no planificadas y que están fuera de las redes sociales duraderas

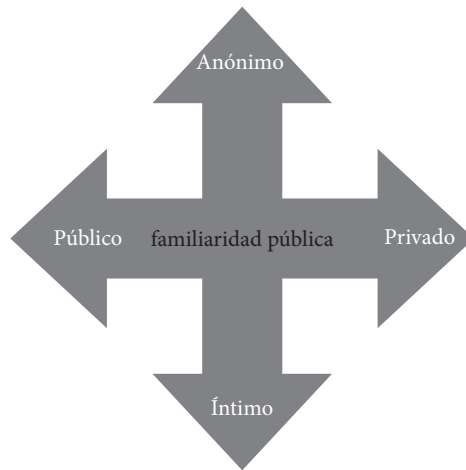


hacen parte también de los mecanismos del capital social, que además requiere la familiaridad pública o escenarios similares.

\* \* \*

HACER COMUNIDAD SIEMPRE implica atribuir significados a los símbolos. La diferencia se encuentra en el simbolismo, al igual que el hecho de compartir posiciones. La comunidad consiste en prácticas en las que transmitimos un posicionamiento compartido, desarrollamos experiencias compartidas o construimos una narrativa compartida de pertenencia. Esto significa que también trazamos límites para delimitar con quién no compartimos. Las distinciones sociales surgen de comparaciones constantes entre “nosotros” y “ellos”, como nos enseñó Merton (1967, p. 322). Ya hemos visto algunos ejemplos de esto. El hecho de que en un mundo urbano globalizado la pertenencia a tales grupos de referencia se haya vuelto menos sencilla no significa que los mecanismos identificados por Merton hayan perdido su relevancia. Necesitamos información en la que basamos nuestras representaciones de los demás (p. 248); de lo contrario, lo único a lo que podemos referirnos es a categorizaciones burdas. Las categorizaciones son la parte fácil. Comprender los límites sutiles, sus símbolos y sus inclusiones y exclusiones es un poco más difícil. Ahora que las exclusiones de raza, etnia, género o sexualidad no son legalmente posibles o aceptadas en muchas partes del mundo, comprender las exclusiones sutiles es aún más importante.

Todas nuestras comparaciones más allá de las categorizaciones implican grupos de los que sabemos algo y grupos que se parecen a los nuestros al menos en un aspecto, lo que garantiza, en primer lugar, una base para la comparación (Simmel, 1964, pp. 43-44). Esto significa que solo podemos construir comunidades socialmente, ya que el trabajo de delimitación es esencial para ello. Podemos construirlas cuando tenemos algunos de estos conocimientos, y la cantidad de ellos que podemos reunir depende en parte de nuestras interacciones. A veces nos encontramos con otros solo una vez y significan poco para nosotros. Sin embargo, a menudo nos encontramos con otras personas en las mismas situaciones y en los mismos lugares sin tener ningún contacto personal con ellas. Para la noción de comunidad como cultura, esto implica una vez más que no podemos limitar nuestra comprensión de esta al plano personal. La comunidad como práctica urbana depende de los escenarios relacionales en los que se insertan nuestros vínculos sociales. Distingo cuatro de ellos, sin límites claros. Son dimensiones del tejido urbano, escenarios de relaciones que se entrecruzan con fluidez y no discretas. Estos escenarios relacionales se mueven a lo largo de dos dimensiones, como se observa en la figura 1: el continuo de privacidad y el continuo de acceso. Me gusta pensar en estos escenarios como en una escala



*Figura 1.* El continuo de privacidad y el continuo de acceso

Fuente: Blokland, T. (2017). *Community as Urban Practice*. Cambridge: Polity Press, p. 89.

móvil: no difieren en intensidad ni en su significado para la comunidad, sino en lo alejados que están de nuestro ser como personas individuales y discretas. Mi argumento no es que una configuración de esta escala implique comunidad y la otra no. Son escenarios relacionales que difieren en las posibilidades, limitaciones y especificidades de la práctica de la pertenencia y la identificación en el espacio urbano.

Por lo tanto, me refiero a estos como escenarios relacionales de pertenencia. Dado que aquí nos centramos en el espacio urbano, ignoro el hecho de que una escala de pertenencia podría incluir el nivel de la nación, una comunidad imaginada en la que se centró el trabajo de Benedict Anderson (1991). Es evidente que, especialmente en nuestra época de grandes movimientos de personas y fuerte presencia política de los partidos nacionalistas en la política europea, hablar de comunidad sin hablar de nación y nacionalismo es limitado. Como señaló Wrong (1994, p. 230), en la era moderna el nacionalismo “ha proporcionado en gran medida la alternativa más exitosa y duradera a la religión tradicional como un compromiso profundamente arraigado representado por símbolos que se han convertido en objetos de reverencia y celebración ritual”. Visto de este modo, el nacionalismo, al igual que la religión, es un vehículo para el tipo de relaciones que he presentado como apegos en el capítulo anterior; pero, del mismo modo que no hablo de la religión más que como un contexto de las relaciones de apego, tampoco hablaré del nacionalismo. El trabajo de Anderson muestra que algunas de las pautas y procesos que esbozo aquí también pueden encontrarse en el nacionalismo.

Otra de las razones para dejar de lado la cuestión de una posible comunidad nacionalista es el argumento —que ya he planteado— de que en el desarrollo de los estudios sobre comunidades urbanas es útil volver la mirada hacia la comunidad como entidad performativa y como práctica cultural, y mantener la atención en los espacios urbanos. Si bien se puede argumentar que las instituciones estatales como los programas escolares nacionales, los discursos reales o presidenciales, las banderas, los himnos nacionales o los equipos deportivos nacionales tienen elementos de práctica, es difícil localizar a los agentes de esta práctica. Es sobre todo el papel de la agencia en la identificación social como proceso urbano lo que nos interesa. Sin duda, los escenarios relacionales de pertenencia no son comunidades. En nuestro debate sobre la identidad he señalado la diferencia entre la identidad personal, tal como la entienden los psicólogos, y la identidad social, tal como la entienden los sociólogos.

Un concepto sociológico, un hacer público en prácticas compartidas con otros. Los sociólogos se interesan principalmente por la identidad social como distinción entre *nosotros-ellos* y, sobre todo, en los procesos de límite compartido que crean ese *nosotros* y ese *ellos*. En los últimos años, los sociólogos han empezado a escribir sobre la pertenencia como alternativa a la comunidad (Andreotti *et al.*, 2013b, 2015; McKenzie, 2012; Savage *et al.*, 2005, 2010). Estos estudiosos nos enseñan más sobre la idea discursiva y narrada de un *nosotros* que sobre las prácticas en las que se trazan las fronteras reales. Los estudios existentes son relevantes sobre todo para ayudarnos a entender por qué son importantes las formas de pertenencia como prácticas espaciales de identidad.

Primero, vemos que el lugar de residencia (y, añadiría yo, también otros lugares que elegimos frecuentar) proporciona una importante forma de distinción (Bourdieu, 1999). La pertenencia no es un estadio estable, sino un “proceso socialmente construido y arraigado en el que las personas juzgan reflexivamente la idoneidad de un lugar dado en función de su trayectoria social y su posición en otros ámbitos” (Savage *et al.*, 2005, p. 12); y lo hacen sobre la base de orientaciones éticas y estéticas del lugar (Blokland y Savage, 2008). En segundo lugar, Savage *et al.* nos muestran la relevancia de la elección. Para ellos, la pertenencia es “electiva”: “Los individuos vinculan su propia biografía a su lugar de residencia ‘elegido’, de modo que cuentan historias que indican cómo su llegada y posterior asentamiento se adecúan al sentido que tienen de sí mismos” (Savage *et al.*, 2005, p. 29). Su sentido de relación con este lugar, en comparación con otros, es fundamental para ellos (p. 29). Este es el centro del planteamiento de Watt, quien señala el hecho de que, en su estudio sobre los suburbios de Londres, la gente tenía narrativas de pertenencia “espacialmente selectivas” que estaban “limitadas a un espacio determinado dentro de un área más amplia” (p. 29; véase también Savage *et al.*, 2010, p. 154; Watt, 2009), que puede ser una forma de desarrollar la pertenencia en un contexto mixto. Butler (2003; Butler y Robson, 2001), Atkinson

(2006) y otros han argumentado con mayor rotundidad que los intentos de pertenencia de los aburguesados de clase media implican la creación de burbujas en la ciudad. Por miedo a contaminarse, las clases medias desarrollan un sentido homogéneo y exclusivo y se ciñen a los suyos (véase también May, 1996).

En estos planteamientos, la pertenencia produce formas de algo colectivo que (en estos estudios) se basan principalmente en la clase y en las que las expresiones de estilo y la conformidad de estilo se refuerzan mutuamente. Estos estudiosos afirman que el sentido del lugar es relacional, pero no enfocan la pertenencia como una actuación relacional. La pertenencia es objeto de reflexión, se habla de ella y se deriva de experiencias personales. Sin embargo, aunque los entrevistados hablan a veces de “nosotros” o implican a alguien cuando excluyen a otros, su sentido de pertenencia es, sobre todo, un estado de ánimo individual. Es el resultado de una elección individual que produce una narrativa individual de pertenencia a la que han elegido incorporarse.

Esto no es lo mismo que la forma en que autores como Jenkins o Cohen discuten la identificación social: para ellos, la identificación social es un proceso performativo que ocurre dentro de las relaciones y crea una relación de entrada y salida dinámica a través de símbolos. En la literatura sobre pertenencia, la identificación es una narración, una historia que las personas cuentan sobre sí mismas cuando se les entrevista. La metodología de la entrevista es en parte responsable de que se centre en el agente individual cuando él o ella nos habla de sus decisiones de lugar y de cómo relacionan determinados lugares con su sentido de la identidad. Su identidad individual. Aunque esta literatura hace contribuciones importantes al significado de lugar para la identidad personal y la teorización de la comunidad, no es suficiente ni una alternativa. Como escribe Bauman (1999, xxxi): “La identidad personal da sentido al ‘yo’. La identidad social garantiza ese significado y, además, permite hablar del ‘nosotros’, en el que el ‘yo’, por lo demás precario e inseguro, puede alojarse, descansar con seguridad e incluso desahogar sus propias ansiedades”. Repito, los enfoques que se centran en la pertenencia proporcionan análisis útiles sobre la necesidad de pertenencia y el papel del lugar de residencia en ella. Nos explican “cómo las personas desarrollan una narrativa de pertenencia en contextos diversos en los que temen al otro y se distancian de los demás cuando falla la correspondencia entre *habitus* y campo” (Savage *et al.*, 2005, p. 9). Lo que hacen no aporta, tanto por razones metodológicas como por el tipo de preguntas que han planteado; esta es una visión de las prácticas o actuaciones que en realidad crean un sentimiento de pertenencia, aunque la perspectiva de Butler (2003; Butler y Robson, 2001) es ligeramente diferente a este respecto. Por último, para nuestra perspectiva de que la comunidad, la identidad y, por tanto, la pertenencia, son acciones, estos estudiosos suponen, con gran certeza, que hay una localidad residencial “ahí” para ser utilizada, para relacionarse con ella, para pertenecer a ella de forma

selectiva o electiva. No van lo suficientemente lejos al tratar el barrio como un espacio social construido. Sin embargo, los que pertenecen (s)electivamente se distancian de los demás. Tenemos que suponer que no solo lo hacen discursivamente, en las entrevistas, sino al menos a través de su interpretación de las propias prácticas. Por un lado, interpretan los símbolos de los demás. Por otro, cuando trazan fronteras de exclusión, por sutiles que sean, se basan en símbolos. Debemos suponerlo, ya que los estudios aportan pocas pruebas de ello. Así pues, cuando el sentimiento de pertenencia se crea realmente a través de experiencias y prácticas (y no es un concepto psicológico social que se encuentre en el análisis de las entrevistas) y produce el espacio social, puede que necesitemos examinar esas prácticas empíricamente. Creo que centrarse en las prácticas es tan importante porque la identidad, la pertenencia o la comunidad no son temas que la mayoría de la gente piense. La teoría de la pertenencia electiva, en otras palabras, nos enseña mucho sobre las experiencias individuales de pertenencia a una comunidad como cultura, pero no lo suficiente sobre qué es y cómo funciona.

Sin embargo, el reto teórico más importante es el siguiente. En las primeras concepciones de la ciudad moderna, el anonimato representaba la falta de unión, por una idea de que lo urbano aporta libertad, pero a expensas de una experiencia colectiva de identidad. Esto sugiere que el anonimato implica soledad, falta de sentido de pertenencia o de sentirse integrado, un sentido de todo lo que no es comunidad. No obstante, aunque los sociólogos han interpretado así el anonimato de la gran ciudad, la definición del término en el diccionario no tiene esas implicaciones. *Anonimato* significa la cualidad o el estado de ser desconocido o no reconocido. No implica soledad ni ningún tipo de privación de existencia social. Solo significa la ausencia de ser conocido como una persona con un nombre y una biografía personal. Si la pertenencia puede, en primer lugar, ser también la construcción personal de una narrativa del ser en el lugar y, en segundo lugar, ocurrir más allá del barrio residencial, entonces el anonimato y la comunidad ya no son opuestos. Cuando aceptamos que la pertenencia electiva es un sentimiento o una experiencia individual de la comunidad como cultura, no podemos aferrarnos a la vieja idea de que lo urbano (más allá del barrio residencial) es un escenario relacional anónimo en el que actuamos con indiferencia y no se desarrolla la comunidad. En otras palabras, quizás sea necesario revisar la tesis de Simmel sobre la ciudad. El espacio más anónimo, el más desconocido, puede constituir un escenario en el que nos sentimos cómodos y en nuestro sitio, no fuera de él. Esto depende del grado en que seamos personalmente desconocidos, pero tengamos suficiente conocimiento de nosotros mismos: ¿somos capaces de leer la conducta pública de los demás, podemos integrarnos sin violar nuestro sentido esencial del yo, podemos entender los códigos sin aceptarlos necesariamente como válidos ni considerarlos nuestros? ¿Estamos, en este sentido, “al tanto” o “enterados” de lo que se conoce?

Esto me lleva a los escenarios relacionales ideales-típicos de pertenencia (y sigo insistiendo en su carácter ideal-típico porque no pueden encontrarse en forma “pura” en el mundo empírico). Entre el tipo ideal de pertenencia y la fuerte intimidad de los vínculos, por un lado, y el fuerte anonimato de las meras interdependencias, por otro, se encuentra el escenario relacional de tener algo más de información (y menos libertad para determinar lo que revelamos sobre nosotros mismos; volveré sobre esto más adelante), lo que hace posible experimentar un espacio urbano como un lugar al que pertenecemos, o al menos como una zona de confort (Blokland y Nast, 2014). Este confort se asocia con la facilidad, la ausencia de necesidad de hacer un esfuerzo o resolver las cosas activamente. Un siguiente escenario relacional hacia la intimidad es el de experimentar la inclusión en una comunidad o la exclusión explícita de una. Jenkins distingue entre definiciones internas y externas de la identidad. En las internas, los actores señalan a los miembros del grupo interno o externo una autodefinición de su naturaleza o identidad. Las definiciones externas están dirigidas a los demás: son procesos de definición de otras personas (Jenkins, 1994, p. 198). En los escenarios más anónimos, las definiciones internas son fundamentales. Cuanto más pasamos a un escenario relacional de intimidad, más chocan las definiciones internas y externas. La inclusión y la exclusión se convierten en prácticas que se refuerzan mutuamente: el trabajo fronterizo puede,

[...] en el extremo más consensuado, ser la validación de la definición interna que el otro tiene de sí mismo. Sin embargo, en el extremo conflictivo del espectro de posibilidades se encuentra la imposición, por parte de un grupo de actores sobre otro, de un nombre putativo y unas caracterizaciones adquiridas que afectan de forma significativa a la experiencia social de los categorizados. (Jenkins, 1994, p. 199)

Veamos con más detalle estos escenarios relacionales y sus elementos constitutivos (el anonimato y la intimidad, o continuo de privacidad). Una vez hecho esto, consideraremos la segunda dimensión que constituye estos escenarios relacionales: el continuo de acceso al espacio público y al espacio privado como los dos polos ideales-típicos. Una vez más, hablamos de tipos ideales y polos de un continuo antes que de oposiciones discretas y binarias.

### El continuo de la privacidad

Todas nuestras relaciones sociales, duraderas o no, y cualquiera que sea la forma que adopten según los tipos ideales de relaciones trazados en la figura 1 (p. 61), se sitúan de manera diferente en el continuo que va de lo íntimo a lo anónimo,

que es un *continuo de privacidad*. Aquí se define la distancia social y afectiva, no geográfica. Mantener la privacidad significa mantener el control sobre las cosas de nuestra vida, especialmente hacia las personas significativas, no mantenerlo alejado del “público”. Cuando los aviones baratos llevan a despedidas de soltero británicas en ciudades como Berlín o Barcelona, o a grupos de estudiantes universitarios estadounidenses de vacaciones de primavera a Cancún o Acapulco, estos a veces se comportan como nunca lo harían en sus ciudades de origen, donde podrían ser vistos por sus padres, colegas o conocidos. Cuando dos chicas intercambian información sobre su vida sexual en el asiento del copiloto de un taxi, saben que el conductor las oír, pero suponen que, de todos modos, él no tiene importancia en su vida. Cuando dos desconocidos sentados uno al lado del otro en un avión acaban enzarzados en profundas conversaciones es posible que se revelen mutuamente detalles sobre su biografía que no quieren que sepan ni sus amigos ni sus compañeros de trabajo. Cuando alguien habla en voz alta de asuntos privados por el móvil en el metro o en el tren, actúa como si los demás no estuvieran allí. En todos estos casos, esos otros no tienen ninguna relevancia social en la vida personal de uno, lo que reduce la vergüenza, el pudor o el riesgo de que se hable de ellos.

La condición previa para que se produzcan chismes y habladurías es que las mismas personas se encuentren una y otra vez y se reconozcan, o incluso se conozcan personalmente. Esto puede adoptar la forma de una red más o menos integrada (en redes muy fragmentadas, hablar de los demás no puede convertirse en difamación) o de compromisos duraderos. La ausencia de tales lazos de red o compromisos duraderos en estos ejemplos crea un escenario social que nos permite no preocuparnos por mantener las distancias con quienes nos rodean precisamente porque, aunque sea paradójico, están muy distantes.

La privacidad, como la define Bulmer (1987, p. 92), es el control que tenemos sobre la información relativa a nosotros mismos. La privacidad es una parte importante de nuestra seguridad existencial y de nuestras experiencias de un yo personal. Las experiencias de fotos colgadas en internet por otras personas, de diarios leídos o incluso compartidos con otras personas por un antiguo novio, de cartas personales hechas públicas o de detalles sobre nuestra biografía personal siendo compartidas con otros, que no son de nuestra propia elección, son tan violentas por nuestra falta de control sobre las representaciones de nosotros mismos que se producen en tales violaciones de la confianza. Afectan nuestra integridad personal y son actos de violencia, aunque jurídicamente no se definan como tales. Por ejemplo, la difamación: esta solo es ilegal cuando los detalles personales que se comparten sobre alguien no son ciertos y ponen a alguien bajo una mala luz. Mientras que el material visual está protegido por las leyes de derecho de autor y privacidad, los textos personales escritos y las historias que uno ha compartido verbalmente no tienen esa protección. Si me



dijeras que le pegas a tu marido (o al revés) con regularidad, podría contárselo a todo el mundo y, mientras fuera cierto, no podrías impedirme que lo hiciera. En esencia, la intimidad es una cuestión de autodeterminación sobre cuándo, cómo y hasta qué punto se transmite a la demás información sobre nuestras experiencias personales, formas de ser o biografía. La intimidad es, por tanto, un concepto interaccional o relacional: siempre se da entre un individuo o un grupo y otro individuo o grupo.

El continuo de la privacidad se extiende desde el polo de la intimidad, donde tenemos muy poco control sobre esta información —como ocurre en las parejas de larga duración o entre padres e hijos pequeños— hasta el polo del anonimato, donde este control es máximo en lo que respecta a los asuntos personales. Lo que no podemos controlar, por supuesto, son las categorizaciones de los demás y la aplicación del sexismo, la homofobia, el racismo y otros estereotipos a las identidades categoriales que otros nos atribuyen. Lo que sí controlamos en los escenarios más anónimos es lo que compartimos sobre nuestras experiencias y biografía personales. Hasta cierto punto, también podemos controlar cómo nos “leen” a través de nuestro estilo de vestir, nuestra forma de comportarnos y demás. Sin embargo, debemos añadir inmediatamente que los límites los ponen las posiciones estructurales y las formas de capital (¿puedo permitirme ciertas expresiones de estilo de vida, como un todoterreno, o un Volvo 940 o un traje de Hugo Boss?) y el aprendizaje social (“¿hasta qué punto sé qué tipo de actuaciones están vinculadas a qué tipo de expectativas sociales, y hasta qué punto puedo ‘interpretar’ una actuación que oculta” quién soy en otros contextos?). Cuanto más arraigados estén los estereotipos, más difícil resultará. Aun así, en términos relativos, nuestras diversas experiencias y actuaciones sociales se sitúan en una escala de diferentes grados de control sobre la información acerca de nosotros mismos. Esa es la cuestión, no si el control absoluto o la falta absoluta de control se producen alguna vez. De ahí que la intimidad implique formas intensivas de conocimiento sobre los demás, que nos permiten diferenciar con precisión a quiénes identificamos como “nosotros” y con quiénes podemos hacer comunidad; y los vínculos aquí muestran naturalmente un fuerte solapamiento con formas específicas de redes sociales, como las redes muy unidas o, en términos de Hannerz (1980), las redes integradas o encapsuladas.

Esto tiene una dimensión espacial, aunque la distancia social o afectiva no esté relacionada *per se* con la distancia geográfica. Como ha dicho Bulmer (1987, p. 92), la proximidad geográfica puede acarrear altos costes a las malas relaciones, pero la proximidad de los vecinos no es en sí misma una característica de los vínculos sociales: los condiciona o influye en ellos, pero no define sus demás características o contenidos. Las personas que viven cerca unas de otras “están tan preocupadas por mantener la distancia entre ellas como por fomentar lazos sociales estrechos” (p. 92); desean preservar la privacidad. Con los vecinos y



otros lugareños, es posible que queramos mantener el control de la información y ser amables, pero no amigos. Los hombres del estadio F.C. Union Berlín, que han vivido cerca toda su vida, aprendieron historias unos de otros a través de otros. Conocen de oídas sus relaciones sentimentales, sus éxitos profesionales o su situación laboral. La tía Catoo se sentía excluida porque todos en su calle veían a su marido llegar borracho a casa, como hemos contado, y era sancionado normativamente. Este acceso a la información y las limitaciones de su control sobre ella son el resultado de la proximidad física. Las raíces influyen en el control sobre la información, y este es mayor para quienes tienen rutas que para quienes tienen raíces. Tal vez sea un elemento definitorio de las raíces que exista tal conocimiento. También se sabe mucho de los demás cuando no se conoce bien a los demás. Los estudios demuestran que los chismes (Elias y Scotson, 1965; Epstein, 1961; Tebbutt, 1995) o “las conversaciones informales sobre otras personas ausentes, sobre su conducta y la evaluación moral de esa conducta” (Bulmer, 1987, p. 95) pueden ser un mecanismo eficaz de control social, pero solo cuando las personas tienen importancia entre sí. Cuando la distancia social es grande, tiende a importarnos menos o no importarnos en absoluto lo que la gente diga o piense de nosotros.

Guardar la distancia, incluso entre quienes están arraigados localmente, también tiene un valor positivo: “mantener la privacidad propia y ajena es un valor social positivo y, en cierto sentido, una obligación social” (Bulmer, 1987, p. 93). Siguiendo a Philip Abrams, Bulmer subraya aquí la diferencia entre cordialidad y amistad:

La cordialidad es una característica deseable de la interacción casual, que implica una convivencia restringida que florece respetando cuidadosamente el derecho de cada parte a preservar la privacidad de un “ámbito oculto”. La amistad implica un compromiso mucho más profundo, y supone derribar progresivamente las barreras de la privacidad tan esenciales para la mera amistad y aumentar constantemente los “secretos” que uno está dispuesto a confiar al otro. (Bulmer, 1987, p. 94)

Es importante destacar que la intimidad no tiene nada que ver, teóricamente, con las experiencias positivas y agradables. La intimidad constituye un escenario relacional en el que pueden trazarse fácilmente límites finos pero fuertes, con consecuencias directas para las personas. Los conflictos familiares son un buen ejemplo de ello, cuando se viola el honor de la familia y sus miembros son repudiados, si no hay algo peor. Los crímenes de honor pueden estar rodeados de secretismo, como en el caso de Medine Memi, asesinada en Adiyaman (Turquía) por tener amigos varones. O pueden adoptar la forma de vergüenza pública cuando el comportamiento íntimo se hace público; por ejemplo, las mujeres

pueden ser lapidadas hasta la muerte por tener una aventura, como ocurre en Kismaayo, Somalia. Además, la intimidad puede producir una comunidad que se vuelve asfixiante: la falta de control sobre la información puede repercutir en nuestra capacidad de no adherirnos a las normas sociales, seguir nuestros propios deseos y ambiciones, y apartarnos de lo que se considera aceptable. Los jóvenes homosexuales que exhiben su sexualidad o son “descubiertos”, o los jóvenes que salen en círculos en los que las citas se consideran inaceptables, experimentan lo perjudicial que puede ser la falta de control sobre la información personal en determinadas comunidades. *Mustang* (2015), una película turco-francesa dirigida por Deniz Gamze Ergüven, ilustra perfectamente esta situación. En esta, cinco hermanas de un pequeño pueblo turco son sorprendidas jugando en el mar con unos compañeros varones del colegio; ante las habladurías resultantes, su familia reacciona privándolas de todas sus libertades. Dos de ellas escapan a la gran ciudad y se liberan en su anonimato. También en este caso, el espacio importa: las jóvenes musulmanas de una zona predominantemente árabe de un barrio de Berlín, a las que visitamos en su escuela en el marco de uno de nuestros proyectos, manifestaron que iban al cine en la parte más turística de la ciudad en lugar de en su propio barrio, porque podían acurrucarse con sus novios con poco riesgo de ser vistas por la gente que las conocía.

En los escenarios relacionales más anónimos, donde el control sobre la información es mayor, no solemos encontrar compromisos duraderos ni redes personales, sino más bien encuentros fluidos. Los encuentros fluidos son aquellas interacciones con otras personas en las que nos encontramos por casualidad, ya que estamos en el mismo lugar y al mismo tiempo que otros, pero nuestras acciones no necesariamente están dirigidas hacia esas otras personas, aunque podrían estarlo. Pueden incluir tanto transacciones como interdependencias. Estos encuentros difieren de los compromisos duraderos no solo en que estos últimos suelen repetirse, sino también en que conllevan expectativas diferentes. En Blokland *et al.* (2016), mostramos cómo los inmigrantes subsaharianos accedían a los recursos a través de interacciones accidentales y no planificadas con otros “africanos” en el metro; esperaban al menos ser saludados, porque el otro también era “africano”, pero no esperaban tanto como de los “hermanos y hermanas de la iglesia”, con quienes mantenían relaciones duraderas.

El trabajo fronterizo también tiene lugar a través de actuaciones en encuentros fluidos, pero es de naturaleza categorial y las distinciones tienden a ser más crudas; sirve principalmente a la pregunta “¿quién soy yo?” (a diferencia de “¿quiénes somos nosotros?”). También puede servir para indicar a los demás, crudamente, que no son “nosotros”, pero sin una definición interna de este “nosotros”. Cuando los guardias de seguridad siguen a los hombres negros en las tiendas estadounidenses, se trazan límites. Cuando los pasajeros blancos de autobús no se sientan junto a una persona de color, también se trazan límites.

Todas las formas de evitar a los demás basándose en estereotipos son maneras de discriminación que excluyen, aunque el “nosotros” concreto siga sin definirse. El racismo, el sexismo y la homofobia se experimentan a menudo en escenarios relacionales anónimos.

Sin embargo, en el anonimato a menudo no necesitamos sentirnos perdidos y, por desgracia, el racismo y otras formas de discriminación no significan que no estemos “enterados”. Gran parte de lo que aprendemos sobre los demás, la información que nos ayuda a situarnos a nosotros mismos y a los demás y a definir si nos identificamos o no es casual, no producto de la acción social en el sentido de Weber. En el mostrador de una tienda, por ejemplo, podemos oír por casualidad lo que los clientes le dicen al tendero, aunque lo que nos cuentan no vaya dirigido a nosotros. En el metro, en una cafetería pública o en una terraza, en la sala de espera de un médico, en el vestíbulo de un colegio o en un centro comercial, observamos a los demás, aprendemos sobre ellos a partir de lo que oímos por casualidad y los clasificamos y evaluamos en función de la información obtenida de este modo (Lofland, 1985). Los demás también lo hacen con nosotros y pueden dejar claro que nos definen como otros. Cada encuentro con la diferencia en una sociedad superdiversa ofrece una oportunidad para el trabajo de límites y la reafirmación de la propia identidad, al menos de modo categorial. Sin embargo, la escasísima información que obtenemos de los encuentros casuales y fluidos en los espacios públicos nos da demasiado poco para permitirnos interpretar las representaciones y darles un significado más que estereotipado. La única alternativa que tenemos es admitir que no sabemos lo suficiente para poder clasificar a alguien como “diferente” o “como nosotros”. La práctica de clasificar a los demás por “comunidades” (la comunidad inmigrante, la comunidad musulmana, la comunidad pakistaní, y también “los refugiados” o “los solicitantes de asilo”) sugiere que las adscripciones categoriales siguen normas y valores comunes preestablecidos y que las personas situadas en estas categorías experimentan algún tipo de unión. No obstante, cuanto más limitada es nuestra información, más probable es que veamos lo que no está ahí y atribuyamos relevancia a características que no definen las identificaciones sociales de las personas con las que nos relacionamos brevemente en público. Quizás el taxista sirio resulte ser un profesor de Historia al que la burocracia alemana no pudo reconocer sus títulos; no se percibe a sí mismo ni como taxista ni como parte de una “comunidad de inmigrantes”. El joven que pide limosna a la entrada del metro puede proceder de una familia de clase media acomodada, pero que ha caído en el olvido tras una historia de maltrato infantil; es probable que no se identifique con “los sin techo”. Como muestra Krüger (2016, pp. 157-176) en su estudio sobre los consumidores de alcohol en una plaza de Berlín, lo que desde fuera parece un grupo de indigentes que beben en público a diario es en realidad una reunión de individuos que interpretan la bebida de formas

muy diferentes en la plaza y trazan sus propios límites de decencia y desviación. La mujer que grita a sus hijos en un parque infantil probablemente no sea una madre incompetente, sino una madre trabajadora, tan agobiada como nosotros; quizás tenga una pareja que no la apoya (o no tenga) y quizás carezca de medios económicos para encontrar alivio en la ayuda doméstica y las niñeras.

La mujer que lleva un pañuelo en la cabeza no tiene por qué ser musulmana: tal vez se sometió a un tratamiento de quimioterapia, o quizá simplemente le gusta envolverse la cabeza. El hombre negro a quien el cajero del banco felicita por su excelente inglés podría haber nacido y crecido en Gran Bretaña. En resumen, cuanta más información tengamos sobre los demás, menos probabilidades tendremos de estereotiparlos. Para mantener la cohesión en nuestro propio círculo, puede que convirtamos las virtudes en vicios (Merton, 1967, pp. 480-482). Excede el ámbito de este capítulo discutir la cuestión en detalle. Lo importante es aferrarse a la idea de que más información puede, pero no tiene por qué, reducir nuestro uso de los estereotipos. Además, los estereotipos no son la única forma de excluir a las personas, ni mucho menos. Tener más información sobre determinadas personas no debe equipararse a que nos gusten más, ni debe interpretarse como una reducción automática de la hostilidad hacia ellas. Las interacciones más frecuentes no son garantía de buenas relaciones, ni siquiera de entendimiento (Blokland, 2009b, p. 125), simplemente nos permiten hacer diferenciaciones más precisas. No se trata de mejores formas de trabajo fronterizo en lo que respecta a las consecuencias sociales de los límites, sino de formas diferentes. Cuando los encuentros fluidos no se repiten (una opción sobre la que volveremos), tenemos poco más allá de la observación superficial de interdependencias, incidentes y generalidades media transmitidas para posicionar socialmente a los demás en relación con nosotros (véase Coyle, 1930, pp. 16-18). Sin embargo, para dar sentido al mundo social que nos rodea, en primer lugar, tenemos que ser capaces de “leer” a los demás. Quizás no podamos, ni tiene por qué ser necesario, descifrar sus significados o comprender el simbolismo de estos, pero sí es preciso entender que conllevan ciertas expectativas de actuación pública. También necesitamos ser capaces de proteger nuestra integridad personal para sentirnos cómodos: libres de ansiedad, a gusto, disfrutando de cierto grado de seguridad. Entonces podremos crear una narrativa de pertenencia incluso en escenarios urbanos anónimos, muy diversos y densos. Gran parte de esto depende de nuestra capacidad para predecir las actuaciones de los demás.

La vida urbana requiere cierto grado de previsibilidad si queremos manejar la intensidad de las experiencias urbanas. De hecho, como Lofland (1998) ha demostrado ampliamente, gran parte de nuestras prácticas urbanas cotidianas están reguladas por normas de conducta tácitas e invisibles, de lo contrario chocaríamos unos con otros todo el tiempo. La indignación que sentimos cuando unos cabezas rapadas patean a una persona de color en un andén del metro y

los transeúntes no intervienen, o cuando unos hombres agreden sexualmente y roban a mujeres de forma organizada (como ocurrió en el 2015 en una celebración de víspera de Año Nuevo en Colonia) tiene que ver con el racismo y el sexismo, pero también con la violación de nuestro sentido de la previsibilidad. Los actos de terrorismo son burdas violaciones del mismo tipo.

Las ciudades en zonas de guerra no pueden concebirse de este modo. Goffman (1963) también señaló la previsibilidad de la vida social en los espacios públicos. Misztal, basándose en la obra de los interaccionistas simbólicos Goffman y Garfinkel, describe nuestras expectativas de que el comportamiento sea “normal”: nuestra necesidad existencial de normalidad procede del deseo de experimentar continuidad y de la defensa contra la presión de dar sentido a las situaciones cotidianas una y otra vez (Misztal, 2001, p. 313). Lo que experimentamos como normal o no depende de (1) la frecuencia con la que experimentamos determinadas actuaciones de otros o lo frecuentes (situacionalmente normales) que son; y (2) si vemos estas actuaciones como conformes a la norma (normativamente normales) o no (p. 314). Lo que esperamos como normal porque confirma nuestras experiencias anteriores puede ser totalmente distinto de lo que nos parece normal desde una perspectiva normativa:

En otras palabras, nuestra percepción del orden colectivo como normal se sustenta en un comportamiento basado en reglas que hace que nuestro mundo sea predecible, fiable y legible. Todas estas normas garantizan que los actores mantengan las expectativas de los demás sobre “las cosas como siempre”, lo que los lleva a juzgar dichas situaciones como normales. (p. 313)

Esto se relaciona con el grado de confianza que depositamos en las situaciones sociales. “Confianza”, en este caso, significa experimentar un escenario social como familiar. Nos da una seguridad ontológica que se acerca a la sensación de estar en casa o de pertenecer a algo. Es más probable que nos representemos como parte de una comunidad (se corresponda o no con la realidad) en los escenarios en los que confiamos que en aquellos en los que no confiamos. Según Misztal, la normalidad situacional suscita confianza aun cuando nuestras propias normas o valores nos hagan rechazar las representaciones que vemos a nuestro alrededor. Recordemos que la comunidad como cultura tiene símbolos compartidos como bloques de construcción, pero los significados individuales que atribuimos a los símbolos aún pueden variar mucho: que yo haga comunidad no significa necesariamente que yo personalmente tenga que compartir mi moralidad o mis valores con los demás en mi comunidad. La confianza, como sostiene Sztompka (1999), depende de los riesgos y de la evaluación del comportamiento que cabe esperar de los demás (conducta esperada, Sztompka

1999, p. 53). Este autor afirma que las expectativas relacionadas con la conducta de los demás forman un continuo que va de lo que requiere poco esfuerzo a lo que requiere mucho, es decir, de las expectativas de bajo riesgo a las de alto riesgo. Por ejemplo, idealmente, podemos movernos sin problemas por nuestros mundos sociales mediante expectativas instrumentales de los demás que se basan en la regularidad, la razonabilidad y la eficacia (p. 53). Esperamos que las tiendas abran a las nueve de la mañana, porque así lo hacen todos los días (regularidad). Esperamos que el precio de un cartón de leche no suba un cien por ciento de la noche a la mañana (razonabilidad). Esperamos que el tendero esté ahí para ganar dinero (eficacia) y que, por tanto, trabaje en interés de la tienda. Naturalmente, en situaciones muy turbulentas de crisis económica —como en Estados Unidos y Europa en 1929, Zimbabue en los primeros años del siglo XXI o Rusia y Grecia en el 2015— esas formas de confianza se tambalean. Cuando la crisis continúa, se instaura una nueva normalidad.

La confianza instrumental basada en expectativas es menos vulnerable, escribe Sztompka (1999, p. 53), que el tipo de confianza que depende de las actuaciones morales de los demás. En su opinión, esta última depende de la expectativa de que los demás sean justos, sigan las normas con integridad y hagan lo que es moralmente correcto o aceptado. Esto es más arriesgado: “la categoría de agentes morales es ciertamente más estrecha que la de agentes racionales” (p. 53). Somos aún más vulnerables cuando basamos nuestra confianza en la expectativa de que las personas no serán egoístas y no antepondrán sus propios intereses, que actuarán pensando en el bienestar de los demás o que son generosas y benevolentes (p. 54). Está claro que confiar es un reto mayor en los espacios urbanos altamente diversos y en constante cambio de una sociedad líquida bajo la globalización de lo que era (y en algunos lugares sigue siendo) en escenarios sociales más estrictamente regulados y menos flexibles, en especial aquellos en los que la moralidad se basa en valores tradicionales a menudo contenidos en creencias religiosas. Bou Akar (2012, pp. 150-152) describe cómo las organizaciones religioso-políticas en Beirut contribuyen a crear escenarios relacionales que ya no son lugares abiertos y transparentes de compromiso. Las relaciones de poder están implícitas en las ideas de moralidad “evidente”. Este ejemplo será suficiente. Volveré sobre el poder más adelante. El pequeño caballero llamado Trenk, protagonista de un libro infantil alemán de Kirstin Boie (2006), era un niño nacido en el seno de una familia de campesinos pobres que vivían como trabajadores sin tierra en una finca. Cuando su padre recibe una severa paliza de su amo (una “normalidad situacional” que el niño rechaza moralmente), Trenk huye con su mejor amigo, un cerdo que su familia tiene como mascota. Su intención es trasladarse a la ciudad, donde espera liberarse de la servidumbre. En su viaje se encuentra con un caballero y su hijo, que tiene su misma edad y necesita convertirse en caballero, pero carece de la fuerza y el valor para ello.

Los muchachos cambian de lugar y Trenk se convierte en caballero y se adapta —no sin crítica— a las exigencias morales de honor y dureza que corresponden a esta posición. La historia sacude nuestra representación estándar de las costumbres y comportamientos en la Europa medieval. Ilustra maravillosamente cómo una sociedad con grandes desigualdades de poder justificaba la normalidad situacional apelando a una comprensión divina de las jerarquías existentes, que se creían eternas y no podían cambiarse más que mediante un disfraz como el que usó Trenk. Pero en Europa el capitalismo mercantil, la industrialización y diversos procesos culturales, como la secularización y la Ilustración, todos ellos estimulados por los centros urbanos en los que tuvieron lugar al principio, han producido típicamente una comprensión del mundo en la que la normalidad moral ya no es algo fijo y dado. Esto ha permitido la movilidad social y ha producido una sociedad de clases en lugar de una sociedad basada en un estatus fijo. También ha dado paso a una vida social en la que la normalidad situacional y la moral se han distanciado cada vez más y deben renegociarse a diario. Las reflexiones de Assad Bayat (2010) sobre las mujeres urbanas iraníes que forjan espacios cotidianos que invaden silenciosamente el sistema dominante son, en esencia, similares a la historia del pequeño caballero Trenk.

No es de extrañar que la búsqueda de la comunidad antes descrita, que se situó en el inicio del desarrollo de las ciencias sociales europeas y estadounidenses, coincidiera con el periodo de urbanización e industrialización. Fue precisamente entonces cuando se hizo añicos la idea de una comunidad moralmente homogénea con posiciones claras, aunque intrínsecamente desiguales, para todos. Hay mucho que argumentar en contra de la idea de que la vida urbana moderna destruyó la comunidad y trajo consigo la soledad y la alienación como resultado del aumento de la densidad, la heterogeneidad y el tamaño de los centros urbanos. Pero sí tiene sentido ver una conexión entre la comprensión evidente y no reflexiva del orden social como una especie de comunidad y la necesidad de esculpir de nuevo lo que podría ser esta comunidad en condiciones de mayor heterogeneidad, densidad y tamaño. Cuanto más urbano —es decir, cuanto más heterogéneo, denso y grande— es el contexto en el que vivimos, mayor es la necesidad de definir y redefinir constantemente quiénes somos con respecto a los demás en nuestra vida cotidiana (véase Lemert, 1995). La diversidad fomenta la reflexividad. Para Bauman, estas transformaciones sociales están estrechamente relacionadas con las nuevas movilidades de la globalización, que afectan la confianza que depositamos en la conducta de los demás (y también la suposición de que debemos desconfiar de ellos). Esto es especialmente visible en la sociedad posindustrial del norte de Europa y Estados Unidos. En teoría, la sociedad industrial clasista del capitalismo era socialmente móvil; en la práctica, a menudo mantenía a la gente en su sitio. A diferencia del poder divino en una sociedad de estatus fijo, el poder moderno consistía “ante todo, en el derecho



a dirigir a las personas, a mandar, a establecer normas de conducta y a exigir obediencia a las normas” (Bauman, 2001, p. 40). Dada la necesidad de disciplinar a los trabajadores de las fábricas, las nuevas formas de poder y autoridad mantenían las jerarquías en su lugar permanentemente, y “la difícil situación de las ratas en un laberinto parecía una fiel réplica de laboratorio de la difícil situación diaria de los humanos en el mundo” (p. 44). En muchos aspectos, la dominación colonial no era tan diferente. Sin embargo, esta “visión de un laberinto sólido, tallado en piedra, ya no encaja bien con la experiencia que los humanos corrientes tienen del mundo en el que viven” (p. 44). Bauman describe el mundo móvil y cómo afecta nuestro sentido de la orientación y la comunidad, principalmente en relación con la desaparición de la estructura de clases fija en las sociedades del norte Global; a esto se podrían añadir los efectos de la descolonización. En el apogeo de la industrialización, el trabajo era el marco de la identidad, del ser:

Sólidamente encuadrado en ese marco, el trabajo podía considerarse razonablemente una vocación o una misión vital: el eje en torno al cual giraba el resto de la vida y a lo largo del cual se trazaban todas las búsquedas vitales. En la actualidad, este eje se ha roto irremediablemente. En lugar de volverse “flexible”, como desearían los portavoces del mundo feliz que se percibiera su nueva condición, se ha vuelto frágil y quebradizo. Nada puede (ni debe) fijarse a ese eje con confianza: confiar en su durabilidad sería ingenuo y podría resultar fatal. (Bauman, 2001, p. 45)

Para Bauman, no se trata solo de un cambio en el marco laboral. Nuestra sensación de seguridad e identidad también se ve afectada por cambios que él sitúa en el mundo urbano. De nuevo, ve movilidad en todas partes: “nada en el lugar permanece igual por mucho tiempo, y nada perdura lo suficiente [...] como para volverse familiar y convertirse en la envoltura acogedora, segura y confortable que los seres sedientos de comunidad y de hogar han buscado y esperado” (p. 45). Y se lamenta:

Atrás quedaron las tiendas de alimentos de la esquina; si han conseguido resistir a la competencia de los supermercados, sus propietarios, sus gerentes y las caras detrás del mostrador cambian con demasiada frecuencia como para albergar la permanencia que ya no se encuentra en la calle. Atrás han quedado las amables sucursales de los bancos locales o de las sociedades de crédito hipotecario, sustituidas por voces anónimas e impersonales [...] al otro lado del cable telefónico [...]. Ha desaparecido el amable cartero que llamaba a la puerta seis días a la semana y se dirigía a los habitantes por sus nombres. (pp. 46-47)



Bauman no es un investigador empírico, y sus afirmaciones necesitan verificación empírica. Es importante que siga la línea de anteriores lamentos sobre la comunidad: las transformaciones sociales han reducido la relevancia de nuestras experiencias cotidianas en los espacios públicos para nuestro sentido de comunidad. Carecemos de puntos de orientación estables, argumenta. En el marco de la globalización, con sus mayores oportunidades para viajar, no tener puntos de orientación que nos hagan sentir que estamos en una zona de confort (Binken y Blokland, 2013; Blokland y Nast, 2014) es, de hecho, una experiencia bastante común. Sin embargo, no todos los estudiosos están de acuerdo en esto. Quienes discuten la disneyficación y turistificación del mundo urbano (Ringer, 1998; Teo y Li, 2003; Terkenli, 2002) y muestran que las experiencias turísticas en diversos lugares del mundo se vuelven similares (Urry, 2002; Zukin, 1997) tienen razón: parte del desarrollo comercial crea semejanza. La similitud de estos lugares mercantilizados puede verse con ojos críticos, pero facilita su lectura y la comprensión de lo que se puede esperar de ellos. Puede que la comercialización afecte la “autenticidad”, si es que eso existe, y se apropie del espacio y la cultura local (Zukin, 1997, p. 19). Grandes empresas, como Merlin Entertainments —propietaria de ciento veinticuatro atracciones, varias ciudades de vacaciones y hoteles en veinticinco países— ahora operan atracciones turísticas aparentemente “locales” como Dungeon, una atracción de terror adaptada en cada ciudad a su historia local, y Madame Tussaud, un museo londinense de cera con sucursales en muchas ciudades del mundo, que exhibe figuras locales y nacionales junto a héroes mundiales. Sus “centros de descubrimiento” de Lego comienzan con exposiciones de lugares locales de cada ciudad, contruidos hábilmente con bloques de la marca; sin embargo, cada uno de ellos funciona exactamente con los mismos principios que McDonald’s y no son menos corporativos: permiten cierta variación en el sabor y su adaptación al local, pero una hamburguesa con queso es una hamburguesa con queso. Ritzer (1993) describió la homogeneización cultural como una macdonalización. Puede que este tipo de homogeneización no se sienta acogedora, pero sí segura y cómoda. Aunque los lugares privatizados, mercantilizados y altamente regulados tienen muchas desventajas, siguiendo la sugerencia de Bauman, hacen que sea fácil tener puntos de orientación estables. Al tratarse de escenarios relacionales con el máximo anonimato, en ellos la privacidad es total y la inclusión sigue siendo posible para quienes estén dispuestos y sean capaces de seguir sus reglas. El término *hibridez cultural* (Hannerz, 1992; Kraidy, 2005; Nederveen Pieterse, 2004) se ha introducido para poder rebatir la idea de que el mundo entero se está convirtiendo en una especie de copia cultural de Estados Unidos. La comida y la música son ejemplos bien conocidos de hibridez. Sin embargo, la hibridez cultural también puede proporcionar nuevos puntos de orientación. Mientras que ahora casi todos los supermercados de Alemania, los Países Bajos o el Reino Unido venden

sushi en empaques de plástico preenvasados y los ingredientes para prepararlo se han convertido en algo casi habitual, hasta mediados de la década de 1990 la comida japonesa apenas se veía en estos países; la mayoría de la gente no sabía qué hacer con unos palillos chinos. Un bufet escolar en una escuela primaria de una de las zonas más acomodadas del antiguo Berlín Occidental, donde casi ningún alumno tiene un origen migratorio (no europeo), incluiría ahora mini-pizzas, sushi vegetariano, sándwiches de tomate con mozzarella, kebabs fríos en palitos de madera, aguacate mojado con chips de tortilla, pitas con humus, baklava y ensalada de frutas con mango y otras frutas exóticas. Se ha producido cierta síntesis cultural entre estas familias de clase media. Pero cuando investigamos cómo usaban la ciudad (Giustozzi *et al.*, 2016, pp. 53-70), resultaron ser notablemente locales y encontraban lo que necesitaban para su vida cotidiana sobre todo en el escenario residencial inmediato. Tenían poca adversidad o animadversión hacia otras zonas de la ciudad, simplemente carecían de una narrativa sobre otros lugares, en especial los barrios desfavorecidos, por no hablar de las zonas relativamente desfavorecidas del antiguo Berlín Oriental (véase también Giustozzi, 2016). Aunque habían adoptado comidas exóticas de todo el mundo y estaban deseosos de viajar a lugares remotos, su comodidad y seguridad parecían poco afectadas por la hibridez. La idea de que la globalización crea cosmopolitas portadores de una nueva “síntesis cultural” global (Bauman, 2001, p. 55) es demasiado estrecha, como lo demuestra un estudio de ejecutivos globales de la Universidad de Virginia, citado en Bauman:

Cuando están en el extranjero, la mayoría de los encuestados tienden a relacionarse y socializar con otros “globalizadores” [...] Dondequiera que vayan, los hoteles, gimnasios, restaurantes, oficinas y aeropuertos son prácticamente idénticos. Tienen la sensación de vivir en una burbuja sociocultural aislada de las diferencias más marcadas entre las culturas nacionales. [...] Son cosmopolitas, sin duda, pero de un modo muy limitado e insular. (Instituto de Estudios Avanzados en Cultura, Universidad de Virginia, 2000, p. 3, citado en Bauman, 2001, pp. 55-56)

Otros autores, por ejemplo Andreotti *et al.* (2013a), han demostrado en trabajos recientes sobre la clase media-alta europea que es muy fácil describir su comportamiento como simplemente insular. En consecuencia, hablan de “salida parcial”: “los directivos de nuestro estudio no parecen retirados del espacio urbano, sino que intentan utilizar los recursos disponibles en la ciudad y el barrio en su beneficio, manteniendo al mismo tiempo una distancia con otros grupos sociales” (Andreotti *et al.*, 2013a, p. 595). Por lo tanto, no confirman empíricamente la tesis de Bauman de que el mundo habitado por la élite actual no está definido por ninguna localidad y es “verdaderamente y completamente

deslocalizado” (Bauman, 2001, p. 54). Estas élites tampoco viven en una zona libre de comunidad; y su estilo de vida no celebra la irrelevancia del lugar, como pensaba Bauman (p. 56). En cambio, interactúan con otros, en escenarios relacionales relativamente anónimos. Iossifova (2015, p. 92) señala que los enclaves de clase media en ciudades chinas en rápida evolución, como Shanghái, no son tan monoculturales y cerrados como a veces se sugiere, sino que están “firmemente arraigados en el tejido urbano de múltiples capas a través de vínculos físicos y relacionales en continuo cambio y evolución”: las clases medias, los pobres urbanos y los emigrantes rurales coexisten en el espacio y el tiempo directamente fuera de los recintos.

La homogeneización cultural o hibridación no elimina nuestras sutiles reglas de conducta y sus diferencias en un mundo globalizante, tanto dentro de las ciudades como entre ellas. La movilidad todavía nos presenta experiencias en las que no podemos averiguar fácilmente las reglas de conducta del espacio público, en las que la normalidad situacional nos confronta también con preguntas sobre la normalidad moral, o donde simplemente, a primera vista, no parece tener la capacidad necesaria para entender los códigos (sin tener que adherir a ellos personalmente, en términos morales). Dichas experiencias pueden ser irritantes, pero, a su vez, son suficientemente livianas, por lo que no llegan a ser muy inquietantes. Tomemos, por ejemplo, el metro subterráneo cerca de un aeropuerto internacional. Hay turistas subiendo o bajando por las escaleras eléctricas, o hay algunos que se quedan parados en el lado “equivocado”, bloqueando así el camino, especialmente, de aquellos que se apresuran para llegar al trabajo. Estas personas son un ejemplo estándar de ignorancia sobre las reglas de conducta pública que suavizan tanto el tráfico urbano diario como la irritación que esta ignorancia causa. Pensemos también en cómo las personas hacen fila en una tienda concurrida o cómo entran y salen de un tren subterráneo o de un bus lleno, o cómo los carros se sobrepasan entre ellos en calles que son muy angostas para el tráfico contemporáneo; esas simples actuaciones públicas se hacen de diferente manera en Róterdam, Berlín, New Haven, Manchester o, para el caso, São Paulo, Johannesburgo, Ciudad de México, Bombay y Hyderabad. A veces parecen bastante similares. En muchas ciudades estas cuestiones son reguladas por medio de letreros que les indican a las personas en qué lado pararse en una escalera eléctrica, dónde cruzar una calle, cuándo esperar al cambio del semáforo, o cuánta distancia mantener con el cajero en el banco. Sin embargo, también requieren una lectura cuidadosa para aquellos que vienen a los lugares como visitantes o extraños.

Más conflictivos son los escenarios en los que el carácter de género o racializado de los espacios urbanos desafía lo que estamos acostumbrados a saber. Al volar desde Europa primero a Hyderabad y luego a Bombay, como nunca había estado en India, me tomó algún tiempo ajustarme a algunas partes de las

reglas de conducta que eran característicamente diferentes a las mías. Cuando mi equipaje se perdió en Hyderabad, intenté comprar una camisa y terminé usando una camisa de hombre hecha a medida sobre mis *jeans*. Mientras caminaba por el centro de la ciudad, en las concurridas calles del mercado, mi torso y mis glúteos fueron tocados por grupos de jóvenes. Esta experiencia apunta a las normas implícitas de conducta pública en el espacio público en Hyderabad: altamente restrictivas, no diversas y sin género. Años más tarde, después de historias muy publicitadas de violaciones y asesinatos de mujeres indias en público, yo preferiría señalar el carácter sofocante de las limitaciones de género que subyacen a dichas normas de conducta pública; a su vez, prefiero discutir críticamente la normalidad normativa implicada. En ese momento, yo solo pensaba en esta como una experiencia en la que no había entendido las normas de conducta pública. Estaba prestando atención a la normalidad situacional, no a la normalidad normativa. Después de comprar un sari y de cubrirme el cabello, me sentí desconocida como persona (¡anonimato!), pero cómoda, y me mezclé fácilmente. No obstante, cruzar una avenida de cuatro carriles requirió algo de práctica y de aprendizaje social. El punto era —según me explicaba un residente de Hyderabad mientras me tomaba del codo para ayudarme a cruzar— entrar lentamente en el tráfico porque los carros, motocicletas y los carros de culí<sup>8</sup> podían evitar chocar con objetos que se movían despacio. Así, uno nunca debería darse prisa ya que esto aumentaría el riesgo de que uno de los muchos vehículos no pudiera rodearlo lo suficientemente rápido. En pocas palabras, la movilidad puede traernos a contextos urbanos en los que las reglas de conducta son desconocidas para nosotros y donde nosotros mismos somos desconocidos, pero podemos adaptarnos rápidamente y desarrollar un sentido de que podemos pertenecer y ser parte. No estoy afirmando que este siempre sea el caso. Los hombres negros en ciudades estadounidenses, las mujeres en El Cairo o las parejas gays en Estambul pueden aprender las reglas de conducta de las que las prácticas dominantes los excluyen en formas severas. El punto no es que los escenarios relacionales en los que hay un anonimato relativamente alto siempre nos permitan desarrollar un sentido de pertenencia. No lo hacen. Están altamente infundidas con formas sutiles de exclusiones sobre bases categóricas. El único punto es que, en contraste con los que generalmente proponen los estudios comunitarios, el anonimato de la ciudad no está teórica ni conceptualmente en desacuerdo con un sentido de pertenencia y con las formas de una comunidad. Para recapitular, aunque la medida en que esto ocurre sigue siendo una cuestión abierta desde un punto de vista empírico, tiene sentido decir que en el apogeo de la ciudad industrial de principios del siglo xx y de los espacios

8 Similares a los bicitaxis.

urbanos de la ciudad colonial se proporcionaron escenarios para la comunidad como cultura diferentes de los que ofrecen hoy. Sin embargo, yo no consideraría que esto sustenta automáticamente un argumento de “pérdida comunitaria” que encuentra al culpable en “lo urbano”. En nuestra discusión de los cuatro tipos ideales de relaciones sociales vimos que, a través de los apegos y de los vínculos, las personas tienen amplias oportunidades para continuar formando redes personales y asumir compromisos duraderos, así como para formar comunidad. Al igual que los analistas de redes sociales, podemos argumentar que las relaciones sociales también pueden funcionar como comunidades personales —y en muchas instancias lo hacen—. Mucho menos evidente es la medida en que las interdependencias cotidianas entre nosotros y las personas con quienes nos encontramos en los espacios públicos, o al hacer varias transacciones en instituciones corporativas cada vez más comerciales en la ciudad, tienen alguna conexión con la comunidad. Y, sin embargo, la tienen. Dado que podemos alcanzar un nivel de comodidad con los códigos en un escenario relacional de anonimato, todavía podemos desarrollar narrativas de pertenencia incluso cuando vivimos *rutas en lugar de raíces*<sup>9</sup>. A través de las narrativas individuales y de las prácticas, nos hacemos “encajar” y no vemos estas adaptaciones como ofensas a algún entendimiento primordial de un “yo” básico o como expresiones necesarias de una normalidad normativa. Mientras nos vamos adaptando a lo que aprendemos como normalidad situacional, creamos y expresamos una forma de pertenencia. Los estudios de la comunidad no se han centrado en tal pertenencia y los académicos de las redes sociales como comunidades nunca serían capaces de entenderlo. En proyectos basados en entrevistas de pertenencias (s)electivas, se ha discutido la pertenencia como el punto de inicio de los barrios residenciales. Las preguntas guía se han centrado en las narrativas de pertenencia a lugares de residencia. No obstante, tales narrativas pueden también encontrarse en la amplia escala urbana.

### El continuo del acceso

Si queremos conectar mejor los diversos escenarios relacionales con los que debemos posicionar la comunidad como cultura, pertenencia e identificación, su segunda dimensión, el *continuo del acceso*, es esencial. Este es, de nuevo, una cuestión de control: el control que tenemos sobre quién tiene y quién no tiene

9 En inglés la palabra *routes* (‘rutas’) suena muy parecido a *roots* (‘raíces’). Este juego de palabras ha sido utilizado para hablar de apegos y de movilidad. [Nota de la traductora].

acceso a un espacio, siendo el espacio público un polo ideal típico y el espacio privado el otro. A menudo, otros ejercen control sobre tales espacios.

El espacio privado es un tipo ideal del lugar al que podemos ir entre bambalinas, retirarnos en el ámbito de nuestra propia casa. Como 1,6 millones de personas carecen de una vivienda adecuada (ONU-Habitat, 2015), estoy al tanto del sesgo de esta afirmación en un nivel empírico, pero pretendo usarla únicamente para teorizar. El que muchas personas no tengan un lugar al que puedan llamar propiamente hogar no cambia el hecho de que, si lo tuvieran, serían capaces de retirarse allí. Sin embargo, incluso dentro de la casa, hay varios grados de control sobre quién tiene acceso a las habitaciones y quién no. La persona de los domicilios o la del servicio de mensajería llegan al escalón de la puerta; también puede venir algún cobrador, o incluso la policía. La policía allanó el apartamento de un joven negro en mi lugar de investigación en New Haven, convencidos de que encontrarían armas, y lo golpearon brutalmente sin ninguna razón aparte de “pensar” que él tenía un arma. Esta experiencia deja en claro que las formas en las que se controla el acceso a la casa propia pueden diferir —y esta diferencia puede ser sustancial según la etnia y la clase, así como bajo diferentes regímenes políticos—.

A veces las autoridades encuentran las formas de violar los derechos de las personas al controlar el acceso a su espacio privado mediante el uso creativo de regulaciones, incluso en Estados que son, en principio, democráticos. En los primeros años del siglo XXI en Róterdam, un clima público en los medios que anunciaba el escenario de las actuales políticas antimigratorias creó el espacio político para una iniciativa de búsqueda de apartamentos para inmigrantes “ilegales”, personas que trabajaban mientras recibían beneficios sociales, ausentes que se suponía debían estar en el colegio y haciendo cosas por el estilo. Estas invasiones sistemáticas a los espacios privados de las personas se hicieron posibles a través de los llamados “equipos de intervención”, conformados por la policía de inmigración, los servicios sociales y el *bouwtoezicht*, un departamento de la ciudad encargado de revisar los códigos de construcción. La ley estipula que, aparte de los trabajadores sociales y de los oficiales de policía, los residentes también deben permitir la entrada del *bouwtoezicht* a sus casas. Al conformar estos equipos, los grupos han encontrado una manera de obtener acceso a las casas privadas de las personas que no se había visto en este país democrático desde la ocupación alemana durante la Segunda Guerra Mundial. No hace falta decir que solo ciertos barrios fueron objeto de estas acciones.

Una vez más, categorías como raza y clase afectan nuestro control sobre el acceso. También es claro que los muchos cientos de refugiados ahora alojados en refugios, instalaciones deportivas, oficinas vacías y edificios de colegios, entre otros, no pueden tener ningún sentido de control sobre el acceso a un espacio privado. En su tesis inédita de maestría, Lewek (2015) investigó cómo

los refugiados encuentran maneras de producir espacios de resistencia cotidiana bajo una fuerte vigilancia. Ni siquiera la cocina de los refugios en los que fueron alojados constituía un espacio sobre el que ellos tuvieran control, ya que el personal de seguridad, además de verlos a través de las cámaras de seguridad, podía escuchar sus conversaciones. Notoriamente, los refugios para personas en situación de calle tampoco permiten un control sobre el espacio privado. En los refugios estadounidenses en los que participé durante mi investigación, se practicaban requisas corporales a cualquier persona que quisiera tener una cama para pasar la noche. No había casilleros para las pertenencias privadas y las personas no podían solicitar dormir en la misma cama noches consecutivas; esto los privaba de cualquier sentido de un espacio al que pudieran llamar suyo. Por el contrario, un refugio para personas en situación de calle en un barrio de la clase trabajadora en Yokohama consistía en literas con cortinas a su alrededor que los residentes podían cerrar, de modo que se creaba un sentido o sensación de espacio privado, por mínimo que fuera, en estos cuartos de seis camas.

La literatura acerca del significado de *hogar* (Kusenbach, 2015; Kusenbach y Paulsen, 2013) ha señalado la construcción cultural de la residencia y, también, las variaciones culturales en esta área. Históricamente, el significado de espacio privado también ha cambiado. La “cocina abierta”, ahora muy común en Estados Unidos y en Europa, usualmente señalada como un elemento positivo en la publicidad de propiedades en renta o en venta, ha quitado una división de las habitaciones, mediante la cual los visitantes podían ser recibidos en un espacio diferente a aquel en el que sus comidas habían sido preparadas. Los usos de género de varias habitaciones, por ejemplo, en algunos hogares musulmanes, son otra variación de este mismo tema. Como en todos los tipos ideales, no hay un límite discreto entre lo “privado” y lo “público”, sino un continuo. Oleg Dik (2015) estudió las prácticas evangélicas en el Líbano y encontró que las salas de estar eran utilizadas para reuniones de la iglesia, lo que difuminaba la frontera entre el hogar y la calle cuando los sonidos del canto llegaban a inundar las calles. En la antigua República Democrática Alemana las reuniones políticas, y a veces incluso algunas de la iglesia, en Berlín Oriental, tenían lugar en los hogares de la gente. No obstante, también sabemos que, debido a la cruda invasión de la seguridad estatal en las casas para espiar los espacios personales de las personas, las conversaciones políticas no conformistas se celebraban mejor en espacios muy públicos, como la silla de un parque o un camino en el bosque. Las actividades con alto contenido político y no personales pueden, entonces, tener lugar en espacios privados, y al contrario, dependiendo de quién tiene acceso a qué lugar. Empíricamente, el control sobre el acceso al espacio, —así como el control sobre la información biográfica y personal, puede ser mucho más diverso y variado de lo que sugieren los tipos ideales. No obstante, el imaginario estándar



del hogar privado como un tipo ideal lo muestra como el lugar donde tenemos mayor control sobre el acceso y donde muy pocos otros pueden entrar, por lo que la exclusión es mayor allí. Lo público es, entonces, un espacio en el que, en teoría, el acceso es ilimitado y abierto a todos para ir y venir como se quiera.

El espacio público es un campo importante para los encuentros cotidianos en un contexto de hiperdiversidad y, de nuevo, no es un concepto sin oposiciones en las ciencias sociales (para un vistazo general, véase Low y Smith, 2006; Tonkis, 2005; Watson, 2002). En la literatura reciente el público y el espacio se consideran productos sociales, es decir, se mueve de la perspectiva que ve el espacio como un contenedor que se llena de significado solo cuando las personas lo usan. En las ciencias sociales y la geografía (véase Lofland, 1998; Massey 1991, 1995; Savage *et al.*, 2005), así como en la planeación urbana (Healey, 2006; Healey y Barret, 1990) y los estudios de alojamiento (Jacobs, 2001) está creciendo el reconocimiento de que el espacio no es una “cosa” fija (véase Hubbard *et al.*, 2004 para un vistazo general). Los espacios públicos se entienden como contruidos a través de los usos de las personas y a través de las interacciones entre esos usos, que, a su vez, tienen varios simbolismos y significados (De Certeau, 1984; Harvey, 1989; Massey, 1999; Shields, 1991; Wright, 1985).

El diseño urbano y la planeación se concentran principalmente en el espacio público, entendido como un tipo de lugar en el que la tierra no impone límites: parques, plazas, calles (Bentley *et al.*, 1987; Moudon, 1991). La privatización de los espacios públicos, manifestada en una variedad de fenómenos que van desde comunidades completamente cerradas (Caldeira, 1996) hasta simples parques con puertas de las que solo los residentes tienen llave, limita el acceso. Los espacios privados de consumo, como los centros comerciales y de entretenimiento que cuentan con reglas específicas, diseño y prácticas de vigilancia, excluyen a los ciudadanos que no cumplen con ciertas expectativas de comportamiento, así crean una “ciudad privada” (Squires, 2011, pp. 207-212). La turistificación empuja lo mundano cotidiano fuera de la vista y deja los “distritos de diversión” donde la diversidad se puede consumir de forma segura (Judd, 2011, p. 266). Algunos espacios públicos están siendo contruidos como sitios codificados para enviar el mensaje —al menos simbólicamente— de que no están abiertos. El espacio público, en cuanto lugar donde los extraños se conocen (Sennett, 1992a, p. 719), es simbólico, imaginario y está lleno de significados (Watson, 2022, p. 55). Visto como un continuo fluido, el espacio público se disputa a través de diversas formas de apropiación del espacio, que pueden ser muy mundanas, como cuando grupos con ciertas prácticas que otros experimentan como ofensivas, no deseadas o desviadas, hacen que estos otros eviten ese lugar. Piense en los usuarios de las drogas que se inyectan en un deteriorado patio de recreo, o el gran número de personas en situación de calle que se reúnen detrás de una estación de tren. En la Plaza



General<sup>10</sup> en mi estudio de New Haven, la Sociedad de Preservación Histórica trabajaba duro para restaurar parte de su encanto original. Las sillas modernas fueron reemplazadas por unas con el diseño original, pero con un reposabrazos en el medio. Esto hacía que fuera físicamente imposible para las personas en situación de calle recostarse en estas sillas, lo que les mandaba también un mensaje simbólico. Las señales que nos dicen qué está y qué no está permitido (“prohibido jugar a la pelota”, “prohibido merodear”, “prohibido el alcohol”) marcan límites a algunos usos que restringen el acceso para las personas a las que les gustaría hacer ciertas cosas. Una vez yo iba camino al centro con un joven negro del proyecto de alojamiento que no quería tomar el camino, mucho más corto, a través de la Plaza General. Cuando le pregunté por qué no quería ir por allá, me dijo que no quería problemas. Si caminaba por ese parque, seguramente sería confrontado por la policía. De hecho, el grupo de vigilancia vecinal<sup>11</sup> trabajó muy de cerca con la policía para mantener el parque “seguro” al llamar a la policía cuando veían “elementos sospechosos”. Un joven negro caminando por la cuadra despertaría sospechas de inmediato, lo que haría que los hombres negros evitaran ese parque público. En una calle dominada por restaurantes italianos, un robo cometido por jóvenes negros en los años sesenta resultó en que un grupo de italoamericanos golpeó a algunos niños con una pelota de béisbol al día siguiente. Aunque no estaban seguros de que los niños fueran los culpables, no les importó. Tal como dijo uno de los participantes, “queríamos mandarles un mensaje”. Yo había escuchado la historia por varios gentrificadores que llegaron después. Me dijeron que no sabían si la historia era verdad. Cuando entrevisté a uno de los participantes y le expresé mi sorpresa (escondiendo mi consternación) por la facilidad con la que parecía estar dispuesto a hablar de ello, él dijo que mantenían la historia viva “para que no tengamos que hacerlo de nuevo”. Cuando realicé una entrevista entre los residentes negros de los proyectos de alojamiento, una de mis preguntas les pedía que señalaran las áreas de la ciudad en las que no se sentían seguros y que preferían evadir. Esta calle fue una de las áreas que más mencionaron. No muchos pudieron decir por qué, aparte de que “no les gustan los negros allí”. La historia por sí misma se había diluido con el tiempo, pero la memoria colectiva de que era un lugar para evitar, aunque fuera un espacio público, permanecía vívida. Por lo tanto, si un espacio público es público o no, en el sentido de que proporciona un fácil acceso y libertad de ir y venir como uno quiera, está estructurado por *habitus*, raza y clase, y no se aplica a todos por igual. La posición de las mujeres y de los individuos de la comunidad

10 General's Square en New Haven.

11 Neighbourhood Block Watch.

LGBTQ en muchas ciudades del mundo muestra una y otra vez cómo el género y la sexualidad también son la base del acceso desigual.

La idea del espacio público como un sitio de “micropolíticas” (Tonkiss, 2005, p. 59) y de conflictos, exclusiones y violencia simbólica es diferente del ideal de espacio público que los teóricos sociales desarrollaron. A partir de dos interpretaciones alternativas de la teoría social del público, se deduce que la vida en los espacios públicos no es “pública” de inmediato. El espacio público, como cualquier espacio, se produce socialmente (Brenner, 2000; Lefebvre, 1995). No solo el diseño y el acceso formal, sino que la sociabilidad de los espacios crea símbolos, significados y entendimientos y, por lo tanto, inclusiones sutiles, exclusiones y transgresiones. Especialmente Jürgen Habermas y Hannah Arendt han conceptualizado el espacio público como un espacio político y lo han visto como condicionante de la sociedad civil, si no es que cívica.

Para Arendt (1958), el espacio público no está relacionado con ningún lugar en específico. Es una forma del ser colectivo, de los “comunes”, que sirve y está constituida por una participación activa y compromisos colectivos. De forma similar, Habermas (1991) describe el espacio público como la esfera de acción comunicativa sobre la base del diálogo racional y crítico entre iguales. Así, Habermas y Arendt comparten la noción de

Un ámbito real en el que las personas pueden discutir y debatir libre e igualitariamente; para hacerlo, necesitan desligarse de sus circunstancias particulares y privadas para discutir y debatir [...] cualquiera que sea el origen, género, estilo de vida o la clase de las personas, todos deberían tener la misma voz como ciudadanos. (Sennett, 2010, p. 261)

La metáfora de Habermas de la cafetería en el siglo XIX como un paradigma del espacio público para deliberación ha inspirado una pequeña parte de la literatura sobre “territorios de origen” y “terceros lugares” (Cavan, 1963; Liebow, 1967; Lyman y Scott, 1967): bares, cafeterías y tiendas de esquina donde uno va por las “alegrías de la asociación” (Oldenburg, 1989). Sin embargo, tales estudios que describen la convivencia muestran quién está ahí —no muestran quién no está—. Estos estudios ignoran la ausencia de aquellos que experimentan sutiles formas de exclusión. Por ejemplo, cuando los residentes mayores italoamericanos y los gentrificadores alrededor de la Plaza General celebraban el florecimiento de los cerezos, una celebración anual de comunidad, se podía observar la convivencia de estos dos grupos, que se mezclaban con visitantes de otros lugares de la ciudad y los turistas. En la construcción social de la narrativa histórica de este lugar, aquellos que permanecieron invisibles fueron los negros, quienes se convirtieron en un grupo significativo y numérico en el área, especialmente en el proyecto de alojamiento que quedaba a algunas cuadras de la plaza durante

la década de los sesenta. Ellos también estuvieron ausentes en la celebración de la historia del barrio en el festival. Una descripción de la convivencia que permeaba estos eventos en el parque contribuiría a silenciar, o a hacer públicamente invisibles, a los habitantes negros (véase Blokland, 2009a). Como una idea política, entonces, esta plaza deja de ser un espacio público. Este es solo un ejemplo que señalan los efectivos excluyentes de las actuaciones públicas de la comunidad.

El que la ciudad sea un terreno específico que crea la posibilidad de que un espacio público funcione como una idea política es el punto de partida de Richard Sennett. Desde la perspectiva de este autor (Sennett, 1992b) la ciudad incita a las personas a pensar en ella como carente de sentido debido a su forma física. La inmensidad de la arquitectura moderna, como señaló en los años setenta, refleja que las masas están preocupadas por sus historias de vida individuales y que el espacio público carece de intimidad (1992b, p. 5). Tal como lo hacen autores anteriores, Sennett señala los papeles que asumimos en el espacio público y lamenta las limitaciones que vienen con estos, lo que nos recuerda las descripciones de “lo urbano” que lo conectan con “lo público”. El tipo ideal de los espacios públicos urbanos, como lo indicó Bahrtdt (1998) —un tipo ideal ya desarrollado por Max Weber (1958)— es el mercado: un intercambio instrumental-racional caracteriza al sitio de mercado. Así pues, la vida urbana, de acuerdo con Bahrtdt, es siempre una integración parcial: en el mercado solo nos comprometemos con otros como compañeros en el intercambio y no tenemos que revelar otras partes de nuestras identidades; tampoco importan las diferenciaciones ni las desigualdades estructurales en el momento de ese intercambio. Para Simmel (1995), la ciudad produce anonimato y una intensidad de experiencia sensorial que nos hace indiferentes. Vista desde este ángulo, la vida pública puede parecer superficial e individual —aunque, como Fischer (1982, pp. 61-62) señaló, el pasajero solitario del metro puede tener una vida social agitada o floreciente. Asimismo, hemos visto que varias prácticas permiten formas de pertenencia incluso en el escenario relacional más público y anónimo. Sin embargo, el espacio público también provee espacio para la agencia de integración y para la representación del yo (véase Bulmer, 1986, pp. 91-92).

Lofland (1998) también ha mostrado que lo urbano no es ni solitario ni similar a un pueblo, sino que incluye lo público, lo parroquial y las esferas privadas en varios sitios y tiempos, los que son visibles en varias formas de prácticas cotidianas. Amin y Thrift (2002, pp. 8-9) hablan del significado de la “banalidad de la vida cotidiana en la ciudad”. De forma similar, Gehl (1996, citado en Jones *et al.*, 2007, p. 9) señaló que “el espacio público es un escenario en el que las personas de distintos trasfondos se reúnen, con una oportunidad de observar y familiarizarse con otros cuyas apariencias y costumbres son ajenos para ellas, en una atmósfera de mutua tolerancia”. Lofland provee una comprensión

menos rígida, más fluida y más útil empíricamente del espacio público que la brindada por teóricos sociales como Habermas o Arendt, lo que nos ayuda a concentrarnos en las prácticas o actuaciones que constituyen este espacio. Primero, ella describe la ciudad como el sitio en el que, tan pronto como uno deja su espacio privado, “se mueve a un espacio de muchos desconocidos o de otros categóricamente conocidos (extraños biográficos), muchos de quienes puede que no compartan los mismos valores, la misma historia o la misma perspectiva (extraños culturales)” (Lofland, 1998, p. 9). Luego desarrolla tres campos dentro de la ciudad que son territorios sociales y no físicos. El ámbito *público* es el mundo que acabo de describir; el ámbito *privado*

[...] se caracteriza por lazos de intimidad entre los miembros principales de un grupo que están localizados dentro de las casas y de las redes personales, el ámbito *parroquial* por una sensación de comunalidad entre los conocidos y los vecinos en las redes personales. (p. 9)

Aunque la autora dice que estos ámbitos no corresponden a lugares en específico, los prototipos que da sí parecen suponerlo. Así que el ámbito y el espacio a veces han sido mezclados en el uso de sus conceptos para el trabajo empírico. No obstante, el punto clave de la estructura hecha por Lofland para analizar la vida urbana es que sus herramientas conceptuales nos permiten ver los procesos más que los estados fijos. Cuando hablamos de un continuo del acceso y de un continuo de la privacidad, no tenemos que “fijar” sitios físicos específicos en algún lugar de ellos. En otras palabras, la parroquialización y la privatización, como las entendió Lofland, crean terrenos en el espacio público donde nuestras actuaciones tienen varios impactos en la comunidad.

Una gran variedad de experiencias no puede ubicarse fácilmente en ninguno de los extremos del continuo, e incluso puede moverse a lo largo de este. En su investigación sobre tranvías en Amberes, Ruth Soenen ha mostrado que ni siquiera una ruta particular de tranvía es un espacio social estable que pueda clasificarse fácilmente. Dependiendo de la hora del día, el área de la ciudad por la que pasa el tranvía y el tipo de conductor en cualquier momento, el tranvía se deslizaba por todos los terrenos identificados por Lofland y, a veces, a través de más de ellos al mismo tiempo (véase Blokland y Soenen, 2004). La trilogía de Lofland ayuda a nombrar los terrenos, pero ofrece muy poco para desarrollar una mejor comprensión de cómo experimentamos el espacio público y cómo los terrenos que ella identifica se conectan con el sentido de pertenencia. Esto muestra que los terrenos pueden ser excluyentes, pero no a través de qué prácticas relacionales se dan tanto la inclusión como la exclusión. Para ello, puede ayudar el pensar los espacios sociales como escenarios relacionales a lo largo del eje de la privacidad y del eje del acceso.

Los escenarios relacionales se producen en dichas prácticas o actuaciones y, mientras tanto, las constituyen. Además de estar “permitido” el acceso, la posibilidad de *salir* también es importante. La libertad de salida, la posibilidad de alejarse de los escenarios sociales a un bajo costo es, de nuevo, una cuestión de grado. En el tipo ideal de espacio privado, irse sin ninguna explicación a los demás en el hogar tiene un alto costo. Uno no puede simplemente despegar y nunca regresar. O podría, pero esto está rodeado por un tabú y es muy poco probable que lo hagamos. Cuando las personas se van, “desaparecen” y los miembros de su hogar se alarman. En el tipo ideal de espacio público se tiene la máxima libertad para salir. En un artículo bastante antiguo sobre los espacios, Moore (1897) primero señaló las características sociales del bar: las personas pueden socializar, o no, cuando sienten ganas de hacerlo y a bajo costo. Al escribir en un tiempo en el cual la prohibición del alcohol era altamente discutida, Moore señalaba que el bar tenía importantes funciones sociales. Buscamos sociabilidad, afirmaba, y “[el hombre] debe articularse a sí mismo en una vida más larga” (p. 6). Sin embargo, en un bar en el que todo el mundo conoce nuestro nombre, experimentamos y esperamos comunicaciones muy distintas, por ejemplo, de las que tendríamos en la parada del bus. En ambos extremos, las personas pueden preguntarse qué pasó cuando alguien dejó de aparecer. En el bar, puede surgir un tercer lugar (Oldenburg y Brissett, 1982) donde, inevitablemente, se conocerá más que nuestro nombre. Sin embargo, las charlas públicas pueden permitir una comunicación relativamente impersonal y no privada con las personas cuyo nombre nosotros también conocemos. Cuando las personas que van regularmente a un bar dejan de aparecer, estas personas pueden volverse un tema de conversación y pueden ser extrañadas, bien sea por los chistes que hacían o por las rondas [de bebidas] que ofrecían, pero no es que “desaparezcan”. Dichos lugares son muy importantes en nuestro sentido de pertenencia, o, al menos, importan. En un proyecto de investigación sobre el espacio público, la seguridad y la pertenencia (Blokland, 2009b), residentes de cuatro barrios en Róterdam, dos antiguas áreas de funciones mixtas y otras dos áreas residenciales de la posguerra que reportaron que las rutinas de usar las instalaciones del barrio, especialmente las tiendas, contribuyeron al sentido de pertenencia. Los análisis estadísticos mostraron que las personas que frecuentaban las tiendas, que iban también a la calle comercial a dar un paseo o acudían a los bares y cafés locales tenían más confianza en los demás locales. Aquellos que tenían más confianza también se sentían generalmente más seguros. Aunque estar seguro no es lo mismo que estar en el hogar, si pertenecer significa sentirse cómodo, entonces ambos conceptos están ciertamente conectados. Los entrevistados también refirieron los lugares donde no eran desconocidos con la pertenencia, vista como una construcción discursiva. A Jeanette, quien vivió por muchos años en un área residencial de posguerra, le gustaba ir a un centro

comercial algo moderno, pero no muy acogedor, con otras tres mujeres: “ve a una tienda por aquí y pregunta por cuatro mujeres. Bueno, todos nos conocen en la tienda de ropa de descuento, en la tienda de artículos de segunda mano, en la farmacia. Caminamos una cuadra y luego vamos a tomar un café”. El sentido de pertenencia de Jeanette con relación a ese lugar —y no a cualquier otro lugar de la ciudad— era fuerte. Ferdinand, un residente mayor en uno de los barrios más antiguos del centro de la ciudad, explicó que se sentía seguro al respecto; era un área donde él se sentía en casa debido a “pequeñas cosas”:

Sí, sí [en las tiendas] se tiene contacto [como en la tienda de queso]. Ellos saben también [...] Siempre tengo una libra de queso envejecido. “¿seguramente una pequeña libra de añejo en una porción triangular?” [risas]. Quiero decir, eso es [...] No diré que les cuentes toda tu historia, ese no es el caso, porque es el negocio de siempre, pero hay un cierto tipo de contacto diferente al de otras tiendas.

Incluso Nanda, una joven que no veía el barrio de antes de la guerra como “propio” o como un espacio en el que particularmente quisiera quedarse a largo plazo, pues pensaba que era un poco “como un pueblo”. Cuando necesitaba ayuda, podía pedírsela a las personas que conocía por haberlas visto repetidamente, en especial en las tiendas que quedaban debajo de su apartamento. Aunque no había tenido mucho contacto con las personas, se sentía cómoda con que ellas estuvieran pendientes:

Porque creo que, debido a los comerciantes, hay cierto control social. Porque una vez que volví a casa aquí, el vecino de abajo me dijo, sí, [su novio], él no está, salió a las tiendas. Y luego pienso, Dios, es como un pueblo. Pero, por otro lado, no es, porque ni siquiera conozco a mis vecinos del lado. Así que, por un lado, es como un pueblo [...] Creo que es por los comerciantes, porque en el verano, están en la calle. Así que creo que el carácter de pueblo es por ellos, no por los residentes como yo.

Se ha dicho a menudo que la diversidad funcional, la presencia de tiendas y otras instalaciones en áreas residenciales tiene un efecto positivo en los barrios. Dichas diversidades funcionales sacan a las personas a las calles. Otros dejan de ser extraños cuando interactuamos con ellos, siempre y cuando lo hagamos regularmente con las mismas personas; pero esto ya no es un hecho en las zonas donde la gente entra y sale rápidamente, o cuando de los apartamentos salen turistas o visitantes de corto plazo —una situación cada vez más común en las ciudades que son destinos turísticos populares—. Sin embargo, la idea básica

es que en las calles, las plazas y los parques aumentamos nuestras oportunidades de evaluar la conducta de otros (para un completo resumen de la literatura relevante respecto al tráfico social en tales lugares, véase Lofland, 1998). Pero solo los encuentros fluidos repetidos en los que vemos y evaluamos a las mismas personas una y otra vez nos dan algún parecido con el tipo de conocimiento que tenemos de las personas que conocemos. Luego nos movemos lentamente en el continuo, del anonimato a la intimidad. Stanley Milgram (1977, citado en Lofland, 1998, p. 60) llamó a estos otros “extraños familiares”: “la persona que no es ‘conocida personalmente’, pero que, debido al compartir de un camino o ronda [...] es reconocible”. Lofland se interesaba por estos extraños familiares, por las rutinas cotidianas y por las rutas a través de las cuales se volvían conocidos, en particular por su relevancia social y psicológica (pp. 66-67). Para nosotros, es más importante el valor de tales personas para la comunidad como cultura.

### Familiaridad pública

La familiaridad pública caracteriza un tejido social de la ciudad en el que, debido a repetidos encuentros fluidos y compromisos duraderos, los individuos son capaces de ubicar socialmente a otros, reconocerlos e incluso esperar verlos: la persona en situación de calle que duerme debajo de un puente, a quien te encuentras caminando todos los días, si un día ya no está te preguntarás a dónde fue. Cuando el puesto de periódicos se cierra, podemos incluso sentirnos un poco perturbados porque la interacción casual con la persona de las ventas nos hace sentir integrados; tales experiencias pueden hacernos sentir en casa. Pero hacen más que solo afectar el bienestar de la persona individual. Los encuentros fluidos repetidos y los compromisos duraderos también crean un escenario en el que se pueden producir y entender símbolos. Los grafitis, por ejemplo, son una comunicación de símbolos que solo tienen significado para aquellos que tienen algún conocimiento de la subcultura (no necesariamente la subcultura local: el acrónimo ACAB, del eslogan “*all cops are bastards* [todos los policías son bastardos]” puede encontrarse en las paredes de Berlín, Nueva York o Pisa), o algún conocimiento local inducido por la familiaridad pública. Cuando me mudé a Berlín, mis hijos querían saber por qué las personas escribían en las paredes en todos lados: se requiere una familiaridad con el movimiento de antigentrificación en Berlín para entender más los grafitis, o para ver que las ventanas dañadas de un edificio nuevo son un símbolo de las protestas; el que las calles de una favela en São Paulo se vacíen apenas pasa el carro de la policía se debe al conocimiento de lo que podría suceder a continuación, lo que requiere de la familiaridad pública para ser compartido. Es conocimiento,



pero solo se puede aprender por medio de la experiencia. Se basa en narrativas de lugar que (inicialmente) no están escritas. Es una colección de códigos de la calle —pero no solo de eso—, porque tales códigos implican instrucciones sobre cómo comportarse, y eso no es la familiaridad pública. La familiaridad pública caracteriza un escenario relacional en el que entendemos lo que está pasando, pero no tiene que parecernos correcto, justificable, agradable o positivo, ni nos dice cómo actuar. Aunque no necesariamente es agradable desde la perspectiva psicológica, la familiaridad pública deja claro lo social y nos puede hacer sentir seguros por esa razón. En nuestro estudio sobre la seguridad social, los residentes que se sentían reconocidos por los comerciantes en la calle comercial también se sentían más seguros. Considero que esto no significa que pensarán que era menos probable que fueran objeto de un delito, sino que su sentido de familiaridad pública les facilitó leer el espacio en el que se encontraban, deducir los códigos y así, en ese sentido, saber y sentirse como en casa. Las actuaciones de las personas en un espacio público y las maneras en las que desarrollan los conocimientos locales difieren, dependiendo de la biografía, de experiencias tempranas que pueden ser emuladas de otros contextos y de factores categóricos como la edad, el género y la etnia. No obstante, algún sentido de reconocer a los otros, causado por encuentros fluidos tempranos, puede inducir a un sentido de comunidad, como fue ilustrado por Aysun, una mujer de mediana edad con una historia de migración turca que vive en Hillesluis: “Hillesluis es un barrio conocido para mí. Es importante para mí saber qué tipo de personas están viviendo aquí. Cuando me las cruzo en la calle, no tengo este sentimiento de pensar ‘quién es ese’” (Blokland, 2009b, pp. 28-29).

En sus famosos estudio *La muerte y vida de la gran ciudad americana*, Jane Jacobs (1961) argumentó a favor de formas de planificación urbana que permitieron tales “ojos en la calle”, como en las experiencias de Nanda o Aysun. Pero los ojos en la calle no implican inmediatamente el control social —después de todo, la gente también puede observar y *no* intervenir (Jacobs, 1961)—. Las interacciones frecuentes con los mismos individuos aumentan la familiaridad pública y, por lo tanto, el sentido de pertenencia, pero también pueden enseñarnos bastante sobre las personas con quienes no nos identificamos socialmente, para que podamos evitarlas e ignorarlas de pasada. Incluso los barrios con un alto índice de criminalidad —por ejemplo, un proyecto de vivienda estadounidense que estudié (véase Blokland, 2008)— pueden evocar experiencias de pertenencia, hogar y comunidad. No intervenir puede ser una sabia decisión, tomada con base en la familiaridad y el conocimiento local. Algunas formas de comunidad pueden estimular la intervención. Otros escenarios pueden simplemente proveer la información específica que se necesita para saber en quién confiar, pero también de quién desconfiar. Las historias, las narrativas que se producen juntas en las comunidades, pueden funcionar como una forma de



crear conciencia colectiva sobre la necesidad de “tener cuidado” y de “ocuparse de sus propios asuntos”. Por ejemplo, Lisa, una de las personas con las que yo había trabajado en el proyecto de vivienda, era una madre soltera con dos hijos jóvenes; todos compartían un apartamento con la madre de Lisa, mientras que Lisa intentaba salir adelante y encontrar un trabajo. Ella tuvo una pelea con otra joven a quien había conocido durante años. Algunos dijeron que la pelea fue un tire y afloje sobre un novio anterior; otros, que se trataba de un negocio fallido de microtráfico en el que Lisa se involucraba de vez en cuando. El conflicto escaló y la madre de Lisa intentó separarlas cuando estaban peleando. Luego, sacaron un cuchillo y la madre de Lisa murió a causa de las heridas. Sin embargo, los residentes de este barrio, en el que la violencia era común, pensaban que el sector era más seguro que muchas otras áreas de la ciudad. Esto no se debía a que el control social funcionara muy bien, en el sentido de prevenir el crimen o “la desviación”. Los residentes pensaban que su barrio era un lugar en el que las personas estaban en casa no porque sintieran un apego a él (a muchas les habría encantado salir de allí); sin embargo, sabían qué esperar, aun cuando no necesariamente fuera algo positivo. La historia de Lisa se compartió entre ellos para recordarles que es mejor que cada uno se ocupe de sus propios asuntos. Los residentes se sentían seguros en su lugar de residencia porque sabían exactamente de quién cuidarse, en quién confiar, a quién evitar y por qué (véase también Raad voor Maatschappelijke Ontwikkeling, 2004, p. 36; Toenders *et al.*, 1998). El proyecto de vivienda a pequeña escala de 240 unidades, con sus callejones sin salida y patios interiores, era un escenario físico construido que permitía que los residentes tuvieran vista a la calle sin interferir con los demás. Las redes informales les permitieron adquirir información bastante precisa como base para la (des)confianza. En otras palabras, conocían los códigos de la calle (Anderson, 1999) en su propio barrio. Ellos preferirían estar ahí que, digamos, en alguno de los acaudalados barrios blancos de la ciudad en los que, como negros, fácilmente podrían ser considerados responsables de cualquier cosa que saliera mal.

El contexto de este barrio, que en su momento, según las estadísticas, era una de las áreas menos seguras en una de las ciudades menos seguras de Estados Unidos, es un ejemplo bastante extraño que, al fin, se da en el Norte global. Este grado de inseguridad puede ser pequeño en comparación con el de Río de Janeiro, por no hablar de las ciudades en guerra. No obstante, es de gran ayuda aclarar un punto importante. La comunidad no tiene que ser amable. Podemos sentirnos incluidos en una comunidad y tener un grado de pertenencia a ella, al menos a través de nuestras prácticas, aunque discursivamente nos apremiemos a negar cualquier forma de identificación social, como lo hicieron estos residentes, porque no queremos ser asociados con sus estereotipos. Podemos adherirnos a la normalidad situacional y a los códigos que esta implica, aunque normativamente no pensemos que estos códigos son normales y experimentemos la

familiaridad pública en otros lugares. Nada de esto significa que la comunidad es amable. En el discurso cotidiano, la comunidad, como el hogar, puede implicar una connotación positiva. Esto está justificado: cuando en el hogar los matrimonios se convierten en pesadillas, los padres se vuelven perpetradores de violencia física o emocional, o los individuos son pasivamente agresivos con sus parejas y resultan ser lobos con piel de oveja; curiosamente —o tal vez solo las personas que nunca enfrentaron abusos encontrarían esto curioso—, saber qué esperar también marca el establecimiento de una especie de seguridad. El hogar no es exactamente comunidad, pero el principio es el mismo: en nuestros imaginarios ideales y en las maneras en las que estos se nos representan en la publicidad, en las películas o en la literatura, tanto el hogar como la comunidad están llenos de emociones positivas y prácticas agradables. Así es como nos gusta hablar de ellos en las conversaciones cotidianas. Empíricamente, ni el hogar ni la comunidad dejan de existir cuando resultan tener lados más oscuros. Bien puede ser que la normalidad situacional, la previsibilidad y el marco fijo de la identidad que proporcionan hacen que sea tan difícil salir de los hogares y las comunidades, incluso cuando emocional, normativa o moralmente no son buenos para nosotros como individuos.

Los dos ejes que he propuesto, el continuo del acceso y el continuo de la privacidad, nos permiten pensar en la comunidad en varios escenarios urbanos relacionales sin comprometerse necesariamente en una conversación sobre la amabilidad o la afabilidad de las comunidades que practicamos. Al igual que el hogar, las redes muy unidas solo se pueden abandonar a un alto costo. Dejar un barrio como el de Lisa también tiene un precio; y el área no es de fácil acceso para todos en la misma manera. No son las estadísticas criminales, sino la comprensión de los códigos de conducta lo que puede influir en cuán cómodo puede uno sentirse, entendiendo esto en el sentido de estar “en el conocimiento”. Cuanto más público sea un escenario, mayor la posibilidad de que no tengamos ese sentido o de que necesitemos muchas más habilidades y experiencias para desarrollarlo. Estar “al tanto” es, en comparación, mucho más fácil en los lugares donde tenemos raíces. Sin embargo, cuanto más público es un entorno, más abierto es nuestro acceso a él y menos pueden otros excluirnos. Una aclaración necesaria es que en los entornos públicos también son posibles formas violentas de exclusión, especialmente en casos de homofobia, sexismo y racismo. Sin embargo, nuestro acceso a dichos escenarios públicos sigue siendo más abierto que a lugares relativamente privados. Mientras que las relaciones medidas en los análisis de redes sociales tienden a estar más situados en el polo de la privacidad en el continuo (aunque aquí también con variaciones), en las prácticas urbanas diarias, los encuentros fluidos y los compromisos duraderos pueden constituir una actuación de comunidad que no es ni pública ni privada, ni íntima ni anónima, sino que abarca una amplia gama de posibilidades intermedias. Con el

concepto de familiaridad pública estoy intentando alejarme de la concepción de Simmel de la ciudad como un escenario anónimo en el que prevalece una actitud indiferente, así como de la representación de la ciudad como un lugar de pueblos urbanos. Como ya se ha dicho, cuando los encuentros fluidos son recurrentes, podemos desarrollar gradualmente familiaridad con otros a quienes nos encontramos en nuestras rutas regulares. No solo importan nuestras interacciones directas con otros individuos, sino también nuestras experiencias de las interacciones de otros, a quienes observamos sin participar. El espacio se produce a través de las interacciones —y también de las interacciones entre personas que no conocemos—. Para tales experiencias de familiaridad no necesitamos intercambiar palabras. No obstante, como sociólogos y, quizás, como seres humanos en la modernidad (véase Giddens, 1991), estamos tan concentrados en las personas y en las relaciones personales que consideramos que estar reunidos en “compañerismo” no es lo mismo que la comunidad:

La obsesión con las personas a expensas de relaciones sociales más impersonales es como un filtro que decolora nuestro entendimiento racional de la sociedad [...]; lo que nos lleva a creer que la comunidad es un acto de autorrevelación mutua y a subestimar las relaciones comunitarias de los extraños, particularmente las que ocurren en las ciudades. (Sennett, 1992b, p. 4)

La familiaridad pública, entonces, es un espacio social construido en un espacio físico a través de las interacciones en las que participamos y las que observamos. Tal como señaló Fischer:

La familiaridad pública a veces se toma [...] por intimidad privada, y la impersonalidad pública por el distanciamiento privado. [...] Pero tal familiaridad pública no tiene nada que ver con las vidas privadas de las personas. La persona que saluda amigablemente en las calles puede tener pocos amigos, mientras que el viajero reservado del metro puede tener una vida social agitada. (1982, pp. 61-62)

Yo sostengo que la familiaridad pública que ocurre a través de los repetidos encuentros fluidos también puede ayudarnos a desarrollar un sentido de inclusión o de exclusión de la comunidad: dichas relaciones con extraños también evocan la comunidad como cultura. Estadísticamente, nuestros análisis de datos recolectados con encuestas que exploraron de manera empírica esta tesis (Blokland y Nast, 2014) encontraron apoyo para la idea de que la familiaridad pública afecta el sentido de pertenencia en un barrio urbano, independientemente de las redes personales en la localidad. En pocas palabras, la familiaridad

pública facilita la experiencia de la comunidad en un escenario relacional que difiere tanto de las experiencias públicas en las que podemos construir narrativas de pertenencia como de las prácticas de lazos, débiles o fuertes, que están permeadas por redes personales. Está claro que la familiaridad pública no es intimidad —no tanto como lo son nuestros lazos personales con amigos y (a veces) con la familia—. Ejercemos más control sobre qué mostrar y qué ocultar. No hay nada excepcional en esto. A menudo nos resistimos a la plena visibilidad de nuestra conducta. A las personas no solo les “sucede” que tengan algún deseo de privacidad: los diferentes escenarios sociales requieren distintos grados de privacidad para su funcionamiento efectivo (Merton, 1967, pp. 344-345).

Hasta ahora, he afirmado que para entender la comunidad como cultura se requiere más que un análisis de nuestras redes personales. La idea de la comunidad como una construcción narrativa y como una construcción alcanzada por medio de las prácticas o de las actuaciones no puede ser reemplazada por la idea de comunidades personales como redes, porque las redes no cubren las amplias áreas de la vida social en las que hacemos comunidad. En este capítulo, he argumentado primero que varios tipos de lazos sociales implican varias formas de compromisos comunitarios. Los vínculos, basados en el afecto, son obvios lazos que fomentan nuestro imaginario sobre la comunidad. Las interdependencias, que pueden basarse en la dependencia mutua sin una orientación social mutua, tienen menos probabilidades de fomentar la imaginación sobre la comunidad. Aun así, en el capítulo hemos visto que un individuo puede desarrollar un sentido de pertenencia, incluso en un escenario relacional de interacciones humanas altamente públicas, fragmentadas, breves y superficiales en contextos que pueden estar alejados de aquellos a los que estamos acostumbrados. Muchas de nuestras comunicaciones cara a cara son un poco más que esos encuentros fluidos. Naturalmente, los tipos ideales de lazos que he discutido no proveen un fundamento para la comunidad como cultura en todos los tiempos y en igual medida, ni para todas las personas de la misma manera. En el uso diario, el término *comunidad* denota un grupo al que uno pertenece. El sentido de pertenencia con los demás tiene mucho que ver con procesos psicológicos que no hemos discutido aquí. Las personas no son automáticamente el producto de grupos, aunque hemos argumentado, siguiendo los planteamientos de Tilly, que pueden ser vistos como seres relacionales y transaccionales. La sociología carece de un marco adecuado para convertir estas identidades personales en sujetos de investigación; de hecho, debería dejarles esto a los psicólogos. Así pues, nos hemos referido a las identidades sociales y a los procesos sociales de identificación como el campo de estudio en el que la sociología sí tiene algo que decir.

En segundo lugar, he planteado la tesis de que los tipos de relación por sí solos no son suficientes para teorizar sobre la comunidad. La comunidad como práctica urbana depende de los escenarios relacionales en los que se insertan los

lazos sociales. Tales escenarios relacionales son espacios sociales que varían en el continuo de la privacidad y en el continuo del acceso. Mientras que el primero depende del control que tenemos sobre nuestra propia información, el segundo depende de nuestra libertad de ir y venir como queramos.

A lo largo de mi discusión sobre la familiaridad pública —la característica de un escenario relacional en el que conocemos a otros sin conocerlos personalmente— también he mostrado que las transacciones y las interdependencias con otros con quienes tenemos encuentros fluidos y repetidos (y quienes, en los análisis de redes, constituyen esos “lazos ausentes” que se supone que no importaban) pueden ayudarnos a practicar la comunidad. Si bien individualmente podemos sentir que pertenecemos, incluso en los escenarios relacionales más públicos y anónimos, una comunidad requiere más. Las transacciones tienen el potencial de contribuir a la comunidad como cultura, con la condición de familiaridad pública. Estas transacciones pueden darnos cualquier tipo de conocimiento sobre los demás, en un espacio accesible casi universalmente. Los apegos tienen un potencial similar, aunque la familiaridad que desarrollamos allí puede ser más bien institucional y las relaciones pueden convertirse en compromisos duraderos en lugar de encuentros fluidos.

Los encuentros fluidos que suceden en escenarios institucionales como el colegio —en donde los padres recogen a sus hijos—, la iglesia, la mezquita, la sinagoga u otros espacios no accesibles con frecuencia se vuelven duraderos. Aquí podemos coincidir con iguales categoriales, mientras que aplicamos categorizaciones estereotípicas para indicar límites, los que no vemos como parte de “nosotros”. Por lo tanto, prefiero hablar de *compromisos* antes que de *encuentros* para referirme a estas interacciones. Como la clase y la religión se están volviendo factores menos decisivos en un mundo globalizado, tecnológicamente desarrollado, móvil y, a menudo, secularizado, estos marcos de referencia integradores pueden, sin embargo, volverse menos evidentes o, incluso, dejar de ser relevantes por completo. Las instituciones pueden seguir siendo el foco para compromisos duraderos con otros, pero constituyen una normalidad situacional más que una normalidad normativa.

Una manera de interpretar la situación es argumentar que la comunidad se ha vuelto más privatizada: tenemos mayor libertad para escoger con quién nos identificamos y con quién deseamos comprometernos de forma regular (véase Blokland, 2003). Nosotros somos los principales agentes de la comunidad y de la pertenencia, aunque no podemos ejercer esta agencia solos. Actuamos, sentimos y practicamos. Y la pertenencia no nos sucede sin la agencia. Podemos crear narrativas de pertenencia en los contextos socialmente más remotos y llamar “nuestro hogar” a lugares extraños en nuestra ruta. De hecho, para Giddens este tipo de elección es el elemento crucial de la modernidad tardía: “la modernidad confronta al individuo con una compleja diversidad de

elecciones y, debido a que no es fundamental, al mismo tiempo ofrece poca ayuda en cuanto a qué opciones deberían ser elegidas” (Giddens, 1991, p. 80). Tales elecciones pueden parecer oscuras, ya que “solo” conciernen a los estilos de vida, pero tanto la prioridad del estilo de vida como la irrevocable necesidad de diseñar una se derivan de la búsqueda de la identidad propia en el mundo moderno tardío: nosotros adoptamos “un conjunto, más o menos integrado, de prácticas”, como individuos, “no solo porque dichas prácticas satisfacen necesidades utilitarias, sino porque dan forma material a una narrativa particular de identidad propia” (p. 81). Naturalmente, no todas las elecciones están disponibles para todo el mundo. Las prácticas excluyentes pueden limitar seriamente nuestra capacidad de pertenencia. Así pues, necesitamos pensar acerca del papel del poder en el trabajo de delimitación que establece límites a las elecciones de identificación de algunos y no de otros (véase también p. 82).

Aun así, el tener que hacer tales elecciones es una libertad manifiesta como un hecho social convincente. Si bien existen marcos y categorías de referencia, aquellos a los que pertenecemos y los significados que creamos a partir de su simbolismo son mucho menos fijos. Esto ha llevado a que autores como Bauman argumenten que extrañamos la seguridad y que esta es inevitable en algún nivel ontológico —sería el resultado de que todos estemos inmersos en un mundo fluido e impredecible de competencia, flexibilización e “incertidumbre endémica” (Bauman, 2001, p. 144)—. No estoy segura de que Bauman tenga toda la razón —y si la tiene o no es, de nuevo, un asunto empírico hasta cierto punto—, pero su punto de vista sin duda apunta a una parte de la respuesta a la pregunta de por qué las exclusiones de la comunidad parecen no haberse desvanecido, aun cuando los valores de las comunidades cerradas sí lo han hecho. En realidad, los poderes de distinción y el trabajo de límites, aunque permeables, parecen ser fuertes. Las comunidades vistas como cultura, como las hemos concebido, son comunidades formadas a través de nuestras prácticas y narrativas, en las que expresamos que pertenecemos a ellas; “nos incluyen”, “los excluyen” —implícitamente, al menos, pero a veces de manera bastante explícita—. Así, van más allá de mi sentido personal e individual de pertenencia. Incluyen, después de todo, actuaciones compartidas, tienen símbolos comunes, como sus bloques de construcción, contienen narrativas producidas juntas y, a su vez, producen historias colectivas. No son amables ni agradables, al menos no por definición, y no todos les damos los mismos significados.

### Contrapunto 3

En el siguiente contrapunto quisiera analizar uno de los escenarios relacionales de los que habló Talja: los espacios públicos, en este caso, en la ciudad informal

en América Latina. Más que discutir si son o no espacios “públicos” o “privados” (Duhau y Giglia, 2008), me interesa mostrar sus usos y cómo a partir de estas prácticas se convierten en escenarios heterogéneos, ambivalentes, transitorios y fluidos.

Al igual que la vivienda popular, el espacio público en la ciudad informal es en gran medida autodesarrollado y muchas veces también autoconstruido por los mismos habitantes. Las casas son la construcción prioritaria y principal de sus habitantes según sus necesidades para tener un lugar donde vivir; por esto, los espacios públicos como las calles y las infraestructuras básicas (luz, agua potable, alcantarillado) se convierten en el resultado del proceso de repartición de los habitantes en el momento de su ocupación y, por consiguiente, de su construcción (Giglia, 2022). Así que la producción del espacio público depende directamente del proceso de producción del asentamiento y no al contrario, como pasa con la “ciudad planeada/formal”, en donde primero se tienen todos los servicios y, luego, se construyen las residencias (Duhau y Giglia, 2004; Hernández 2014); o como sucede también en las ciudades estadounidenses o europeas donde los espacios están definidos con claridad y se construyen bajo mecanismos formales de mercado, planificación y un control estatal alto.

Más de la mitad de las ciudades de América Latina están construidas siguiendo este tipo de producción y una lógica en la que lo público surge de manera orgánica dependiendo de los usos y necesidades de la gente (Giglia, 2022). Esta ausencia de planeación del espacio urbano hace que esta distinción entre lo público y lo privado, entre la calle y las casas sea más fluida, heterogénea y compleja. Por ejemplo, las calles son la unidad básica del espacio público en los barrios autoconstruidos y pueden ser usadas como lugar peatonal o vehicular, como un espacio lúdico en el que alguien se puede sentar a tomar algo con los amigos y controlar quién entra o quién sale de los barrios, o como un lugar de ceremonias y fiestas, o convertirse en un espacio de actividades económicas informales, y en un lugar potencial que puede usarse de muchas maneras y donde puede “ocurrir de todo”.

Al ser lugares construidos por sus habitantes, también se les puede otorgar derechos específicos del espacio público en el que surgen apropiaciones, negociaciones y disputas por el lugar. Por ejemplo, Duhau y Giglia (2004) muestran que en las colinas mexicanas existen “espacios públicos equitativamente repartidos” (p. 505). En estos espacios cada habitante tiene derechos especiales sobre la porción de la calle que está al frente de su casa, una extensión de la casa en donde sus residentes están autorizados a hacer lo que consideren con dicho lugar. Por ejemplo, pueden sembrar un árbol o plantas, hacer un jardín; parquear sus carros, dejar cosas que ya no sirven; o hasta poner puestos para vender comida u otro tipo de bienes. El uso de ese espacio está restringido por los residentes de la casa y el no cumplimiento de la norma se considera un agravio y motivo



de conflicto entre ellos. Los autores sostienen que la no distinción y superposición entre el espacio privado y el público les da una característica ambivalente a estos lugares, es decir que

[...] es visto al mismo tiempo como público y como propio, como un espacio que, según las circunstancias y los intereses, puede ser considerado disponible para objetivos particulares o más bien destinado a la realización del interés general. (Duhau y Giglia, 2008, p. 506)

Esta forma ambivalente de relacionarse con el espacio también la he observado en mi investigación sobre barrios populares en Bogotá (Pulido, 2019), donde el espacio de la cuadra de las casas es usado colectivamente. Este se considera de propiedad de los dueños de las casas, ya que tienen el derecho de establecer y decidir qué hacer allí; sin embargo, esto no incluye a todas las personas. Quienes viven en arriendo suelen ser censurados por el uso de los espacios públicos ya que tienen que cumplir más normas para el empleo de la cuadra, como es el caso de hacer fiestas. Así, la calle se convierte en un espacio de acceso restrictivo utilizado por una parte de la población “originaria” del lugar.

Los espacios públicos también son utilizados para actividades económicas informales, como ventas ambulantes o pequeños negocios locales donde se realiza cualquier tipo de trabajos improvisados que implica intercambios, tensiones y, a su vez, relaciones más abiertas y accesibles. Un ejemplo puede ser la sociabilidad de los usos de las calles que implica varias negociaciones con los vecinos y los “supuestos dueños de la cuadra”. En este sentido, Giglia (2012) describe que los vendedores de la calle en México obtienen permisos y autorizaciones de diferentes agentes que están regulando el espacio, incluido el propietario del frente de la casa, y, en algunos casos, tienen que pagar cuotas para evitar problemas en la ocupación del lugar. Una realidad que se complejiza más a partir del encuentro entre los vendedores fijos y los vendedores ambulantes, quienes a su vez también tienen que pactar y negociar con el Estado y los otros agentes que usan el territorio (Goldstein, 2016).

En este caso, la fluidez de la ocupación del lugar es una respuesta a los flujos y reflujos de la vigilancia policial y la aplicación de la ley en las ciudades, por lo que implica una adaptación constante y modificaciones rápidas en las prácticas y tácticas de los trabajadores informales. Estas estrategias crean espacios transitorios en los que la dinámica entre los trabajadores y los agentes estatales muestra cómo las personas, los recursos, las normas y la regulación están en continua negociación-transformación, constituyendo incesantemente nuevas realidades de interacción en las que se puede transitar entre los límites de lo que se considera legítimo e ilegítimo. Esto lo podemos ver mejor en el trabajo de Goldstein (2016), donde destaca que los vendedores ambulantes en las calles



de Bolivia pasan por múltiples ciclos de desalojo, reorganización y reubicación, y cómo a lo largo de estas interacciones han encontrado, a su vez, formas de evadir el desalojo, ocultar sus mercancías, pagar a sindicatos criminales por protección policial e inventar estrategias innovadoras para continuar vendiendo sus productos.

A su vez, en estos lugares los trabajadores se encuentran con sus clientes y sus empleadores y aplican una variedad de estrategias para sobrevivir, recurriendo a una amplia red de contactos para improvisar soluciones temporales. Aquí se pueden dar interacciones de apoyo, de intercambio, negociación, conflicto y solidaridad, y también se puede tener acceso a recursos y activos en las que surgen nuevas oportunidades o actividades laborales, lo que favorece, en conjunto, la posibilidad de construir capital social (Low, 2023). Para dar una idea de la magnitud de esta fuerza laboral informal en Colombia, de acuerdo con el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE), en el 2008 el 55,5 % correspondía a las labores de informalidad que brindan los medios para que generaciones de residentes urbanos, pobres y marginados puedan sostener algún tipo de sustento y supervivencia.

No cabe duda de que la conformación y los usos del espacio público en contextos informales los convierten en lugares que implican una negociación permanente con altas dosis de flexibilidad y de tolerancia mutuas, basados en los usos mixtos, intrínsecamente flexibles, fluidos, dominados también por altas dosis de incertidumbre en cuanto a lo que podemos esperar encontrar en ellos. Por ejemplo, al pasar por las calles centrales de barrios de origen informal, como el Mirador en Ciudad Bolívar, uno se encuentra con muchos más usos heterogéneos, sorpresas y variedades que no sería posible predecir si se pasara por la calle de barrios residenciales de clase alta como los Rosales en Chapinero Alto, donde su uso principal es para el peatón.

Durante los últimos años, en estos mismos lugares también se encuentran mayores redes de criminalidad y de narcotráfico, grupos al margen de la ley, que crean mayor nivel de incertidumbre y de inseguridad en los espacios. Frente a esta realidad, en algunos casos, sus usuarios no eliminan el sentimiento de familiaridad con los lugares, debido a que ponen en marcha estrategias de “seguridad” con los imprevistos que esto conlleva; pero, en otros casos, la inseguridad es tan grande que se edifican relaciones desde el miedo y la desconfianza que llevan a construir “zonas para evitar”, con lo que se trazan espacios más fragmentados en las ciudades. Habría que preguntarse al final, más allá de las prácticas de fluidez y heterogeneidad de las relaciones que se pueden dar en estos espacios públicos, cómo las personas pueden construir y mantener la confianza, crear esa zona de confort que les permita sentir que forman parte de la ciudad, a pesar de las situaciones de violencia y de desigualdad social, y así tejer la familiaridad pública necesaria en la construcción de comunidades urbanas.

## 4

# Prácticas de exclusión

*Sandra:* Como investigadores siempre tenemos en el fondo unas preguntas que nos persiguen, ¿cuáles han sido esas preguntas o temas?

*Talja:* Siempre me ha interesado cómo funciona la exclusión; la exclusión como un continuo. Podemos llamarlo cohesión o podemos llamarlo exclusión, pero para mí es lo mismo, solo que hacia el otro lado. Tal vez siempre me hago las mismas preguntas: ¿cuáles son las consecuencias del comportamiento intencional de excluir? ¿Cómo construye la gente las diferencias entre sí más allá de la raza, la clase o la etnicidad? Las categorías de desigualdad son invenciones sociales. Es decir, la desigualdad surge de interacciones sociales asimétricas en las que las ventajas se acumulan en uno u otro lado, a través de trabajo de límites y fortificadas por la construcción de categorías sociales que justifican y sostienen la ventaja desigual. En cualquier caso, lo que me parece interesante, más que establecer o decir que hay cosas desiguales en la ciudad, es averiguar cómo se producen estas desigualdades. Siempre se trata del proceso, del mecanismo. El porqué es extremadamente fascinante, y por eso me interesa.

\* \* \*

COMO HEMOS VISTO en varias ocasiones, la comunidad implica la ejecución de un trabajo de fronteras. Los límites separan una entidad de otra y, por lo tanto, constituyen un elemento básico de nuestro pensamiento: en la construcción de nuestras realidades sociales los trazamos todo el tiempo, y a menudo damos por sentado que lo hacemos (Zerubavel, 1991, p. 2). Sin embargo, la creación de estas “islas mentales de significado” (p. 21) es relevante para nosotros en la medida en

que se convierte en algo más que un ejercicio mental de un individuo que intenta dar sentido al mundo. El trabajo de límites, más que el propio límite, implica la creación de unidades distintivas y discretas a través de procesos sociales de hacer comunidad juntos, como una práctica. Además, centrarnos en el trabajo de los límites en lugar de en las fronteras permite que evitemos pensar en las categorías y los grupos como unidades discretas estáticas que nunca cambian y estudiarlos solo como si se produjeran a través de procesos internos y de cohesión interna del grupo. Como he argumentado en otro lugar (Blokland, 2000), algunas de las ciencias sociales que abordan la cuestión de qué mantiene unida a la sociedad, especialmente en términos de “cohesión social”, tratan la cohesión como la característica de alguna unidad social fija (a menudo a pesar de las fuertes críticas; véase, por ejemplo, Mills, 2000, pp. 135-136), tomando la “sociedad” como una unidad social que equivale a un Estado nación concreto. En esta unidad uno puede querer participar, se le puede permitir participar o puede participar —a través de la salida, la voz y la lealtad (Hirschman, 1970)—. El planteamiento de Hirschman tiene sentido si decido unirme a un movimiento social cuando estoy preocupado por una cuestión política, por ejemplo. Esto puede ayudar a enmarcar las decisiones racionales de las personas socialmente, en las organizaciones. La unidad de análisis sigue siendo el agente individual (una persona, una empresa u otro actor corporativo), que se ha fijado unos objetivos y actúa en consecuencia de forma racional (Hirschman, 1970, pp. 21-43 y 129-137). Pero, cuando se trata de la comunidad, ¿cuál podría ser una unidad de la que uno puede salir o a la que no se le permite entrar? Sociológicamente hablando, no existe tal cosa. Este planteamiento —tomar la inclusión y la exclusión como una cuestión de entender quién es individualmente miembro y quién no— no nos ayuda a entender de qué “totalidad” forman parte (o no) en primer lugar. Podemos saber quién está excluido y quién no, pero sabemos poco sobre la exclusión como práctica o actuación. Puede que nos ayude a entender lo que hace la gente —salirse, expresar una opinión contraria o permanecer leal—, pero no a entender de qué manera los procesos de inclusión y exclusión hacen esto posible. Más que lo que es la comunidad, lo que estudiamos es lo que mantiene a los actores fuera y lo que los integra en algún tipo de conjunto; pero la comunidad, ese conjunto dinámico de relaciones sociales, desaparece fácilmente del radar.

La cuestión elemental sobre la comunidad es, por tanto, dónde termina, o dónde entra en juego la exclusión: necesitamos entender el trabajo de los límites para comprender qué puede ser en primer lugar la comunidad, concebida como una especie de entidad imaginaria. Un modelo que trate la exclusión según las líneas de Hirschman corre el riesgo de lo que Charles Tilly ha llamado provocativamente “mentalismo” (1998, p. 17), porque en última instancia esos procesos de querer, permitir o posibilitar que alguien “entre” se basan en “intereses, motivaciones o actitudes compartidos como base de instituciones no igualitarias”.

Cuando las personas pueden optar por no participar o pueden ser expulsadas, se da prioridad a la agencia sobre la estructura. Cuando se considera que las personas carecen de oportunidades para afiliarse o se sienten obligadas a participar, se da prioridad a la estructura social sobre la agencia. Como resultado, el individuo está, o bien subsocializado (el actor racional que opta por no participar, se incorpora o es retenido por otros actores racionales), o sobresocializado (la sociedad impone normas sobre cómo actuar, ya sea como interno o como un externo, y el individuo actúa en consecuencia; véase Granovetter, 1985, p. 485). Como Granovetter ha argumentado de forma convincente, estos enfoques del individuo comparten una “concepción de la acción y la decisión llevada a cabo por actores atomizados” (p. 485). La única diferencia entre ellos es que se piensa que los individuos toman esas decisiones libremente, dadas sus preferencias, o bajo la fuerza y la coacción. Incluso entonces, la influencia social es “una fuerza que se insinúa en las mentes y los cuerpos de los individuos, alterando sus formas de tomar decisiones” (p. 486). En referencia a la obra de Robert K. Merton, Tilly sostiene que el mentalismo causa problemas para el estudio de la desigualdad:

Recurrir a los estados mentales como fuentes fundamentales de desigualdad deja en el misterio las cadenas de causa-efecto por las cuales estos estados producen en realidad los resultados que se les atribuyen comúnmente, en particular teniendo en cuenta lo poco que los seres humanos logramos alcanzar los fines precisos que perseguimos conscientemente. (Tilly, 1998, p. 17)

Aunque el trabajo de este autor se centra en la desigualdad, vale la pena prestar un poco más de atención a sus reflexiones cuando intentamos entender la comunidad como constituida por prácticas urbanas, porque las formas en que opera el poder convierten las fronteras simbólicas en fronteras sociales: fronteras que afectan las capacidades y las oportunidades vitales de formas a menudo directas y materiales. Tilly (1998, pp. 17-18) rechaza el recurso a los estados mentales como expresión de un esencialismo común en las ciencias sociales. A pesar de las diferencias de perspectiva entre los científicos sociales, sus fundamentos suelen compartir una suposición sobre la existencia y la centralidad de “esencias autopropulsadas” o “esencias autosuficientes, ya sea como individuos, grupos o sociedades” (p. 18). Por el contrario, sostiene que las desigualdades grandes y significativas corresponden a diferencias categoriales, no individuales. Tilly define las categorías relacionalmente, como conjuntos de “actores que comparten una frontera que los distingue a todos de, y los relaciona a todos con, al menos, un conjunto de actores visiblemente excluidos por esa frontera” (p. 69). De forma similar, Bourdieu defiende una comprensión relacional del mundo social, ya que

[...] afirma que toda “realidad” que designa reside en la exterioridad mutua de sus elementos compuestos. Los seres aparentes, directamente visibles, ya sean individuos o grupos, existen y subsisten en y por la diferencia; es decir, ocupan posiciones relativas en un espacio de relaciones que, aunque invisible y siempre difícil de mostrar empíricamente, es la realidad más real [...] y el principio real del comportamiento de los individuos y los grupos. (1998, p. 31)

Tilly apoya una perspectiva que asuma las relaciones en lugar de las esencias y tome como punto de partida los vínculos interpersonales o interinstitucionales, y aboga por más análisis relacionales:

El análisis fuertemente relacional sigue siendo un movimiento minoritario en el conjunto de las ciencias sociales; siguen reinando el individualismo y el holismo. No obstante, en la elección entre esencias y vínculos, quiero mantener en alto el estandarte de los vínculos. Sostengo que un análisis de cómo las transacciones se agrupan en lazos sociales, cómo los lazos sociales se concentran en redes y cómo las redes existentes condicionan las soluciones a problemas organizacionales, aclara la creación, el mantenimiento y el cambio de la desigualdad categórica. (1998, p. 21)

Sin embargo, existe una fricción con algunas de nuestras observaciones anteriores, ya que hemos señalado que el mundo urbano globalizado de la modernidad tardía proporciona libertad individual —y la necesidad individual— para el desarrollo de la identidad propia, y esta no es exactamente una afirmación relacional. Supone esencias autodirigidas que se construyen a sí mismas en un mundo siempre cambiante, móvil y tecnológicamente avanzado y flexible. La pertenencia electiva y la selectiva, como hemos visto, son esencialmente conceptos que apuntan a lo que los agentes individuales optan o eligen hacer. Sin embargo, esta presunta libertad no debe exagerarse, y no solo porque la libertad no es igual para todos. Cuando esa libertad no es igual, una perspectiva relacional ayuda a entender por qué.

Esto nos lleva de nuevo al poder. Los individuos solo pueden ser agentes relacionales, y todas las relaciones implican poder. El poder es uno de esos conceptos controvertidos en las ciencias sociales, por lo que sus definiciones varían mucho.

En estudios sobre comunidades como Middletown y Yankee City, el poder se debatió en términos de si se podían rastrear las redes de influencia, quién tenía reputación y quién no, y cómo surgían las élites de poder (para una visión general, véase Day, 2006, pp. 131-133). Una de las críticas aducidas a este enfoque ha sido que el verdadero poder reside en otra parte, especialmente en un mundo

globalizado en el que las relaciones mundiales se han intensificado (p. 133). Sin embargo, yo también objetaría que tales enfoques del poder comunitario estudian el poder dentro de las comunidades, y no su papel para el trabajo de límites que constituye las comunidades. La definición de poder que proviene de los estudios comunitarios tradicionales tiene, por tanto, poco valor para nosotros aquí. No obstante, necesitamos una definición de trabajo y no podemos hacer más aquí porque todo el concepto de poder merecería un estudio propio. Podemos seguir a Wrong (1994, p. 75), quien afirma que “el poder es la posesión de los medios y recursos que son instrumentos para la gratificación de los deseos y/o la consecución de los fines”, o, del mismo modo, “la capacidad observada y predecible de imponer la propia voluntad en la acción social, incluso contra la resistencia de otros que participan en esa acción” (Merton, 1967, p. 426). C. Wright Mills también definió el poder de una forma que llama la atención sobre la toma de decisiones:

[...] el poder, tal y como el término se utiliza ahora generalmente en las ciencias sociales, tiene que ver con cualquier decisión que tomen los hombres sobre los acuerdos bajo los que viven, y sobre los acontecimientos que conforman la historia de ese periodo [...] en la medida en que se toman tales decisiones (y en la medida en que podrían tomarse, pero no se hace) el problema de quién está implicado en tomarlas (o en no tomarlas) es la cuestión fundamental del poder. (Mills, 2000, p. 40)

En el trabajo de límites, las definiciones externas de la otredad y las categorías que se atribuyen también implican poder: la capacidad de imponer con éxito algún límite categorial en las vidas de los demás requiere poder para hacerlo (Jenkins, 1994, p. 200). Conocemos ejemplos de este tipo de trabajo con los límites en nuestra propia vida cotidiana. Cuando me mudé a Berlín, lo hice con mi familia a un barrio alemán mayoritariamente blanco y pudiente. Mi hija empezó a ir al colegio. Los alumnos de su clase le prestaban muy poca atención y ninguno de los otros padres me hablaba cuando iba a recogerla. A veces tenía la sensación de que las madres charlatanas me daban literalmente la espalda. Al cabo de unas dos semanas, escribí un correo electrónico a todos los padres de los niños de su clase, presentándonos, explicando que éramos holandeses y que habíamos venido a Berlín por mi cátedra. Las cosas cambiaron de inmediato. Otras madres se me acercaron amistosamente y mi hija recibió invitaciones para jugar. Mientras charlaba con una madre en el pasillo del colegio, me dio la bienvenida y añadió: “todos pensábamos que eras rusa”, como disculpándose por haberme ignorado las dos primeras semanas. Fue un trabajo de límites en la práctica que me hizo preguntarme si alguna vez me habrían hablado si hubiera sido rusa y no profesora. Otro ejemplo ocurrió cuando jugué al bingo

en una casa comunitaria durante mi trabajo de campo en Hillesluis. El grupo de mujeres con las que había llegado se sentó en una gran mesa en el centro de la sala comunitaria. Entró una mujer surinamesa de piel oscura. Cuando quiso sentarse en nuestra mesa, le dijeron que se fuera a otro sitio, porque ese asiento estaba “ocupado”. De hecho, no lo estaba; permaneció vacío toda la noche. O cuando un grupo de holandeses nativos organizó una jornada para barrer la calle como parte de una iniciativa local para mejorar la limpieza de los espacios públicos de los barrios y un anciano turco vino a unirse. Le dieron una escoba y le dijeron que empezara por el otro extremo de la calle, donde barrió él solo mientras los demás trabajaban juntos.

Estos ejemplos, sin embargo, no nos llevarán más allá de la teorización de la comunidad y su trabajo de límites de una forma que sitúa la agencia únicamente en el nivel de los agentes individuales (personas, grupos, instituciones). Tal teorización nos obliga a encontrar un culpable, a averiguar “quién lo hizo”. Pero, como han argumentado varios estudiosos, entre ellos Jenkins (1994, p. 200), a menudo existe un útil proceso consensuado de categorización dirigido por otros que va más allá del debate o la discusión y que se da por sentado como “un proceso de cambio” real. No se puede decir claramente que tales categorizaciones sean “hechas” por nadie. En mi opinión, lo más atractivo de un enfoque relacional es la posibilidad de estudiar las consecuencias imprevistas de un comportamiento intencionado y los resultados que van más allá de la influencia de determinadas personas poderosas. Esto no quiere decir que dicho poder no exista, que no sea importante, o que no deba estudiarse críticamente. Al contrario, este tipo de enfoque solo reconoce una forma de poder más complicada y opaca. Distinto es el enfoque del poder más habitual en los estudios culturales y la antropología. Los antropólogos han sostenido que todas las relaciones de la vida cotidiana llevan un “cierto sello de poder”:

Así pues, el “poder” se desplaza por el espacio social. Ya no es una propiedad exclusiva de los “aparatos represivos”, sino que ha invadido nuestro sentido de las relaciones humanas más pequeñas e íntimas, así como de las más grandes; pertenece tanto a los débiles como a los fuertes; y se constituye precisamente dentro de las relaciones entre agentes oficiales y no oficiales de control social y producción cultural. (Dirks *et al.*, 1994, p. 4)

Dirks *et al.* (1994, p. 8) siguen aquí una noción foucaultiana del poder, en la que este no existe como una “cosa esencial o fuerza elemental, sino, más bien, como una relación”. Foucault (1995) no ve el poder como la coerción de alguien sobre otro, sino como algo disperso, que no es ni estructura ni agencia y que está presente en todas partes. De ahí que los estudiosos inspirados por Foucault

vean la cultura como un mediador del poder, pero también como un producto de las relaciones de poder y dominación y como una forma de poder y dominación en sí misma (Dirks *et al.*, 1994, p. 6). De hecho, Foucault advirtió contra una concepción del poder que lo ve simplemente como algo que uno es capaz de poseer, como una mercancía, y argumentó en su lugar que es “la forma en que se despliegan y se concretan las relaciones de fuerza” (1994, p. 208). Este enfoque del poder puede ser más útil, porque, como muestra Bourdieu (1994, p. 178), las relaciones de poder o las relaciones de dominación vistas de este modo nos enseñan mucho acerca de por qué el trabajo de límites constituye una normalidad situacional en las comunidades, a las que algunos pertenecen y otros no, a menudo con base en categorías construidas para resolver problemas organizativos, como analiza Tilly (1998). Aunque, normativamente, las exclusiones nos parezcan espantosas a cierto nivel, “la necesidad subjetiva y la autoevidencia del sentido común del mundo son validadas por el consenso objetivo sobre el sentido del mundo” (Bourdieu, 1994, p. 163). Si entendemos el poder de este modo, queda claro, por ejemplo, que las transformaciones sociales desde los días del pequeño caballero Trenk en aquella novela infantil no han impedido que el poder estructure la comunidad, sino que la han cambiado. Al escribir acerca de los cabileños en Argelia, Bourdieu reflexiona sobre cómo el grupo se preserva a sí mismo por medio de una definición del deber como obligación de ajustarse al orden social, una “cuestión fundamental de respetar los ritmos, mantener el ritmo, no salirse de la línea” (1994, p. 157) —una definición instalada a través de rituales temporales y espaciales—. Antes he señalado que las comunidades con altos niveles de conocimiento íntimo de los demás y con distinciones finas y redes sólidas pueden ser asfixiantes. Para experimentar la asfixia, primero hay que pensar en la diferencia, pensar diferente o ser diferente. Los códigos de conducta pueden ser arbitrarios, pero todo orden establecido tiende a “producir [...] la naturalización de su propia arbitrariedad” (p. 159). Que el mundo natural y social aparezca como autoevidente es lo que Bourdieu denomina una doxa, una creencia común (p. 160). El mundo social se reproduce generando adhesión a un mundo, “visto como evidente e indiscutible”. El pequeño caballero Trenk luchó contra él, pero no es fácil

[...] evocar la experiencia subjetiva asociada a este mundo de lo realizado, en el que las cosas que difícilmente podrían ser de otro modo son, sin embargo, lo que son solo porque son lo que deben ser, en el que un agente puede tener al mismo tiempo la sensación de que no hay nada que hacer excepto lo que está haciendo y también de que solo está haciendo lo que debe. (Bourdieu, 1994, p. 161)

En términos más abstractos, Bourdieu dice:



[...] la adhesión expresada en la relación dóxica con el mundo social es la forma absoluta de reconocimiento de la legitimidad a través del reconocimiento erróneo de la arbitrariedad, ya que desconoce la cuestión misma de la legitimidad, que surge de la competencia por la legitimidad y, por tanto, de los grupos que pretenden poseerla. (p. 161)

Para Foucault, esto se aplica incluso al conocimiento. Los monarcas absolutos de los tiempos del pequeño caballero Trenk podían pretender poseer la verdad (o apropiarse de su definición), porque su poder era divino. Los discursos y las instituciones ahora “sientan las bases” (Danaher *et al.*, 2000, p. 45) sobre las que damos sentido al mundo. El poder funciona ahora en relaciones que no están grabadas en piedra (p. 71). Solo la conciencia de la posibilidad de alternativas hace que la doxa sea menos hegemónica y abre la posibilidad de una crisis de legitimidad. Es aquí donde el mundo urbano globalizado difiere tan fundamentalmente del mundo del pequeño caballero Trenk: hay tanta pluralidad de perspectivas, encuentros multiculturales, variación de relaciones y de normalidad situacional que las relaciones doxásticas con el mundo social se vuelven cada vez más difíciles de mantener y la propia doxa se convierte en un campo de lucha.

El trabajo de límites —intencionado y no intencionado— puede verse dentro de este marco como un acto de poder, o de la cultura como poder. Está ahí, pero sin que nadie lo posea. Reforzar la cohesión interna del grupo dentro de las comunidades y defender los límites de la comunidad de la penetración de otros son prácticas diseñadas para mantener alejadas otras normas o valores, que pueden afectar la doxa en el sentido de que puede plantearse, y se planteará, la cuestión de la legitimidad. Si se pone en discusión lo que no se discute, la autoevidencia por la que una comunidad existe y se reproduce se ve perturbada, si no destruida (Bourdieu, 1994, p. 164). Las comunidades pueden intentar defenderse de las representaciones de la diferencia para mantener sus límites y, por lo tanto, los recursos dentro de la comunidad. Merton (1967, pp. 364-380) analiza las diversas propiedades de los grupos que influyen en la medida en que es posible hablar de lo que no se habla. Una de estas propiedades es la claridad o ambigüedad de las definiciones sociales de pertenencia al grupo. Los distintos entornos relacionales de la identificación social, que varían en función del acceso y de la privacidad, difieren en el grado de tales definiciones sociales: aquellos con *rut*as pueden practicar una forma de pertenencia en el estadio del F.C. Union Berlín, pero las personas con *raíces*, que apenas parecen notar su presencia, pueden no considerarlas miembros del grupo. Por lo tanto, el alcance y la intensidad de la implicación (p. 365) también importan, en especial el grado en que la participación en un grupo está prescrita normativamente y se realiza en realidad. Una vez más, los entornos relacionales de identificación que hemos analizado, así

como el tipo de vínculos sociales que conforman nuestras comunidades, varían para esta forma de compromiso. En una iglesia católica en Nochebuena, muchas personas pueden unirse a la celebración religiosa, aunque no vayan a la iglesia el resto del año. El orden ritualizado y más bien jerárquico de las representaciones de la comunidad que tienen lugar aquí permite que todo el mundo encaje con relativa facilidad si así lo desea. Más complicada es la reunión eclesiástica de una comunidad pentecostal, en la que el Espíritu Santo entra en el cuerpo de algunos asistentes, y sus danzas, cantos y gritos se convierten en una actuación muy personal, que sigue siendo ritualista y simbólica, pero exige un mayor nivel de compromiso para la actuación de la comunidad, lo que hace menos fácil que los recién llegados o los forasteros se integren en ella. Esto no quiere decir que la Iglesia pentecostal sea menos inclusiva y abierta —quizá sea todo lo contrario, no lo sé—, pero las formas más comunitarias y afectuosas de los rituales constituyen una práctica social diferente en la comunidad basada en el apego y se requiere un compromiso diferente para convertirse en miembro. Algo similar ocurre con el carácter abierto o cerrado de un grupo social (p. 368).

Además, hemos visto que considerar únicamente la cohesión interna de una comunidad como algo dado y la exclusión como una cuestión de optar por salir —de ser expulsado o de ser admitido, como si la comunidad fuera una entidad en sí misma que no merece mayor escrutinio— no es la forma más fructífera de pensar en las comunidades. Merton distingue entre cohesión inducida culturalmente, cohesión inducida organizacionalmente y cohesión social inducida por el contexto estructural. Una vez más, la intensidad de estas formas de cohesión puede variar en función de los tipos de vínculos que constituyen el escenario de actuación de la comunidad y del posicionamiento de las prácticas sociales en el continuo del acceso y en el continuo de la privacidad.

La cohesión inducida culturalmente es el resultado de normas y valores comunes interiorizados por los miembros del grupo, afirma Merton. En nuestro debate sobre la comunidad de cultura he seguido la distinción entre símbolos y sus significados. Las personas pueden adherirse a la expresión de los símbolos y haber aprendido a hacerlo, pero no tienen por qué haber interiorizado los valores y normas que tales símbolos expresan. O pueden apoyar discursivamente normas y valores comunes, pero actuar de forma diferente cuando no están a la vista del público. Siempre me llamó la atención que en las reuniones de padres de la escuela primaria una y otra vez todo el mundo parecía estar de acuerdo en que los niños no debían ver demasiada televisión, no debían jugar a demasiados videojuegos y no debían comer dulces, pero esto parecía no tener nada que ver con lo que ocurría en los hogares que visitaban mis hijos.

Las actuaciones concretas pueden ayudar a evitar que se pongan en tela de juicio las relaciones doxásticas que provocan los símbolos y las expresiones simbólicas: la estigmatización (Goffman, 1963) y el etiquetado (Gans, 1995) son

actuaciones de trabajo de límites. El cotilleo, la reputación y otros vehículos de capital social constituyen este tipo de actuaciones a nivel interno (véase, por ejemplo, Elias y Scotson, 1965), pero, como hemos visto, requieren lazos de red o compromisos duraderos. Definir un enemigo compartido también aumenta la cohesión del grupo (Schuyt, 1997, p. 21). En muchos casos, la apertura de centros de acogida de refugiados en ciudades de Alemania Oriental ha dado lugar a actos de violencia cometidos por sus residentes. Una forma de ver esto, y no estoy segura de que esté demostrado empíricamente, es pensar que en la República Democrática Alemana el fascismo consiguió sobrevivir por debajo de la ideología comunista. Otra forma es estudiar las enormes transformaciones que han experimentado estas ciudades desde la reunificación, de las cuales no todas se han vivido como positivas y, sin duda, han tenido un gran efecto en los lazos locales y las experiencias de comunidad. Definir a los refugiados como un enemigo común puede, por lo tanto, considerarse un proceso de estigmatización que sirve a la cohesión del grupo interno en estas ciudades. Pero habría que estudiar esta tesis empíricamente.

Nuestras representaciones de comunidad en entornos de familiaridad pública o anonimato público no inducen culturalmente a la cohesión. Los repetidos y fluidos encuentros con el hombre sin extremidades que vende el periódico, las personas en situación de calle en el semáforo por el que pasamos cada día, el hombre con su guitarra que canta melodías tristes de óperas rusas en el tren subterráneo que tomamos habitualmente o la mujer que nos vende el billete de lotería en el quiosco de la calle de abajo pueden haberse convertido en extraños públicos y contribuir a que tengamos la sensación de que podemos sentirnos como en casa. También es posible que nos adhiramos a códigos similares de conducta pública que nos parecen situacionalmente normales. En ese sentido, nosotros, personas que nos codeamos en espacios públicos, hemos interiorizado algunas normas comunes. Pero podemos ver el mundo de forma muy diferente, tener diferentes historias vitales y experiencias biográficas y, en consecuencia, diferentes identidades individuales (¿no las tenemos todos?). De hecho, no necesitamos identificarnos socialmente con el vagabundo, el guitarrista o la lotera como un “nosotros” con una cohesión social inducida culturalmente; seguimos experimentando una sensación de hogar al registrar sus actuaciones una y otra vez. Y practicamos formas de “hogar” cuando saludamos con la cabeza a estos extraños familiares al pasar o nos detenemos a charlar. Pero, en nuestro camino por la ciudad, no esperamos un nivel muy alto de conformidad con nuestros propios valores y normas y toleramos lo que en otras situaciones consideraríamos un comportamiento “desviado”. Demostraré más adelante que no siempre es así, pero puede ser una experiencia urbana bastante general en lugares donde el barrio ya no es el núcleo de la vida de la gente, y la comunidad no está pegada a un espacio concreto.

El nivel de cohesión inducido por la organización también es bajo en estos entornos relacionales, aunque no está totalmente ausente. La cohesión organizativa resulta de la realización de objetivos personales y de grupo a través de las actividades interdependientes de los demás. No hay vida social posible sin al menos cierto grado de cohesión organizativa, pero esto es, de nuevo, una cuestión de grado. Un lugar de trabajo especializado en el que varios aspectos de un proceso de trabajo deben ajustarse cuidadosamente entre sí requiere un tipo de coreografía muy diferente a la del ballet de encuentros fluidos en un espacio público. La cohesión organizativa por sí sola, sin embargo, apunta poco más que a las características de una red de afiliaciones (Simmel, 1964). Eso por sí solo no la convierte en una comunidad, ya que hemos definido la comunidad no por la forma, sino por el simbolismo, y hemos defendido la comunidad como cultura.

La cohesión social inducida por el contexto estructural es el resultado de contrastes entre grupos internos y externos, conflictos con otros grupos y otras prácticas sociales que tienen lugar en la propia frontera y, por tanto, la inducen. Nuestra necesidad de trabajar los límites parece fuerte a pesar de que hemos visto que, con el tiempo, nuestra libertad para elegir nuestras propias identificaciones sociales en cada uno de los entornos relacionales a los que podemos pertenecer ha aumentado tanto para tantos residentes urbanos. ¿Cómo puede ser? Bauman (2000) ha señalado la pérdida de seguridad en la modernidad tardía y ha definido la sociedad como líquida. La garantía de un lugar seguro en la vida, que en un principio era un privilegio de ciertas clases en determinadas partes del mundo, en efecto se ha visto sacudida por las grandes transformaciones sociales. Seguimos necesitando algún tipo de narrativa para situarnos socialmente, para definir quiénes somos, como un “nosotros”, cuando las cosas sociales parecen tan diferentes. La construcción de la etnicidad en las ciudades del norte de Europa como un conjunto de prácticas culturales que nos dividen puede ilustrar este punto. En la actualidad, los científicos sociales suelen estar de acuerdo en que las etnias (como la raza, el género o las sexualidades) no son simplemente categorías disponibles, sino que se construyen social y relacionalmente y pueden tener múltiples significados (Verkuyten, 1997, pp. 44-45; Verkuyten *et al.*, 1995, p. 252). No abordaré aquí el debate en curso sobre las conceptualizaciones de la etnicidad, en Europa o en otros lugares. Como ha afirmado Milton Yinger, “en las sociedades con grandes poblaciones de inmigrantes, se tiende a utilizar el término ‘grupo étnico’ para referirse a personas que comparten una antigua ciudadanía común” (1986, p. 22) y que, por tanto, pueden, pero no tienen por qué tener la misma herencia y antecedentes culturales. Aunque esta interpretación de “grupo étnico” no es muy específica, es como suele aplicarse en el lenguaje común del norte de Europa, así como en los discursos políticos oficiales. Difiere de la construcción de la etnicidad en las ciudades africanas, por ejemplo, donde, como hemos visto antes, fue un vehículo primero para el control

colonial y luego para la revuelta. En las sociedades blancas dominantes, como las de los Países Bajos o Alemania, la etnicidad no se considera un conjunto de prácticas culturales que unen a sus mayorías.

Los “neerlandeses” solo se definen a sí mismos como “neerlandeses” al construir otras etnias (véase también Hall, 1991, p. 173). Es evidente que existe una cultura neerlandesa hegemónica y dominante, pero hasta ahora ha sido una doxa. En esta concepción doxática de la otredad, la etnicidad se considera algo que solo tienen los “otros”. En los barrios más antiguos de las grandes ciudades neerlandesas, la diversidad étnica, definida de forma irreflexiva por el origen migratorio, es la norma. Ningún grupo tiene la mayoría numérica. La gente construye su etnia a partir de un conocimiento limitado. La lectura de las placas de identificación colocadas en las puertas de los apartamentos puede proporcionar suficiente información, al menos en este proceso de construcción, pero la etnicidad solo adquiere relevancia para las categorizaciones y las distinciones sociales en los límites (Barth, 1969; Jenkins, 1996, pp. 98-100).

La “alteridad dóxica” (en palabras de Bourdieu) de los inmigrantes por su origen étnico proporciona un contexto para las formas cotidianas de exclusión e inclusión en las interacciones de los residentes urbanos. Algunos “neerlandeses nativos” de Hillesluis, por ejemplo, simpatizaban con los vecinos de origen turco o marroquí, pero trazaban fronteras. Preferían quedarse “con los suyos” porque eran reacios a entablar relaciones en las que sentían que no sabían qué esperar. El señor Jansen, que habló de su vecina “marroquí”, mostró este tipo de reticencia; ella ha vivido al lado desde el programa de renovación urbana de principios de los ochenta:

Bueno, al principio, pensamos, sí, nos veíamos más entonces, pero mira, ella seguía trayendo una olla de comida, bueno, y nosotros no cocinamos como ellos, aunque todos se quedan a cenar con ellos, y las sobras van para los vecinos. Pero nosotros no cocinamos así, y, además, esa gente tiene su propia vajilla. Compran en tiendas especiales, así que, aunque quisiera, aunque quisiera llevar comida, habría que esperar a ver si se la comen. [...] La verdad es que no me gustaba recibir esa comida. Pero con el tiempo nos daban menos.... de esta manera me siento mejor al respecto. Solo, hola, cómo van las cosas, vecino, pero eso es todo, normal.

Como hemos visto, a través de interacciones frecuentes, las personas se familiarizan cada vez más entre sí. La hipótesis del contacto sostiene que también se vuelven cada vez más afines (Allport, 1979; Cook y McHenry, 1978; Homans, 1951, citado en Niekerk *et al.*, 1989, p. 11; Pettigrew, 1980). Niekerk *et al.* (1989, pp. 11-13) demostraron que los estudios han contradicho la idea de que el contacto da lugar automáticamente a la simpatía. Un estatus bastante igualitario entre

ambas partes de una relación, intereses comunes y la presencia de personas o instituciones que fomenten el entendimiento pueden facilitar el crecimiento de dicha simpatía. Bien sea en la organización de residentes de Hillesluis (Blokland, 2003, pp. 170-171) o en una escuela mixta en términos étnicos y de clase en Berlín (Nast y Blokland, 2014), los compromisos duraderos y posiblemente incluso las redes personales entre categorías pueden, de hecho, desarrollarse a partir de diferenciaciones distintas de las categoriales habituales. En la escuela, por ejemplo, encontramos que la creación de límites con base en ideas compartidas acerca de la crianza de los hijos y la educación era más importante en este sentido que la construcción de la etnia o la clase. La crianza puede incluir prácticas basadas en la clase social, pero nuestro estudio demostró que el trabajo fronterizo relacionado con los niños era importante en sí mismo, no solo como expresión de la clase social. Los vínculos en estos contextos institucionales pueden, al menos, fomentar la sensación de sentirse en casa en ese lugar concreto.

Las representaciones de la etnicidad en Hillesluis también demuestran que la similitud no es necesariamente una condición previa para la experiencia de comunidad y que categoría y comunidad no tienen por qué ser lo mismo. Vemos aquí el valor de los lazos que no dependen de la similitud, y personas de diversos orígenes y posiciones crearon puentes, lazos, a través de los cuales se puede producir capital social, aunque no es necesario; como han demostrado Blokland y Noordhoff (2008), la existencia de un puente en una red diversa en la que las personas tienen diferentes recursos no significa que dichos lazos se activen para acceder a esos recursos. Los voluntarios “neerlandeses nativos” de la organización de residentes de Hillesluis, por ejemplo, establecieron vínculos con vecinos de diversos orígenes migratorios a partir de valores racionales como “ayudar a los demás es bueno, los extranjeros también son personas, tenemos que ayudarles a integrarse” e ideas similares. Estas representaciones de la comunidad no se basaban en la simpatía por individuos concretos, sino que reflejaban opiniones generales sobre lo que significa ser un buen vecino. Se reconocía que la normalidad normativa no era necesariamente compartida y proporcionaba información para la diferenciación, pero no necesariamente para la exclusión:

Cuando visitas a los holandeses, te pasan la lata de galletas. Coges una galleta y enseguida cierran la lata. Pero con ellos las cosas son diferentes. La última vez, me divertí mucho. Aquella mujer apareció con sus dos niñas. Les gustó mucho el pastelito de la corona de Navidad, ya que es algo que no hacen, que probablemente no conocen. Así que corté algunos trozos y se los di a las niñas. En un momento dado, esta niña le preguntó a su madre si podía coger otro trozo. Bueno, no hubo aprobación... sino que simplemente se empujó el plato hacia ella, y

esos niños cogieron otro trozo. Nuestros hijos no harían eso. Ellos pensarían [...] que sería de mala educación. Solo tienes que esperar tu turno.

Cuando los niños turcos se servían por sí mismos, era gracioso; cuando los holandeses lo hacían, era de mala educación. Las mujeres describieron claramente estos comportamientos en formas que categorizaban a personas de distintos grupos étnicos con normas y valores diferentes, que interpretaban los símbolos en sus propios marcos de significado. Y se esperaba que la gente se adaptara. Pero, con tales ajustes, los vecinos inmigrantes eran bien recibidos. Se podía encontrar más potencial de conflicto en los entornos relacionales en los que la gente utilizaba el barrio de forma muy intensa, así como en los grupos de iguales, con los que el espacio público local tenía mucho peso, tanto práctico como simbólico. Aunque la comunidad y la localidad no necesariamente están vinculadas y hemos visto ampliamente que la ausencia de una comunidad que equivalga a una unidad espacial como el “barrio” no significa que las personas carezcan de comunidad en general, sería erróneo asumir que la localidad siempre es irrelevante para la comunidad. La globalización y la movilidad nos afectan a todos, pero no de la misma manera. Tampoco abren las mismas posibilidades para todos nosotros, ni en igual medida. A veces parece que los que menos se han beneficiado del aumento de la movilidad —los residentes pobres del centro de la ciudad— son también aquellos para los que la globalización está más presente localmente, en su vida cotidiana en el barrio. Muchos otros estudiosos han dado explicaciones similares sobre la forma en que los residentes urbanos europeos de clase trabajadora trazan fronteras con personas que pueden tener posiciones de clase similares, pero que llegan a un lugar con antecedentes migratorios. Aunque el racismo no es un fenómeno exclusivo de la clase trabajadora y es erróneo situarlo únicamente en el plano interpersonal, también se da a ese nivel. Me limito a mencionar estas prácticas para mostrar cómo las amenazas a un lugar seguro pueden producir un vigoroso trabajo fronterizo. Teóricos clásicos del conflicto, como Simmel (1964) y Coser (1964), demostraron hace tiempo que los conflictos están intrínsecamente ligados a las afiliaciones entre individuos o grupos. Simmel ha argumentado que las hostilidades sirven en parte para preservar los límites de las comunidades:

Las hostilidades no solo impiden que desaparezcan gradualmente las fronteras dentro del grupo, sino que a menudo se cultivan conscientemente para garantizar las condiciones existentes. Más allá de esto, también son de fertilidad sociológica directa: a menudo proporcionan a las clases y a los individuos posiciones recíprocas que no encontrarían,



o no de la misma manera, si las causas de la hostilidad no estuvieran acompañadas por el sentimiento y la expresión de la hostilidad —aunque estuvieran en funcionamiento las mismas causas objetivas de hostilidad—. (Simmel, 1964, p. 18)

Simmel no diferenciaba entre las hostilidades y las actuaciones que pueden engendrar. Coser observó que la hostilidad no tiene por qué conducir al conflicto. Como narrativa de pertenencia, la hostilidad puede funcionar como construcción narrativa de exclusión. Pero cuando surge de una distribución desigual de derechos y privilegios (Coser, 1964, pp. 35 y 37), el hecho de que surja un conflicto depende de la legitimidad que se experimente en esta distribución. Entre los cabileños y en el mundo del pequeño caballero Trenk, la doxa puede ser tan firme que, como hemos visto en la discusión de Bourdieu presentada, la cuestión de la legitimidad ni siquiera se plantea. La mera práctica de plantearla significa iniciar una discusión sobre lo no discutido.

En cierto modo, los residentes en Hillesluis que se mostraban indiferentes hacia los inmigrantes no se enfrentaban a la diversidad de un modo que rompiera su propia normalidad situada o normativa. Hablaban de los demás, “diferenciando” discursivamente a los que tenían historias en otros lugares distintos de los Países Bajos, y a veces se referían a ellos como “sus” comunidades. Pero desde luego no construyeron una idea de su propia comunidad como local en el barrio. Lo que creo que tenían en común era que, para ellos, el barrio parecía sobre todo el punto de partida del resto de sus vidas. Tenían allí rutas y no raíces, y, si acaso, el simbolismo de lo que representaba el barrio importaba como símbolo de estatus en sus propias redes personales. En otro estudio realizado en los Países Bajos, concretamente en Utrecht, Binken (véase Binken y Blokland, 2013) registra que la diversidad se observa desde la distancia y puede desarrollarse un sentimiento de hogar sin participar en compromisos duraderos, y mucho menos en redes personales. Se trazan fronteras, pero la diversidad no es una base para rechazar la idea de que uno pueda tener un sentido de pertenencia, como relató Max, un residente varón que vive cerca de una calle comercial local. De hecho, lo que vemos aquí es un entorno relacional de relativo anonimato público, en el que Max se siente a gusto como individuo:

De vez en cuando se oye mucho ruido en la [calle principal] porque hay una boda turca, pero eso me hace bastante gracia. O eh, cuando hay fútbol, que el tráfico está todo atascado en nuestra calle. El año pasado, por ejemplo, con un partido de la selección holandesa, no lo había pensado y luego llegué en coche, pues no se podía pasar en absoluto [risas]. Entonces todo el mundo está parado en la calle y no se puede pasar en coche. Pero eso me gusta, no me molesta.



Del mismo modo, Elisabeth, una participante en mi estudio sobre la seguridad en Róterdam que se había mudado recientemente a un barrio céntrico de antes de la guerra, no sintió la necesidad de participar. Le gustaba la decoración del “pueblo urbano” que veía a la puerta de su casa, pero no participaba en ella. Tanto Max como Elisabeth demuestran que el anonimato y un alto grado de acceso público no son solo un escenario relacional que se da cuando estamos lejos de donde vivimos:

Usted ve simplemente que los extranjeros en general, los holandeses también un poco, que los extranjeros todavía tienen algo juntos. Se paran en pequeños grupos y hablan largamente. Así que tienes que ir a su alrededor. Todavía hay una comunicación sustancial. Comparten algo. Eso es lo que me llama la atención. No es en absoluto negativo, pero en el centro se ve mucho menos. Como grupos enteros de personas hablan entre sí, a veces largo y tendido, se cruzan [...] eso me recuerda al pasado, porque yo también vengo de un pueblo. Así que lo encuentro positivo.

Sin embargo, otros experimentan amenazas directas a las rutinas a través de las cuales reproducen su comunidad. Esto ocurre, por ejemplo, cuando las personas con un fuerte uso local del barrio experimentan la competencia por el espacio público. Las disputas en torno a una plaza de Hillesluis, donde los jóvenes que jugaban al fútbol eran vistos como una molestia por algunos de los residentes de la plaza, dieron lugar a todo un conjunto de prácticas y narrativas de trabajo fronterizo. Los trabajadores comunitarios de la zona intentaron celebrar reuniones con todas las partes implicadas. Al rediseñar juntos la plaza, pretendían hacerla accesible a todos los “grupos de usuarios”. Las mujeres, “nativas neerlandesas”, que asistieron a las reuniones tenían una fuerte vida de grupo y una larga historia de residencia en la zona. No lo decían en público, pero comentaban entre ellas que no creían que los jóvenes debieran opinar en absoluto. Los jóvenes no vivían en la plaza, sino en las calles vecinas, y eran “marroquíes”. Si los animaran a dar su opinión, “nuestros hijos” —como decían estas mujeres— ya no tendrían un lugar donde jugar.

La resistencia y el derrotismo de las mujeres (véase Blokland, 2003, pp. 179-181 para más detalles) podría entenderse como el resultado del miedo a que “los extranjeros se llevaran la palma”. La creencia, muy extendida en la década de 1990, de que el clima político del momento favorecía a los inmigrantes —una actitud que, en los Países Bajos, sin duda ha cambiado desde entonces— y de que las prácticas de la comunidad se veían afectadas por las prácticas de las personas de origen inmigrante, que habían formado sus propios grupos de iguales, influyó en que estas mujeres sintieran que estaban siendo “expulsadas” de sus propias

calles y plazas. No hablaban con “los extranjeros” porque “ellos no hablan con nosotras”. Se trazaron límites muy finos cuando evaluaron las prácticas de cómo cruzarse con otros en la calle, cómo comportarse cuando esperaban en la cola de una tienda, cómo hablar con sus hijos en público. La nueva normalidad situacional provocó la sensación de que “un día los holandeses dejarán de tener voz y voto”. Se trata de una clara referencia a las relaciones de poder. Según una de las mujeres del grupo, los “extranjeros” ya estaban “gritando que dentro de unos años nosotros mandaremos y vosotros ya no tendréis nada que decir”. Cómo sería eso era una pregunta difícil: ¿cómo serían las cosas? “El poder que tendrán sobre ti, que pronto dejarás de tener voz y voto”. Su incapacidad para formular lo que solía tener y lo que pensaba que perdería refleja una ansiedad creciente, mezclada con la representación nostálgica de un pasado en el que todos eran “uno”. Esta es exactamente la ansiedad que estudiosos como Bauman y Beck han vinculado a la modernidad tardía: que la cohesión social inducida por un contexto estructural ha cambiado fundamentalmente. Las líneas divisorias entre “nosotros” y “ellos” necesitan una demarcación feroz porque, sin ese trabajo de delimitación, el sentimiento de estar incluido en una comunidad se marchita. La adhesión a los códigos de conducta pública como uno de los elementos centrales de este marco relacional de pertenencia solo es posible mientras no se hable de lo que no se habla, mientras el simbolismo parezca tener sentido. Sin embargo, solo en ausencia del extraño, el que viene hoy y se queda mañana (Simmel, 1950), puede continuar la idea errónea de que el orden es obvio y natural. El hecho de que el poder también desempeñe aquí su papel de forma hegemónica —en el sentido de que los barrios obreros eran lugares de vigilancia y control en los que no hacer preguntas era un recurso útil para preservar la estratificación social de la era de la industrialización— no necesita más explicación.

Los residentes de clase media a menudo han conseguido evitar la contaminación social con los estratos sociales inferiores (Butler y Robson, 2003), lo que podría indicar la existencia de un trabajo de delimitación también en función de la raza y la etnia, como en los Países Bajos, a veces en Alemania, y en Bélgica, Francia, el Reino Unido y los países del norte de Europa. Puede que estos residentes estén acolchando sus búnkeres (Atkinson, 2006) o cerrando sus comunidades (Caldeira, 1996), directa o simbólicamente (Gius-tozzi *et al.*, 2016), o quizás simplemente se muden a frondosos suburbios acomodados. Aventurarse en entornos relacionales donde uno tiene sentimientos de pertenencia es fácil, porque la confrontación directa con la diversidad de estilos de vida es limitada y es una cuestión de elección: uno puede salir a disfrutar de la diversidad de la vida urbana, y luego retirarse a voluntad. La diversidad puede celebrarse como una fiesta, como un carnaval alejado de la rutina diaria.

Uno puede sentirse cómodo, y en el saber puede sentirse en casa y hacer casa. Pero, las personas con tales privilegios no necesitan plantearse cuestiones más intensas sobre la inclusión y la exclusión, ya que este consumo de la diversidad conlleva pocos costes, bajos riesgos y un impacto muy pequeño en el estado del arte de la distribución de los recursos. La posición de poder de las personas de clase media en la estructura social les permite disfrutar de la diversidad como forma de consumo multicultural sin que la diversidad suponga un desafío para sus ventajas estructurales. La realización de un duro trabajo de delimitación también se da entre las clases medias, por supuesto; y se hace directamente, a través de sus prácticas, como en el ejemplo del Block Watch que llama a la policía para denunciar a los hombres negros como “sospechosos”. Los movimientos Nimby (acrónimo de Not In My Backyard [No en mi patio] son ejemplos bien conocidos de cómo los residentes acomodados se movilizan, entre otros, contra los servicios sociales, los centros de reinserción social, los refugios para personas sin hogar, es decir, instalaciones para personas a las que claramente consideran que no “pertenecen” y que tienen que ir a otro sitio. Este tipo de reacción puede ser mucho más sutil y fina, como en el ejemplo de la escuela de mi hija. La enorme evidencia del racismo cotidiano muestra una y otra vez cómo se producen estos procesos.

Sin embargo, la explicación no siempre radica simplemente en la xenofobia, el miedo a la contaminación social y cosas por el estilo. De hecho, los que se segregan social y espacialmente de los demás pueden ser los más tolerantes en lo que se refiere a normas y valores; en este ámbito son los menos propensos a defender que los demás se adapten, cambien o sean “como son”. Su posición dominante no los obliga a ello, siempre y cuando se sientan seguros en su terreno de juego. En realidad, puede que ni siquiera definan el mundo social como un campo de juego en el que los demás importan. Si —y se trata de una cuestión empírica— la creación de islas sociales por parte de grupos dominantes en muchas ciudades está aumentando ahora en comparación con décadas anteriores del periodo de posguerra, quizá queramos especular un poco sobre por qué ocurre esto en el contexto de la comunidad (entendida tal y como hemos desarrollado el concepto hasta ahora).

En el último capítulo trazaré los principales contornos de esta pequeña teoría de la comunidad como práctica urbana; después terminaré proponiendo algunas hipótesis sobre por qué el afán por comprometerse en el trabajo de límites parece tan fuerte, y en particular, sobre por qué incluso aquellos que no se sienten inmediatamente amenazados siguen comprometidos en prácticas excluyentes. Estos últimos, quienes no se sienten amenazados, lo hacen desde el núcleo de sus prácticas cotidianas, por la presencia de otros con los que sienten que no pueden identificarse o por los que no quieren como parte de su comunidad.

### Contrapunto 4

En el siguiente contrapunto quisiera ejemplificar las prácticas de exclusión a partir del trabajo de límites a través de una etnografía que realicé en mi investigación doctoral (Pulido-Chaparro, 2019) en barrios populares de Bogotá<sup>12</sup>, donde sus habitantes se autodenominaban como una “comunidad”. Y a su vez, quisiera señalar cómo estos límites pueden alentar la producción y reproducción de las diferencias y las desigualdades en las interacciones cotidianas que están arraigadas a nivel estructural.

A lo largo de mi investigación pude compartir encuentros entre los vecinos del Barrio(s)<sup>13</sup>, el Estado y las instituciones privadas en los que los líderes contaban la historia de la conformación del Barrio(s), subrayando la idea de una comunidad unida y ligada por lazos inmemoriales a partir de sus vínculos de parentesco y de compadrazgo, en el que compartían unas raíces comunes y un vínculo en la construcción de tales espacios. Sin embargo, a lo largo de mi trabajo de campo pude notar que en estos discursos se silenciaba a una serie de residentes: los costeños y los arrendatarios que no tenían lugar en la historia del Barrio(s). Aproveché una entrevista que le hice a Luis, presidente de la Junta de Acción Comunal (JAC) de Delicias del Carmen, y le pregunté por la ausencia de estos grupos en ese discurso integrador. Su respuesta fue la siguiente:

La mayor parte de gente que ha venido de arrendatarios son gente costeña, y sí ha sido un poco maluco para el sector porque son costumbres y pensamientos totalmente diferentes. A ellos no les interesa nada de cómo se vive en el barrio, se preocupan muy poquito por los trabajos comunales; pero es idiosincrasia de ellos, si uno va a la costa ellos viven con lo más mínimo y son como muy conformistas, ellos son personas que muy poco se integran a una acción comunal o alguna cosa.

Las palabras de Luis muestran con claridad las fisuras y fracturas del discurso unitario-comunitario del barrio e incluso de discriminación frente a los otros. Los costeños, con su diferente cultura y color de piel, representan trayectorias y costumbres distintas, totalmente ajenas a las del Barrio(s), a las de la comunidad. En palabras de uno de sus líderes, generaba problemas en el Barrio(s). Incluso después de cuatro años de trabajar allí, me enteré de que existía

12 Trabajé en los barrios de autoconstrucción Delicias del Carmen, Pañuelito, Esperanza, Uniceros y Bella Vista, ubicados en la localidad de Usaquén (Bogotá).

13 A los barrios los llamaré *el Barrio(s)*. El singular responde a la forma en la que los habitantes, por sus orígenes, hablan de la zona en conjunto, como un solo barrio; y la (s) que incluyo yo señala, al mismo tiempo, que son varios barrios y diferentes.

un lugar donde vivían los costeños, lo llamaban Barranquillita. Empecé a preguntar por el lugar y los comentarios que obtuve como respuesta iban siempre en la misma dirección: Barranquillita era negra y bulliciosa, allí no solo vivían los costeños, sino que tenían sus rumbeaderos, sus discotecas; espacios en los que hacían bulla, escándalo, bailaban, se peleaban... como si estuvieran en la costa, “sin respetar nada, sin integrarse”, en palabras de Luis. Además, según otra habitante, “llegan dos y al rato son cinco, y así van llegando [...] y generando problemas”. De esta manera, Barranquillita materializaba el espacio en el que “esa negramenta”, como varias veces escuché, distorsionaba para los vecinos originarios la unidad del Barrio(s) y la comunidad, un señalamiento atravesado por una “apenas disimulada discriminación” (Viveros, 2015; Viveros y Gil, 2010); en donde negro y negra se convierten en apelativos despectivos en Colombia y en otras partes del mundo. Por tanto, esa frontera simbólica que dejaban ver los apelativos y construcciones sobre los costeños jerarquizaba el espacio y configuraba una especie de gueto en el Barrio(s), en el que recaían estigmas territoriales (Wacquant, 2007), que lo construían como un lugar “inseguro”, “de peleas”, “bullicioso”; elementos relacionados sin más que con la raza y la cultura de “los costeños” que lo habitaban.

Junto a los límites raciales y culturales, Luis me señaló otros elementos de distinción entre originarios y costeños:

El problema de los barrios es precisamente ese, que llega gente y de pronto *por su misma situación* arriendan, arriendan, y no se sabe a quién arriendan; hay muy pocas referencias. Entonces se generan problemas. Si yo vivo acá desde hace cincuenta años y acá vive mi hermano, nosotros sabemos que toca sacar la basura los lunes, miércoles y viernes después de las seis. Nosotros respetamos eso. Luego llegan otras personas y ya no, y entonces uno les va a decir algo y ya se gana es una madreada, por decir algo; mientras que los que nos conocemos no lo hacemos, sencillamente no lo hacemos, porque a nadie le va a gustar que a las diez de la mañana le saquen la basura frente a su casa, del vecino, del amigo, mientras que ellos sí no, entonces eso genera problemas y disgustos... La inseguridad también, porque uno no sabe si a mi vecino de toda la vida se le quedó un paquete ahí, uno va y golpea “don Emilio, se le quedó un paquete”; mientras que ahora son personas que uno no conoce, lo ven ahí y se lo llevan. Esa es la diferencia de las personas que tenemos un sentido de pertenencia y de pronto de familiaridad, porque aquí prácticamente nos consideramos una familia.

Las palabras iniciales de Luis “[...] llega gente y de pronto por su misma situación [...]” dejan ver y articular otra frontera, una que marca una diferenciación

socioeconómica con la de “los originarios”, ya que los nuevos migrantes, en especial los costeños, llegan con bajos recursos económicos, como me dijo otra habitante, a vivir en arriendo en cuartos, o a establecerse entre varias personas, incluso, en una misma habitación, algo que los situaba, desde la percepción de los habitantes originarios, en un estatus inferior, ya que ellos vivían en una realidad material que no les pertenecía: no eran propietarios, sino arrendatarios. Ellos eran los “verdaderos pobres” del Barrio(s), ya que no tenían una casa, “no se esforzaban” y “no trabajan lo suficiente”; a diferencia de los originarios, que todo lo han conseguido “con el sudor de su frente” y “su esfuerzo”. Un hecho al que se suma que, como mencioné, el ser negro en esta sociedad equivale a pobre (Viveros, 2008, p. 2015).

Al mismo tiempo, la temporalidad, el “haber vivido toda la vida en el Barrio”, configura también un escenario de conflictividad con los costeños ya que el pasado conjunto les daba a los originarios un conocimiento de las dinámicas, las costumbres y las normas implícitas del Barrio(s); como la hora a la que se saca la basura, que convertía el desconocimiento en la excusa perfecta para la tensión y los conflictos. La temporalidad se utiliza como elemento de diferenciación que convierte al pasado en una nueva frontera simbólica que ubica a ese Otro en un tiempo físico diferente para conservar el distanciamiento. La temporalidad del pasado de los originarios salvaguarda la convivencia armónica de “toda la vida”, los lazos de confianza, la familiaridad y el sentido de pertenencia frente a esos forasteros recién llegados a quienes no les interesa ni se responsabilizan por ese lugar en el que viven y que, como Luis subrayó, no les pertenece.

El relato de la historia oficial originaria glorifica el protagonismo de los fundadores a través de sus luchas, sus sacrificios y sus esfuerzos en la construcción de sus casas, al tiempo que incluye, al compás del paso de los años y los nuevos logros y conflictos, a los descendientes y familiares de los fundadores que siguen coprotagonizando la historia del Barrio(s) a lo largo de las diferentes generaciones. Esta construcción histórica de recuerdos, nostalgias y experiencias compartidas no solo refrenda su sentido de pertenencia, sino que les permite reafirmar las diferencias entre los pobladores, estableciendo una clara línea entre lo viejo, “los verdaderos habitantes”, y lo nuevo, los recién incorporados a los Barrio(s), los habitantes no verdaderos: *los arrendatarios*.

Este uso de la temporalidad que establece una diferencia en el Barrio(s) entre los “verdaderos” habitantes y los nuevos coincide con el trabajo de Elias y Scotson (1994) en donde los *outsiders*, al igual que los costeños y los arrendatarios, como aquí se presentan, no tienen mucho contacto social con el grupo mayoritario. Pocas veces los vi en los eventos a los que asistí y en las ocasiones en las que constaté su presencia en el Barrio(s) no vi ninguna interacción. Incluso varias veces traté de acercarme para hablar con ellos, pero sentí desaprobación

por parte de los originarios, y, por parte de los costeños, cierta desconfianza porque me relacionaban como “amiga” del grupo de los originarios, razones por las cuales nunca pude conversar con ellos. Los establecidos, en el caso del estudio de Elias y Scotson (1994), mostraban, al igual que los originarios en mi trabajo, una superioridad de grupo que descansaba en el alto grado de cohesión de unas familias que se conocen desde hace tres generaciones y que contrastaba precisamente con los *outsiders*, los costeños, y los arrendatarios, no solo en cuanto a las relaciones con los viejos residentes, sino también entre sí.

Sin embargo, y a diferencia del trabajo de Elias y Scotson, en el Barrio(s), los originarios habían construido unos límites simbólicos que, además de ser temporales, incluían, como ya vimos, diferencias raciales y socioeconómicas que no solo los distinguían de los costeños, sino que situaban a estos últimos en la parte inferior de *su* jerarquía social y de *su* orden moral. Entendiendo lo moral, según la idea de Lamont *et al.* (2002), como “las normas y prescripciones consideradas de valor universal y pertenecientes a las responsabilidades y deberes personales hacia los demás” (p. 279); unos límites morales que les daban un sentido de pertenencia y dignidad, y les permitían construir moralmente quién hacía parte del Barrio(s) y quién no. Esas distinciones y sentimientos de superioridad moral que expresan los originarios respecto a los más pobres, a los que “no se esfuerzan”, a los que tienen “otras costumbres”, a los que tienen otro color de piel, a los que tienen otras trayectorias residenciales y biográficas naturalizaba la desigualdad existente al deslegitimar cualquier historia que no fuera la de los originarios, lo que dificultaba cualquier participación de los costeños en las decisiones del Barrio(s). En el caso concreto de las juntas de acción comunal (JAC), por citar un ejemplo, nunca vi participación de los costeños. Al preguntarles a sus presidentes si podían participar en la Junta, en un inicio me dijeron que sí, pero al ahondar sobre el motivo de su ausencia, sus respuestas de nuevo caían en que eran “poco responsables”, que “no les gustaba trabajar en pro de la comunidad” ni “integrarse porque tenían su propia cultura”; respuestas que señalaban a los costeños ajenos a “la comunidad”, algo que, además, configura la posibilidad de que no los contemplan en la distribución de recursos económicos o ayudas por parte de instituciones estatales o privadas.

Como lo dice Talja, el trabajo de límites siempre está relacionado con la comunidad, permite construir un Nosotros y, al mismo tiempo, un Otro. En este contrapunto quise mostrar cómo los límites se convierten en una herramienta en la producción y reproducción de las diferencias dentro de los mismos Barrio(s) de autoconstrucción. En este caso, al Otro, “los costeños-los arrendatarios”, se le adjudica reiteradamente discursos hegemónicos de la cultura de la pobreza, que hunden sus raíces en diatribas y prácticas oficiales que responsabilizan “al

pobre de su pobreza”, lo que lo “estigmatiza”, estereotipa y elimina toda causa estructural sociopolítica y/o económica. Esto lleva a obviar los factores que producen la gran concentración de la pobreza y la desigualdad en Colombia. Unas desigualdades que ellos mismos viven, pero que producen y reproducen en la cotidianidad y que amenazan, a su vez, sus posibilidades de movilidad social.





## Conclusiones

*Sandra:* ¿Por qué es importante analizar la comunidad a través de sus rutas?

*Talja:* La sociología urbana sigue necesitando una teorización sobre el “pegamento” que nos mantiene unidos, es decir, los lazos sociales que permiten la cohesión, la construcción de comunidades; y el cómo y el porqué se construyen en realidades como las ciudades, cada vez más global e hiperdiversa. Esta diversidad que ahora parece llegar a las ciudades del Norte global ha sido durante mucho tiempo un estándar de las formas en que las personas de las ciudades han vivido y creado contextos en las ciudades del Sur global. Por ejemplo, el trabajo de Simone sobre ciudades como Yakarta muestra que los acuerdos flexibles, los encuentros fluidos y los lazos poco duraderos, pero también las solidaridades, las formas de apoyo y la conectividad son formas de vida urbana hiperdiversa. Inspirada por estas observaciones y viendo una mayor movilidad y nuevas desigualdades, con una precariedad también creciente en el Norte global, exploro la idea de que no son solo el arraigo, las raíces y el carácter local los que definen la comunidad. En su lugar, las rutas pueden ser tan importantes como las raíces, dependiendo de dónde nos encontremos y hacia dónde nos dirijamos.

\* \* \*

EL TRABAJO DE límites siempre y en todas partes está relacionado con la comunidad. Es muy posible que tanto la renovada preocupación por la comunidad, la pertenencia y otras ideas similares de “unión” en las ciencias sociales como su atención a los límites y las distinciones deban considerarse en el contexto

de una transformación de cómo definir la diferencia. Definirla con la ayuda de categorías estándar parece cada vez más difícil. Las narrativas de pertenencia en virtud de las raíces parecen perder su valor cuando todos tienen rutas diferentes o están continuamente en ruta. Como vimos al principio de este libro, los responsables de las políticas urbanas y los políticos expresan su ansiedad por lo que consideran la desaparición de la comunidad en la ciudad. Desde perspectivas neoliberales, las iniciativas de gobierno y gobernanza para reforzar la “comunidad” a nivel local se basan en el deseo de impulsar la autosuficiencia, en el principio de que las personas deben ayudarse a sí mismas en lugar de depender del Estado. Desde una perspectiva conservadora, la desaparición percibida de la comunidad en barrios y ciudades crea el temor a las “junglas morales” y la amenaza de que comportamientos que deberían restringirse mediante la ley y el orden se conviertan en normativos. Los comentaristas socialdemócratas y los políticos de izquierda intentan fomentar el desarrollo de comunidades locales como parte de un proyecto progresista de creación de movimientos de base para el cambio político. Podemos argumentar que sus temores —así como su deseo de hacer “algo”— no son muy útiles, o incluso que simplemente están equivocados. Aunque es habitual que los estudiosos críticos del urbanismo se pongan de perfil y anuncien que los profesionales y los políticos lo ven todo falso, esto no nos convierte en intelectuales públicos (lo que nosotros, como sociólogos, quizá tengamos que ser). En lugar de juzgar las preocupaciones de la gente sobre la comunidad, he argumentado aquí que la propia definición de comunidad necesita más atención, si no en el mundo académico, sí, definitivamente, en el discurso público. El tema principal de este libro ha sido cómo surge la comunidad como forma de imaginación social.

Las narrativas del pasado sugieren que la noción de comunidad puede haber cambiado; hemos visto que centrarnos en la comunidad como práctica urbana puede ayudarnos a entender por qué es así. Mientras que tanto el discurso popular como el político (o normativo) establecen una fuerte conexión entre comunidad y lugar y lamentan que la comunidad sea una entidad desaparecida cuando no puede encontrarse en el ámbito local del barrio, hemos empezado señalando que, sociológicamente, la conexión entre comunidad y lugar no tiene por qué establecerse y que las redes personales por sí solas no pueden responder a la pregunta de cómo se producen las comunidades como forma de imaginación social. Por eso he defendido que debemos estudiar la comunidad como “cultura”. Esto no implica que esté abogando por un retorno a las viejas representaciones de la comunidad como nido de solidaridad y otros “agradables” valores interpersonales y rasgos de la vida humana —aunque estos puedan ser muy significativos para nosotros—. Quería explorar qué es la comunidad cuando seguimos viéndola como algo más que una aglomeración de lazos personales fuertes y, a veces, débiles. Aunque muy popular en las ciencias sociales, la distinción entre

los lazos fuertes y débiles no es suficiente. ¿Qué pasa con otros tipos de vínculos sociales, que no son ni débiles ni fuertes, sino ausentes? ¿Qué pasa con otros entornos relacionales de identificación, que no conducen a nuestras redes de amigos personales y familiares? ¿Y qué pasa con la cultura?

La comunidad y la cultura se han relacionado antes en la literatura, por ejemplo, en la tesis de la “cultura de la pobreza”, o en las concepciones activistas radicales de la comunidad en la década de 1960. Sin embargo, estas perspectivas presentaban dos dificultades: relacionaban la comunidad —una vez más— con el lugar; y trataban la cultura simplemente como una “cosa” en la que entramos y de la que salimos. Pero la fluidez, la movilidad, la glocalización y, como hemos aprendido de la teoría del Sur, las improvisaciones y la temporalidad exigen que permitamos que otras formas de vinculación se consideren relevantes para la comunidad, formas de vinculación que van más allá del vecindario. Con “comunidad como cultura”, por tanto, me basé en un concepto de cultura como prácticas simbólicas compartidas, aunque los significados que atribuimos a los símbolos no tienen por qué ser los mismos para todos nosotros; y esta idea fue importante para nuestra posterior distinción entre comunidad y pertenencia. He argumentado que la comunidad como cultura incluye un intercambio de experiencias y se construye a partir de símbolos y narrativas producidos conjuntamente y compartidos.

La comunidad es una práctica de los entornos urbanos, se realiza a través de la actuación y produce historias compartidas. Para llegar a comprender mejor cómo se imagina una comunidad como cultura, consideramos la conexión entre comunidad e identidad, un gemelo analítico. La identidad es una condición previa para la vida social y viceversa; y esto explica por qué el problema de la comunidad nos molesta tanto a tantos. Las identificaciones sociales son procesos de socialización e interacciones sociales —actuaciones, prácticas— y es mediante la conciencia de los significados que desarrollamos en las confrontaciones con los demás como podemos pensar reflexivamente sobre nuestras identidades en primer lugar. La construcción simbólica de las identidades sociales a través de prácticas no impide, sin embargo, que los mismos símbolos adquieran significados diferentes para personas diferentes.

La identificación social, la construcción social de un “nosotros”, encuentra su contrapartida externa en la categorización, la clasificación de un “ellos”. De ahí que el trabajo con los límites sea un vehículo fundamental en la creación de imaginarios de comunidad. La inclusión y la exclusión tienen lugar en nuestros lazos fuertes y débiles así como en otros compromisos duraderos. También son importantes los lazos ausentes: lazos sociales con otras personas que no conocemos personalmente. Todas las formas de conexión social y sociabilidad que son “sociales” en el sentido weberiano del término (es decir, orientadas a las acciones de los demás) son importantes para la comunidad. Desde esta perspectiva

weberiana, hemos distinguido cuatro tipos de vínculos sociales, que varían en dos ejes. El primero, un eje de alta racionalidad frente a uno de baja racionalidad (weberiana). El segundo, un eje de instrumentalidad frente a sociabilidad. Las transacciones son altamente instrumentales y racionales; los vínculos son altamente instrumentales, racionales y sociables; los lazos son afectivos en mayor medida que racionales y sociables; y las interdependencias no son racionales en el sentido weberiano, sino que tienen un carácter instrumental. Ninguno de estos vínculos sociales tiene por qué ser ni fuerte ni débil; y, si nos hubiéramos ceñido a un enfoque de red personal, nunca habríamos captado adecuadamente las transacciones y las interdependencias. Era fácil ver cómo los vínculos y los apegos constituían la comunidad como cultura, pero no lo era en absoluto en el caso de las transacciones y las interdependencias. A través de la idea de familiaridad pública, he intentado demostrar que estas dos también importan.

Pero antes de hacerlo, era necesario diferenciar entre diversos entornos relacionales; y me gustaría subrayar una vez más que, al igual que las demás tipologías son todas continuas, estas también son entornos en una escala variable. He descrito entornos de pertenencia en el espacio urbano, cada uno de los cuales ofrece diversas posibilidades y grados de experimentar la identidad personal y la identificación social. Desde cruzar una calle de Bombay vestida con ropa tradicional india y sentirse cómoda y “en la onda”, hasta sentirse asfixiado en una comunidad en la que hay que adherirse a unos códigos porque no hay más remedio; sentirse en casa (o el hacer hogar) y sentirse incluido en una comunidad resultaron ser los dos ingredientes principales de los entornos relacionales.

A continuación, introduje otros dos continuos. El de la privacidad se refiere al grado de control que tengo sobre la información personal que se comparte sobre mí; va de lo íntimo a lo anónimo. El continuo del acceso, que va de lo público a lo privado, tiene que ver con lo abierto o cerrado que es un espacio concreto para todos, o con los límites que uno puede poner al acceso de otra persona a un espacio. Cada entorno relacional ocupa un lugar propio en estos dos continuos y difiere en este sentido de todos los demás. El grado de privacidad y el grado de accesibilidad definen un entorno relacional. Los distintos entornos relacionales de pertenencia implican distintos simbolismos y distintos grados de libertad a la hora de atribuir significados personales a estos símbolos. Estos entornos no se corresponden exactamente con la tipología de vínculos sociales desarrollada, aunque existen vínculos entre ambos: una pequeña teoría de la comunidad como práctica urbana no puede ser bidimensional.

Después, hablé del simbolismo como doxa y, a través de él, del poder como característica importante del trabajo fronterizo en la comunidad como práctica. El paradigma relacional de las ciencias sociales propugnado por Charles Tilly nos permitió alejarnos de la forma en que a menudo se ha entendido el poder,

si es que se ha debatido en los estudios comunitarios y los análisis de redes (y a menudo no ha sido así). El poder comunitario aborda la cuestión de quién decide y por qué. Pero el poder en la comunidad como cultura no es simplemente una cuestión de quién decide. Tal enfoque del poder acaba inevitablemente en el mentalismo o en las explicaciones estructurales; o bien infrasocializa a los humanos, o bien los sobresocializa. En cambio, la comprensión antropológica del poder inspirada por Foucault y Bourdieu sitúa el poder en las relaciones cotidianas, que llevan todo su sello. El poder, por tanto, se manifiesta en la naturalización de lo arbitrario, y algunas personas disponen de formas de capital social, económico y simbólico más fuertes que otras para imponer, y luego reforzar, este proceso y asegurarse de que no sea cuestionado o revertido. El concepto de *doxa* (del griego antiguo *doxa*, ‘creencia’ u ‘opinión general’, popularizado sobre todo por la tradición aristotélica y doxográfica) se utiliza para definir un estado social de las cosas en el que el mundo parece evidente e indiscutible. Por tanto, no se cuestiona si la comunidad como cultura es legítima o si el trabajo fronterizo está justificado, porque en primer lugar no hay conciencia de legitimidad y justificación. La cohesión de las comunidades inducida culturalmente está en juego cuando se discute lo que no se discute, como he demostrado con ejemplos de etnicidad como construcción de límites en la vida cotidiana de los residentes del barrio Hillesluis, en Róterdam.

Para concluir, la comunidad no es local; tampoco es simplemente una cuestión de redes personales; y podemos experimentar la pertenencia a muchas escalas. Si bien esto puede ser libertad, también nos obliga a tomar decisiones relacionadas con la pertenencia o con las prácticas de hacer comunidad en las que nos involucramos. Sea lo que sea, la comunidad sin duda está menos definida —y, por tanto, a menudo se experimenta como menos segura— que en el grupo de cabileños de Bourdieu o en el mundo del pequeño caballero Trenk. No quiero contraponer aquí *tradicional* y *moderno* de ninguna manera bipolar, ni tampoco poner una fecha exacta a esta amplia transformación. Sería erróneo suponer que la comunidad existía exclusivamente como entidad cultural, organizativa y estructuralmente cohesionada en la sociedad “tradicional” (véase Elias, 1974, pp. x-xii), como si esta última fuera en esencia diferente de la sociedad “moderna”, del mismo modo que se supone que las sociedades agrarias difieren de las urbanizadas e industriales o el Sur global del Norte global. Estas polaridades estáticas y ahistóricas no son adecuadas como herramientas analíticas (Lasch, 1991; véase Lis y Soly, 1993). Como escribió Elias:

Bajo el nombre de “moderno”, los problemas a corto plazo de las propias sociedades de los sociólogos y las abstracciones generalizadas de alto nivel a partir de ellas se sitúan en el centro del campo casi de forma aislada. El largo proceso de desarrollos pasados se ha reducido a un único

tipo de sociedad denominada “tradicional” y el futuro aparece como una proyección en gran medida cuantitativa de las tendencias a corto plazo del presente. (Elias, 1974, p. XVI)

Por lo tanto, independientemente de si la tradición fue alguna vez dominante en algún lugar, una doxa de “comunidad” en la que la adhesión a códigos, normas y valores sería evidente y naturalizada ya no es aplicable en un mundo globalizado y urbanizado. Esto no quiere decir que no haya doxa; muchas categorías, desigualdades y formas de flexibilización, privatización y neoliberalización son definitivamente incuestionables y parecen hegemónicas. En el campo de nuestras identificaciones sociales, sin embargo, en cada uno de los escenarios relacionales que hemos discutido, sí creo que las relaciones doxásticas se han vuelto menos relevantes. Como escribe Giddens, en la modernidad tardía,

Para nosotros, la autoidentidad forma una trayectoria a través de los diferentes entornos institucionales de la modernidad a lo largo de lo que solía llamarse el “ciclo vital” [...]. Cada uno de nosotros no solo “tiene” sino que vive una biografía organizada reflexivamente en términos de flujos de información social y psicológica sobre posibles formas de vida. La modernidad es un orden postradicional, en el que la pregunta “¿cómo voy a vivir?” tiene que responderse en las decisiones cotidianas sobre cómo comportarse, qué ponerse y qué comer —entre muchas otras cosas—, además de interpretarse dentro del despliegue temporal de la identidad propia. (Giddens, 1991, p. 14)

Esto genera ansiedad: “cuando no somos capaces de [...] convertir lo desconocido en algo familiar, tendemos a asustarnos” (Cohen, 1985, p. 99).

Todas las metáforas que pensadores sociales como Giddens, Beck y Bauman han utilizado en las dos últimas décadas incluyen esta sensación de inseguridad ampliada a un nivel más bien existencial (en este entorno urbano cambiante, ¿quién soy? ¿A quién pertenezco? ¿Cómo puedo asegurarme el sustento en tiempos de inseguridad económica? ¿Cuál y dónde están mi futuro y el de mis hijos?). Esta mayor sensación de inseguridad en una situación en la que poco se puede predecir puede captarse mejor con el calificativo de “precariedad”. No solo son menos predecibles las condiciones materiales de hoy y del futuro, sino que las normas y valores a los que se enfrentan los residentes urbanos y en relación con las cuales tienen que forjarse identidades y comunidades también son hiperdiversas, lo que no deja ningún repertorio estándar para las trayectorias vitales o los objetivos de la vida. A esta situación objetivada de precariedad individual puede añadirse una sensación de crisis a nivel de la sociedad en su conjunto, que posiblemente comenzó con el 11-S del 2001, se vinculó a

los temores de guetización y agitación urbana tras los disturbios de París del 2005 y se agudizó de nuevo con los atentados del 2015 y del 2016 en París, Niza y otros lugares. Cuando decenas de mujeres fueron acosadas sexualmente en Colonia en la víspera del Año Nuevo 2015/2016, los medios de comunicación y la clase política, en lugar de conectar estas agresiones con la violencia sexista cotidiana manifiesta en Alemania, se centraron en el origen migratorio de algunos de los agresores. Esto demuestra la ansiedad mencionada e ilustra la representación doxástica de la violencia como actos de otros. Parece, al menos, que tanto los fenómenos de agitación urbana —por ejemplo, los “disturbios” y el “terrorismo” urbanos— como su “racialización” han ido en aumento en las dos últimas décadas aproximadamente.

En segundo lugar, las metáforas señalan que el objetivo de que la “comunidad” urbana alcance alguna forma de estabilidad o equilibrio no tiene mucha vigencia. El mundo actual nos demuestra cada día que buscar una ciudad futura que esté bien equilibrada y alcance un nivel de tranquilidad apacible si nos esforzamos lo suficiente por poner todo en orden es una comprensión poco útil de lo social. Como vimos al principio, se trata de una concepción anticuada de lo social que se remonta a una época en la que los estudiosos pensaban en la vida social como una especie de biosfera en la que los organismos funcionarían todos juntos en perfecta armonía, si tan solo la dejáramos en paz. Se trata de una comunidad urbana imaginaria sin poder, sin conflictos, sin procesos de inclusión y exclusión. Sin embargo, la sociedad humana, sobre todo en un contexto de urbanización creciente, cambia continuamente, experimentando rápidas transformaciones así como pequeñas adaptaciones. Se caracteriza tanto por explotaciones y exclusiones como por inclusiones y solidaridades. Las ciudades son turbulentas, inestables, agresivas, se mueven, se adaptan —esto es inherente al propio concepto de la ciudad, y no un motivo de preocupación por sí mismo—. Nos guste o no, las ciudades cambian, aunque parezcan inmutables; sufren transformaciones, aunque no las sintamos como nuestras. Lo que caracteriza lo urbano es no ser gobernado, y las diversas formas de no serlo. Y esto plantea retos especiales a la hora de hacer comunidad en nuestros tiempos urbanos y globales. La fluidez, la inestabilidad y el cambio son, por tanto, inherentes a las ciudades y sus zonas de influencia. Como ha señalado Ash Amin:

Las ciudades son entidades intrínsecamente inestables: sufren bajones, se enfrentan a acontecimientos inesperados y tardan algún tiempo en recuperarse de las crisis (si es que lo hacen). Son grandes, abiertas y dispersas. Reúnen vida, pero también la distribuyen. Están llenas de variedad, latencia y multiplicidad [...]. Evolucionan constantemente, a menudo de forma impredecible y en nuevas direcciones. Gran parte



de este cambio conlleva turbulencias, incertidumbre e inseguridad.  
(2014, p. 308)

Pero, aunque las ciudades son inestables, también son resilientes, capaces de adaptarse a nuevas situaciones y retos. En el futuro, deberán ser aún más capaces de evitar las adversidades o de recuperarse de ellas. Ahora y en el futuro deben ser muy adaptables y estar abiertas al cambio, en lugar de centrarse en mantener las cosas como están. De hecho, las ciudades permiten hacer comunidad en todos los entornos relacionales, desde los más públicos y anónimos, donde aún podemos sentir que pertenecemos en una hiperdiversidad, hasta los íntimos y privados. Sobre todo, las ciudades pueden fomentar nuestros compromisos duraderos y los encuentros fluidos que posibilitan la formación de una familiaridad pública en algún punto intermedio. La crisis actual, en la que los refugiados buscan nuevas vidas en las ciudades europeas, subraya la importancia de ver y fomentar la familiaridad pública como un entorno relacional para hacer comunidad. No hay forma de gestionar su presencia intentando mantener las cosas como están. La vieja idea de la comunidad como algo fijo a lo que la gente puede optar o ser empujada dentro o fuera no proporcionará un modelo de ciudad inclusiva para todos. Las ciudades son lugares donde las ansiedades, los miedos, los riesgos y peligros, los accidentes y las adversidades pueden afrontarse en ausencia de un ideal de tranquilidad y vanguardia al cual regresar y la mera opresión estatal, la vigilancia policial y los controles de seguridad no son, en definitiva, la única respuesta. Para que las ciudades sean resilientes, es necesaria una comunidad urbana. Afortunadamente, tales comunidades están por todas partes, para quienes se interesan por verlas.

## Referencias

- Agier, M. (1995). Lugares y redes: Las mediciones de la cultura urbana. *Revista Colombiana de Antropología*, 32, 219-243.
- Al Sayyad, N. (2004). A “new” way of life. En A. Roy y N. Al Sayyad (Eds.), *Urban informality: Transnational perspectives from the Middle East, Latin America and South Asia* (pp. 7-33). Lexington Books.
- Albrow, M. (1997). Travelling beyond local cultures. En J. Eade (Ed.), *Living the global city: Globalization as local process* (pp. 37-55). Routledge.
- Alfonso, O., Hataya, N. y Jaramillo, S. (1997). *Organización popular y desarrollo urbano en Bogotá*. Universidad Externado de Colombia.
- Allan, G. (1979). *A sociology of friendship and kinship*. George Allen and Unwin.
- Allport, G. W. (1979). *The nature of prejudice: The classic study of the roots of discrimination*. Basic Books.
- Álvarez-Rivadulla, M. J. (2019). *La política en los márgenes: Asentamientos irregulares en Montevideo*. Ediciones Uniandes.
- Amin, A. (2014). Epilogue: The machinery of urban resilience. *Social Sciences*, 3(3), 308-313.
- Amin, A. y Graham, S. (1997). The ordinary city. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 22(4), 411-429.
- Amin, A. y Thrift, N. (2002). *Cities: Reimagining the urban*. Polity.
- Anderson, B. R. (1991). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. Verso.
- Anderson, E. (1999). *Code of the street: Decency, violence, and the moral life of the inner city*. Norton.
- Andreotti, A., Le Galès, P. y Moreno Fuentes, F. J. (2013a). Controlling the urban fabric: The complex game of distance and proximity in European upper-middle-class residential strategies. *International Journal of Urban and Regional Research*, 37(2), 576-597.

- Andreotti, A., Le Galès, P. y Moreno Fuentes, F. J. (2013b). Transnational mobility and rootedness: The upper middle classes in European cities. *Global Networks*, 13(1), 41-59.
- Andreotti, A., Le Galès, P. y Moreno Fuentes, F. J. (2015). *Globalised minds, roots in the city: Urban upper-middle classes in Europe*. Wiley Blackwell.
- Arendt, H. (1958). *The human condition*. University of Chicago Press.
- Atkinson, R. G. (2006). Padding the bunker: Strategies of middle-class disaffiliation and colonisation in the city. *Urban Studies*, 43(4), 819-832.
- Auyero, J. (2004). *Clientelismo político: Las caras ocultas*. Propiedad Intelectual.
- Auyero, J. (2013). *Pacientes del Estado*. Eudeba.
- Auyero, J. y Servián, S. (2023). *Cómo hacen los pobres para sobrevivir*. Siglo Veintiuno Editores.
- Bahrdt, H. P. (1998). *Die moderne Großstadt: Soziologische Überlegungen zum Städtebau*. Leske + Budrich.
- Baldassar, L. (2008). Missing kin and longing to be together: Emotions and the construction of co-presence in transnational relationships. *Journal of Intercultural Studies*, 29(3), 247-266.
- Barrera, D. (2017). Realidades dadas en Colombia: Un llamado urgente a la psicología de la liberación. *Kavilando*, 9(1), 229-224.
- Barth, F. (Ed.). (1969). *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference*. Universitetsforlaget.
- Bauman, Z. (1990). *Thinking sociologically*. Blackwell.
- Bauman, Z. (1998). On glocalization: Or globalization for some, localization for some others. *Thesis Eleven*, 54(1), 37-49.
- Bauman, Z. (1999). *Culture as praxis*. SAGE.
- Bauman, Z. (2000). *Liquid modernity*. Polity.
- Bauman, Z. (2001). Community: Seeking safety in an insecure world. Polity.
- Bayat, A. (2010). *Life as politics: How ordinary people change the Middle East*. Stanford University Press.
- Bayón, M. (2012). El lugar de los pobres: Espacio, representaciones sociales y estigmas en la Ciudad de México. *Revista Mexicana de Sociología*, 1, 133-166.
- Bayón, M. C., Roberts, B. y Saraví, G. A. (1998). Ciudadanía social y sector informal en América Latina. *Perfiles Latinoamericanos*, 13, 73-111.
- Beck, U. (1986). *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Suhrkamp.
- Bell, C. y Newby, H. (Eds.). (1974). *The sociology of community: A selection of readings*. Frank Cass.
- Benjamin, S. (2015). Cities within and beyond the plan. En C. Bates y M. Mio (Eds.), *Cities in South Asia* (pp. 98-122). Routledge.
- Benson, M. y Jackson, E. (2013). Place-making and place maintenance: Performativity, place and belonging among the middle classes. *Sociology*, 47(4), 793-809.

- Bentley, I., Alcock, A. y McGynn, S. (1987). *Responsive environments: A manual for designers*. Butterworth Architecture.
- Berger, P. L. y Luckmann, T. (1991). *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. Penguin.
- Bincken, S. y Blokland, T. (2013). Everyday encounters and belonging in public spaces: Findings from Rotterdam and Utrecht. En M. Kusenbach y K. E. Paulsen (Eds.), *Home: International perspectives on culture, identity, and belonging* (pp. 293-314). Peter Lang.
- Blokland, T. V. (2001). Bricks, mortar, memories: Neighbourhood and networks in collective acts of remembering. *International Journal of Urban and Regional Research*, 25(2), 268-283.
- Blokland, T. V. (2003). *Urban bonds*. Polity.
- Blokland, T. V. (2008). "You got to remember you live in public housing": Place-making in an American housing project. *Housing, Theory and Society*, 25(1), 31-46.
- Blokland, T. V. (2009a). Celebrating local histories and defining neighbourhood communities: Place-making in a gentrified neighbourhood. *Urban Studies*, 46(8), 1593-1610.
- Blokland, T. V. (2009b). *Oog voor elkaar: Veiligheidsbeleving en sociale controle in de grote stad*. Amsterdam University Press.
- Blokland, T., Giustozzi, C. y Krüger, D. (Eds.) (2016). *Creating the unequal city: The exclusionary consequences of everyday routines in Berlin*. Ashgate.
- Blokland, T. y Nast, J. (2014). From public familiarity to comfort zone: The relevance of absent ties for belonging in Berlin's mixed neighbourhoods. *International Journal of Urban and Regional Research*, 38(4), 1142-159.
- Blokland, T. V. y Noordhoff, F. (2008). The weakness of weak ties: Social capital to get ahead among the urban poor in Rotterdam and Amsterdam. En T. V. Blokland y M. Savage (Eds.), *Networked urbanism: Social capital in the city* (pp. 105-125). Ashgate.
- Blokland, T. V. y Rae, D. W. (2008). The end to urbanism: How the changing spatial structure of cities affected its social capital potentials. En T. V. Blokland y M. Savage (Eds.), *Networked urbanism: Social capital in the city* (pp. 23-39). Ashgate.
- Blokland, T. V. y Savage, M. (Eds.). (2008). *Networked urbanism: Social capital in the city*. Ashgate.
- Blokland, T. V. y Soenen, R. (2004). Veilig met de tram: Een etnografisch perspectief op veiligheid in het openbaar vervoer. *B&M: Tijdschrift voor beleid, politiek en maatschappij*, 31(3), 173-184.
- Blommaert, J. (2013). *Ethnography, superdiversity and linguistic landscapes: Chronicles of complexity*. Multilingual Matters.
- Boie, K. (2006). *Der kleine Ritter Trenk*. Oetinger Verlag.

- Bott, E. (1968). *Family and social network*. Tavistock.
- Bou Akar, H. (2012). Contesting Beirut's frontiers. *City & Society*, 24(2), 150-172.
- Bourdieu, P. (1994). Structures, habitus, power: Basis for a theory of symbolic power. En N. B. Dirks, G. Eley y S. B. Ortner (Eds.), *Culture, power, history: A reader in contemporary social theory* (pp. 155-199). Princeton University Press.
- Bourdieu, P. (1998). *Practical reason: On the theory of action*. Stanford University Press.
- Bourdieu, P. (1999). Site effects. En P. Bourdieu (Ed.), *The weight of the world: Social suffering in contemporary society* (pp. 123-129). Stanford University Press.
- Brenner, N. (2000). The urban question as a scale question: Reflections on Henri Lefebvre, urban theory and the politics of scale. *International Journal of Urban and Regional Research*, 24(2), 361-378.
- Brenner, N. y Schmid, C. (2014). The 'urban age' in question. *International Journal of Urban and Regional Research*, 38(3), 731-755.
- Bulmer, M. (1986). *The Chicago School of Sociology: Institutionalization, diversity, and the rise of sociological research*. University of Chicago Press.
- Bulmer, M. (1987). *The social basis of community care: The policy context*. Unwin Hyman.
- Butler, T. (2003). Living in the bubble: Gentrification and its 'others' in north London. *Urban Studies*, 40(12), 2469-2486.
- Butler, T. y Robson, G. (2001). Social capital, gentrification and neighbourhood change in London: A comparison of three south London neighbourhoods. *Urban Studies*, 38(12), 2145-2162.
- Butler, T. y Robson, G. (2003). Plotting the middle classes: Gentrification and circuits of education in London. *Housing Studies*, 18(1), 5-28.
- Cable, S., Walsh, E. J. y Warland, R. H. (1988). Differential paths to political activism: Comparisons of four mobilization processes after the Three Mile Island accident. *Social Forces*, 66(4), 951-969.
- Caldeira, T. P. (1996). Fortified enclaves: The new urban segregation. *Public Culture*, 8(2), 303-328.
- Calhoun, C. J. (1998). Community without propinquity revisited: Communications technology and the transformation of the urban public sphere. *Sociological Inquiry*, 68(3), 373-397.
- Carey, J. W. (1989). *Communication as culture: Essays on media and society*. Unwin Hyman.
- Caulfield, J. (1991). Community power, public policy initiatives and the management of growth in Brisbane. *Urban Policy and Research*, 9(4), 209-219.
- Cavan, S. (1963). Interactions in home territories. *Berkeley Journal of Sociology*, 8(1), 17-32.

- Charles, N. y Crow, G. (2012). Community re-studies and social change. *The Sociological Review*, 60(3), 399-404.
- Charles, N. y Davies, C. A. (2005). Studying the particular, illuminating the general: Community studies and community in Wales. *The Sociological Review*, 53(4), 672-90.
- Citrin, J. y Sides, J. (2008). Immigration and the imagined community in Europe and the United States. *Political Studies*, 56(1), 33-56.
- Cohen, A. P. (1985). *The symbolic construction of community*. Ellis Horwood and Tavistock Publications.
- Cohen, A. P. (1986). Of symbols and boundaries, or does Ertie's greatcoat hold the key? En A. P. Cohen (Ed.), *Symbolising boundaries: Identity and diversity in British cultures* (pp. 1-19). Manchester University Press.
- Coleman, J. S. (1973). *Power and the structure of society*. Norton.
- Cook, M. y McHenry, R. (1978). *Sexual attraction*. Pergamon Press.
- Coser, L. A. (1964). *The functions of social conflict*. Free Press.
- Cousins, J. y Brown, R. (1975). Patterns of paradox: Shipbuilding worker's images of society. En M. Bulmer (Ed.), *Working-class images of society* (pp. 55-82). Routledge.
- Coyle, G. L. (1930). *Social process in organized groups*. Richard R. Smith.
- Cravino, C. (2004). El barrio concebido como comunidad: Reflexiones sobre algunos supuestos presentes en la focalización territorial de políticas asistenciales. *Cuaderno Urbano*, 4, 75-98.
- Danaher, G., Schirato, T. y Webb, J. (2000). Understanding Foucault. SAGE.
- Day, G. (2006). *Community and everyday life*. Routledge.
- De Certeau, M. (1984). *The practice of everyday life*. University of California Press.
- De La Rocha. M. G. (2001). From the resources of poverty to the poverty of resources? *Latin American Perspectives*, 28(4), 72-100.
- Deben, P. L. (1974). Sanering: continuïteit en verandering. *Bouwen en Wonen*, 2, 1-26.
- Dik, O. (2015). *Realness through mediating body: The emergence of charismatic/pentecostal communities in Beirut* [tesis de doctorado]. Institut für Sozialwissenschaften, Humboldt-Universität.
- Dirks, N. B., Eley, G. y Ortner, S. B. (1994). Introduction. En N. B. Dirks, G. Eley y S. B. Ortner (Eds.), *Culture, power, history: A reader in contemporary social theory* (pp. 3-46). Princeton University Press.
- Dirksmeier, P., Helbrecht, I. y Mackrodt, U. (2014). Situational places: Rethinking geographies of intercultural interaction in super-diverse urban space. *Geografiska Annaler: Series B, Human Geography*, 96(4), 299-312.
- Duhau, E., y Giglia, Á. (2008). *Las reglas del desorden: Habitar la metrópoli*. Siglo XXI.

- Durlauf, S. N. (2004). Neighborhood effects. En J. V. Henderson y J.-F. Thisse (Eds.), *Handbook of regional and urban economics*. Vol. 4: *Cities and geography* (pp. 2173-2242). North Holland/Elsevier.
- Eade, J. (1997). Identity, nation and religion: Educated young Bangladeshi muslims in London's east end. En J. Eade (Ed.), *Living the global city: Globalization as local process* (pp. 146-162). Routledge.
- Elias, N. (1971). *Wat is sociologie?* Het Spectrum.
- Elias, N. (1974). Towards a theory of community. En C. Bell y H. Newby (Eds.), *The sociology of community: A selection of readings* (pp. IX-XLI). Frank Cass.
- Elias, N. (1987). *Involvement and detachment*. Blackwell.
- Elias, N. (1998). *The Norbert Elias reader: A biographical selection*. Blackwell.
- Elias, N. y Scotson, J. L. (1965). *The established and the outsiders: A sociological enquiry into community problems*. Frank Cass.
- Emirbayer, M. (1997). Manifesto for Relational Sociology. *American Journal of Sociology*, 103(2), 281-317.
- Epstein, A. L. (1961). The network and urban social organisation. *Rhodes-Livingstone Journal*, 29, 28-62.
- Fentress, J. y Wickham, C. (1992). *Social memory*. Blackwell.
- Field, J. (2003). *Social capital*. Routledge.
- Field, S. y Swanson, F. (2007). Introduction. En S. Field, R. Meyer y F. Swanson (Eds.), *Imagining the city: Memories and cultures in Cape Town* (pp. 3-17). HSRC Press.
- Fischer, B., MaCann, B. y Auyero, J. (2014). *Cities from scratch: Poverty and informality in urban Latin American*. Duke University.
- Fischer, C. S. (1982). *To dwell among friends: Personal networks in town and city*. University of Chicago Press.
- Fisher, R. y Romanofsky, P. (Eds.) (1981). *Community organization for urban social change: A historical perspective*. Greenwood Press.
- Foster-Fishman, P., Cantillon, D., Pierce, S. y Egeren, L. (2007). Building an active citizenry: The role of neighborhood problems, readiness, and capacity for change. *American Journal of Community Psychology*, 39, 91-106.
- Foucault, M. (1994). Two lectures. En N. B. Dirks, G. Eley y S. B. Ortner (Eds.), *Culture, power, history: A reader in contemporary social theory* (pp. 200-221). Princeton University Press.
- Foucault, M. (1995). *Discipline and punish: The birth of the prison*. Vintage Books.
- Frankenberg, R. (1957). *Village on the border: A social study of religion, politics and football in a North Wales community*. Cohen & West.
- Galonnier, J. (2015). The enclave, the citadel and the ghetto: The threefold segregation of upper-class muslims in India. *International Journal of Urban and Regional Research*, 39(1), 92-111.



- Galster, G. C. (2010). *The mechanism(s) of neighborhood effects: Theory, evidence, and policy implications* [ponencia]. ESRC Seminar "Neighbourhood Effects: Theory and Evidence", St. Andrews University, St. Andrews.
- Gans, H. J. (1962). *The urban villagers: Group and class in the life of Italian-Americans*. Free Press.
- Gans, H. J. (1991). *People, plans, and policies: Essays on poverty, racism, and other national urban problems*. Columbia University Press.
- Gans, H. J. (1995). *The war against the poor: The underclass and antipoverty policy*. Basic Books.
- Geertz, C. (1993). *The interpretation of cultures*. Fontana.
- Geschiere, P. y Nyamnjoh, F. (2000). Capitalism and autochthony: The seesaw of mobility and belonging. *Public Culture*, 12(2), 423-452.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*. Stanford University Press.
- Giglia, Á. (2012). *El habitar y la cultura*. Anthropos.
- Giglia, Á. (2022). *Habitar y comprender el espacio urbano: Escritos de Angela Giglia*. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Gilbert, A. (1997). *La ciudad latinoamericana*. Siglo XXI Editores.
- Giustozzi, C. (2016). In the interest of the child: Gendered practices of middle-class mothers. En T. Blokland, C. Giustozzi y D. Krüger (Eds.), *Creating the unequal city: The exclusionary consequences of everyday routines in Berlin* (pp. 85-103). Ashgate.
- Giustozzi, C., Blokland, T. y Freitag, N. (2016). Secluding: Middle class segregation in schools and neighbourhoods. En T. Blokland, C. Giustozzi y D. Krüger (Eds.), *Creating the unequal city: The exclusionary consequences of everyday routines in Berlin* (pp. 53-70). Ashgate.
- Goffman, E. (1963). *Stigma: Notes on the management of spoiled identity*. Touchstone.
- Goffman, E. (1971). *Relations in public: Microstudies of the public order*. Harper Colophon.
- Goldstein, D. (2016). *Owners of the sidewalk: Security and survival in the informal city*. University Press.
- Gouldner, A. W. (1973). *For sociology: Renewal and critique in sociology today*. Basic Books.
- Granovetter, M. S. (1985). Economic action and social structure: The problem of embeddedness. *American Journal of Sociology*, 91(3), 481-510.
- Gupta, A. y Ferguson, J. (2008). Más allá de la "cultura": Espacio, identidad y las políticas de la diferencia. *Antípoda*, 7, 233-256.
- Habermas, J. (1991). *De nieuwe onoverzichtelijkheid en andere opstellen*. Boom.
- Hall, S. (1991). *Het minimale zelf en andere opstellen*. Sua.



- Hamilton, P. (1985). Editor's foreword. En A. P. Cohen, *The symbolic construction of community* (pp. 7-9). Ellis Horwood and Tavistock Publications.
- Hannerz, U. (1980). *Exploring the city: Inquiries toward an urban anthropology*. Columbia University Press.
- Harding, A. (2009). The history of community power. En J. S. Davies y D. L. Imbroscio (Eds.), *Theories of urban politics* (pp. 27-39). SAGE.
- Harding, A. y Blokland, T. V. (2014). *Urban theory: A critical introduction to power, cities and urbanism in the 21st century*. SAGE.
- Harvey, D. (1989). *The condition of postmodernity: An enquiry into the origins of cultural change*. Blackwell.
- Hataya, N. (2010). *La ilusión de la participación comunitaria: Lucha y negociación en los barrios irregulares de Bogotá 1992-2003*. Universidad Externado de Colombia.
- Häußermann, H. y Kapphann, A. (2002). *Berlin: Von der geteilten zur gespaltenen Stadt? Sozialräumlicher Wandel seit 1990*. Leske + Budrich.
- Healey, P. (2006). *Collaborative planning: Shaping places in fragmented societies*. Palgrave Macmillan.
- Healey, P. y Barrett, S. (1990). Structure and agency in land and property development processes: Some ideas for research. *Urban Studies*, 27(1), 89-103.
- Helbrecht, I. y Dirksmeier, P. (2013). Stadt und Performanz. En H. A. Mieg y C. Heyl (Eds.), *Stadt: Ein interdisziplinäres Handbuch* (pp. 283-289). J. B. Metzler Verlag.
- Hernández, J. (2014). Construcción social de espacio público en barrios populares de Bogotá. *INVI*, 28(78), 143-178.
- Hillery, G. A., Jr (1958). Definitions of community. *Rural Sociology*, 20(2), 111-123.
- Hirschman, A. O. (1970). *Exit, voice, and loyalty: Responses to decline in firms, organizations, and states*. Harvard University Press.
- Hogg, M. A. y Abrams, D. (1988). *Social identifications: A social psychology of intergroup relations and group processes*. Routledge.
- Homans, G. C. (1951). *The human group*. Routledge & Kegan Paul.
- van Houdt, F. y Schinkel, W. (2014). Crime, citizenship and community: Neo-liberal communitarian images of governmentality. *The Sociological Review*, 62(1), 47-67.
- Hubbard, P., Kitchin, R. y Valentine, G. (Eds.). (2004). *Key thinkers on space and place*. SAGE.
- Institute for Advanced Studies in Culture University of Virginia (2000). The cultural globalization project. En *INSight: Spring 2000* (pp. 3-5).
- Iossifova, D. (2015). Borderland urbanism: Seeing between enclaves. *Urban Geography*, 36(1), 90-108.

- Jacobs, J. M. (1961). *The death and life of great American cities*. Vintage Books.
- Jacobs, K. (2001). Historical perspectives and methodologies: Their relevance for housing studies? *Housing, Theory and Society*, 18(3), 127-135.
- Janowitz, M. (1978). *The last half-century: Societal change and politics in America*. University of Chicago Press.
- Jenkins, R. (1994). Rethinking ethnicity: Identity, categorization and power. *Ethnic and Racial Studies*, 17(2), 197-223.
- Jenkins, R. (1996). *Social identity*. Routledge.
- Jones, P., Roberts, M. y Morris, L. A. (2007). *Rediscovering mixed-use streets: The contribution of local high streets to sustainable communities*. Joseph Rowntree Foundation/Policy Press.
- de Jong, W. (1986). *Inter-etnische verhoudingen in een oude stadswijk: Factoren van invloed op etnische tolerantie*. Eburon.
- Judd, D. R. (2011). Promoting tourism in US cities. En S. S. Fainstein y S. Campbell (Eds.), *Readings in urban theory* (pp. 247-270). Wiley Blackwell.
- Kammann, R., Thomson, R. e Irwin, R. (1979). Unhelpful behavior in the street: City size or immediate pedestrian density? *Environment and Behavior*, 11(2), 245-250.
- Karaman, O. (2013). Urban renewal in Istanbul: Reconfigured spaces, robotic lives. *International Journal of Urban and Regional Research*, 37(2), 715-733.
- Katznelson, I. (1993). *Marxism and the city*. Clarendon.
- Kleinhans, R., Priemus, H. y Engbersen, G. (2007). Understanding social capital in recently restructured urban neighbourhoods: Two case studies in Rotterdam. *Urban Studies*, 44(5), 1069-1091.
- Knauff, B. M. (1996). *Genealogies for the present in cultural anthropology*. Routledge.
- Konings, P., van Dijk, R. y Foeken, D. (2006). The African neighbourhood: An introduction. En P. Konings y D. Foeken (Eds.), *Crisis and creativity: Exploring the wealth of the African neighbourhood* (pp. 1-21). Brill.
- Kraidy, M. M. (2005). *Hybridity: Or the cultural logic of globalization*. Temple University Press.
- Krüger, D. (2016). The square as sanctuary: Finding social recognition among urban poor. En R. Blokland, T. C. Giustozzi y D. Krüger (Eds.), *Creating the unequal city: The exclusionary consequences of everyday routines in Berlin* (pp. 157-176). Ashgate.
- Kusenbach, M. (2015). "Look at my house!": Home and mobile home ownership among latino/a immigrants in Florida. *Journal of Housing and the Built Environment*. 10.1007/s10901-015-9488-8.
- Kusenbach, M. y Paulsen, K. E. (Eds.). (2013). *Home: International perspectives on culture, identity, and belonging*. Peter Lang.

- Lamont, M. y Molnár, V. (2002). The study of boundaries in the social sciences. *Annual Review of Sociology*, 28, 167-195.
- Lasch, C. (1991). *The true and only heaven: Progress and its critics*. Norton.
- Laumann, E. O., Marsden, P. V. y Galaskiewicz, J. (1977) Community-elite influence structures: Extension of a network approach. *American Journal of Sociology*, 83(3), 594-631.
- Lawless, P. (2004). Locating and explaining area-based urban initiatives: New Deal for Communities in England. *Environment and Planning C: Government and Policy*, 22(3), 383-399.
- Lefebvre, H. (1995). *The production of space*. Blackwell.
- Leimdorfer, F. y Marie, A. (Eds.) (2003). *L'Afrique des citadins: Sociétés civiles en chantier, Abidjan, Dakar*. Éditions Karthala.
- Lemert, C. (1995). *Sociology after the crisis*. Westview Press.
- Lewek, M. (2015). *Lokale Teilhabe von Geflüchteten: Eine Untersuchung zur lokalen Teilhabe von Geflüchteten in einer Gemeinschaftsunterkunft in Berlin im Spannungsfeld zwischen Willkommensnetzwerken und sogenannten Bürgerinitiativen* [tesis de maestría]. Institut für Sozialwissenschaften, Humboldt-Universität, Berlín.
- Lewis, O. (1966). *La vida: A Puerto Rican family in the culture of poverty: San Juan and New York*. Random House.
- Leydesdorff, S. (1994). *We lived with dignity: The Jewish proletariat of Amsterdam, 1900-1940*. Wayne State University Press.
- Liebow, E. (1967). *Tally's corner: A study of negro streetcorner men*. Little, Brown.
- Liceaga, G. (2013). El concepto de comunidad en las ciencias sociales latinoamericanas: Apuntes para su comprensión. *Cuadernos Americanos* (pp. 57-85).
- Lis, C. y Soly, H. (1993). Neighbourhood social change in west European cities: Sixteenth to nineteenth centuries. *International Review of Social History*, 38(1), 1-30.
- Lisbona, M. (2005). *La comunidad a debate: Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. El Colegio de Michoacán y Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Lofland, L. H. (1985). *A world of strangers: Order and action in urban public space*. Waveland Press.
- Lofland, L. H. (1989). Private lifestyles, changing neighborhoods, and public life: A problem in organized complexity. *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie*, 80(2), 89-96.
- Lofland, L. H. (1998). *The public realm: Exploring the city's quintessential social territory*. Aldine de Gruyter.
- Logan, J. R. (1983). Growth, politics, and the stratification of places. En R. W. Lake (Ed.), *Readings in urban analysis: Perspectives on urban form and structure* (pp. 73-85). Center for Urban Policy Research.

- Logan, J. R. y Molotch, H. L. (1987). *Urban fortunes: The political economy of place*. University of California Press.
- Lomnitz, L. (1975). *Cómo sobreviven los marginados*. Siglo XXI Editores.
- Low, S. (2023). *Why public space matters*. Oxford University Press.
- Low, S. M. y Smith, N. (Eds.) (2006). *The politics of public space*. Routledge.
- Lyman, S. M. y Scott, M. B. (1967). Territoriality: A neglected sociological dimension. *Social Problems*, 15(2), 236-249.
- Lynd, R. S. y Lynd, H. M. (1929). *Middletown: A study in contemporary American culture*. Harcourt Brace.
- Macdonald, S., Edwards, J. y Savage, M. (2005). Introduction. *The Sociological Review*, 53(4), 587-602.
- Martin, R. y Fryer, R. H. (1975). The deferential worker? En M. Bulmer (Ed.), *Working-class images of society* (pp. 98-115). Routledge.
- Massey, D. (1999). Space-time: "Science" and the relationship between physical geography and human geography. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 24(3), 261-276.
- Massey, D. B. (1991). A global sense of place. *Marxism Today*, 38, 24-29.
- Massey, D. B. (1995). Places and their pasts. *History Workshop Journal*, 39(1), 182-192.
- Mauss, M. (2011). *The gift: Forms and functions of exchange in archaic societies*. Martino Publishing.
- May, J. (1996). Globalization and the politics of place: Place and identity in an inner London neighbourhood. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 21(1), 194-215.
- McKenzie, L. (2012). A narrative from the inside: Studying St Anns in Nottingham: Belonging, continuity and change. *The Sociological Review*, 60(3), 457-475.
- Mendoza, M. (2010). El compadrazgo desde la perspectiva antropológica. *Alteridades*, 20(40), 141-147.
- Merton, R. K. (1967). *Social theory and social structure*. Free Press.
- Miller, Z. L. (1981). The role and concept of neighborhood in American cities. En R. Fisher y P. Romanofsky (Eds.), *Community organization for urban social change: A historical perspective* (pp. 3-32). Greenwood Press.
- Mills, C. W. (2000). *The sociological imagination*. Oxford University Press.
- Misztal, B. A. (2001). Normality and trust in Goffman's theory of interaction order. *Sociological Theory*, 19(3), 312-324.
- Mogey, J. (1956). *Family and neighbourhood: Two studies in Oxford*. Oxford University Press.
- Montero, M. (2004). Relaciones entre psicología social comunitaria, psicología crítica y sicología de la liberación: Una respuesta latinoamericana. *Psyche (Santiago)*, 13(2), 17-28.

- Moore, E. C. (1897). The social value of the saloon. *American Journal of Sociology*, 3(1), 1-12.
- Moore, R. S. (1975). Religion as source of variation in working-class images of society. En M. Bulmer (Ed.), *Working-class images of society* (pp. 35-54). Routledge.
- Morgan, D. H. J. (2005). Revisiting "communities in Britain". *The Sociological Review*, 53(4), 641-657.
- Moser, C. (1996). *Situaciones críticas: Reacción de los hogares de cuatro comunidades urbanas pobres ante la vulnerabilidad y la pobreza*. Washington: Banco Mundial. Serie de Estudios y Monografías sobre el Desarrollo Ecológicamente Sostenible n.º 75.
- Mosley, J. E. (2012). Keeping the lights on: How government funding concerns drive the advocacy agendas of nonprofit homeless service providers. *Journal of Public Administration Research and Theory*, 22(4), 841-866.
- Moudon, A. V. (1991). *Public streets for public use*. Columbia University Press.
- Murray, C. (1984). *Losing ground: American social policy, 1950-1980*. Basic Books.
- Murray, M. J. y Myers, G. A. (Eds.) (2006). *Cities in contemporary Africa*. Palgrave Macmillan.
- Nast, J. y Blokland, T. (2014). Social mix revisited: Neighbourhood institutions as setting for boundary work and social capital. *Sociology*, 48(3), 482-499.
- Nederveen Pieterse, J. (2004). *Globalization and culture: Global mélangelange*. Rowman & Littlefield.
- van Niekerk, M., Sunier, T. y Vermeulen, H. (1989). *Bekende vreemden: Surinamers, Turken en Nederlanders in een naoorlogse wijk*. Het Spinhuis.
- Nuttall, S. (2008). Stylizing the self. En S. Nuttall y A. Mbembe (Eds.), *Johannesburg: The elusive metropolis* (pp. 91-118). Duke University Press.
- Odhiambo, T. y Muponde, R. (2008). The arrivants. En S. Nuttall y A. Mbembe (Eds.), *Johannesburg: The elusive metropolis* (pp. 248-58). Duke University Press.
- Oldenburg, R. (1989). *The great good place: Cafés, coffee shop, bookstores bars, hair salons, and other hangouts at the heart of a community*. Da Capo Press.
- Oldenburg, R. y Brissett, D. (1982). The third place. *Qualitative Sociology*, 5(4), 265-284.
- Oldfield, S. y Stokke, K. (2007). Political polemics and local practices of community-organizing and neoliberal politics in South Africa. En H. Leitner, J. Peck e E. S. Sheppard (Eds.), *Contesting neoliberalism: Urban frontiers* (pp. 139-56). Guilford.
- ONU-Habitat. (2015). *World cities report: Urbanization and housing challenges*. United Nations Human Settlements Programme.

- Ortner, S. B. (1984). Theory in anthropology since the sixties. *Comparative Studies in Society and History*, 26(1), 126-166.
- Pahl, R. (2005). Are all communities communities in the mind? *The Sociological Review*, 53(4), 621-640.
- Pettigrew, T. F. (1980). *The sociology of race relations: Reflection and reform*. Free Press.
- Portal, A. y Safa, P. (2005). *De la fragmentación urbana al estudio de la diversidad en las grandes ciudades*. En N. García-Canclini (Eds.), *Antropología urbana en México* (pp. 30-54). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; Universidad Autónoma Metropolitana; Fondo de Cultura Económica.
- Pulido-Chaparro, S. (2019). "Antes no éramos nada, ahora no somos todo lo que queremos ser": Posicionamientos de clase en barrios de autoconstrucción de origen ilegal en Usaquén, Bogotá [tesis de doctorado]. Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia.
- Pulido, S. (2016). Las diferentes aproximaciones al estudio de los barrios en las ciencias sociales. *Investigación & Desarrollo*, 24, 411-433.
- Putnam, R. D. (2007). E pluribus unum: Diversity and community in the twenty-first century: The 2006 Johan Skytte Prize Lecture. *Scandinavian Political Studies*, 30(2), 137-174.
- Raad voor Maatschappelijke Ontwikkeling. (2004). *Sociale veiligheid organiseren: Naar herkenbaarheid in de publieke ruimte*. La Haya.
- Rex, J. y Moore, R. E. (1968). *Race, community and conflict: A study of Sparkbrook*. Oxford University Press for the Institute of Race Relations.
- Riccio, B. (2011). Rehearsing transnational citizenship: Senegalese associations, co-development and simultaneous inclusion. *African Diaspora*, 4(1), 97-113.
- Ringer, G. D. (1998). *Destinations: Cultural landscapes of tourism*. Routledge.
- Ritzer, G. (1993). *The McDonaldisation of society: An investigation into the changing character of contemporary social life*. Pine Forge Press.
- Roberts, R. (1971). *The classic slum: Salford life in the first quarter of the century*. Manchester University Press.
- Robinson, J. (2006). *Ordinary cities: Between modernity and development*. Routledge.
- Robinson, J. (2016). Thinking cities through elsewhere: Comparative tactics for a more global urban studies. *Progress in Human Geography*, 40(1), 3-29.
- Roy, A. (2011). Slumdog cities: Rethinking subaltern urbanism. *International Journal of Urban and Regional Research*, 35, 223-238.
- Roy, B. (1994). *Some trouble with cows: Making sense of social conflict*. University of California Press.
- Sampson, R. J., Morenoff, J. D. y Earls, F. (1999). Beyond social capital: spatial dynamics of collective efficacy for children. *American Sociological Review*, 64(5), 633-660.



- Sampson, R. J., Morenoff, J. D. y Gannon-Rowley, T. (2002). Assessing “neighborhood effects”: Social processes and new directions in research. *Annual Review of Sociology*, 28(1), 443-478.
- Sampson, R. J., Raudenbush, S. W. y Earls, F. (1997). Neighborhoods and violent crime: A multilevel study of collective efficacy. *Science*, 277(5328), 918-924.
- Sañudo, M. F. (2022). *Tramas y conversaciones sobre lo común*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Savage, M., Allen, C., Atkinson, R. G., Burrows, R., Méndez, M. y Watt, P. (2010). Focus article. *Housing, Theory and Society*, 27(2), 115-161.
- Savage, M., Bagnall, G. y Longhurst, B. (2005). *Globalization and belonging*. SAGE.
- Sayer, R. A. (2000). *Realism and social science*. SAGE.
- Schuyt, C. J. M. (1997). Eerste College Sociale Cohesie. En C. J. M. Schuyt, J. Koelewijn y P. Baan (Eds.), *Sociale cohesie en sociaal beleid: Drie publiekscolleges in De Balie* (pp. 15-35). De Balie.
- Sennett, R. (1992a). *The conscience of the eye: The design and social life of cities*. Norton.
- Sennett, R. (1992b). *The fall of public man*. Norton.
- Sennett, R. (2010). The public realm. En G. Bridge y S. Watson (Eds.), *The Blackwell city reader* (pp. 261-272). Wiley Blackwell.
- Shields, R. (1991). *Places on the margin: Alternative geographies of modernity*. Routledge.
- Simmel, G. (1908). *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Duncker & Humblot.
- Simmel, G. (1950). The stranger. En K. H. Wolff (Ed.), *The sociology of Georg Simmel* (pp. 402-408). Free Press.
- Simmel, G. (1964). *Conflict: The web of group-affiliations*. Free Press.
- Simmel, G. (1995). Die Großstädte und das Geistesleben (1903). En G. Simmel, R. Kramme, A. Rammstedt y O. Rammstedt (Eds.), *Aufsätze und Abhandlungen 1901 bis 1908* (pp. 116-131). Suhrkamp.
- Simon, S. (2016). Loving, sharing and engaging: Sub-Saharan immigrants in a pentecostal church. En T. Blokland, C. Giustozzi y D. Krüger (Eds.), *Creating the unequal city: The exclusionary consequences of everyday routines in Berlin* (pp. 123-136). Ashgate.
- Simone, A. (2004). *For the city yet to come: Changing African life in four cities*. Duke University Press.
- Simone, A. (2005). Introduction: Urban processes and change. En A. M. Simone y A. Abouhane (Eds.), *Urban Africa: Changing contours of survival in the city* (pp. 1-26). Zed Books.

- Simone, A. (2010). *City life from Jakarta to Dakar: Movements at the cross-roads*. Routledge.
- Small, M. L. (2010). *Unanticipated gains: Origins of network inequality in everyday life*. Oxford University Press.
- Squires, G. D. (2011). Partnership and the pursuit of the private city. En S. S. Fainstein y S. Campbell (Eds.), *Readings in urban theory* (pp. 207-228). Wiley Blackwell.
- Stacey, M. (1969). The myth of community studies. *The British Journal of Sociology*, 20(2), 134-147.
- Steinberger, P. J. (1984). Urban politics and communality. *Urban Affairs Review*, 20(1), 4-21.
- Swaan, A. de (1995). Widening circles of identification: Emotional concerns in sociogenetic perspective. *Theory, Culture & Society*, 12(2), 25-39.
- Sztompka, P. (1999). *Trust: A sociological theory*. Cambridge University Press.
- Tajfel, H. (1978). Social categorization, social identity and social comparison. En H. Tajfel (Ed.), *Differentiation between social groups* (pp. 61-76). Academic Press.
- Tajfel, H. (1981). *Human groups and social categories: Studies in social psychology*. Cambridge University Press.
- Tanulku, B. (2012). Gated communities: From “self-sufficient towns” to “active urban agents”. *Geoforum*, 43(3), 518-528.
- Taub, R. P., Surgeon, G. P., Lindholm, S., Otti, P. B. y Bridges, A. (1977). Urban voluntary associations, locality based and externally induced. *American Journal of Sociology*, 83(2), 425-442.
- Tebbutt, M. (1995). *Women's talk? A social history of 'gossip' in working-class neighbourhoods, 1880-1960*. Sclar Press.
- Tedong, P. A., Grant, J. L. y Wan Abd Aziz, Wan Nor Azriyati (2015). Governing enclosure: The role of governance in producing gated communities and guarded neighborhoods in Malaysia. *International Journal of Urban and Regional Research*, 39(1), 112-128.
- Teo, P. y Li, L. H. (2003). Global and local interactions in tourism. *Annals of Tourism Research*, 30(2), 287-306.
- Terkenli, T. S. (2002). Landscapes of tourism: Towards a global cultural economy of space? *Tourism Geographies*, 4(3), 227-254.
- Tilly, C. (1998). *Durable inequality*. University of California Press.
- Tilly, C. (2005). *Identities, boundaries, and social ties*. Paradigm Publishers.
- Tocqueville, A. de (2003). *Democracy in America*. Penguin.
- Toenders, N., Meijer, R., Moor, L. G., van de Leur, W. y van de Vijver, K. (1998). *Veilig in de wijk*. Stichting Maatschappij.
- Tonkiss, F. (2005). *Space, the city and social theory: Social relations and urban forms*. Polity.



- Tönnies, F. (1887). *Gemeinschaft und Gesellschaft: Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen*. Fues.
- Torres, C. (2009). *Ciudad informal colombiana: Barrios contruidos por la gente*. Universidad Nacional de Colombia.
- Turner, J. H. y Stets, J. E. (2005). *The sociology of emotions*. Cambridge University Press.
- Urry, J. (2002). *The tourist Gaze*. SAGE.
- Valentine, G. (2007). Theorizing and researching intersectionality: A challenge for feminist geography. *The Professional Geographer*, 59(1), 10-21.
- Verkuyten, M. (1997). *Redelijk racisme: Gesprekken over allochtonen in oude stadswijken*. Amsterdam University Press.
- Verkuyten, M., de Jong, W. y Masson, C. N. (1995). The construction of ethnic categories: Discourses of ethnicity in the Netherlands. *Ethnic and Racial Studies*, 18(2), 251-276.
- Vermeulen, H. (Ed.) (1997). *Immigrantenbeleid voor de multiculturele samenleving: Integratie-, taal-, en religiebeleid voor immigranten in vijf West-Europese landen*. Het Spinhuis.
- Vertovec, S. (2007). Super-diversity and its implications. *Ethnic and Racial Studies*, 30(6), 1024-1054.
- Viveros, M. y Gil, F. (2010). Género y generación en las experiencias de ascenso social de personas negras en Bogotá. *Maguaré*, 24, 99-130.
- Viveros, M. (2015). Social mobility, whiteness, and whitening in Colombia. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 20(3), 496-512.
- Wacquant (2007). *Los condenados de la ciudad: Gueto, periferias y Estado*. Siglo XXI Editores.
- Watson, S. (2002). The public city. En J. Eade y C. Mele (Eds.), *Understanding the city: Contemporary and future perspectives* (pp. 49-65). Blackwell.
- Watt, P. (2009). Living in an oasis: Middle-class disaffiliation and selective belonging in an English suburb. *Environment and Planning*, A41(12), 2874-2892.
- Watt, P. (2013). Community and belonging in a London suburb: A study of incomers. En M. Kusenbach y K. E. Paulsen (Eds.), *Home: International perspectives on culture, identity, and belonging* (pp. 225-247). Peter Lang.
- Weber, M. (1958). *The city*. Free Press.
- Weber, M. (1978). *Economy and society: An outline of interpretive sociology*. University of California Press.
- Werbner, P. (2005). The translocation of culture: "Community cohesion" and the force of multiculturalism in history. *The Sociological Review*, 53(4), 745-768.

- Wetherell, M., Hey, V. y Reicher, S. (2009). Series editors' preface. En B. Rogaly y B. Taylor, *Moving histories of class and community: Identity, place and belonging in contemporary England* (pp. VIII-IX). Palgrave Macmillan.
- Williams, R. (1989). *Resources of hope: Culture, democracy, socialism*. Verso.
- Wilson, J. Q. y Kelling, G. L. (1982). Broken windows: The Police and neighborhood safety. *The Atlantic Monthly*, 249(3), 29-38.
- Wilson, W. J. (1987). *The truly disadvantaged: The inner city, the underclass, and public policy*. University of Chicago Press.
- Wolf, E. R. (1982). *Europe and the people without history*. University of California Press.
- Wright, P. (1985). *On living in an old country: The national past in contemporary Britain*. Verso.
- Wrong, D. H. (1994). *The problem of order: What unites and divides society*. Free Press.
- Yinger, J. M. (1986). Intersecting strands in the theorisation of race and ethnic relations. En J. Rex y D. Mason (Eds.), *Theories of race and ethnic relations* (pp. 20-41). Cambridge University Press.
- Zerubavel, E. (1991). *The fine line: Making distinctions in everyday life*. Free Press.
- Zijderveld, A. C. (1975). *De theorie van het symbolisch interactionisme*. Boom.
- Zukin, S. (1997). *The cultures of cities*. Blackwell.