

## La ciudad de los antropólogos<sup>1</sup>

*Michèle de La Pradelle<sup>2</sup>*

¿Por qué preguntarse, recurriendo de paso a una enorme cantidad de consideraciones metodológicas, lo que los antropólogos deben hacer “en la ciudad”? No esperamos del que estudia un pueblo de Borgoña o a los pastores de Córcega una explicación sobre la manera en que podemos hacer antropología en el campo... No deja de ser sintomático que los antropólogos estén o se crean perpetuamente conminados a fundar la legitimidad de sus pretensiones para poder abordar “terrenos” urbanos, o incluso para poder trabajar sobre la ciudad, como si la antropología sólo pudiera ser “urbana” a costa de una extensión o de una reconversión que tendrían que ser especialmente justificadas: me parece que aquello indica más bien una incertidumbre latente, y aún sujeta a debate, en cuanto a la naturaleza del conocimiento antropológico que da cuenta de una cierta especificidad irreductible de las realidades urbanas.

Aunque el postulado está sacado de una definición del objeto antropológico que solidariza con la venerable distinción entre

<sup>1</sup> Artículo publicado originalmente en *La ville et l'urbain. L'état des savoirs*, 2000, París, La découverte.

<sup>2</sup> Antropóloga, *Directeur de recherches* en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS) de París.

sociedades primitivas (o salvajes) y civilizadas, simples y complejas, tradicionales y modernas, seguimos suponiendo:

—que hay objetos para antropólogos; que ciertos fragmentos o momentos de la vida social son naturalmente más proclives que otros a dar lugar a un estudio antropológico; que, *a grosso modo*, donde quiera que no exista un campo limitado de relaciones bien establecidas entre personas bien identificadas, un “espacio de interconocimiento”, la investigación antropológica no es un método recomendable; la banda, la tribu, la aldea siguen pues representando el papel de modelos de todo objeto antropológico posible, y las muchedumbre, los movimientos de masas, o el azar de los encuentros anónimos parecen escapar a la mirada del antropólogo porque dependen ya sea de una extraña aprehensión probabilística o estadística, ya sea de una filosofía social elaborada sin la más mínima investigación empírica;

—que hacer antropología consiste en darse como objetivo el restituir la totalidad del universo social, de reconstruir el conjunto, o aun el sistema, de sus significaciones inmanentes, lo que llamamos su *cultura*: una tarea que parece *a priori* imposible en un espacio urbano que, desde ahora en adelante, parece ser tendenciosamente ilimitado, y en donde están imbricadas numerosas poblaciones de orígenes muy diversos que se encuentran reunidas bajo la forma de reagrupamientos más o menos inestables con motivo de actividades múltiples y dispares (trabajar en una empresa, viajar en metro, frecuentar una gran superficie comercial, un cine o un gimnasio, etc.)

A menudo, estos dos postulados están vinculados en la práctica —al parecer, el imperativo de totalización puede ser satisfecho de manera aún más fácil en la medida en que la unidad social descrita está claramente circunscrita y es de un tamaño limitado—, pero son lógicamente independientes: podemos constituir como una totalidad cultural única la vida social que suponemos común a varios millones de seres humanos (la India del *Homo hierarchicus* de Louis Dumont, por ejemplo).

### El peso de la tradición

En la medida en que siga manteniendo su solidaridad con dicho doble postulado, la tradición etnológica producirá una extraña representación de la realidad urbana: la ciudad como situación de conjunto con la cual los actores observados se confrontan, es substituida por una serie de pequeñas entidades heteróclitas para las cuales la ciudad constituye más bien el marco inerte o el decorado remoto. Cuando la etnología se traslada a la ciudad, es decir, cuando procede a una simple transferencia de sus herramientas y de sus objetos habituales a las realidades situadas en la ciudad, “se encuentra” con comunidades que se supone que forman un todo en el que se articulan estrechamente parentesco, residencia, producción y poder. Para hacerlo, tiene tendencia, de manera espontánea, a privilegiar los agrupamientos relativamente estables u homogéneos fundados, por ejemplo, en la coresidencia (una calle, un barrio, cierta manzana “sensible” de una urbanización), en el interés o en una especie de vida común (los artesanos del faubourg Saint-Antoine en París), y lo bastante limitados como para que las relaciones interpersonales (la “comunicación auténtica”, como

diría Jaspers) sean menos raras que en otras partes; así, se dividen al interior del fenómeno urbano enclaves o apartados que, en su aparente autonomía, parecen poder evocar si no las pequeñas sociedades de estructura cristalina caras a Lévi-Strauss, al menos el universo pueblerino (o más bien la representación ideal que no hacemos de él). Cada agrupamiento de este tipo, en la medida en que se considera como una realidad aparte y separable del mundo urbano, por el cual se encuentra simplemente enmarcado, es tan susceptible de ser el objeto de una monografía etnológica como lo sería una tribu de jíbaros o un pueblo normando. De él, podemos y debemos conocerlo *todo* (creencias, prácticas alimenticias, relaciones de parentesco, comportamiento económico...), y conocerlo como un *todo*: conviene descubrir entre los diferentes “niveles” o “aspectos” de aquel fragmento de realidad observada una red de correspondencias que de cuenta de una coherencia simbólica interna, que lo revele como una totalidad significativa *sui generis*. La ciudad de los etnólogos, como lugar de multiplicación de una serie de monografías locales, aparece desde este punto de vista como un mosaico de culturas y subculturas.

Este ejercicio etnográfico parece ser evidente, incluso en la ciudad, cuando utilizamos de entrada la facilidad (la aparente evidencia) del criterio étnico combinado con el de residencia: los chinos de Belleville o los armenios de Issy-les-Moulineaux, así como las familias originarias de Aurès<sup>3</sup> en La Courneuve, parecen existir en tanto que objetos etnológicos ya casi naturalmente delimitados. Por supuesto, es muy probable que, una vez estudiados de cerca, los árabes del barrio Belsunce en Marsella demuestren tener una manera

---

<sup>3</sup> Ciudad de Argelia

efectivamente bien árabe de comerciar (del mismo modo en que los jóvenes de los barrios desfavorecidos aparecen generalmente en el análisis comportándose precisamente como jóvenes de barrios desfavorecidos). Al hacerlo, dejamos de lado la cuestión de saber lo que es “ser un chino” en Belleville hoy en día y de cómo o en qué contextos los diferentes actores juegan o no la carta de la referencia étnica.

Pero la misma operación, a decir verdad, puede ser aplicada a cualquier agrupamiento humano, por muy arbitraria que sea su definición previa (los habitantes de una misma urbanización, los empleados de una misma empresa): con tal de que sea tomado aisladamente y considerado desde un punto de vista etnográfico (es decir, considerado como una población humana específica), podemos mostrar que se manifiestan en él comportamientos (o costumbres) característicos y que se expresan representaciones comunes que le son propias, en resumen, que constituye una totalidad cultural única. Lo propio de esta “ciudad” de los antropólogos es que la ciudad desaparece; sólo queda una serie de fragmentos dispares yuxtapuestos: la ciudad es una suma de “ciudades” o de “tribus”; se añaden y se tejen juntos, como con un *patchwork*, el club de los aficionados de box tailandés, los raperos de Vaulx-en-Velin, el círculo de entomólogos parisinos, los gitanos de Nanterre, la asociación de aficionados al vino de Burdeos...

### **Dejar de ver la ciudad como un marco inerte**

Para que la ciudad vuelva de detrás de los bastidores en donde se la ha relegado a título de marco general de un saber

localizado, es necesario que el conocimiento antropológico, en lugar de agotarse con representaciones etnográficas de la realidad social, se dé como tarea el elucidar las lógicas implícitas de los actores en una situación dada. Es evidente que se podría demostrar que los jóvenes de cualquier *cité*<sup>4</sup>, a condición de que se los observe atentamente y desde ese punto de vista, poseen su lenguaje, su código de honor, sus héroes, sus líderes, etc. Pero, ¿se trata acaso de dar cuenta de ellos sólo a partir de esta suerte de retrato colectivo más o menos elaborado? ¿De mostrar hasta que punto su “manera de estar juntos” les es particular? ¿O se trata más bien de comprender cómo, en sus acciones cotidianas, apuntan a definirse como “jóvenes” teniendo en cuenta un contexto urbano dado, a autoproducirse en la escena local en cuanto tales, a actuar su propio papel de “jóvenes de barrios populares” con respecto a la sociedad civil y a su representación mediática. [Lepoutre, 1997]? ¿Son jóvenes “a parte”, o *actúan* de manera de ser reconocidos como tales y así diferenciarse de los jóvenes de otros barrios? Y en ese caso, el trabajo del etnógrafo (el texto escrito a partir su cultura), ¿no es sólo otro espejo más ofrecido por los medios de comunicación para reafirmar su identidad?

Los jóvenes, en su mayoría de origen antillano o africano, que “ocupan” cotidianamente la plaza del mercado de Cergy-Saint-Christophe, ¿son “otros” a causa de su etnicidad, de su gusto por la violencia, etc. – que son otros tantos rasgos característicos y objetivos de una población distinta cuyo conocimiento la etnología debería constituir y entregar – o más bien componen voluntariamente, al ocupar de manera muy expresiva este lugar público, un escenario a la vista de

<sup>4</sup> Conjunto de edificios en un barrio popular y desfavorecido

todo el mundo en donde se exhiben la etnicidad y la violencia en una suerte de referencia mimética a la cultura “negra” americana, con el doble objetivo de ser reconocidos como tales en Cergy y de distinguirse mejor de los jóvenes árabes del barrio vecino de Verger [Saint-Pierre, 1999]?

En la medida en que la antropología, por medio de un retorno crítico sobre ella misma y sobre su tradición disciplinaria, se dé por tarea el explicitar la lógica de acción inmanente de una *situación* socio-histórica singular [Bazin, 1996 y 2000] – lo que denominamos el *terreno*, es decir, aquella situación en la que el antropólogo se encuentra implicado en calidad de testigo – ésta no tendrá por qué ser o no ser “urbana”.

Una situación es por definición cualquier situación: toda situación equivale a otra situación; no existe un tipo de situación que sería particularmente propicia para el análisis antropológico. La elección del “terreno” no tiene por qué estar guiada por la preocupación de encontrar objetos “etnologizables”. Desde este punto de vista, el universo urbano, incluyendo sus modalidades contemporáneas (la “ciudad genérica” del arquitecto Rem Koolhaas, con sus espacios difusos, indiferenciados y sin un polo identitario distintivo) [Koolhaas, 1996], no es para los antropólogos un obstáculo (o un terreno minado); es más bien el lugar (o incluso el “no-lugar”) de una experiencia en donde la antropología es llevada a cuestionarse. Ella a buscado adaptarse a este nuevo “medio” inventando una gama de utensilios apropiados (el análisis de redes, de trayectorias individuales, etc.); al respecto, Michel Agier lleva a cabo una reflexión útil [Asier, 1996 y 1999]. ¿Pero acaso la cuestión no

es más bien de operar un retorno crítico sobre las condiciones y los presupuestos implícitos de su práctica más clásica?

No hay ninguna razón particular para excluir del análisis antropológico aquellas situaciones de coexistencia efímera en donde se esbozan relaciones mínimas entre actores anónimos. Una ceremonia tradicional de matrimonio entre familias aliadas desde hace generaciones no es un segmento de la vida social cuyo análisis sería más legítimo (o incluso más fácil) que una disputa a los pies de un edificio HLM<sup>5</sup> o que el inicio de una conversación entre desconocidos que viajan en el mismo coche de RER<sup>6</sup>. Tampoco hay motivos para hacer de este tipo de situaciones una suerte de objeto aparte que sería el dominio reservado de la sociología interaccionista. Es cierto que dichas situaciones son, con todo evidencia, más frecuentes en una gran ciudad que en un campamento tuareg o en una aldea del Bocage; ¿pero es que aquello significar por lo tanto sacar en conclusión la existencia de una sociabilidad típicamente urbana que sería el rasgo mayor de una suerte de “cultura de la ciudad” propagada por todo el planeta [Hannerz, 1983], – en la que la cola de la ventanilla de un estación de trenes o la manera en que los peatones se evitan en los pasillos del metro forman parte de las manifestaciones locales y particulares del *Homo urbanus* universal? El trabajo del antropólogo consiste, aquí como en cualquier otra parte, en procurarse los medios para realizar una descripción lo bastante concreta de la situación como para poder develar la lógica implícita que siguen los actores.

<sup>5</sup> Vivienda social. Siglas de *Habitation à Loyer Modéré* (Habitación de Alquiler Moderado).

<sup>6</sup> Sigla de *Réseaux Express Regional*, red de trenes de cercanía que enlazan París con su periferia.

Por mi parte, cuando he intentado hacerlo, por ejemplo durante mi trabajo de campo en el mercado de Carpentras, cuando la gente realiza las compras en medio de los puestos del mercado, me ha parecido que una de las dimensiones mayores del conjunto de relaciones entabladas en un anonimato relativo era la puesta en escena de un interconocimiento (o de una “amistad”) generalizado que se supone que expresa la pertenencia a una misma comunidad local o regional [La Pradelle, 1996]. Lo que está en juego en las relaciones efímeras y persistentes que se entablan en medio de las estanterías de una gran superficie comercial, o en la sala de espera de un aeropuerto, puede ser de naturaleza bien diferente: en dichos espacios sociales [Augé, 1992], ya no se trata de ser o de pretender ser “del lugar”, sino más bien de presentarse como un consumidor perspicaz del mercado mundial o como un actor de pleno derecho de la modernidad cosmopolita.

Una situación es una secuencia de espacio-tiempo que nos damos como campo de observación; no es una realidad que ya está ahí, predelimitada, identificada, más o menos extensa (una entidad administrativa, un medio geográfico determinado, una comunidad...), cuya particularidad tendríamos que restituir. En antropología, estudiar un barrio no es considerarlo como una unidad de vida colectiva dotada de características propias y que habría que describir en todos sus aspectos; es mostrar cómo, en una situación dada, el barrio es a la vez una de las condición y uno de los objetivos de las acciones de aquellos que viven en él [Grafmeyer, 1991]; es mostrar cómo se pone en práctica, en la confrontación de intenciones divergentes o de intereses antagonistas, la producción, el renacimiento o la promoción

de una identidad local en la ciudad [Chalvon-Demersay, 1984; Zisman, 1998]. Del mismo modo que estudiar un barrio equivale a describir un conjunto de interacciones de las cuales uno de los aspectos principales es precisamente el barrio, en muchas situaciones urbanas es la propia ciudad (la producción de sus límites, de su imagen, de su forma) la que está en juego: al ocupar ilegalmente viviendas en un espacio urbano del que hasta ese momento habían sido excluidos (y sin dejar, de paso, de exagerar visiblemente con respecto a la afirmación de su etnicidad), los canacos<sup>7</sup> hacen de la propia ciudad de Numea uno de los polos alrededor de los cuales se juegan desde ahora las relaciones entre las comunidades europeas y melanesias [Dussy, 1998].

Lo “local”, sea cual sea, nunca se muestra en cuanto tal, es siempre el efecto de una serie de operaciones de “localización”, de construcción continua y más o menos concertada de universos prácticos y simbólicos *ad hoc*: construimos del “entre nosotros”, de lo propio, del “aquí, no es como en otra parte”. Esto es cierto tanto en el caso de un viejo pueblo provenzal como en el de una urbanización plantada en medio de un espacio periurbano (como es el caso de las “nuevas urbanizaciones” estudiadas no hace mucho por Jean-Louis Siran). La forma arquitectural de las edificaciones sirve de referencia a los jóvenes de Cergy para afirmarse como residentes de una “*ville nouvelle*”<sup>8</sup> en oposición a aquellos jóvenes de la periferia urbana relegados en bloques de viviendas; y así contribuyen, del mismo modo

<sup>7</sup> Indígenas melanesios

<sup>8</sup> Ciudad Nueva: centro urbano cuya creación, en la década de los 60, respondía a la necesidad de evitar el proceso de extensión de los suburbios en forma de “mancha de aceite”

que otros actores (miembros de asociaciones, municipalidad, “urbanistas”), a que exista en sus prácticas y en sus discursos una identidad urbana que de otro modo no hubiera sino más que un deseo.

Se trata pues de sustituir dicha entidades, sean éstas urbanas o no, por los procesos sociales que las engendran, es decir, que hacen de ellas una clave simbólica). Para el antropólogo, es urbano lo que es producido como tal por los diferentes actores para quienes, por diversas razones, la ciudad es objeto de discusión. Podemos, desde este punto de vista, estudiar tanto el juego de interacciones que se desarrolla en la caja de escalera entre los residentes de un edificio de la ZUP<sup>9</sup> Bellevue de Nantes [Althabe, 1985 et 1994], como aquel de las relaciones entre habitantes de orígenes diferentes en un espacio comercial como el barrio Barbès en París [Lallement, 1999] o a escala de una ciudad como Numea. Se podrá objetar que una caja de escalera en Nantes o un pedazo de acera en el distrito 18 de París son unidades de investigación que el observador divide arbitrariamente dentro de una realidad social que los engloba, mientras que una ciudad es una entidad “real” que parece bastarse a sí misma. Considero, por mi parte, que en cada caso se describe una situación local singular, un lugar de pasaje y de encuentro, o incluso de enfrentamiento, entre actores múltiples y diversos cuyas prácticas contribuyen a hacer de ese lugar lo que es. Una caja de escalera no es una “pequeña sociedad” (una *street corner society*), un equivalente “urbano” del objeto etnológico tradicional, y una ciudad no es tampoco una “sociedad global”. Sólo podemos decir que el análisis es a veces “micro” y a veces “macro”, lo que define una

modalidad de la mirada antropológica y no la dimensión del objeto considerado. La antropología no estudia “sociedades”, sean éstas grandes o pequeñas, globales o parciales: no tiene por qué pretenderlo, ni tampoco por qué lamentarlo.

Ya que a menudo los antropólogos permanecen en búsqueda de una totalidad (o de una totalización posible), los lugares urbanos que mejor se prestan a su práctica de la observación directa, como una caja de escalera, el café del barrio o el coche de RER, les parecen también como si fueran objetos incompletos, y por lo tanto insatisfactorios: en efecto, cada uno no es más que uno de los múltiples momentos en los que los actores se encuentran sucesivamente implicados en su vida cotidiana y ninguno puede estar dotado, a no ser que sea de manera ficticia, de una autonomía suficiente. De ahí la tentación por encontrar la unidad deseada a nivel de las trayectorias individuales, como las que las entrevistas permiten reconstituir: a la totalidad etnológica perdida se sustituiría entonces la totalidad existencial del sujeto individual de nuestras sociedades modernas. Mejor sería considerar que, al esforzarse en explicar la lógica interna (o el régimen de acción) de una situación (ya sea que se trate de un intercambio ceremonial en Oceanía o de una transacción en una tienda de “todo por 10 francos” del bulevar Barbès), la antropología describe *efectos de sociedad* – una multiplicidad que no es necesario reducir a cualquier precio, sino tratar como una serie de variantes. El interés de sus “terrenos” urbanos es también el de obligar al antropólogo a tomar, de manera más radical, conciencia de lo que hace y de la naturaleza del conocimiento que produce.

<sup>9</sup> Sigla de *Zones à Urbaniser en Priorité* (Zonas a Urbanizar en Prioridad)

## Bibliografía

AGIER Michel (1996) « Les savoirs urbains de l'anthropologie », *Enquête*, n° 4. AGIER Michel (1999), *L'Invention de la ville. Banlieues, townships, invasions et favelas*, Éditions des archives contemporaines, Paris.

ALTHABE Gérard (1985), « La résidence comme enjeu », in ALTHABE G., LÉGÉ B., LA PRADELLE M. de, SELIM M., *Urbanisation et enjeux quotidiens, terrains ethnologiques dans la France actuelle*, Anthropos, Paris (rééd.1993, L'Harmattan).

ALTHABE Gérard (1994), « La construction de l'étranger dans les échanges quotidiens. Enquêtes d'identités », *Civilisations*.

AUGÉ Marc (1992), *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Seuil, Paris.

BAZIN Jean (1996), « Interpréter ou décrire. Notes critiques sur la connaissance anthropologique » in REVEL Jacques et WACHTEL Nathan, dir., *Une école pour les sciences sociales*, Cerf/Éditions de l'EHESS, Paris.

BAZIN Jean (2000), « Science des moeurs et description de l'action », *Le Genre humain*, n° 35 (« Actualités du contemporain »), Seuil, Paris.

CHALVON-DEMERSAY Sabine (1984), *Le Triangle du XIX<sup>e</sup>. Des nouveaux habitants dans un vieux quartier de Paris*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris (rééd. 1998).

DUSSY Dorothée (1998), *Nouméa et les squats. De la construction urbaine coloniale aux occupations océaniques spontanées : vers le partage spatial et symbolique de la ville*, thèse de doctorat, EHESS.

DUSSY Dorothée (1999), « Nouvelle-Calédonie : les squats, la ville et l'histoire », *Urbanisme*, n° 306, mai-juin.

GRAFMEYER Yves (1991), *Habiter Lyon. Milieux et quartiers du centre-ville*, Éditions du CNRS/Presses universitaires de Lyon.

HANNERZ Ulf (1983), *Explorer la ville : éléments d'anthropologie urbaine*, trad. franç. Minuit, Paris.

KOOLHAAS Rem (1996), « La ville générique », *L'Architecture d'aujourd'hui*, n° 304, p. 70-77.

LALLEMENT Emmanuelle (1999), *Au marché des différences... Barbès ou la mise en scène d'une société multiculturelle. Ethnologie d'un espace marchand parisien*, thèse de doctorat de l'EHESS.

LA PRADELLE Michèle de (1996), *Les Vendredis de Carpentras. Faire son marché en Provence ou ailleurs*, Fayard, Paris.

LEPOUTRE David (1997), *Coeur de banlieue. Codes, rites et langages*, Odile Jacob, Paris.

SAINT-PIERRE Caroline de (1999), *Cergy : fabrication de la ville et logiques sociales dans un secteur de ville nouvelle*, thèse de doctorat de l'EHESS.

ZISMAN Anna (1998), *Entre histoire et histoires ? Naissance de la symbolique de Port-Marianne. Avancée méditerranéenne de Montpellier*, thèse de doctorat, EHESS.

ZISMAN Anna (2000), « Une anthropologue à Port-Marianne », *Urbanisme*, n° 311, mars-avril.

©Traducción del francés de Francisco Aguilera Valpuesta