

# Ciudad adentro

en la galaxia rural

José Tono Martínez (ed.)



# Ciudad adentro

en la galaxia  
rural

Lola S. Almendros  
Andoni Alonso  
Llorenç Barber  
Noni Benegas  
Eurídice Cabañes  
Javier Echeverría  
Adolfo Estalella  
Amador Fernández-Savater  
Alfonso Galindo Hervás  
Leire Iriarte Cerdán  
Alejandro Martín Navarro  
José Tono Martínez  
Angélica Velasco Sesma

José Tono Martínez (ed.)

# The City Within

in the Rural Galaxy



- 183 | 7 Ciudad adentro en la galaxia rural  
*The City Within in the Rural Galaxy*  
**José Tono Martínez**
- 191 | 15 Escribimos con el cuerpo  
*We Write With the Body*  
**Noni Benegas**
- 213 | 37 La ciudad construida en el aire  
*The City Built in the Air*  
**Javier Echeverría**
- 235 | 59 Música es espacio para recorrer  
*Music Is Space to Roam In*  
**Llorenç Barber**
- 257 | 83 Huidas de la ciudad: Alienación y emancipación en el enjambre urbano  
*Escaping from the City: Alienation and Emancipation in the Urban Swarm*  
**Alejandro Martín Navarro**
- 265 | 93 Sororidad para la supervivencia del planeta o cómo el androcen-  
trismo nos lleva a la violencia y al colapso  
*Sorority for the Survival of the Planet or How Androcentrism Leads to Violence and Collapse*  
**Angélica Velasco Sesma**
- 277 | 105 Sobre Telépolis, la ciudad digital y la ciudad real  
*About Telepolis, the Digital City, and the Real City*  
**Andoni Alonso**
- 289 | 119 Sujetos del giro informacional: innovaciones y alienaciones  
*Subjects of the Informational Shift: Innovations and Alienations*  
**Lola S. Almendros**
- 299 | 129 Antídotos para la aceleración y la ascesis contemporáneas  
*Antidotes to Contemporary Acceleration and Ascesis*  
**Alfonso Galindo Hervás**
- 313 | 145 Gobernanza lúdica: videojuegos para la participación ciudadana  
*Playful Governance: Video Games for Civic Engagement*  
**Eurídice Cabañes**

323 | 155

Ciudad inconsciente, ciudad adentro

*Unconscious City, City Within*

**Amador Fernández-Savater**

329 | 161

Nuevos paradigmas de desarrollo: más allá de la sostenibilidad

*New Development Paradigms: Beyond Sustainability*

**Leire Iriarte Cerdán**

339 | 173

La ciudad y el archivo libre

*The City and the Free Archive*

**Adolfo Estalella**







# Ciudad adentro en la galaxia rural

**José Tono Martínez**

«Ciudad adentro en la galaxia rural» recoge ideas presentadas en el simposio sobre pensamiento que tuvo lugar el 16 de noviembre en CentroCentro con motivo de la exposición homónima allí celebrada en el otoño de 2022. «Ciudad adentro» indagaba las trayectorias ejemplares de un filósofo, un músico y una escritora que, a modo de **guías/gurús/sherpas**, nos acompañaban al interior de la ciudad, sintetizando sus caminos de conocimiento en percepciones que ayudarían a transitar lugares y tiempos compartidos.

Con Javier Echeverría (Pamplona, 1948), Llorenç Barber (Aielo de Malferit, Valencia, 1948) y Noni Benegas (Buenos Aires, 1947) hemos querido hacer un alto, de modo que la osadía del arte público consistiese esta vez en «ralentizar nuestro ritmo» recuperando espacios olvidados de intensidad e intimidad, de lectura y escucha, recobrando alternativas de creación y realización personal, de convivencia y trabajo, construyendo de abajo arriba, de lo pequeño a lo grande, transversalmente, «rizomáticamente» (José Luis Brea), huyendo de jerarquías impuestas y autoimpuestas.

## **Una cartografía de sentimientos y lemas**

En innovación social, los creadores actúan como factores de disonancia que ayudan a descubrir vinculaciones en los procesos de desarrollo y convivencia. Gracias a nuestros *sherpas*, configuramos una cartografía de sentimientos, lemas y conceptos necesarios para guionizar y formalizar la exposición que además son útiles como disparadero de ideas para el debate propuesto a nueve nuevos pensadores. **Javier Echeverría** menciona conceptos relacionados con el juego y la defensa de la propia identidad, así como de la

privacidad; la tecnociudad y Telépolis; el tecnonomadismo en una ciudad global dominada por los «señores del aire»; el tecnofeudalismo en el llamado «tercer entorno» privatizado y la innovación social, la comunicación horizontal y la acción ciudadana de resistencia colectiva en un contexto de intrusión por parte de la inteligencia artificial, la infodemia y la creciente sustracción y comercialización de los datos.

**Noni Benegas**, entre otros, apuesta por revisar el proceso de creación como principio de emancipación personal, como poeta y también como mujer, que deja de ser objeto para pasar a ser sujeto de su destino y de su obra; el de sororidad como ética y praxis contra la subordinación de género y en favor de una cultura colaborativa; la idea del ser del exilio y del ser transeúnte como ser esencial; la picnolepsia, o «ausencias frecuentes», como escape subliminal y vía de inspiración; y el «saber gay» como alternativa hacia un mundo no binario de pluralidades.

**Llorenç Barber** propuso la idea de la renuncia al ego del autor, convertido en *propositor*, como parte de nuestro proceso de construcción personal, del «juntos»; la indeterminación (John Cage) como apertura hacia un contexto/cosmos como humus del arte; la ciudad como orquesta e instrumento colectivo sobre la base de la plurifocalidad y la escucha peripatética; la celebración como fiesta comunal; la música y la biomúsica como espacios para recorrer y buscar otras formas de reciprocidad entre los ciudadanos.

## Contextos

En positivo, en «Ciudad adentro», en un entorno de galaxia rural, a modo de *quantum*, todo está cerca y lejos, oculto pero observado, materializado en la nube virtual, definida como el ágora de nuestro tiempo, allí donde la portabilidad es máxima, inmaterial, indefinida, digital y se reconstruye a cada instante gracias a la capacidad de compartir, conectar y crear espacios donde todos pueden tomar la palabra o

aspiran a ello intercambiando ideas y emociones, virtuales y físicas, pero todas reales, ciertas, con sentido propio.

En negativo, en «Ciudad adentro en la galaxia rural», la máxima libertad convive con la pérdida de toda intimidad, como si el dios de la tecnología —símil del dios absoluto que está en todas partes— fuera capaz de colarse en nuestra mente y penetrar hasta el más secreto rincón para escuchar qué pensamos. El escenario pos-COVID-19, una «catástrofe que viene y nace de dentro» (Bruno Latour), con sus secuelas de biotecnovigilancia y los controles intimidatorios sobre el ciudadano nunca antes vistos, «todo un éxtasis para el poder no ver a nadie en la calle» (William Ospina), se conjuga con la crisis del cambio climático provocada por una globalización depredadora que ya está anticipando esa llamada «sexta extinción en la que van a desaparecer la mitad de todos los hábitats y animales» de la Tierra (Jeremy Rifkin). Crece la sensación de que, «encerrados en casa con un solo juguete» (Juan Marsé), los ganadores de este «ensayo de extinción» han sido la industria farmacéutica y las multinacionales de la comunicación virtual, que, de un golpe, convirtieron en clientes a todo el planeta.

Crece, asimismo, una sensación de desamparo. El fantasma de la guerra cabalga de nuevo con otros jinetes del apocalipsis como la desigualdad y la precariedad y ello nos sitúa ante un entorno paradójico que permite que las quimeras de los géneros fantasía y ciencia ficción se hagan casi realidad en la pantalla plana, extensión biónica de nuestra especie, alteridad de la ciudad portátil, superpuesta a las megaurbes que amenazan con ocupar todo el espacio vital (Robert Silverberg).

## La exposición

Las ideas de estos tres *propositores* fueron recogidas en entrevistas editadas por el artista audiovisual Javi Álvarez. En este libro las ofrecemos revisadas por los tres *sherpas* de «Ciudad adentro». Nuestra experiencia en la galaxia

rural tiene algo de retorno a la Edad Media. Por ello, traducir ideas en carteles que funcionan a modo de vitrales fue el reto abordado por doce destacados ilustradores: **Juan Berrio, Delius/María Delia Lozupone, José Domingo, Irati Fernández Gabarain, Elena Ibáñez, Pere Joan, Raquel Lagartos, Miguelanxo Prado, Pepa Prieto Puy, Rep/Miguel Repiso, Antonia Santolaya y Mikel Valverde.** La exposición se completó con una instalación musical de Llorenç Barber, *Sambori/Rayuela*, producida por Arturo Moya, con partituras visuales del propio Barber y una serie de poemas de Noni Benegas. El diseño gráfico y museográfico estuvo a cargo de Pablo González/Peipe.

## El simposio

Este libro reúne los textos de Javier Echeverría, Llorenç Barber y Noni Benegas, junto con aquellos que han aportado los nueve filósofos e investigadores que participaron en nuestros *conversatorios* y *preguntorios*. Procedentes de distintas tradiciones, nos referimos a **Lola S. Almen-dros, Andoni Alonso Puelles, Eurídice Cabañes, Adolfo Estalella, Amador Fernández-Savater, Alfonso Galindo Hervás, Leire Iriarte Cerdán, Alejandro Martín Navarro, y Angélica Velasco Sesma.** El simposio contó con el apoyo del Instituto de Filosofía del CSIC, dirigido por Concha Roldán.

## La galaxia rural, derivas

Los conceptos de *galaxia Gutenberg* y de *aldea global* propuestos por Marshall McLuhan, combinados aquí en forma del «hecho social completo» de la galaxia rural, explican tanto las conquistas como las complicaciones de nuestra vida en la ciudad de la galaxia rural. Por una parte, asistimos inermes a la hipervigilancia ejercida por parte del Estado global y liberal *neohobbesiano*, que ha descentralizado y delegado estas funciones de espionaje, vigilancia y escucha en las empresas privadas de estos nuevos señores feudales que cumplen con el viejo oficio de la policía

secreta; actúan como delatores cuando ello es necesario para la preservación del bien público definido por esos establecimientos institucionales que les permiten obrar mediante una concesión.

Lo interesante es que ahora es el propio ciudadano quien paga directamente los honorarios a empresas que lo vigilan por cuenta del Estado y que, al tiempo y de manera colateral, le prestan servicio de comunicación. Como en las viejas aldeas rurales, todo vecino es un potencial vigilante tecnocvertido, infiltrado en nuestro portátil. De este modo, lo que digo aquí, en mi entorno, puede ser juzgado y condenado por un rigorista que se encuentre a miles de kilómetros morales de lo que es mi horizonte cultural de valores. Ello limita la libertad de expresión y comunicación planetarias.

Como sucedió con la caída del imperio antiguo de Occidente, cuando las ciudades fueron abandonadas, la galaxia rural expandida se asemejaba a un archipiélago de planetas, estrellas, islas y compartimentos sociales estancos, visitables gracias a aplicaciones y enlaces cuyos derechos de portazgo administran los «señores del aire» (Javier Echeverría). La iconografía de «Ciudad adentro» y su emblema en el contexto de la galaxia rural son los de una red horizontal de capas superpuestas, sin centro ni adentro, como esas supercuerdas que algún día explicarán las leyes del universo.

Esta malla ciudadana, siempre que se paguen los portazgos, permite cierta comunicación de proximidad, vis a vis, puerta con puerta, entre los sujetos o grupos de ciberactivistas, que pueden o no formar nuevas ágoras sociales, o bien aislarse en gremios y establecimientos conventuales, como sucedía en la Edad Media. De ahí la pertinencia del oxímoron *galaxia rural*. Una Edad Media en la que imperaba un discurso público ortodoxo, infantilizado y poblado de «simplificaciones e ilusiones necesarias» que iba dirigido hacia la «corriente principal» del grupo o masa, el *mainstream* (Noam Chomsky), frente a un discurso privado,

sofisticado, que se producía en el *scriptorium*, las casas de estudio y los monasterios donde florecía la filosofía y se traducía a los clásicos (Umberto Eco). El ideal de parar el tiempo, de «renunciar y de autolimitar el consumo» (Mauricio Pallante, Serge Latouche), ¿será solo un universo para unos pocos privilegiados, a salvo de la vorágine?

La «Ciudad adentro en galaxia rural» presupone un tipo de pensamiento y «hecho social» total o del entorno que fusiona las categorías de espacio ocupado/desocupado y de tiempo propio/ajeno, privado/público y una identidad escindida y varia —«Mi nombre es Legión, somos muchos» (Marcos 5, 8)— cuya ontogénesis y desarrollo apenas somos capaces de vislumbrar. Porque tal vez en un futuro de «ciudades tribalizadas» (Michel Maffesoli), «pandemias zoonóticas purgativas» (David Quammen) y «operaciones militares especiales», lo difícil será vernos físicamente. De este modo, la pregunta evidente será: ¿querremos vernos? Quizá no. Es el horizonte del metaverso, del cibernoide, del humanoide mitad máquina mitad androide, del robot alimentado de algoritmos que generan una inteligencia artificial que se hace demasiado humana, como esas muñecas que ya entretienen a los ancianos en los geriátricos para ofrecerles la añagaza de una compañía que nadie quiere darles.

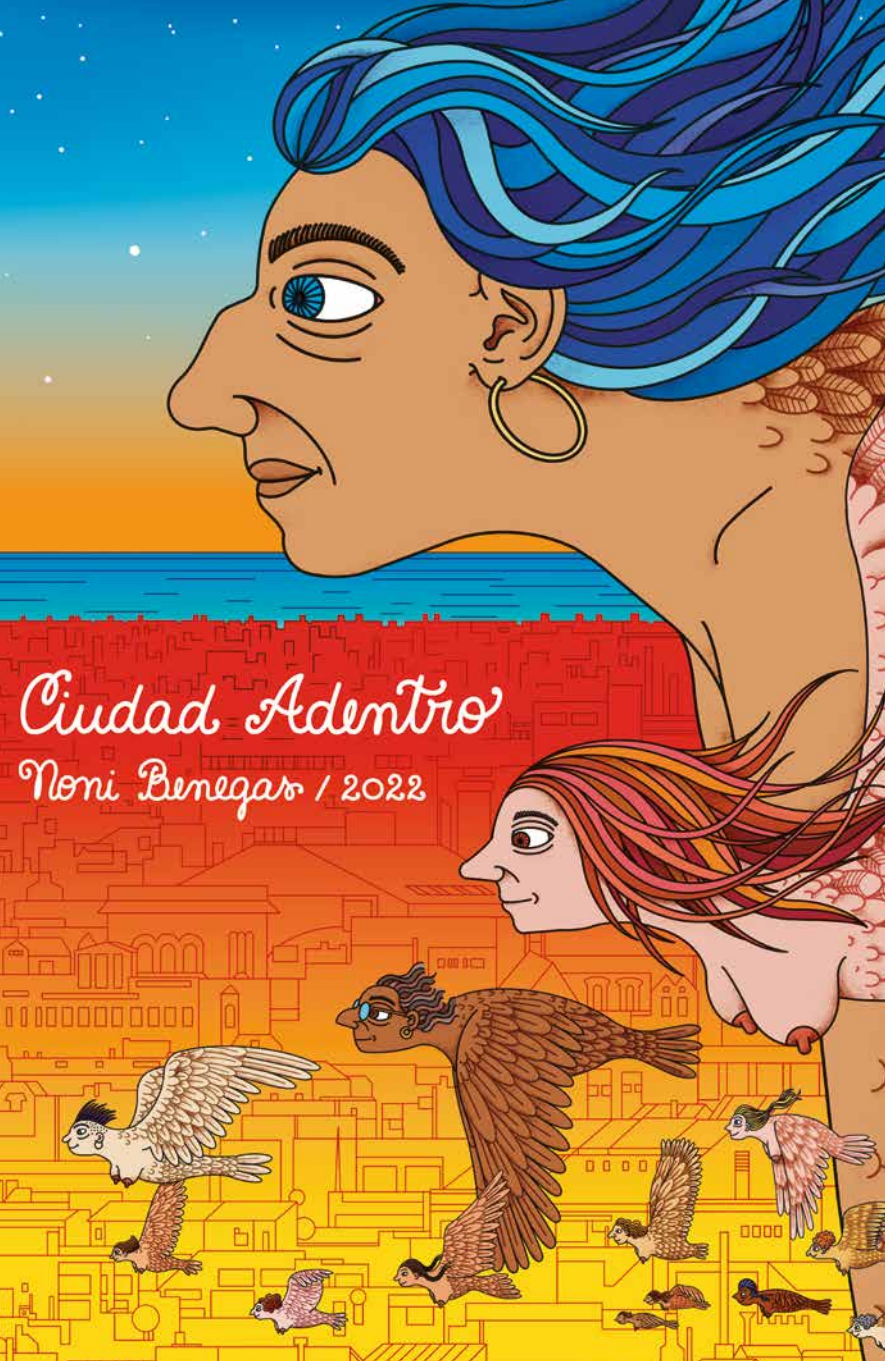
«Ciudad adentro en la galaxia rural», exposición y debate, nos enfrenta a la dificultad con la que tropiezan los arqueólogos cuando en una excavación dan con un símbolo grabado sobre un utensilio extraño: —«¿Esto para qué servía?»—. Solo saldremos de esta si nosotros, arqueólogos del presente, nos comportamos como quería Tácito, «escapando del futuro con la dignidad intacta» y transformando esa vieja normalidad que era ya una crisis total (Naomi Klein), un estado de orwelliana excepción disfrazado.

En *La metamorfosis del mundo*, Ulrich Beck advertía de ese riesgo mundial para el cual ya no hay respuesta institucional. Beck hablaba de la «sociedad del riesgo» como esa fase del desarrollo en la que los riesgos sociales, políticos,

económicos y tecnológicos tienden a escapar al control de los poderes públicos democráticos para caer finalmente en manos de terceros, empresas oportunistas —«los señores del aire»— al servicio de intereses particulares. De nuevo piensa uno en Roma cuando, en vísperas de su ruina y del comienzo de la Edad Media, entregó su salvaguardia a ejércitos de mercenarios que terminaron por destruir su menoscabada autoridad.

En este proceso de incertidumbre y desorientación individual y colectiva, que pone en cuestión el viejo ideal ilustrado de sociedad compartida y justa, el debate acerca de la ciudad adentro en la galaxia rural ofrece algunas respuestas para preguntas que, se intuye, todavía no han sido formuladas.

Finalmente, aprovecho para agradecer a Giulietta Speranza y al equipo de CentroCentro la confianza depositada en este proyecto.



*Ciudad Adentro*

*Nomi Benegas / 2022*



# Escribimos con el cuerpo

## Noni Benegas

José Tono Martínez<sup>1</sup>

### Noni Benegas

---

Noni, ¿en qué consiste la magia del poema, el salto a la otredad, ese momento desencadenante que tú has llamado *el ángel de lo súbito*? Un ángel que te transporta, nos dices, hacia un metaverso que existe aquí y ahora, adentro de nosotros y adentro de la ciudad... Camino secreto que, mediante una combinación de palabras encantadas, obran un conjuro.

Bueno, me encanta la pregunta porque realmente va al centro de lo que es mi creación. Tú hablas de esa otredad, ¿no es cierto? Y es verdad. Yo siempre he pensado que si el poema no me sorprende a mí, no va a sorprender a nadie. Y la sorpresa está en el origen de mi creación. Fíjate, el recuerdo más lejano que tengo de la impresión y el impacto del poema fue cuando era chica.

Un día, al azar, escuché a un locutor en la radio con una voz muy profunda. Me detuve y me quedé escuchando hasta el final. Hablaba de una noche. Una noche en la cual una persona disfrazada subía por la secreta escala a encontrarse con su amado. Y yo me acuerdo de que, de golpe, se hizo de noche, aunque era de día, pero era una noche sideral como la del universo, llena de estrellas. Y el poema pertenecía a un clásico de la literatura española; nada menos que a san Juan de la Cruz, y era la *Noche oscura del alma*. Y esa fue la sensación de esa otredad que me llegó de golpe: cómo este hombre, con una combinación

---

1. Entrevista disponible en el canal de YouTube de CentroCentro: [https://www.youtube.com/watch?v=RPoC\\_aLU-P4&list=P-L6yZ6eaXCSk\\_hJcHB-4WenFxxkATSbJE7&index=3](https://www.youtube.com/watch?v=RPoC_aLU-P4&list=P-L6yZ6eaXCSk_hJcHB-4WenFxxkATSbJE7&index=3).

J. T. M.

N. B.

---

de palabras que eran como un conjuro, me recordaba a Mandrake el mago, [al] que yo veía en las historietas, que, con gestos hipnóticos de las manos, lograba que apareciera algo o que desapareciera otra cosa.

Y yo creo, puedo decirlo ahora, que Juan de la Cruz me dio el número de puerta, como en *el Ministerio del Tiempo*, para entrar a otra realidad, a un metaverso, a un universo paralelo. Esa noción de que hay otros mundos, pero que están en este, como decía el poeta Paul Éluard. Y es cierto que tuve la impresión de que podía vivir en otra realidad que estaba dentro de esta. Con los años me di cuenta de cuál era la clave. La clave es la vida interior, hay un mundo interior. Me podía refugiar en él y ahí podía viajar, volar, concebir proyectos con entera libertad... En la vida real era una niña y todo estaba prohibido. Entonces me hice adicta al *flash* del poema, a ese relámpago, la noche oscura que de golpe ilumina algo, y tú ves, ves por ahí como por una fisura hay algo que se abre y estaba, pero no lo habías visto antes.

Lo que más me interesó de la palabra eran los lapsus; esas cosas que uno dice y a lo mejor equivoca una vocal y en realidad está diciendo la otra cosa que se ocultaba debajo de la palabra primera. Te voy a poner un ejemplo: tengo un verso muy breve que tiene mucho éxito; a la gente le gusta: «Ella dice que está destruida y, sin embargo, camina. Ella está distraída». Es todo un programa, Tono, porque las mujeres solemos decir mucho que nos sentimos destruidas absolutamente y, sin embargo, seguimos caminando, nos levantamos cada mañana y hacemos las cosas. Y yo diría: ¿no te das cuenta de que estás distraída? En realidad, estás actuando, ya estás en camino... El «destruida» oculta la realidad de la distracción, es decir, aparece primero la queja, el lamento, cuando en realidad ya estoy en marcha. Ese es el sentido de ese pequeño verso.

**J. T. M.**

**N. B.**

Otra cosa que quería decir es que quizás ese verso, incluido el lapsus, me lo dio Dios —en poesía siempre decimos que el primer verso lo da Dios—, pero luego, para terminar el poema, hace falta una especie de ángel de la guarda y yo tengo el mío propio. Apareció un día en un texto que leí en un taller y nunca más encontré. Una pena, pero alguien en el grupo lo recordaba: «Bueno, pero ¿y ese ángel de lo súbito que tú tenías?». Y así titulé mi antología de poesía en Fondo de Cultura Económica. Ese ángel de lo súbito muestra algo y luego lo escamotea y dura mientras tú estás elaborando esas palabras y está saliendo de ti ese aliento. ¿Por qué? Porque nosotros somos el instrumento, los poetas.

Por ejemplo, los músicos. Glenn Gould quería ser el Steinway. No quería tocar el piano, él quería ser el piano. Pues nosotros no tenemos un piano. Nosotros mismos somos el instrumento, como un instrumento de viento, una oquedad en la cual retumban los sonidos de algún modo, y escribimos con el cuerpo, escribimos con nuestra respiración, con nuestro ritmo. Y, por último, quisiera agregar algo sobre lo que aporta la poesía hoy en día en esta sociedad de mercado. Se dice que no sirve para nada y yo diría que, justamente, el hecho de que no sirva para nada es profundamente subversivo porque revela bellezas que no están en el mercado, revela cosas ocultas, verdades que no quieren que se sepan.

Como tantas veces entre España y las Américas, pero nos vale para cualquier tiempo y lugar, y para todos los destierros, tu vida está transida por la esencialidad de lo transeúnte, del estar de paso, del ser del exilio entre dos orillas. Un ir y venir que te hizo también buscar nuevos arraigos. Háblanos de esa condición de pasajera en tránsito

J. T. M.

N. B.

to y de tus lemas secretos que te han servido de pasaportes.

Ahí estás tocando una fibra muy central mía que me enraíza totalmente en ese tema, que aparece también en la antología a cargo de Benito del Pliego, donde habla de ese vaivén mío. Estuve analizando de dónde proviene y la sensación es que el recuerdo infantil más lejano que tengo de lo que pueda ser la ciudad es de cuando era chiquita y me permitían salir de casa hasta la esquina. Pero, fíjate, no me dejaban girar, doblar la esquina y ver qué había del otro lado. Y entonces para mí aquello era la frontera movediza entre lo conocido y lo desconocido y la fuente de todas las fantasías de las aventuras que me podían esperar a la vuelta de la esquina.



Dos poemas visuales de Noni Benegas en la exposición «Ciudad adentro». Foto de Lukasz Michalak

Luego ya, con la adolescencia, una mujer empieza a crecer. ¿Y qué ocurre? La ciudad no le pertenece. Le leí un poema a un amigo que se llama *El cuerpo ajeno* y no lo entendía, un varón. Y le tuve que explicar así: tú imagínate cuando eres chico o chica, sales a la calle y la calle es tuya. Pero cuando

J. T. M.

N. B.

ya eres adolescente, siendo femenino, un ser femenino, la calle ya no es tuya. Tú no puedes quedarte, permanecer en la calle, tienes que ir y volver, estar de paso. La palabra sería: «No puedes hacer la calle». Para un hombre, hacer la calle es una cosa; para una mujer es otra. Y eso en mi generación, en mi época, en Buenos Aires, me configura como un ser que está de paso, en tránsito permanente. Yo sé que a los hombres les parece algo triste, pero, bueno, nos vamos habituando a ese sigilo de maneearnos por los sitios sin ser muy vistas, por así decir.

A este tema del viaje aluden los títulos de mis tres primeros libros. *Argonáutica* se refiere al viaje de los argonautas en busca del vellocino de oro. *La balsa de la Medusa* es la balsa del cuadro de Théodore Géricault. Y *Cartografía ardiente* es una cartografía que es un tránsito a través de un mapa, en este caso, amoroso. Entonces digamos que he adoptado una identidad de transeúnte, la persona que está de paso.

Durante años, como ese era el tema esencial de mi vida, me hice con un lema que es un verso de Pablo Neruda: «Lo que tengo está en medio de las olas». Es decir, tironeada entre aquella orilla, tratando de sobrevivir mientras respiro un aire que me es familiar, y la otra orilla, europea, española, que me ofrece una intemperie nueva y en la cual quiero explorar, investigar. Hay la promesa de esa aventura de la vuelta de la esquina de cuando era pequeña.

Siempre dije que venir a España fue como abrir el cofre del tesoro. Abrir la posibilidad de utilizar todo el vocabulario del español sin autocensura. En cada país hay censuras porque las palabras dicen lo que dicen y otra cosa más. Y en mi país natal había censura, por ejemplo, de tipo estilístico. Borges decía colorado y quien decía rojo, púrpura o escarlata era un pedante. En cambio, aquí puedo utilizar todas las palabras del léxico. Ese fue el gran tesoro. Pude utilizar el vosotros, que

**J. T. M.**

**N. B.**

era como sacarme un sombrero y hacer una reverencia a la otra persona. Entonces eso, por un lado, me marcó.

Y con el tiempo marcó mis propias obras. Empecé a escribir, a publicar, y me pasó eso que dice santa Teresa: «Solo se prospera cuando se es hija de sus obras». Y puedo decir que mis obritas, mi pequeño aporte, me enraizaron aquí. Eso coincidió con el comienzo de cierto reconocimiento y [con] la muerte de mi madre en la otra punta del mundo. No me preguntes por qué, no lo sé bien todavía y a lo mejor no lo quiero saber. Pero mi lema cambió. Había leído una copla que José Ángel Valente cita como anónima y me sentí totalmente identificada, como si mi madre estuviera en mi interior ahora y me asentara: «Fui la piedra y fui el centro y me arrojaron al mar y al cabo de mucho tiempo mi centro vine a encontrar»; es decir, me anclé aquí, que es donde he dado fruto.

Investigando descubrí que la copla no es anónima, pero eso es algo que ha pasado siempre con los pueblos originarios en América y con las mujeres. Anónima es una mujer. La copla pertenece a una cantaora jerezana del XIX, célebre por sus soledades, llamada La Serneta. O sea, que es interesantísimo que traiga ahora un lema de una mujer considerada anónima durante tanto tiempo.

El concepto *picnolepsia*, o de ausencias frecuentes, fue central en el inicio de tu vida a la hora de desarrollar tu capacidad de reconstruir lo no visto con la imaginación. ¿Cuál es el sentido profundo de estas ausencias momentáneas en la vida de hoy, eso que has llamado en otra parte «cortes tecnológicos» a modo de gran apagón personal?

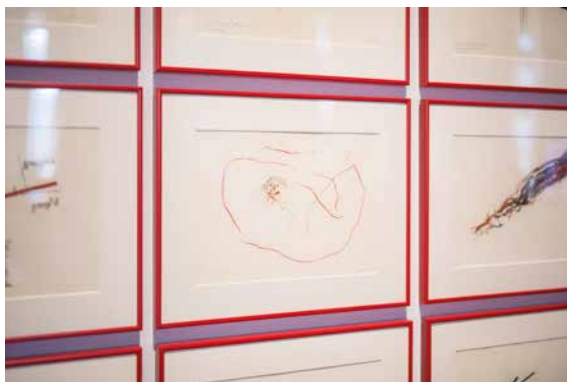
Sucedió así. Leyendo una interviú con Paul Virilio en *Cahiers du Cinéma* vi la reseña de un libro suyo, *Estética de la desaparición*. Imagínate para una argentina exiliada en

J. T. M.

N. B.

Europa ese título con todos los desaparecidos de mi generación. Pensé que había que publicarlo en España y, sin conocerlo, escribí a Jorge Herralde. Le conté lo que estaba leyendo y que tendría que traducirse e inmediatamente respondió: ¿Por cuál libro empezamos? Eso fue sobre el 1986.

Cuando empecé a leer a Virilio, me fascinó que empezara comentando esos pequeños accidentes que nos ocurren en el desayuno, como volcar sin querer la taza. O cuando salimos para ir al trabajo y nos olvidamos las llaves adentro. ¿Qué nos ha pasado? Picnolesia llama él a esas ausencias en las cuales estabas ido. Es un término médico que habla de una semidolencia, algo muy suave que ocurre mucho en la infancia más que en la edad adulta, cuando ya estamos bien domesticados por la sociedad. Viene de *picnos*, que significa 'frecuente', y *lepsia*, como en catalepsia, narcolepsia, que significa 'tomar, sustraer'. O sea, te toman, te arrebatan con frecuencia unas ausencias o interrupciones que te aíslan unos instantes de la realidad y que, de algún modo, tienen una función reparadora como el sueño. Porque si estuviéramos viendo en continuidad la vida, caeríamos fascinados, hipnotizados ante las imágenes.



Detalle de uno de los poemas visuales de Noni Benegas. Foto de Lukasz Michalak

**J. T. M.**

**N. B.**

Digamos que es similar a cuando una lee y levanta la vista. ¿Qué ocurre? Miras un poco alrededor y luego vuelves con renovado interés a la página. Porque si siguieras leyendo, no entenderías nada. Esto lo hacemos todos. Cada uno tiene esas pequeñas interrupciones según su ritmo personal, según su propia velocidad, su manera de ser. Tenemos identidades febriles, intensas, entusiastas. Hay otras personas que son apáticas, más lánguidas, ¿no? Son los ritmos de cada uno, que orquestan esas interrupciones naturales que son las picnolepsias. Dice Virilio [que] quien más, quien menos es picnoléptico. Nos pasa todo el tiempo.

Y entonces añade Pau Casals, el gran violonchelista, esta fórmula extraordinaria que viene de un gran músico que conocía bien de lo que iba. Él dice: «El ritmo es retardo y esto hace que cada intérprete toque una pieza, la misma pieza, a diferente velocidad». La duración de un concierto es, según Martha Argerich, una cosa y, según Barenboim, otra. Ese es el ritmo personal de cada uno, su velocidad propia, insoslayable. ¿Qué ocurre en el siglo XIX? En el XIX empieza la Revolución Industrial y se inventan los motores que tienen una velocidad artificial que permite producir y ganar mucho más en menos tiempo. Esa es la velocidad artificial de la invención del motor. Producen artefactos que luego, a su vez, montan en cadena los ritmos de la vida urbana. Si en la fábrica montaban en cadena el coche, luego, al exportarlo a la vida urbana, el coche, el avión, el tren, el ascensor, la escalera mecánica, hasta la olla de presión, el ordenador... son accesorios que nos implantan una velocidad artificial. Y esa velocidad artificial lo que hace es reemplazar nuestras propias interrupciones, que eran tan reparadoras y que además nos servían para inventar la realidad. Te voy a explicar por qué.

Dice Virilio que, cuando éramos chicos y la clase nos aburría, mentalmente nos íbamos y, cuando la profesora



J. T. M.

N. B.

preguntaba algo, nos inventábamos la respuesta. Y, como no habíamos oído nada, a veces hasta fantaseábamos un escenario para esa respuesta y así desarrollamos la imaginación. Esas ausencias no solo sirven para repararnos, sino también para desarrollar la creatividad. Ahora figúrate que en este momento con el móvil estás constantemente recibiendo el «pin, pin» de la señal del mensaje que entra; no te da tiempo a divagar y poner en escena mentalmente nada. Todo va a una velocidad mucho mayor. ¿Y qué pasa? Eso que escribió María Elena Walsh: «En mis tiempos había tiempo».

¿Y por qué no hay tiempo? Porque vamos a una velocidad ajena a nuestra propia velocidad, implantada por estas «prótesis de confort subliminal» que son las pantallas, sea del ordenador o del televisor, permitiendo que los automatismos electrónicos reduzcan nuestra voluntad a cero. ¿Y qué pasa? Las luces que se mueven en la pantalla nos fascinan; no en vano la palabra *fascinar* del latín viene de una cosa que quiere decir 'mal de ojo'. Ya la utilizan Virgilio y Ovidio. El mal de ojo, el fascino, era algo que te alucinaba, te ofuscaba. Por eso Susan Sontag habló de los nazis y se refirió a ellos como «fascinante fascismo», porque consiguieron, a través de las cámaras de Leni Riefenstahl y su famosa película sobre los juegos olímpicos, fascinar al espectador, que queda[ba] boquiabierto, hipnotizado... Esa es la clave de lo que se esconde en este momento en que no hay tiempo para nada.

Gracias a tu trabajo, la escasa presencia de escritoras en la historia literaria fue corregida en *Ellas tienen la palabra*, antología de poesía que se pregunta sobre las condiciones de ingreso de las mujeres al canon literario. ¿Qué buscabas al realizar una antología como esta y desde qué posición nace? ¿Cuál ha sido, Noni, el

**J. T. M.**

**N. B.**

---

problema fundamental de las escritoras a la hora de construirse como actoras de verdad, como enunciatoras?

Tono, la verdad, fue una reflexión muy egoísta, porque yo creí que, en realidad, mi invisibilidad en la poesía española era debida a que no era nativa. Y cuando una gran editorial me propuso hacer una antología exclusivamente de mujeres a fines del siglo XX, vi la ocasión de investigar el tema. La gran sorpresa fue que, apenas empecé a trabajar, me di cuenta de que el umbral de presencia de las escritoras españolas en las antologías que sirven para fundar el canon era mínimo: un 8 % sobre el total de autores en cada selección, según contabilizó Cecilia Dreytmüller.

Entonces no solo yo estaba excluida, sino que también mis compañeras españolas. Eso me dio más ímpetu para revisar toda la historia y enterarme realmente de qué había ocurrido con las mujeres en la literatura. Y descubrí que solo pasaban a la historia las que habían tenido un respaldo político o social muy grande porque habían sido utilizadas, como es el caso de Teresa de Jesús por Felipe II. Es decir, en vida la tuvieron por loca, pero luego, cuando murió, él mandó recoger todos los manuscritos para llevárselos a El Escorial. Fray Luis de León se encargó de publicar *La vida*, que había permanecido inédita, y se transformó en un *best seller* internacional. Entonces Felipe II urdió una trama con la casa de Alba para santificarla y, de alguna manera, a través de ella y de otros tres, que fueron santificados juntos, consiguió reafirmar su imperio como rey de la cristiandad.

En menor medida, es lo que hizo Franco con Concha Espina. Por supuesto, ella no era Teresa de Jesús, pero, sin embargo, tenemos estaciones de metro, cines, teatros... con el nombre de una escritora que el régimen aupó. Es decir, siempre tienen una excepción para hacer ver que se ocu-

**J. T. M.**

**N. B.**

pan también de las mujeres. Entonces pensé: si las mujeres solo triunfan cuando tienen un respaldo, ya sea político o social, y aquí hay un borrado general de escritoras, el tema no tiene que ver con la calidad. Tiene que ver con que, cuando las obras de ellas se publican, pasan a formar parte de un espacio común dentro de la sociedad, que Pierre Bourdieu denominó «campo literario». ¿Y qué ocurre? En el campo literario, tú puedes publicar y hay fuerzas en pugna que pueden hacer que tu obra surja y triunfe o te ningunean y es absolutamente olvidada.

Con ese instrumento ya pude seguir investigando y remontarme a la constitución del campo literario en España y me di cuenta de que eso comenzó en el siglo XIX con la Revolución Industrial y la creación de la industria editorial moderna, tal como la conocemos hoy en día, que afirma el poder del mercado sobre las obras. Esto ocurre durante un Gobierno liberal que, en 1857, ordena que haya escuelas públicas también para niñas. Entonces ¿qué pasa? Que hay una cantidad de mujeres que acceden a la educación, de otras clases sociales. No olvidemos que, originalmente, solo escribían las monjas, las hijas de letrado o de aristócrata. En cambio, ahora son grupos humanos mucho más grandes los que acceden a la educación.

Llega el Romanticismo en Europa y la libre expresión de los sentimientos y cientos de mujeres se lanzan a publicar en una prensa en expansión y se postulan para los puestos de trabajo que esa prensa, esa industria editorial, pone al alcance de todo el mundo: periodistas, editoras, traductoras, revisoras... A ello se suman los cargos que el Gobierno liberal necesita para implementar su política cultural cuando el mecenazgo aristocrático cede al mecenazgo de Estado y este distribuye premios, subvenciones, sillón en la Real Academia...

**J. T. M.**

**N. B.**

Hasta ese momento a los hombres no les había interesado para nada lo que escribían las mujeres, pero ahora se abalanzan contra esta horda de nuevas escritoras, las defenestran en bloque y hacen que el término *poetisa* caiga en desgracia. Se sintieron tan aludidos porque estaban defendiendo el territorio. Estas mujeres les podían sacar la comida de la boca. Cómo no ver que la construcción de la figura de la poetisa respondía, no a que fueran malas, sino a que podían coger las oportunidades que se abrían en el nuevo mercado editorial. Ahora tenían fuerza, ahora venían unidas. Ese era el tema. Por eso el término de desprecio *poetisa* siguió hasta hoy y en la antología *Ellas tienen la palabra* todas pusieron el grito en el cielo: «¡Poetisa, no!».

Pero todo esto también tiene que ver con la fama, tan importante entre nosotros los latinos: el prestigio, el renombre. La entrada de mujeres al canon pone en cuestión las vías de consagración de todo el campo literario. Porque la mujer ha sido un tópico igual que el mar o la guerra. Tú imagínate qué pasaría si el mar se pusiera a hablar y dijera lo que le hacemos. Desdejaría todo lo que se ha dicho, lo desautorizaría y deslegitimaría. Lo mismo pasa con las mujeres. Pero, claro, ellas se enfrentan a un problema muy gordo. El problema básico de una escritora es cómo dar voz a un sujeto que siempre fue objeto de esa poesía y que debe expresarse en una lengua plagada de estereotipos que la maldice, una lengua absolutamente maniquea. Porque saltan de la madre tierra, de la madre de todas las batallas y del ángel del hogar a la bruja, la puta, la maldita. Ese es el problema fundamental de las mujeres.

Noni, has hecho de la sororidad, de la relación entre hermanas, un principio ético fundamental para la toma de conciencia de la subordinación femenina. Gracias a tu trabajo y al de otras mujeres, ha emergido un «nosotras» como

J. T. M.

N. B.

---

sujeto colectivo y emancipado, capaz de cambiar la orientación de la humanidad hacia un rumbo mejor, no patriarcal. Dinos algo de todo esto.

Empecemos por el término. Viene del latín *soror*, que significa 'hermana', y se contrapone a la fraternidad, la hermandad entre hombres. Equivale a otro concepto que a algunos les gusta más utilizar, que es solidaridad, porque dicen que sororidad remite a vínculos de sangre. *Solidaridad* viene de *sólido* y habla de la solidez de los vínculos que unen a la gente en una causa común.

Pero la sororidad se ha transformado en un principio ético por el cual nosotras las mujeres reconocemos nuestra subordinación y nos unimos más allá de diferencias extremas de raza, religión, clase, origen, hasta sentirnos pares y equivalentes. Tenemos una empatía, una reciprocidad, y lo que buscamos es construir un «nosotras» para actuar colectivamente a fin de conseguir esas libertades que tanto añoramos.

La fraternidad nació a partir de un texto maravilloso de Montaigne sobre la amistad; la suya con Étienne de La Boétie, que recuerdo haber leído de chica y me formó, porque era la época en [la] que leíamos y no nos dábamos cuenta de que eso no nos atañía, pero lo hacíamos nuestro. La fraternidad es retomada dos siglos después de Montaigne por la Revolución francesa, que la hace parte de su divisa y se canta con *la marselesa: Liberté, Égalité, Fraternité*.

La *sororité*, desgraciadamente, también es fruto de la Revolución francesa, pero es fruto de una guillotina. Porque hubo una mujer que se llamaba Olympe de Gouges que, en paralelo a la revolución, creó y escribió una declaración de los derechos de la mujer [par]a ser ciudadana y [par]a tener los mismos que tenía el hombre. Y esa revolución que

**J. T. M.**

**N. B.**

se decía universal le cortó la cabeza. Es ahí cuando cuaja el término *sororidad*, porque nos damos cuenta de que *fraternidad* no nos incluye. Ahí se nos fue la ilusión que teníamos, que nos habíamos creado. Y ella dice unas palabras que anticiparon, con ironía, lo que le ocurriría. Dice: «Si la mujer puede subir al cadalso, también se le debe reconocer el derecho a subir a la tribuna». Hicieron falta doscientos años más para que la revolución feminista luchara y nos trajera la ciudadanía, el derecho al voto y el derecho a ser elegidas autoridades a través del voto.

Y ahora, en el siglo XXI, urge nuestra presencia en la sociedad porque lo que está en peligro es la supervivencia global del planeta. Cuando los teóricos de la Revolución francesa crearon esa revolución que terminó siendo burguesa, adjudicaron a las mujeres el espacio privado, doméstico —relativo a la *domus*, la casa y dominio—, o [la] propiedad de la tierra y, a la vez, [el] control del amo sobre el esclavo. Pusieron nombre a algo que venía desde milenios atrás: el *famulus*, que es el sirviente, pues la familia de los romanos los incluía junto con la mujer, que es la célula de la familia encargada del mantenimiento global de la vida, de la educación de los niños, el cuidado de los mayores, la alimentación...

Tú, que eres antropólogo, lo sabes. El hombre se iba a cazar al monte y tardaba semanas en volver con las presas. Mientras tanto, ¿quién aseguraba la subsistencia en el poblado? Eran las mujeres con esos pequeños instrumentos para hurgar en la tierra y sacar las raíces de los tubérculos. Tenemos siglos, milenios de experiencia de mantenimiento global y una visión de cómo podríamos cambiar el rumbo actual de la sociedad; es decir, el punto ha sido que la mujer ha estado siempre opuesta a esos ideales de caza y conquista de territorios y de pueblos reservados al rol masculino desde las tribus primitivas hasta ahora. O sea,

**J. T. M.**

**N. B.**

el mensaje que tenemos para dar es muy importante si se nos escucha: es un mensaje ecológico que viene de milenios de conservación de la vida y la naturaleza.

De chica, cuando salía de la escuela, iba a la oficina de mi madre a esperar [a] que acabara la jornada para volver juntas y deambulaba por muchas oficinas con empleadas a su cargo entre papeles y máquinas de escribir. Me di cuenta de lo importante que eso fue para mí cuando me convocaron en 2006 para el 75 aniversario del voto femenino. Me dieron a elegir entre muchas imágenes y elegí una de mujeres sentadas alrededor de una mesa debatiendo entre sí. Esta fue la primera reunión de la Secretaría de Mujeres de Comisiones Obreras. ¿Qué quiere decir? Que aquellas mujeres de la infancia dejaron su huella en mí.



Vista del espacio dedicado a Noni Benegas en la exposición «Ciudad adentro». Foto de Lukasz Michalak

Nuestro tiempo plural nos libera de muchas de las tuteladas ideológicas del pasado. No hay un saber, sino saberes. No hay una verdad, sino

J. T. M.

N. B.

verdades parciales. Explícanos tú la concepción del saber gay; ¿a partir de qué momento se desarrolló en tu ámbito la exploración de ese otro saber amoroso y libre que es ya uno de los signos liberadores de nuestro tiempo?

Bueno, «El saber gay» fue un ciclo que hicimos con Mario Merlino, el gran poeta y traductor, en el año 94 y 95. Y nos basamos para ponerle ese nombre en *El gay saber* de Nietzsche, que hablaba de un saber alegre que era absolutamente necesario para romper las limitaciones de la época. Ese fue el espíritu de nuestro ciclo, «El saber gay», que quería mostrar otros sujetos de deseo que los del amor oficial y sus manifestaciones en la cultura y en el arte. Eso fue lo que nos animó.

Luego me voy a referir más a eso, pero quiero hablar de algo que me impactó hace un par de días relativo a este tema de otras/otros sujetos de deseo, que leí en la consagración de Cecilia Vicuña, una artista chilena que reivindica los pueblos originarios, que es ecologista. El titular de *El País* decía: «La revolución de los jóvenes de hoy no es ideológica, sino ontológica». Y ahí me frené y dije: Bueno, a ver de qué va esto, porque es una vuelta de tuerca a nuestro saber gay de hace más de veinticinco años. Dice: «No se quieren definir como hombres ni como mujeres, sino con un estado no definido. Es una revolución de la sensibilidad del ser, por eso es ontológico. —Y termina Vicuña—: Es una respuesta a la amenaza ecológica y a los estados autoritarios». Ella acaba[ba] de obtener la visibilidad del León de Oro de la Bienal de Arte de Venecia y es una mujer ya madura, que viene de la tierra, por así decir; o sea, que lo diga una persona con ese *background* tiene peso.

Esta revolución suma, yo la veo así. Es la evolución de aquel saber gay en el sentido de que no solo se trata de nuevos



J. T. M.

N. B.

sujetos de deseo, sino que, al renegar de los roles que la sociedad les impone, son realmente una respuesta a la amenaza ecológica y a los Gobiernos autoritarios. Como quien dice: ya no me vale el rol de hombre ni el rol de mujer como ustedes lo conciben, no quiero ser eso; es decir, ya va más lejos de una ideología, va hacia el ser, es un cambio de ser, un cambio de estar en el mundo.

Olvidamos que entre los griegos el matrimonio era obligatorio para asegurar la reproducción, pero no la heterosexualidad. Los hombres griegos, lo sabemos por Platón, se permitían esa libertad y el gran amor, la gran pasión, era entre varones. De todas formas, cuando hicimos el ciclo «El saber gay», a Mario le tocó hablar de los chicos y a mí de las chicas. Aquí nuestros caminos empezaron a divergir, porque ese *dictum* griego que no hacía obligatoria la heterosexualidad nunca funcionó para las mujeres.

Te voy a explicar por qué. Cuando visité Atenas me hicieron ver entre los frisos del Partenón la hazaña de Hércules. Una de las doce hazañas es matar a la reina de las amazonas. La inmortalizaron en piedra por los siglos de los siglos para escarmiento de todas las mujeres. ¿Qué significa matar a una amazona? Matar a una amazona es matar a una mujer de sexualidad independiente que a la vez puede defenderse sola. Dos cosas que ponían en peligro el sistema patriarcal de Atenas y un argumento de peso para negarles los derechos de ciudadanía. Y quien negaba los derechos de ciudadanía negaba la educación; entonces las dejaban burras para siempre a las mujeres griegas. O sea, que aquel *dictum* de Platón sirvió solo para los varones, pero no para ellas. Las confinaron a la célula familiar, como vimos, dependientes del marido o el hijo mayor, y, si no, dependían del padre. O sea, que nunca, en ningún momento, tuvieron autonomía.

**J. T. M.**

**N. B.**

---

Luego, en la Baja Edad Media, se consideraban [a] los homosexuales de ambos géneros monstruos. Esa fue la primera gran acepción: lo monstruoso. Cuando la religión ya empieza a tomar carta de ciudadanía en todas las culturas de Occidente, y otras religiones de Oriente también, se los considera pecado. El homosexual... la homosexual es pecaminosa. Y, por último, en el siglo XIX es el último adjetivo que se le coloca: son enfermos. Entonces, si son enfermos, por el advenimiento de la clínica, no se los puede meter presos; simplemente, hay que curarlos sea como sea, hay que cambiarles la orientación.

Toda la economía está basada en la célula familiar. Si pensamos en la casa donde vivimos, en su distribución o en la cantidad de plazas de los coches utilitarios, si pensamos en las vacaciones, todo está preparado para la familia. La adjudicación de roles de género contempla que la mujer se haga cargo del mantenimiento, pero no se paga por eso. No se paga por el cuidado ni la organización del hogar; esa es una cuestión que se ahorra. Entonces, incluso en las guerras, y lo muestra Virilio muy bien, ellas están encargadas de la intendencia, de llevar los pertrechos y cargar con los hijos; o sea, son un arma que tampoco se paga. Entonces no hay ningún interés en que se disipen en otro tipo de placeres que no sean los reproductivos. Hay que pensar a quién beneficia la sujeción de las mujeres, como cuando hablábamos de las poetisas. Ellas han sido no solo económicamente favorables a los intereses masculinos por el cuidado, sino porque engendran soldados: mano de obra, fuerza laboral. Es un recurso que no se puede perder.

Cuando hicimos el ciclo «El saber gay» convencimos a la Filmoteca Española para que buscara, desde el cine mudo hasta nuestros días, películas que tuvieran como tema la homosexualidad. Entonces organizaron en 1995, durante tres meses, el Primer Festival de Cine Homosexual de Es-

**J. T. M.**

**N. B.**

pañá. Y nosotros nos encargamos de las hojas de sala que todavía hoy se siguen dando cuando entran los espectadores a la sala y vuelven a echar las películas de Visconti o Jean Genet; fue un trabajo que hicimos por amor al arte. Al mismo tiempo, desarrollamos en el Círculo de Bellas Artes un ciclo de veintidós conferencias hablando de la literatura hecha sobre el tema masculino y el femenino, mesas redondas, presentaciones de libros, grupos de teatro... y yo misma me ocupé de alzar una cartografía lesbiana que permitió darles a las mujeres una genealogía de autoras de esa orientación y temática que legitimara en el presente y en el futuro sus trabajos sobre el tema, y que recojo en *Ellas resisten* (Huerga y Fierro, 2019).

Cito a María Zambrano sobre este asunto: «El amor trasciende siempre, engendra siempre. Y cuando de este engendrar no nace un ser separado, de alguna manera un algo habrá de nacer, estará naciendo dentro del ser, en el intraser, con sus correspondientes entrañas invisiblemente».

Terminamos con poesía. Tus poemas visuales no sé si pueden entenderse como complemento de tus poemas escritos desde el punto de vista de la creación, de la irrupción de ese ángel de lo súbito del que nos has hablado. Tienen un extraño elemento oriental, eruptivo y visceral y, al tiempo, sosegado. Una vez producidos, se nos presentan a medias entre un paisaje detenido y una meditación zen. ¿Cuál es el sentido último que guía esto que tú has llamado *gesto* y que tal vez puede guiar hacia el ser interior de otras personas?

Fue así. Cuando dejé de escribir con la máquina clásica de escribir que tenía desde pequeña y pasé al ordenador, ahí hubo un duelo de la mano, de la fuerza de la mano tecleando. Sentí que perdía algo por lo tenue del teclado de

**J. T. M.**

**N. B.**

los ordenadores. Fue una cosa impensada: compré papel Canson, carbonilla y sanguina con la intención de utilizar esa fuerza vacante que me había quedado al no apretar las teclas de la máquina de escribir, que de algún modo eran como una suerte de percusión. Era como una percusión con la cual yo percutía mis versos cuando los escribía. Había un acompañamiento; creo que algún músico ha hecho piezas para la máquina de escribir en las vanguardias y Llorenç debe saberlo, porque realmente la máquina era un sonido de mi infancia, como dije, de la oficina de mi madre. Y luego yo tuve pronto una pequeña portátil Royal, me acuerdo.

La tenuidad del teclado del ordenador me daba la sensación de estar escribiendo. Pero cuando me pongo a hacer estos garabatos sobre el Canson, surge otro problema: yo no puedo mantener los ojos abiertos. ¿Por qué? No soy dibujante. Entonces, si abro los ojos y estoy trabajando el garabato, ya no es lo mismo porque mi ojo cultivado me está censurando lo que yo estoy haciendo. Y no estoy dibujando. «Estoy recogiendo una fuerza que quedó vacante». Entonces lo que hice fue mimar lo mismo que se hace cuando se escribe. Tú, cuando escribes de verdad, estás a ciegas, no sabes lo que vas a decir. Eso se va formando en tu mente y va bajando por el pulso y lo vas escribiendo, ¿no es cierto? Por eso, estos dibujos hechos con los ojos cerrados son como sismógrafos de la psique.

Así como los electrocardiogramas cuentan los latidos del corazón, esto era una manera de ver esos momentos de presión, de intensidad de determinadas palabras, solo que aquí ya no había palabras. Estaba exclusivamente la fuerza, la extracción de la fuerza manifestándose en ese ir y venir sobre el Canson y luego rematar. ¿Y qué pasa al final? Abro los ojos y veo y me asombro, igual que pasa con el poema, y pienso en el matiz, en la intención de la energía que utilicé,

**J. T. M.**

**N. B.**

y título así como me sale, sin pensarlo mucho; es decir, es un gesto. Pero es que antes de la palabra hubo un gesto.

Genial, Noni. Cierras el círculo porque has hecho una definición de la poesía cuando vuelves a decir que, efectivamente, escribimos y actuamos a ciegas. Genial. Muchas gracias.

Muchas gracias a ti por invitarme a participar en «Ciudad adentro». Para terminar, te leo unos versos, algo picnolépticos, de mi último libro, de *Falla la noche*:

La oscuridad  
desordena el mundo a la vez  
que lo ordena.

[...]

Y a veces estoy tan lejos  
que no me reconozco,  
pero me hablan, y miran,  
y ahí me encuentro.  
Aunque a veces estoy tan cerca  
que me eximo de conocerme.



# La ciudad construida en el aire

**Javier Echeverría**

**José Tono Martínez<sup>1</sup>:**

**Javier Echeverría**

---

Javier, has explorado el concepto de juego en el sentido de que quien no juega no vive. Pero la vida es [un] juego que los niños juegan con seriedad, nos dices, igual que escribir es jugar. ¿Es el juego un acto de rebelión que implica que nuestro estado más puro de inocencia consiste en romper las reglas?

Todos hemos jugado. Ser persona implica haber jugado durante años. Algunos hemos seguido jugando e incluso somos más que aficionados. Yo fui casi jugador profesional de ajedrez, pero había jugado a otras muchas cosas: juegos familiares, de cartas, por ejemplo. Para mí, ciertamente, los juegos tienen una componente rebelde, pero también son la base de la ética. Ni más ni menos. En una palabra: el origen de la ética es el juego. ¿En qué sentido? En que si tú, en un grupo de personas, has pactado un juego determinado, algo que todos y todas quieren hacer, y se han establecido unas reglas de juego, entonces surge un *ethos* colectivo, un vínculo... ¡premoral! Ahora bien, como has establecido un vínculo provisional de interacción, luego lo respetas. No hay juego sin reglas, pero esas reglas muchas veces son libres, o sea, libremente pactadas y acordadas. Precisamente por eso se aprende ética jugando y no leyendo a Kant.

---

1. Entrevista disponible en el canal de YouTube de CentroCentro: [https://www.youtube.com/watch?v=I-sda9KbF-E&list=P-L6yZ6eaXCSk\\_hJcHB-4WenFxxkATSbJE7&index=4](https://www.youtube.com/watch?v=I-sda9KbF-E&list=P-L6yZ6eaXCSk_hJcHB-4WenFxxkATSbJE7&index=4).

## J. T. M.

### J. E.

Hay otra variable que tiene que ver con lo que decías del aspecto subversivo. Hay momentos en cualquier partida en los que se pueden transgredir las reglas. Hay listillos o listillas que, cuando les entra la obsesión de ganar, dicen: «Bueno, para ganar, voy a engañar. Voy a hacer trampas». Ahí surge la rebelión: la transgresión no solo atañe al juego y a sus reglas, sino, ante todo, al colectivo, al conjunto de jugadores que han establecido o acordado esas reglas. Tiene un trasfondo ético.

En cuanto a la seriedad del niño jugando a la que aludías, esto no es mío, sino de Ortega y Gasset. Él era prolífico total: fue torero, jugador de pelota y gran conversador. Practicó a diario los juegos de la tertulia, la charla y el debate. Son juegos de lenguaje que conforman relatos, ocurrencias y conceptos que luego impregnan en las sociedades. Por eso defendía Ortega «la estricta seriedad del juego».

Nietzsche tiene una metáfora bellísima que dice que a lo largo de la vida hay que ser camello, león y niño. El camello es aquel que sobrelleva las cargas, las tareas, el trabajo, las responsabilidades. Yo he sido muy camello a lo largo de mi vida. He ocupado varios cargos institucionales, por ejemplo. Ahora bien, siempre los concebí como juegos. En el fondo no creía en ellos, aunque los practiqué con toda seriedad. Había reglas, normas e incluso leyes, pero siempre mantuve el espíritu de transgredirlas en algunos casos y, en otros, de contornearlas y buscarme salidas: líneas de fuga para pasar a juegos diferentes.

Duré poco en los cargos. Esto ocurre cuando devienes león en términos nietzscheanos. Pasas a ser autoafirmativo y dices: «Hasta aquí he jugado con estas reglas; ahora ya no, ahora invento otros tableros y otras reglas». «Voluntad de poder», que dijo Nietzsche: jugar a nuevos juegos pase lo que pase, se gane o se pierda. Voluntad de suerte la llamo



J. T. M.

J. E.

yo. Pero el momento extraordinario —al cual yo no he llegado, igual con los años lo logro— es cuando vuelves a ser niño. Entonces casi todo vuelve a ser juego para ti. Actúas con plena libertad, o sea, conoces bien las reglas, pero descrees de ellas y te pones las tuyas propias, aunque tampoco las afirmas taxativamente, y mucho menos como imperativos; simplemente, como invitaciones para divertirnos, entretenernos y vivir. En ese sentido, la vida es [un] juego.

Digamos que mi libro del juego es un encadenamiento de metáforas sacadas de muy diferentes juegos, desde los juegos de azar al juego del ajedrez —que he practicado mucho—; pero también el juego de los toros. La tauromaquia está muy presente. El lenguaje taurino tiene una riqueza extraordinaria y por eso leí a algunos clásicos de la tauromaquia, además de ir a veces a las plazas y de conversar con aficionados. Lo mismo ocurre ahora con el fútbol, sin duda. Es un juego que tiene consecuencias sociales, económicas y políticas, pero a mí me interesa porque es un tesoro de metáforas. De hecho, hay grandes escritores entre los cronistas deportivos. De pequeño era muy aficionado al ciclismo —y yo mismo anduve en bici—, pero el relato de lo que había sucedido, no sé, en el Tour de Francia con aquellos escritores como Porriño, que era un gran literato, me animaba a vivir siendo niño las hazañas de Bahamontes o las de Coppi. Esa capacidad creativa que tiene la semiótica lúdica en la mente de un niño la he vivido muy intensamente. Así disfruto de la vida: entendida como [un] juego.

Otro concepto que te ha ocupado es el de una identidad definida por signos que nos ponen en contacto con otros poseedores de signos. En *Análisis de la identidad* dices que nos transcribimos y somos transcritos por otros. ¿Escribir es acaso entonces un método de supervivencia, una vía para ser reconocidos, salvados del olvido?

**J. T. M.**

**J. E.**

Bueno, he reflexionado sobre la identidad, sin duda, pero concibo la identidad en plural, como identidades. Esto lo afirmo radicalmente respecto a mí mismo: soy varios. Se lo conté a mi hija de palabra y por escrito cuando ella tenía tres años y me dieron el Premio Euskadi de Investigación en San Sebastián. Le dije que yo tenía varias identidades e incluso le aconsejé el pluralismo identitario familiar. Soy hijo de emigrantes a México. Mi padre cruzó el charco a los dieciocho años huyendo de la guerra de Marruecos. Mis dos hermanos nacieron en Michoacán. En cambio, yo fui, digamos, concebido en México, pero nacido en Pamplona, porque mi madre tenía la voluntad de tener un hijo pamplonés —soy el menor—. Desde entonces defiendo la complejidad identitaria y así se lo transmití a mi hija: soy mexicano y también soy español, navarro y vasco, sin duda. Esta cuádruple identidad es mi abecé, mi ADN identitario. Luego tengo otras identidades más voluntarias: me considero parisino, veneciano, bonaerense... También madrileño.

La identidad propia, por tanto, es un concepto que se va desarrollando y desplegando. Siempre está marcada por signos, porque el primer signo de identidad es el nombre propio. Aprender a firmar, por ejemplo, es una señora tarea. Me acuerdo de los mil y un ensayos que hice con rúbricas posibles hasta que dije: «Bueno, a partir de ahora tú vas a firmar así y te vas a reconocer en esta firma». Unos te ponen primero nombre propio y otros transcriben tu nombre; te bautizan con el nombre de un santo y te llevan al Registro Civil para inscribirte como persona o al archivo que sea; pasas a ser transcrito por otros. Se llega a ser ciudadano o feligrés por esa vía.

Ahora bien, hay un momento en el cual tú dices: «Acepto». Me llamaré así. O dices que no y cambias de nombre. En cualquier caso, pones tu firma. Ese es el momento clave, porque en ese momento se ha constituido un sujeto, un sujeto con nombre propio que se afirma precisamente en su

J. T. M.

J. E.

rúbrica. Esta identificación semiótica con un trazo escrito que uno mismo elige es un juego: un juego de signos identitarios que uno mismo se ha puesto. Eso es jugar en serio con la identidad propia. La escritura y la firma son máscaras propias —*persona* significa ‘máscara’—. Ese acto de voluntad, de firmar así y no de otra manera, insisto en ello, me parece muy relevante. Ahora bien, también está la otra variable, la de los demás. Son otros quienes te ponen nombre y te transcriben.

En mi caso, mi nombre es Javier Echeverría —Echeverría es un apellido gitano, no sé si lo sabes, como Garmendia—. Por tanto, firmo «Eche-verría», que significa ‘casa nueva’. A veces he firmado como Casanova incluso. Por eso digo que, aunque escribo mi nombre así y no de otra manera, soy varios. Este es el juego de la identidad personal, tal y como lo he practicado y como lo sigo practicando, aunque no descarto cambiar de nombre en otros contextos. Admiro muchísimo a Pessoa con sus heterónimos y seudónimos. ¡Los juegos de seudónimos son fantásticos! Si uno acepta en un momento dado que la identidad personal es plural, el yo cambia. Y ello sin perjuicio de que uno se identifique entonces con un determinado personaje suyo. A continuación, se siente uno libre para pensar: bueno, voy a ser varios; seré activamente varias personas a la vez.



Vista del espacio dedicado a Javier Echeverría en la exposición «Ciudad adentro». Foto de Lukasz Michalak

J. T. M.

J. E.

---

Háblanos de Telépolis, la ciudad global construida en el aire, la ciudad universal en la galaxia rural. ¿Cómo ha evolucionado tu visión de Telépolis en las últimas décadas?

La idea de Telépolis surgió a principios de los 90, después de una conferencia que dio Félix de Azúa en San Sebastián sobre la ciudad contemporánea. Dijo: «[...] en realidad, no sé lo que es; hay megalópolis, hay metrópolis, etcétera». Al día siguiente, viniendo en tren a Madrid, se me ocurrió de golpe el nombre y con él la idea de que la ciudad contemporánea no está basada en el territorio, sino que es una ciudad que funciona a través de satélites y antenas de telecomunicaciones mediante flujos ciudadanos, flujos económicos y flujos de todo tipo que operan por el aire. Así surgió la idea muy neta y clara de Telépolis, [la] ciudad construible en el aire. Era una utopía en aquel momento.

Esa idea me sorprendió a mí mismo. La estuve meditando, la elaboré, la comenté con varios amigos y amigas, y gustó. Puedo mencionar, por supuesto, a Fernando Savater, que apoyó netamente la idea de Telépolis, o a Francisco Jarauta, que también me decía: «Javier, ánimo, escríbelo, publícalo». Publiqué un primer artículo en el 92, en *Claves de Razón Práctica*, titulado «Telépolis». A partir de aquel momento leí a otros autores, empezando por la novela *Nigromante* sobre el ciberespacio y siguiendo por personas como John Perry Barlow —a quien conocí personalmente— o William Mitchell, el decano de arquitectura del MIT que publicó su *Ciudad de los bits*. También leí el libro *Sociedad de la información*, de Manuel Castells, y me fui enterando de que había otros escritores que iban más o menos en la misma dirección.

Pero insisto en que Telépolis fue para mí una intuición, una iluminación. Podríamos decirlo así, ¿no? En aquella década

J. T. M.

J. E.

se generaron grandes expectativas y fuimos muchos quienes imaginamos una utopía. Hubo un momento pletórico de los cibernautas, cabe decir romántico: la Declaración de Independencia del Ciberespacio. Internet no era un Estado y no lo sería, sino una nueva cultura: una nueva civilización incluso. Esto lo viví desde el año 94 hasta el 98 o 99. Di muchas conferencias y mi concepto de Telépolis se fue precisando. Puse a prueba ante el público la idea de la ciudad global construida en el aire y fui afinando el concepto. Surgieron nuevas ideas en mi propio diálogo con el público. Generé entonces una pequeña saga de tres o cuatro libros sobre las tecnologías de la información y de la comunicación. Pero la idea de Telépolis inicialmente fue esta.

En *Cosmopolitas domésticos* nos hablas de una intimidad que ha sido invadida allí donde lo privado es ya esfera pública. El tecnomadismo cotidiano del que hablas, ¿permite algún espacio secreto allí donde la libertad no pueda ser vigilada?

Digamos que Telépolis era la ciudad global, donde a través de las pantallas accedíamos a ver la guerra, el fútbol, los espectáculos, los parlamentos, etc. Por tanto, el cosmos se nos había metido en casa. Esta es la idea de *Cosmopolitas domésticos*. La polis, es decir, Telépolis, la vemos a través de las pantallas de televisión y luego por teléfonos móviles, tabletas y ordenadores, ¿no? Pero ya me di cuenta de que existe el flujo inverso: de golpe, desde fuera nos han entrado en casa y han invadido nuestro espacio privado. La ciudad está dentro del hogar.

Dediqué un tiempo a analizar la noción de *domus* en Grecia; se ha transformado por efecto de la entrada de todos estos artefactos tecnológicos en nuestras casas. El tecnomadismo digital es un paso ulterior que ocurre cuando

J. T. M.

J. E.

surgen los móviles. Lo llamé *telecasa*, aunque ahora suelo hablar de *tecnocasa*, puesto que uno la lleva en el bolsillo o en el bolso: va con la casa a cuestas y se convierte en un nómada. Uno se mueve aquí y allá con su casa electrónica, su casa digital, desde la cual accede al mundo externo, al mundo global; pero, recíprocamente, también acceden a sus datos, a su intimidad, a sus relaciones íntimas y privadas. Desde las pantallas y desde las redes se produce la invasión de lo íntimo, de lo privado. Entonces te conviertes en un caracol digital e incluso vas consultando continuamente las pantallas para ver qué sucede fuera.

Quiero decir que *Cosmopolitas domésticos* lo escribí para una casa fija, estable, mientras que ahora hablaría de tecnocosmopolitas domésticos, que son aquellos que van con su tecnocasa por aquí y por allá y practican el juego de convertir lo privado en público a la vez que lo público —lo externo— invade la intimidad. Ahora bien, cabe mantener la intimidad, e incluso es perentorio hacerlo. Sin ella no hay identidad propia y uno está determinado por las identidades externas.

Por otro lado, ocurre que uno tiene el disco duro de su ordenador, o los discos externos. Ahí es donde uno puede archivar a sí mismo fuera de las nubes, sin dar acceso a nadie: la tecnointimidad. Ahí uno puede poner sus propios nombres a ficheros e imágenes, elegir sus signos identitarios (avatares, por ejemplo), compartirlos privadamente con tales y cuales personas... Quiero decir que también en este mundo digitalizado hay catacumbas, lugares secretos, lugares íntimos, ¿no? Esa es la clave de la vida actual. Propugno el tecnobarroco, repleto de pliegues tecnológicos.

Zuckerberg dijo en su momento que ya solo se podía hablar de transparencia personal y no de privacidad. Yo pienso que una persona jamás es transparente, ni siquiera

J. T. M.

J. E.

consigo misma. Una persona tiene múltiples pliegues y se deja ver en la esfera pública con diversas máscaras. Ahora bien, si es persona, si es ser humano, ha de tener privacidad e intimidad. Por lo tanto, soy un neto defensor de la intimidad tecnológica. Sin intimidad seremos esclavos. Es posible mantener algo secreto, algo íntimo y algo oculto fuera de las redes: es una condición *sine qua non* para que tengamos libertad. Aunque tengamos invadidas nuestras tecnocasas y nuestros ámbitos privados, podemos y debemos construir nuestras propias formas de intimidad para compartirlas con personas de nuestra elección o, simplemente, con nosotros mismos.

Javier, tú sostienes que Internet fue conquistada a principios del siglo XXI por los «señores del aire y de las redes», que son los nuevos señores feudales de nuestra época. Somos súbditos suyos. ¿Podemos en verdad escapar de este tecnofeudalismo digital?

Yo escribí *Los señores del aire* en el 99. Por tanto, el concepto de los «señores del aire» es anterior a esta tecnoconquista de Internet, que, efectivamente, se produjo a partir de 2005 o 2006. ¿Qué ocurre? Que yo hablaba del tercer entorno, no solo de Internet. Internet es muy importante, la web también es muy importante, pero desde el principio me referí también a las redes militares, a las redes financieras, a la red SWIFT... Por fin nos hemos enterado de que, desde la época del nacimiento de Internet, desde el año 78 o 79, existían redes telemáticas bancarias y financieras y que por ellas fluía el dinero y que eran equiparables a Internet. Pero ¡no son Internet! Por Internet circula información, noticias, fotos, etc., pero por la red SWIFT circulaba y circula dinero.

Siempre subrayé la importancia de las redes financieras y no solo la de Internet. Y, claro, en las redes financieras había

J. T. M.

J. E.

quien mandaba, mientras que en Internet no. Internet era una estructura libertaria, aunque existía la ICANN, es decir, una organización reguladora; pero no había un mando, no había un Gobierno. Desde luego, no había un Estado, faltaría más. Ese romanticismo de Internet siempre lo atemperé diciendo: «Sí, Internet es importante, pero en el tercer entorno hay otras redes que también son digitales y telemáticas, pero que son financieras o militares o policiales o científicas». Ese es el tercer entorno del que hablo: una estructura tecnológica mucho más amplia y compleja que Internet.

Entonces ¿qué ocurrió? El momento clave fue la Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información, que tuvo lugar en el año 2003 en Ginebra y [en] 2005 en Túnez. La organizó la ONU, ni más ni menos. Yo participé como asesor de la Organización de Estados Iberoamericanos: elaboré varios textos para debatir. Hubo una gran batalla conceptual. Parecía que el ciberespacio llegaría a constituirse como una polis global, como una Telépolis. No sucedió así. La ONU dimitió de sus responsabilidades y lo que hizo fue dejar todas las estructuras de las redes, los satélites, las telefonías y las propias aplicaciones informáticas, a la iniciativa privada.

En ese momento es cuando surgieron lo que se llama hoy en día redes sociales. Surgió Google, Facebook también. Esas grandes empresas globales surgieron alrededor de 2004. A eso lo llamo la conquista de Internet. Es cierto, Internet fue conquistada por grandes empresas multinacionales de alta tecnología, maravillosas, pero que se han convertido en instrumentos de dominación.

En el libro del 99, el de *Los señores del aire*, cité a Umberto Eco y hablé de neofeudalismo. Ahora hablo de tecnofeudalismo y eso enlaza con tu galaxia rural. Telépolis es una



J. T. M.

J. E.

Heliópolis, una ciudad que se construye en el aire. Todas esas redes, todos esos flujos informacionales y financieros, circulan a través del aire. Nos llegan a nosotros a través de las wifis, que dan cobertura y techo electrónico a las nuevas tecnocasas. Si no hay wifi, no hay Internet.

La dependencia que se ha desarrollado por parte de miles de millones de personas con respecto al tercer entorno ha sido creciente. Y, claro, hay grandes empresas que lo han hecho muy bien y han construido feudos, feudos de la información, feudos del aire. Por tanto, hemos sido captados, efectivamente, por una estructura rural, pero rural en el aire. Lo tecnorrural no está en los campos, sino que a los campos les ha surgido una cobertura digital desde el aire digitalizado. Cabe entonces decir que a los campos se les han superpuesto tecnocampos en el sentido literal del término. Por lo tanto, tu idea de la galaxia rural está bien. Yo simplemente la llamaría galaxia tecnorrural, esa sería mi matización.

Es cierto que, en los últimos años, ha habido un claro declive de la polis. Dicho en términos un poco radicales, no solo hemos perdido soberanía personal, que también, sino autonomía. Hay grados, sin duda, pero hay gente que está esclavizada, literalmente, a esos dispositivos y redes. Han surgido tecnopatologías. Otros solo somos súbditos. Y también hay rebeldes: hay contestación, hay rebelión. Estamos ante una nueva modalidad de poder, la de los señores del aire. Internet ha sido conquistado, es cierto, pero hay núcleos de resistencia. Sobre todo, hay una lucha feroz entre los propios señores del aire por controlar las audiencias y la publicidad. Exigen fidelidad a sus redes y plataformas. Actualizar los dispositivos a diario es signo de sometimiento.

Termino diciendo que, por todo ello, ha decaído la noción de *res publica* o polis. Lo decisivo ya no es lo público, sino la publicidad. Hoy en día impera una *res publicitaria* en las

**J. T. M.**

**J. E.**

redes. Y esto ha sucedido a partir del año 2004 o 2005, cuando estos grandes señores del aire, como Google, Facebook y otros, coparon el mercado de la publicidad, superando e incluso sometiendo informacionalmente a los periódicos, la prensa y las televisiones. Se ha producido un enorme cambio en la estructura de tecnopoder informacional y comunicacional: una transformación enorme. Es el tema de nuestro tiempo.



Detalle de la vitrina con objetos personales de Javier Echeverría en la exposición «Ciudad adentro». Foto de Lukasz Michalak

En tus últimos trabajos hablas de innovación social como espacio de resistencia y de democratización de las redes. Desafiando la estructura de comunicación vertical. Vindicas los espacios y los tiempos pequeños, secretos, ocultos, plegados... Una verdadera comunicación horizontal. ¿No es este un concepto utópico?

Sí, sí lo es; en este momento es utópico, pero me explico. Primero, a mí siempre me ha gustado cambiar de tema, cambiar de juego, como dije al principio. Durante

J. T. M.

J. E.

años he hecho filosofía de la ciencia y luego filosofía de la tecnología. Como se hablaba de los sistemas de ciencia, tecnología e innovación, me di cuenta de que no sabía qué es la innovación. Había economistas y sociólogos de la innovación, pero no filósofos de la innovación. Salvo puntuales comentarios de Ortega y Gasset, precisamente en favor de la innovación, los filósofos clásicos apenas se habían ocupado de este tema. Por eso decidí dedicarme a hacer filosofía de la innovación social.

Mi idea es que los usuarios de las tecnologías pueden innovar, contrariamente al tópico de que solo innovan las empresas y solo innovan los ingenieros o los expertos en inteligencia artificial, o incluso los robots. No solo hay una innovación *top-down*, de arriba abajo. También hay una innovación *bottom-up*, de abajo arriba, y yo estoy claramente a favor de esta modalidad de innovación, que ha sido muy poco estudiada. Aprendí mucho de Eric von Hippel, profesor del MIT, que siempre ha defendido «la innovación de [los] usuarios». Es una línea de investigación que ha ido avanzando últimamente, sobre todo, en la Comisión Europea. Pero en aquel momento, hablar de innovación social era muy disruptivo. En mi caso, afirmé que los usuarios de cualquier producto o servicio pueden innovar, incluidas las tecnologías digitales. Hoy en día pienso que la rebelión de los usuarios sería una gran innovación social.

Un ejemplo canónico de innovación de usuarios fueron los SMS. Los chicos y las chicas, para no pagar, pactaron entre sí un código de llamadas. Si cortas la llamada tras dos o tres timbrazos, eso significa tal o cual cosa. Como no se coge el teléfono, no pagamos a la compañía telefónica, pero nos comunicamos. Esa innovación, que es típica de la innovación tecnológica de [los] usuarios, les dio a las empresas de telefonía la idea, ni más ni menos, de generar los SMS actuales, que son breves y baratos.

**J. T. M.**

**J. E.**

---

¿Y qué ocurre ahora en las redes con los usuarios? Que, aparentemente, estamos dominados por los señores del aire. Pero afirmar la innovación social de los usuarios de las redes consiste en decir que, en esta sociedad en red, llamémosla posindustrial, la fuerza no está en los trabajadores, sino en los usuarios. Estos y estas son quienes tienen potencialmente la fuerza social transformadora. Por eso, la innovación de usuarios puede ser creativa siempre que se vinculen entre sí creativamente, digamos, las diversas identidades en red. Hay cientos de ejemplos de innovaciones sociales en el tercer entorno.

En lugar de pensar que la innovación viene de arriba abajo, de los señores del aire, desde sus satélites hacia nosotros, cosa que es cierta, hay que pensar y promover además la otra forma de innovación: la tecnosocial. Así es el mundo actual tal y como lo veo yo: una tensión entre arriba-abajo y abajo-arriba en medio del aire digitalizado. Ahí se producen muchas formas de dominación feudal, pero también muchos conflictos y luchas emancipadoras. Puede suceder que los usuarios generen una resistencia, sea en forma de oposición y boicot, sea mediante rebeliones puntuales, que abundan.

Pero las rebeliones puntuales, cuando aportan efectos sistémicos, tienen enormes repercusiones. Pongo otro ejemplo reciente: cuando Facebook compró WhatsApp, que es muy usada en España. En un momento dado, esa empresa dijo: «Bueno, dentro de unos meses los datos de los usuarios europeos de WhatsApp van a pasar a Estados Unidos». Hubo oposición y más de 500 000 personas nos fuimos a otras empresas equiparables a WhatsApp por los servicios que prestan. Facebook y WhatsApp acusaron el golpe y al poco rectificaron. De modo que los usuarios somos capaces de innovar con solo decir «migramos de feudo».

El poder del señor del aire es grande, pero no hay que desdeñar el contrapoder de los usuarios de redes y aplicaciones. Podemos cambiar de feudo si nos negamos a ser siervos de la gleba. Así es el nuevo Medievo en tu galaxia rural, que encaja muy bien con mi hipótesis del neofeudalismo de los señores del aire. Yo ahora me he pasado a Ecosia, que está a la sombra de Google. Y es que Ecosia planta árboles para paliar el coste energético que tiene el uso de los centros de datos, las nubes. Google y los grandes señores del aire consumen gran cantidad de energía eléctrica con sus centros de datos. Ecosia es un navegador tolerado por Google, pero, con los beneficios que obtiene, planta árboles, menguando sus beneficios económicos. En tanto usuario, por tanto, contribuyo a plantar árboles y paliar la deforestación del planeta.

Así es la innovación de [los] usuarios. No surge manifestándose por las calles, juntos y unidos codo con codo, en el sentido clásico del término, sino convergiendo en redes y en acciones conjuntas —lo que se llamaba unidad de acción en mis tiempos—. Los usuarios tienen un contrapoder en sus ratones y en sus dedos cuando operan activamente en las pantallas. Y los usuarios pueden hacer surgir movimientos de rebelión, que en un momento dado pueden crecer, ser virales y tener consecuencias sistémicas. ¿Por qué? Pues porque en un momento dado un gran señor del aire se puede venir abajo. Facebook se puede venir abajo si Meta falla. Y Twitter, un gran señor del aire de hace pocos años, está siendo comprado y rediseñado por Elon Musk, lo cual está generando conflictos entre los poderosos del aire. Elon Musk es un nuevo señor del aire, obviamente. Pero depende de sus inversores, es decir, de las redes financieras internacionales, que no son Internet. Veremos qué sucede.

La innovación social es posible en el tercer entorno, e incluso la innovación tecnosocial disruptiva, siempre que

**J. T. M.**

**J. E.**

hagamos propias las tecnologías y nos guíemos por valores sociales compartidos. Yo no soy tecnófobo en absoluto. Soy claramente tecnófilo, pero soy *dominófilo*, como suelo decir. Estoy en contra de las tecnologías de la dominación y a favor de las tecnologías de la emancipación, que las hay.

Javier, un nuevo fantasma recorre el mundo: la inteligencia artificial. Los algoritmos automatizados nos preceden, nos siguen y nos crean y ya somos, dices, casi tecnopersonas. Navegamos en una realidad Matrix que genera múltiples tecnoculturas y tecnovidas por persona. ¿Cómo se constituye la vida social para este tecnosujeto?

A escala global, se constituirán varios tipos de tecnosujetos; en ningún caso una sola modalidad de tecnosujeto. Telépolis tiene barrios. En China no va a suceder lo mismo que en Occidente. Y tampoco en América Latina, por cierto. Vamos casi seguro hacia una pluralidad de tecnosujetos en función de los diversos sistemas de tecnosignos compartidos por comunidades de usuarios, sean grandes o pequeñas.

Una observación previa: somos tecnopersonas ahora mismo y lo seremos más en un futuro. Estamos convirtiéndonos en tecnopersonas por el hecho de ser filmados, grabados, digitalizados, archivados, etcétera. Uno deviene tecnopersona por el mero hecho de exponerse ante una cámara digital o ante un teléfono móvil y es más tecnopersona si envía esas imágenes a otros colegas; sobre todo, si esas imágenes o vídeos pasan por el centro de datos y se transmiten por las redes. Seguimos siendo personas, pero las cámaras y las pantallas nos añaden la dimensión tecno. ¿Qué ocurre, por tanto? Que los tres entornos se mantienen: somos organismos, en primer lugar; en el segundo entorno, la polis, somos personas con nombre propio y, en su caso, ciudadanos. Seguiremos siendo ciudadanos

españoles y de otros países, pero, además, cada vez somos más tecnopersonas en el tercer entorno. Este es el espacio social cuya demografía crece vertiginosamente. Ahora bien, en el tercer entorno ¿quién construye los sujetos? Los señores del aire, desde luego; no nosotros. Precisamente, mi llamada a la rebelión de los usuarios consiste en decir: «¡Hagámonos sujetos y, concretamente, tecnosujetos colectivos, no solo individuales!».

El tecnosujeto individual es el que se graba a sí mismo y no sale de su nicho digital, como si estuviera en la celda de un monasterio medieval. Uno escribe, o se graba, y se mete en su celda, en su monasterio virtual, en su monasterio digital, y santas pascuas. En las redes manda quien manda, pero uno puede refugiarse entre sus textos, sus imágenes, sus películas, sus vídeos, o lo que sea: hay tecnosujetos que operan en ámbitos íntimos y se dedican a cultivar el conocimiento o las artes, por ejemplo. Por lo tanto, se puede producir perfectamente un repliegue de varias formas de cultura a las catacumbas, a los rincones, a lo pequeño. Pienso que en esta fase es muy importante cultivar lo pequeño y lo íntimo en el tercer entorno.

Pero eso no quiere decir que en un momento dado no surja un movimiento colectivo —que generaría un sujeto colectivo— puntualmente insurrecto. No se trataría de hacer una revolución ni de conquistar el poder, ni muchísimo menos; eso es tiempo pasado. No hay Bastilla ninguna que conquistar. Google no es una Bastilla, no es un Estado, sino un tecnopoder ubicuo. Los señores del aire no son Estados en absoluto. Aportan una nueva modalidad de poder, tecnofeudal, que hay que investigar. Por lo tanto, se requiere una teorización de la sublevación y de la rebelión: la inspiración y la metáfora medieval son muy importantes. Digamos que cabe encontrar líneas de fuga donde colectividades de usuarios se puedan juntar para hacer algo conjuntamente

**J. T. M.**

**J. E.**

---

y construir un determinado tecnosujeto en torno a un icono, por ejemplo. Un emblema de combate construido por los propios usuarios me parece una opción posible y razonable. En el Medioevo, como bien sabes tú, estas cosas sucedían.

Dicho esto, las tecnopersonas son, técnicamente hablando, sistemas de datos. Soy tecnopersona en la medida en que genero datos y esos datos son procesados por robots. Ocurre que, en tanto usuario de dispositivos, necesariamente genero datos. Por tanto, la novedad principal desde el año 2005 o 2006 consiste en que las propias redes sociales, junto con el procesamiento de datos, han sido robotizadas gracias a la inteligencia artificial. En este momento, las grandes redes sociales operan como robots, muy eficazmente. Unos pocos seres humanos son los que mandan en las redes: los diseñadores y quienes les dan instrucciones sobre qué algoritmos diseñar; pero quienes de verdad operan con las redes sociales, y con nuestros datos y nuestras imágenes, son los robots, los cuales también son tecnopersonas.

Los robots son quienes construyen mis tecnoimágenes y mis tecnosonidos y luego me adscriben a un grupo u otro de tecnopersonas en función de mis preferencias y acciones. Esta generación de tecnosujetos individuales y colectivos funciona muy bien gracias a la inteligencia artificial. Este modo de generar tecnosujetos políticos más o menos ficticios sucedió con Facebook cuando Donald Trump fue elegido, y ya había funcionado antes con Obama. Por tanto, no hay que desdeñar lo más mínimo ese modo de construir, externa y automatizadamente, a los tecnosujetos: son heterosujetos, puesto que no son autónomos para nada.

Esa construcción exteriorizada de sujetos colectivos es algo novedoso y surge a partir de las tecnopersonas y sus datos. La noción de sujeto se ha entendido siempre desde la conciencia, fuese individual o colectiva. Los tecnosujetos,



J. T. M.

J. E.

en cambio, surgen desde fuera, desde los grandes poderes tecnológicos: desde las nubes. Hay momentos históricos en los que algo similar sucedió. Por ejemplo, cuando organizaciones militares o políticas construyeron sujetos revolucionarios. Contaban con activistas expertos en la construcción de sujetos colectivos. Pero hoy en día esa tarea la llevan a cabo las grandes empresas gracias a la IA.

Nosotros, Lola Almendros y yo, en nuestro libro *Tecnopersonas*, ponemos entre interrogantes la noción de tecnosujeto. Una gran cuestión a meditar. Tecnopersonas sí que hay; de eso no cabe la menor duda. En cambio, es dudoso que haya tecnosujetos, sobre todo si se entiende la noción de sujeto en términos foucaultianos, biopolíticamente. En las nubes no se trata de biopoder, sino de inteligencia artificial y tecnopoder. Eso está claro. Hay mucho que hacer y pensar para dilucidar la cuestión de la construcción del tecnosujeto en el tecnomundo actual, es decir, en el tercer entorno.

Javier, la sobreabundancia de información contaminante, como si se tratase de un nuevo virus, difumina la frontera entre lo cierto y lo incierto, eso que tú has llamado infodemia. En este contexto, ¿qué significa la vida ciudadana en el contexto de la nueva normalidad?

Bueno, lo que ha sucedido con la pandemia y con el confinamiento es otro gran tema para reflexionar; precisamente, por cómo ha sido gestionado y mediatizado. Y no me refiero a los sistemas de salud, que no voy a entrar en absoluto en esa cuestión, sino a los sistemas informacionales, a las redes. Ahí ha habido dos modelos. Por una parte, ha habido un exceso de información. Eso es algo estructural: que haya flujos forma parte fundamental del negocio. Dicho de otra manera: cuantos más mensajes mandamos por WhatsApp o por cualquier otra red, o cuantos más amigos

**J. T. M.**

**J. E.**

tengamos en Facebook, etc., somos más tecnopersonas y más negocio hace nuestro correspondiente señor del aire. La aparición de un gran ruido informacional, una infodemia, ha ocurrido canónicamente con la pandemia. ¿Por qué? Porque al estar confinados en nuestras casas —y como el ser humano es un ser social—, estábamos ante las pantallas, dispuestos a ver lo que pasaba fuera y a comunicarnos por doquier. Las grandes empresas de información, comunicación y datos, los señores del aire, como yo los llamo, han aumentado sus beneficios un 50 o un 60 % durante la pandemia. Ya eran las empresas más ricas del mundo por capitalización en bolsa. En estos momentos, las diez primeras empresas del mundo se dedican al negocio de los datos, aunque también hagan otras cosas. Y entre las empresas mayores del mundo ya han entrado dos grandes empresas chinas, ambas centradas en los datos, aunque luego distribuyan otras mercancías, como Amazon o Uber.

Por tanto, ha habido un cambio a nivel global. La gestión de esas empresas está basada en la maximización de los flujos de información y datos y por eso sus modelos de negocio generan infodemias; el COVID-19, además de ser un virus biológico para los organismos humanos, ha generado importantes tecnovirus informacionales y una gran infodemia sanitaria. Se trata de un tecnovirus estructural. La pandemia ha menguado, pero en absoluto ha desaparecido el COVID. No desaparecerá, se ha hecho endémico. No habrá época pos-COVID ni posvirus. Ni hablar. El COVID evolucionará. Los virus son muy anteriores a los seres humanos. La vida implica la muerte y no hay vida sin virus y sin bacterias. Entonces convivamos con los virus; obviamente, con los favorables, a poder ser, y los perniciosos, mengüémoslos.

Dicho esto, hay que preocuparse de los tecnovirus, es decir, de los virus informacionales generados intencionalmente para maximizar los beneficios empresariales. El

**J. T. M.**

**J. E.**

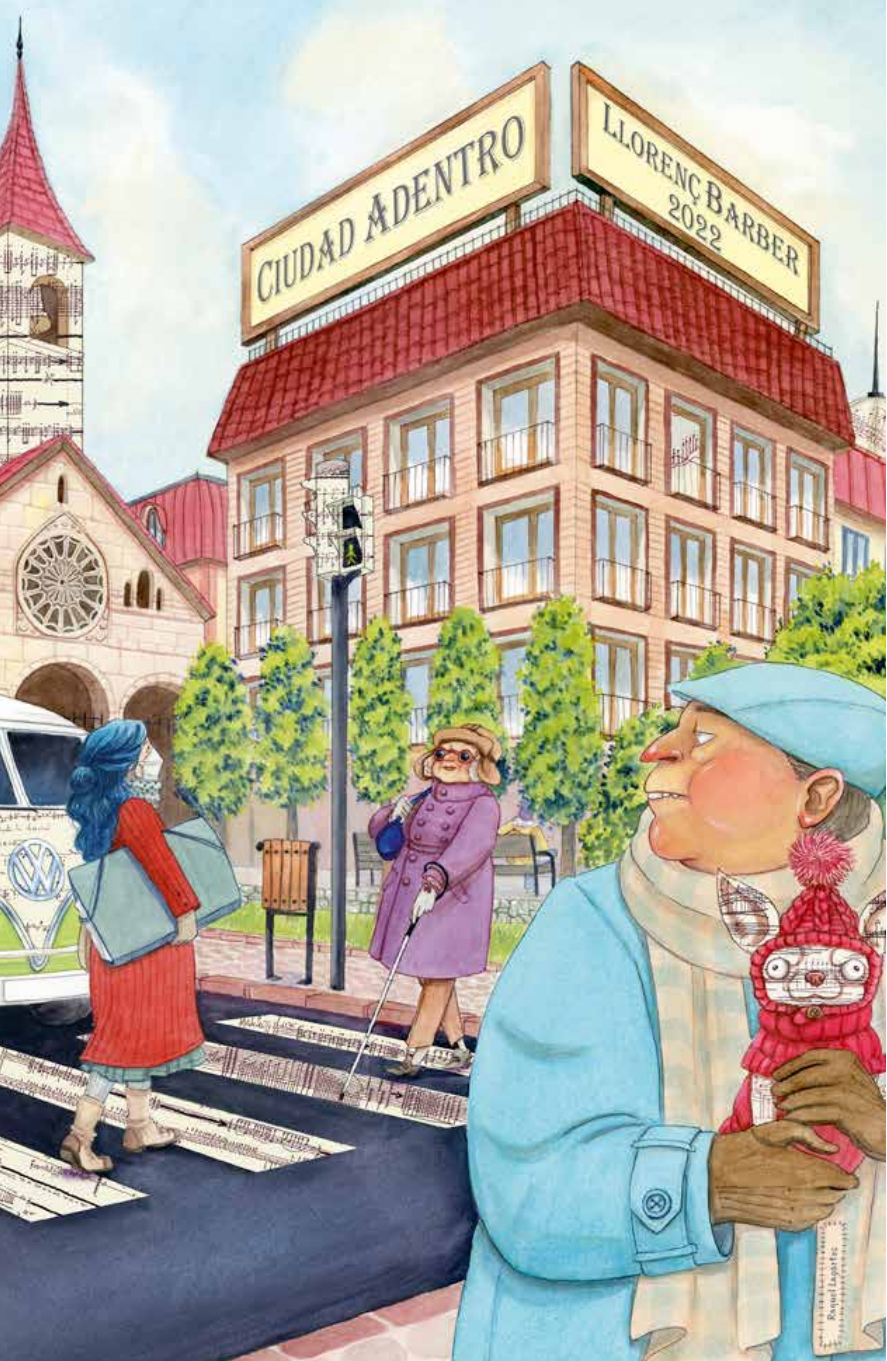
confinamiento COVID ha supuesto la segunda gran crisis del tercer entorno, después de la financiera del año 2008, que fue una crisis monumental. La infodemia —el exceso de información, el exceso de ruido— forma parte de la cultura informacional actual y no tiene remedio.

¿Qué podemos hacer? Limitar nosotros mismos la generación de ruido. Quiero decir que, en la infodemia, el exceso de ruido, de información y de flujos también tiene un importante costo energético y, por tanto, un coste para el planeta. Aunque el consumo inicial proceda de energías renovables. Igual aquí en España funciona todo con energías renovables, cosa que tampoco es cierta, pero en otros lugares seguro que no. A este ruido informacional hay que contraponerle valores vinculados a la sostenibilidad. Dicho de otra manera, hay que empezar a hablar de la sostenibilidad del tercer entorno.

Por eso sigo utilizando la expresión tercer entorno. Se trata de un medioambiente, no de una caja de herramientas, ni mucho menos de un medio de comunicación. Es un tercer medioambiente en el cual convivimos y nos relacionamos y donde se genera mucho ruido y contaminación informacional. Somos nosotros mismos, los usuarios, los que la generamos, pero, sobre todo, los centros de datos, es decir, las nubes. Hay que responsabilizarse de no contaminar ni las ciudades ni los campos, pero tampoco las redes sociales. A esto lo llamo ecología de datos. Creo que aporta un desarrollo a la noción de infodemia. Hacer ecología de los tecnodatos es mi próxima apuesta intelectual.

Muchas gracias por estar con nosotros y habernos acompañado a «Ciudad adentro». Gracias, Javier.

Muchísimas gracias a ti, Tono, por la invitación. Un placer.



# Música es espacio para recorrer

**Llorenç Barber**

**José Tono Martínez<sup>1</sup>**

**Llorenç Barber**

---

Amigo Llorenç, te formaste como músico tradicional y eres hijo de músicos. Estudiaste gregoriano, la obra de Bach y composición en el Conservatorio de Valencia y en el de Madrid. Pero una triple inquietud, la musical, la artística y la reflexiva, te llevó a estudiar Filosofía y Letras en la capital. ¿Háblanos de esa peripecia y deriva que te aparta del camino convencional?

Mi familia es especial. Primero, porque es viajera. Mi papá vivía en Versalles y mi mamá en Buenos Aires. Se casan en Versalles, donde nacerán mis hermanos mayores. Cuando estalla la guerra mundial, deciden volver a casa. Pero pierden absolutamente todo. Y es en ese contexto de pérdidas donde crecí yo, en un pueblito de Valencia y en una familia desubicada, pues la posguerra y sus miedos lo llenan todo. Éramos muchos hermanos y en casa se vive la música como una especie de tabla de salvación: había que ser cultos, había que saber idiomas para escapar de la miseria circundante. El piano, la música, la creatividad y los viajes van a ser fundamentales

[En] el año 1970 asisto a algo extraordinario para el futuro de mi vida: nada menos que [a] la exposición «Fluxus and happening». Fue en Colonia (Alemania). Y allí en el catálogo —que todavía me acompaña— aparecía nuestro Zaj; eso

---

1. Entrevista disponible en el canal YouTube de CentroCentro: [https://www.youtube.com/watch?v=WfAk3QRDza4&list=PL6yZ6eaXCSk\\_hJcHB-4WenFxxkATSbJE7&index=2](https://www.youtube.com/watch?v=WfAk3QRDza4&list=PL6yZ6eaXCSk_hJcHB-4WenFxxkATSbJE7&index=2).

J. T. M.

L. B.

sí, todos sus miembros de espaldas al objetivo y acompañados de una frase: «We are not interested in this exhibition».

En otro viaje visité la primera gran exposición de «Pop americano» en Europa, también en Colonia, porque allí vivía un hermano. Son eventos como estos los que hacen que uno lo que desee es no ser solo músico. No solo tocar el piano, el acordeón, la guitarrita y todo eso, sino que también deseara escuchar música electrónica o practicar músicas gestuales, *accionales*. Encuentros como esos alimentaron una auténtica vocación de conocer y desear practicar lo experimental —que yo no sabía ni qué era ni cómo podía sonar—, ¡lo raro!

Un día de primavera de ese año 70, antes de las Fallas, estudiando contrapunto en casa, recibo la llamada de don Paco Llácer Pla, uno de los profesores/compositores vivos de Valencia, y me dice: «¿Sabes dónde está Arquitectura? Vete corriendo; dentro de dos horas ocurre algo extraordinario. No te lo puedes perder». Era Zaj, a quien yo ya conocía por los 'media'. Había venido el grupo Zaj a mostrar su trabajo —música gestual: teatro musical, modo Fluxus— en el salón de actos de Arquitectura.

Allá que me fui. Y tuve la suerte de vivir un concierto batalla al modo del estreno parisino de *Le sacre* de Stravinski. En efecto, en uno de los muchos eventos del muy *accional* concierto, Walter Marchetti sostenía en sus manos un papel de esos desplegados de los ordenadores de aquel entonces llenos de ceros y de unos. Y cada vez que miraba lo más seriamente que podía la tabla de infinitos números, se agachaba, agarraba cuidadosamente del suelo un cubo de madera del montón que allí estaba y lo movía con todo cuidado de sitio. Volvía a mirar y volvía a cambiar de postura otro de aquellos cubos. Y esta acción —todo en misterioso silencio— se repetía sin fin. Aquello fue el más

J. T. M.

L. B.

bello concierto de mi vida. En efecto, acción sí, pero con su ración de riesgo, ese *danger music* del Fluxus Dick Higgins.

Por aquellas fechas, en una librería cercana a Filosofía, encontré nada menos que la primera edición de *Silence*, de John Cage. Con el *Silence* en mi mano, con Zaj, Cage y Fluxus o con los cursos veraniegos de Darmstadt bien disfrutados, disponía yo ya a mis veinte años de un gran arsenal a disposición para salirme del surco aburrido de mi entorno.

Otro día, buscando algo para regalar, me acerco a la librería París-Valencia, en la calle Pelayo, y me tropiezo con un montón de libros viejos tirados por el suelo. Por curiosidad, me agacho y agarro uno. Pues adivino en su portada la palabra «música». El título entero, enigmático, decía así: *La telegrafía rápida, el triteclado y la música eléctrica*, firmado por un desconocido Juan García Castillejo, publicado en Valencia en el año 1944. ¡Un libro concebido y publicado en una Valencia en la que la electrónica no existía! ¡Y firmado por alguien nunca citado! Hecho este más inusitado y extraño que la música del microtonalista de Alboraya Eduardo Panach Ramos, desaparecido y nunca escuchado, con la triola que se construyó, perdida en la biblioteca del conservatorio. Imposible algo más extraño e incitante.

Resultó que este tecnológico músico era cura, chantre, esto es, cantor de la catedral de Valencia; para el mundo musical, un completo desconocido. Con cierto retraso, publicaría en una revista ministerial —*Música en España*— una semblanza hablando de lo sugestivo de los contenidos de este libro deslumbrante en el que descubrí similitudes que se adentran en futurismos tecnológicos, semejantes en concepto a las propuestas que un John Cage proclamara en su *Credo* del año 1933.

J. T. M.

L. B.

El cura Castillejo y Cage formulan cosas fundadas en visiones muy parecidas, hijas del futurismo. Así, por ejemplo, parten de una misma concepción cosmocéntrica llamada a sustituir la fatigante música homocéntrica; ambos postulan la bondad de una cierta indeterminación de la que ahora hablaremos. Ni que decir tiene que este extraño, bello y poético libro se convirtió para mí en una especie de biblia para inspirar, citar y explicar... y también publicar en edición facsímil con ayuda de Francisco López y la biblioteca impulsada por este en Murcia.

Por otro lado, en la Universidad Complutense estudio Historia del Arte y, a continuación, con el profesor Simón Marchán, preparo ya la redacción del libro *Zaj. Historia y valoración crítica*. Un escrito, puntero todavía hoy, tras más de cuarenta años, el más completo y profundo estudio sobre este tema. Eso sí, quedará sin publicar hasta hoy. Misterios, miedos, ¿censuras?

Con Maya Aguiriano, compañera y crítica de arte, un día dejamos los exámenes y aterrizamos en los encuentros de Pamplona. Era junio del 1972. Allí estaba el arte habitando calles, aires, discusiones —¡las célebres asambleas irregulares!—, las instalaciones de [Luis] Lugán —cabinas de teléfonos que te conectaban con sacristanes, bares o putas—, el dúo del siglo, Cage/Tudor, y mil otros. Junto a tantos invitados, lo maravilloso fue encontrarnos con Daniel Charles, un filósofo alumno de [Olivier] Messiaen, recién llegado ex profeso de la Sorbona de París y que estaba allí porque era gran amigo de John Cage y, de hecho, preparaban a dúo un libro precioso, el más hermoso libro escrito nunca por John Cage; se llama *Pour les oiseaux* —*Para los pájaros*—.

Vino a estos encuentros el *Drumming* de Steve Reich, el gran minimalista, estrenando en Europa su obra más significativa, la titulada *Drumming*; palabra que literalmente



J. T. M.

L. B.

significa 'percutiendo', esto es, sonando mediante baquetas. Un decenio más tarde, en 1983, me encontré con él en Nueva York y, mientras comíamos, me dijo: «¡No me ha pasado en mi vida lo que me pasó en Pamplona-72! Apenas empezamos con el taca-taca-taca-taca, todo el esplendor del minimalismo, la gente se levantó y ¡se puso a bailar! —Y añade—: Nunca podré olvidar que en Pamplona, en la gran España, mi isorrítmico minimalismo fue bailado. Así es, allí todo el mundo se puso a bailar».

En los años 70, a la par que germana, mi música comenzó a ser anglosajona. Primero de lecturas y conciertos, pero pronto, en 1982, comencé a viajar por la infinita América donde conocería, sobre todo, al gran Conlon Nancarrow. Yo era todavía un chaval de veintipocos, ya había ido a Alemania y había conocido cosas tras *Drumming*, Cage o Pamplona-72. Fui entonces invitado por David Toop a intervenir en el Music Context Festival, organizado por el London Musicians Collective en medio de un ambiente exultante, pues acabábamos todos de recibir y leer el célebre librote de Murray Schafer *The tuning of the world*. Y bajo esa excepcional concepción ecológico-sonora, mis intervenciones tuvieron lugar en la calle, una versión para parque y pájaros, otra para automóviles. Y todo ello con improvisación, a la intemperie y en comunión con el *perpetuum* devenir de un muy cambiante y móvil sonar de espacios y situaciones. Así fue como me vi ya inmerso en lo que ahora llamaríamos arte público sonoro. Tras estos encuentros y contextos, me puse a preparar la tesis sobre el grupo Fluxus.

Todo ello para mí define los muy amontonados años 70. Un día encuentro en la calle del Mar de Valencia a un chaval que, en una tienda llamada Orbis, se dedicaba a arreglar máquinas de escribir. Durante años había sido popular tocando la guitarra-bajo en el histórico grupo Els 4 Z. Y había sido capaz, a fines de los 60, de construir dos generadores

**J. T. M.**

**L. B.**

de sonido: uno analítico y otro sintético. Con esos artilugios caseros, José Luis Berenguer podía componer nada menos que músicas electrónicas. Esa excepcional baza más mis primeras piezas compuestas para piano y algunas partituras de autores estadounidenses —Cowell, La Monte Young, Cage— o europeos —Anton Webern, Kazimierz Serocki, etc.— me dio alas para proyectar un concierto en la *societat* El Micalet, que disponía de un teatro con piano de cola y [a] cuyo presidente yo conocía por puro azar, pero confiaba en todo lo que yo le proponía.

Fue así como nació el grupo Actum (1973), que organizaría más de diez años de actos, invitando a Juan Hidalgo, Esperanza Abad, grupo Glosa, etc., con ¡un monográfico Cage!, manifiestos infinitos, grabaciones en RTVE, composiciones gráficas, jese bello y sugerente cómic de Berenguer! Además, apenas Actum nace, Berenguer publica, en la editorial Torres Editor, el primer libro de música electrónica. Y ya al final fuimos capaces de poner en pie, en 1979, el festival más antiguo y vivo de músicas nuevas en España: *Ensems. Actes de música alternativa. Després de Cage.*

Esa misma fuerza innovadora cristalizará en Madrid, en 1979, en la audacia increíble del aula de música de la Universidad Complutense. Una actividad que, a lo largo de cinco cursos, se dedicará a programar todo lo que llegue de Nueva York o Berlín, Valencia o Cataluña, gracias en parte a los contactos de nuestros amigos catalanes Carles Santos, Bárbara Held, los compañeros del GIC (Grup Instrumental Catalá), o los de la Valencia de Actum/Ensems.

En el aula se organizan talleres/seminarios, los cursos de creación sonora y los primaverales FLES o festivales de la libre expresión sonora. Por cierto que en 1982, cuando el PSOE de Felipe González gana las elecciones, el aula de la Complutense llena de nuevas músicas nada menos que

J. T. M.

L. B.

la Feria ARCO. Y en correspondencia, soy invitado —por primera vez— a la Biennale de París y prontito a Berlín —Freunde Guter Musik—, México —UNAM—, Nueva York —Experimental Foundation— o incluso Chicago —New Music America— o San Diego —Músicas Latinas—, etc.

Más tarde todo ello será barrido, cuando unas elecciones de la Complutense lleven al poder a un grupo contrario a todo vestigio de libertarias heterodoxias, y en nuestra poco democrática España solo quedará Tomás Marco en su miope CDMC o Centro para la Difusión de la Música Contemporánea y su inaudita colonización del Círculo de Bellas Artes, o incluso de una Orquesta Nacional que entroniza a un envejecido y elitista Luis de Pablo, entregado de por vida al tardosinfonismo posmoderno.

Esa actitud de bloqueo, que se manifestaba en mil detalles de cerrazón, fue lo que me inclinó a viajar más allá de nuestras fronteras. Desde entonces, ese fue mi modo de crear, conociendo e importando, insistiendo en Darmstadt, con un [György] Ligeti enamorado del repetitívismo estadounidense y con el enorme impulso de un Mauricio Kagel. Ayudados por el Goethe-Institut, publiqué sobre Kagel en 1987 quizás mi libro menos conocido, claro que ahora es todo un referente, no entre nosotros, pero sí en Argentina, donde mi nombre es tan conocido por mi relación con Kagel como por los *city concerts* con campanas.

Claro que los años 80 son para mí los años en [los] que está todavía muy activo el Taller de Música Mundana, cuando la ópera para papel, que tanto entusiasmó a Robert Ashley, «es —escribió— lo más interesante que he escuchado en Europa últimamente», alcanzó su cima. Además, pronto toma cuerpo el muy singular Flatus Vocis Trio en 1986-87: el empeño de polipoesía española que más poso dejará en las antologías dedicadas a la poesía sonora. Para muchos, el único

**J. T. M.**

**L. B.**

grupo de interés en estos hablados y hasta cantados campos fónicos. Pensad en el *Poesie sonore internationale*, de Henri Chopin, [en] el *Poesies sonores*, de Vincent Barras et Zurbrugg o [en] el inmenso *Homo sonorus*, de Dmitry Bulatov, en cuyas páginas es casi lo único español que se contiene.



Vista del espacio dedicado a Llorenç Barber en la exposición «Ciudad adentro». Foto de Lukasz Michalak

Has mencionado, Llorenç, el descubrimiento de John Cage y de su libro *Silence*. Te impresionó el mensaje de este anarcomúsico que piensa en los sonidos libres, por igual en silencio y en música. ¿Qué es para ti y en tu obra eso que has llamado la «indeterminación cageana»?

Es el sello de mi vida como músico y el sello de mi biografía, como hemos comentado. Cage es, en sí mismo, la música liberada. Yo le conocí y traté en muchos sitios: en Alemania, en Italia, en Venecia, en Chicago, en Colonia... Menos en Madrid, hasta los años 90, en cualquier sitio. Una de las cosas que Cage cuenta es como, siendo joven, para

ganarse la vida, hacía música para una pequeña compañía de danza. Un día tienen que hacer una función en un local pequeño y estrecho en el que no cabían los instrumentos percutidos de Cage. Y ahí encuentra una solución mágica. Pegado a la pared había un piano vertical. Quita las maderas que cubren el cordal. Hurga y, con las uñas de los dedos, pinza algunas cuerdas, tal y como había aprendido de su profesor Henry Cowell. Raspa con una madera una cuerda a todo lo largo y, por arte de estas intervenciones, la cuidadosa/occidental entonación del piano queda desnaturalizada al imbricar con gomas, clavos, pernos el espacio entre cuerda y cuerda, dando como resultado sonidos complejos preñados de color al tiempo que desaparecen las notas temperadas. Igualmente, una cadena de hierro, una llave o un huevo de madera deslizándose directamente por las cuerdas genera deslizadores *glissandi* de colores sónicos que, por un lado, suplen mil instrumentos de percusión y, por otro, ciertas resonancias recuerdan las incipientes músicas electrónicas. Ya tenemos lo que buscábamos. Todo deviene puro bricolaje. El sonido es acción, preparación, puro acercamiento irregular... y el resultado es puro color que no [va] ya [de] notas, solfeos, pentagramas a componer.

En la barriga de un piano de pared duerme la libertad, que contiene todos los colores y modos de hacer estallar la tradición del salón romántico y alcanzar nuevos colores y modos. Muere la exactitud de la música, que desaparece y se diluye para que aparezca —triumfante— el timbre. Y el timbre, que es la esencia de los colores sónicos, ni siquiera corresponde a lo del teclado. El teclado, pues, deviene una especie de rito *accional* del que no sabes nunca el resultado sonoro al que conduce. Y de ahí agarra Cage su manera de explicarnos que la música experimental, dice él, es aquella que tú intuyes, pero que no sabes su concretito color o adscripción a una emoción bien singular o solo por

J. T. M.

L. B.

aproximación. Así, entre el *homo* lleno de prejuicios históricos y el resultado, digamos, algo se rompe, algo queda en el inconcreto aire. La deducción mecánica se ha roto. Y gracias a esa rotura —que denominaremos indeterminación—, la música se libera del expresivo expresionista, nosotros. Desaparece lo más pesado y difícil, ese afán de remover del mundo de los humanos, dice él, ese omnipresente y fatigado homocentrismo.

A partir de Actum eres cada vez más un músico de calle, no de gabinete, un músico del cuerpo, teatral y performativo. Tu *locus* y tu ciudad adentro es compartida. Dices: «Yo soy muchos y a veces incluso soy el amanuense de mis amigos creadores». Háblanos de este concepto de *con-fusión* con los otros que te llevó a los grandes conciertos de ciudad para campanas.

Llegué a las campanas por casualidad, al ir a recoger una estufa de leña en una calderería del barrio de Lavapiés, y tropiezo con algo muy negro en el suelo, de[l] hollín, que suena a campana. Es un «fondo de hierro colado», me dirá el calderero. «¿Tiene otro?». Y al insistir, dirá: «Vaya a Metalúrgicas Hergar, en un polígono ubicado entre Pinto y Valdemoro». Apenas me acerqué, compré varias docenas de distintos grosores y diámetros. Con ellas construí mi primer campanario portativo. Y una tarde, al cenar, tras dar un recital en Ontinyent con mi campanario de bolsillo, mientras me felicitaban por lo sonado, les confesé que lo que me comía por dentro era [no] poder subir a su torre de Santa María, un antiguo y altivo minarete morisco, y [hacer] sonar sus verdaderas campanas. «Eso está hecho», me dirá quien era maestro de escuela y, ocasionalmente, concejal de Cultura.

Así nacen los Conciertos de Ciudad. Lo he contado mil veces. Esta ascensión a las alturas y este acercarme a los

J. T. M.

L. B.

olvidados bronces cambió mi existencia y, sobre todo, mi modo de ser y concebirme como músico: convocar comunidades de vecinos e incitarles a escuchar sus bronces que, más allá de rutinas de mal motor, pueden sonar distinto y, por mil otros motivos más liberadores, mágicos, expansivos y, sobre todo, nuestros. Las campanas son —pueden ser— ilimitadas, vírgenes, sorpresivas y conectoras de la gente.

Tengo que hablar ahora de Enrique Máximo, profesor de matemáticas que, desde su Murcia local, se acerca por entonces a Madrid preñado de proyectos ilusionantes que se mezclan con los míos. Durante años Murcia y sus ciudades serán tierra de magníficos acontecimientos, imposibles de ponerse en vivo acto sin su entusiasmo. Máximo no será el único, pero sí el más fantasioso, ceremonial, atrevido, resolutivo y hasta voluptuoso de todos ellos. De alguna manera, Máximo será para mí lo que un decenio antes fuera Berenguer al poner en pie Actum. Un decidido colaborador, inventivo, buen organizador durante los seis primeros años de mi crecer como *propositor* de intervenciones en ciudades o puertos, como jesa primera naumaquia para la bahía y puerto de Cartagena!

Máximo estuvo conmigo en unos diez eventos. Su pensamiento era global, el sonido de los bronces fue siempre el esqueleto, pero a partir de ahí venía el marcar con velas encendidas las terrazas de la ciudad, intervenir para dibujar en la oscuridad —apagando parte de la iluminación ciudadana— la línea del cielo o el integrar cañones, fuegos de artificio, sirenas, inciensos y hasta piruletas — en el concierto de los sentidos de 1994 en el que todo el infinito público daba vueltas alrededor de la maravillosa catedral de su Murcia—. O trayendo cientos de músicos con los tambores de Hellín, para poblar de fuentes sonoras la enorme bahía de Cartagena y así hacerla sonar junto las alarmas y los fogonazos de los buques de la Armada.

**J. T. M.**

**L. B.**

Con él todo era posible. Incluso para el primer concierto de ciudad fuera de nuestras fronteras, para la Città di Castello (Umbría, Italia), pude contar con su ayuda y compañía.

Y este tipo de enamoramientos participativos me ha acompañado siempre hasta hoy, sean estos periodistas locales —Río de Janeiro—, sean musicólogos de cabeza bien poblada —léase la del mexicano, hoy español, Rubén López Cano—, sea gente venida del *jazz* —Heidelberg—, del *rock* —Buenos Aires— o del punki, ciudadanos enamorados de su ciudad, directores de centros de cultura —tú, José Tono Martínez—, pedagogos de música —Inmaculada Cárdenas—, etnomusicólogos —Montserrat Palacios, quien me acompaña desde hace ya dos decenios—... El etcétera crece sin desmayo. Ahora vengo de Vilnius (Lituania) y me llama un neurólogo y un programador de músicas del Medio Oriente y, mientras, corrijo esta entrevista en un avión hacia Luján (Argentina), porque su universidad cumple medio siglo y su catedrática de música —Alba Santarcángelo—, fiel seguidora desde hace veinticinco años de estos sonoros eventos ciudadanos, nos requiere.

Este fenómeno, tan embelesador, útil y serio hasta el compromiso más extremo, me recuerda la sentencia de un Joseph Beuys, quien repetía aquello de «Jeder mensch ist ein künstler», esto es «Todo hombre es un artista». Pero también me recuerda mi decisión, suicida pero firme, verbalizada tras el primer concierto de ciudad en Ontinyent, de no aceptar tener una troupe propia para viajar y sonar de ciudad en ciudad —como se me propuso al comienzo de todo con esa frase de «Tú eres un músico, yo soy campanero, con los míos seremos tu orquesta»—. A lo que yo, decidido, contesté: «No aceptaré sonar una ciudad que sea incapaz de motivar a los mejores de sus ciudadanos para sonarla ellos y solo ellos, su ciudad».



J. T. M.

L. B.

Este tipo de decisiones, tan alejadas de lo profesional como hijas de una fe en la vecinal ciudadanía, seria y comprometida, fueron —creo firmemente yo— el germen de este esparcir entusiasmos por doquier. No siempre es fácil de conseguir, pero ahí está nuestra exigencia, nuestra apelación a la memoria comunal de los no tan desmemoriados bronces.

Llorenç Barber



Partituras de las piezas *Concierto de intemperie* (1997), *Dal sole al sole* (1992) y *Cercant un estel* (1978), expuestas en «Ciudad adentro»

Tú, siendo valenciano y músico, ¿cómo has vivido ese fenómeno tan vuestro y especial de las bandas, con su moverse y su sonar marchando por calles, ceremonias, plazas y eventos mil?

Yo crecí en un pueblo que no tenía banda y ello me libró de quedar varado en estereotipos. Ha sido mi curiosidad de

73

**J. T. M.**

**L. B.**

músico de intemperies la que me ha llevado al concepto del espacio como música a recorrer, a la infinita vivacidad de la plurifocalidad y el amontone de las masas sonoras en movimientos heterogéneos y nada isorrítmicos. Todo ello construye unas escuchas bien distintas, festivas, ceremoniales, cuando a ese multiinstrumento disciplinado que para mí es la banda se le exige moverse, trasladarse, interrelacionarse, mezclarse o alejarse y desaparecer, retornar, relacionándose con otras bandas igualmente entrenadas y disciplinadas pero con recorridos distintos.

Hace ahora treinta años, o sea, en el año 1992, un alumno mío de Llutxent, implicado en la coordinadora de Societats Musicals de la Vall d'Albaida, me llamó para incitarme a componer algo para esas quince bandas que año tras año celebraban una diada. Junto a la invitación, mi amigo Camil Canet me advirtió de que no disponían ni de dinero ni casi tiempo para ensayar ni casi de lugar dónde hacerlo —pues eran unos setecientos cincuenta músicos— y solo reunirse era todo un problema.

El reto era inmenso cuando supe que podíamos disponer, para nuestro evento, de la plaza del ayuntamiento de Ontinyent, una plaza irregular constituida por un intrínquilis de suelos en subida y bajada, terrazas, asomos de callejones que allí abocan, balcones a muy diversas alturas, etc. Lo primero fue visitar, medir y decidir qué espacio debíamos reservar al público, cuál otro a bandas fijas y cuál otro a la ceremonial marcha —en procesión— de algunas de ellas. El desfile es en sí toda una ceremonia a degustar, máxime si varias bandas lo hacen a la vez en direcciones distintas y hasta contrapuestas. El resultado, tal y como lo recuerdo, fue, en los momentos álgidos, una especie de batalla sónica ensordecedora que solo por momentos perdía el intrínquilis seductor de lo bien resuelto y cronometrado, como solo un instrumento o como la banda puede conseguir. Al

año siguiente me pidieron otro encuentro —*aplec* decimos en nuestro hablar valenciano—, solo que en mi pueblo, que dispone de un ensanche más holgado y perfecto en su ya moderna rectangularidad.

A partir de aquí, cuando alguien me pregunta la diferencia entre música y arte sonoro, explico como el arte sonoro nace desde el aprovechamiento del *locus*, del terreno que moldea el lugar y las escuchas que ello conlleva. Lo del tiempo ya es y deviene secundario. Un par de años más tarde pude también resignificar una plaza de toros mediante una tauromaquia, propuesta atrevida, tocada de envolventes llamadas, desfiles, cruces y pedales, soportando una escucha a pleno sol, encerrados en circular coso preñado de esos miedos y señales que nos son familiares. Fue durante el Festival Internacional de Música de Alicante, en 1995, y se tituló *Alberomundo, una música plurifocal para diez bandas móviles y un grupo de percusión fijo dispuestos espacialmente en una plaza de toros*.

Unos años más tarde de esa tauromaquia, la única que he podido llevar a cabo, mi compañero del alma, Enrique Máximo, logró convencer a sus valedores murcianos de que le quedaba muy poca vida y estos, piadosos, le [nos] apoyaron para hacer posible su última gran obra tras años ya meditada y concebida: un carnaval de sonidos en movimiento procesionario. Pero no a pie, sino montados en todo tipo de vehículos a motor: la llamó *Gran Vía*, con ese retintín zarzuelero, pues se acababan de celebrar los cien años de la célebre zarzuela callejera de Chueca y Valverde (1886). Fue todo un carnaval sónico y motorizado, con sus silencios y apagones de motor, sus arranques, frenazos y acelerones, así como sus juegos de luces bien distribuidos a lo largo del trayecto.

Mi vida es, pues, la eterna construcción de un mutante y refrescante nosotros. Este tipo de cosas hace que sea yo

J. T. M.

L. B.

—para muchos— un músico, digamos, extraño, pero tengo para mí simplemente que soy y me identifico como un músico comunal. Soy un músico de lo compartido, de lo que es de todos, de lo que todo el mundo dice. Porque cuando uno hace un concierto de ciudad, la gente recorre aquello, y la plurifocalidad que yo organizo, la organizo según la orografía, el urbanismo heredado y la historia, porque las iglesias, con sus alturas y campanas, están donde la historia y el urbanismo ha considerado. Y todo eso es la música. Uno no hace más que —con algo de disciplina— ordenar tiempo —minutos y segundos— y espacio —aprovechar alturas, desplazamientos, ecolalias, reflexiones y conversaciones sónicas posibles nunca intentadas, etc.— para poder conseguir ciertos efectos, simplemente. Con lo cual el nosotros es una construcción siempre haciéndose.

Muchas veces te has definido como «un compositor o maestro de ceremonias, un *architriclinus*, el organizador del banquete», con experiencias totales como los conciertos de sol a sol, extensión en la naturaleza de los conciertos ciudadanos de campanas.

Ya la palabra *ensems*, que significa ‘juntos’, hace referencia a lo amistoso, al estar cerca, en horizontal; todo lo contrario de la verticalidad de los auditorios. El auditorio para mí es un lugar incómodo, demasiado lleno de connotaciones, modos encasillados y excesiva limpieza. La gente allí entra y se calla. Te dicen dónde tienes que sentarte, que no te pongas de pie porque el de atrás... Con Actum, con Ensems, con el Taller de Música Mundana, con Flatus Vocis Trio o con el London Musicians Collective de David Toop, todo es y fue distinto. Fue en el Music Context donde encontré la relación horizontal que nos permitía invitar al público a romper la barrera entre el escenario y el suelo de los oyentes. Luego los mejores músicos eran voluntarios que se atrevían a subir, a inventar y tocar en Actum.

J. T. M.

L. B.

Así sucedió con nuestra amiga Iraida Cano, con su familia y con su finca El Arreciado, un lugar paradisíaco, inmenso y apartado de todo ruido, con lago, montes, ecolalias, animales, ciervos. Me invitó a conocerlo. «Haz algo aquí», me dijo. Yo la miré y dije: «No, Iraida, algo no. Yo quiero hacer un de sol a sol». «¿Y eso qué es?». Pues es recibir a todos los amigos del mundo a que vengan, monten cada uno su tienda, compartan una paella y, tras este arranque inicial, convivan juntos la noche entera, oyendo bajo las estrellas, meditando y soñando, cada cual, a su respetuoso aire, toda la noche hasta que el sol, si le da la gana, vuelva a aparecer.

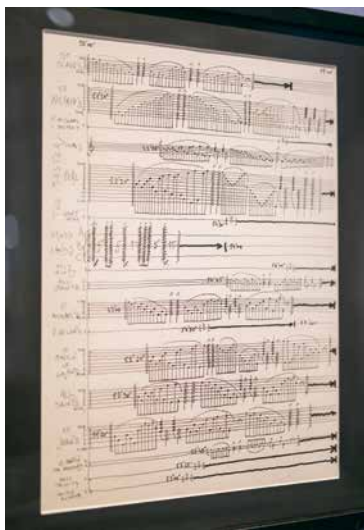
Y empezamos a hacerlo. Te tengo que citar porque ahí tú estuviste de compañero público inicial. Tú nos has acompañado mil veces. Han pasado ya más de treinta años del primer de sol a sol. Es una fiesta que no se anuncia más que a amigos de amigos. Ese pequeño filtro hizo que esto fuera de iniciados. Todo el mundo que viene al de sol a sol viene porque participa, es compañero. Lo distintivo del de sol a sol es la naturaleza, la oscuridad de la noche, el respeto por la escucha de los otros y la inmensidad de un tiempo inabarcable. Música es también contacto con la infinitud. Recuerdo la primera vez que yo me senté en una silla y comencé a sonar. Apenas mis manos bailaron sobre los metales, me dije: «¡Qué barbaridad! Con lo dormilón que yo soy; ahora, a resistir. Hasta que no salga el sol yo tengo que estar activo, tocando, moviéndome, cantando; ese es mi reto». Y así iniciamos, improvisadamente, los de sol a sol.

Ahora ya los he llevado por medio mundo, como ocurrió a fines de los 80 con los conciertos de ciudad. Solo que la infinitud y el ser completamente nocturno y en la intemperie convierten este evento en algo mágico, rayano con lo místico, con lo inenarrable. Y, además, el hecho de que se hagan a fines de agosto le añade un elemento extra, un más

**J. T. M.****L. B.**

amplio sentido: la berrea. En efecto, los ciervos salvajes en este momento del año entran en celo y chocan sus cuernos, luchan y lanzan berridos al aire que nos condicionan y nos envuelven modificando nuestro discurrir sonoro. Un imperceptible hilo hace que sonemos en disímil conversación sónica con esos berridos amorosos y crueles. Surge así una especie de música interespecies entre lo humano y lo animal, variedad esta de las biomúsicas que siempre han fascinado a la humanidad.

Los de sol a sol comenzaron casi al mismo [tiempo] que inicié esos inmensos y plurifocales conciertos de ciudad con los que he abierto o cerrado diversas ciudades nombradas capitales de Europa; lo que dio a este empeño una dimensión simbólica extraordinaria. Son decenas las ciudades que he sonado: Lisboa, Estocolmo, Copenhague, Roma, [Nueva] York, Liubliana, muchas en España, en Argentina, en México...



Partitura de la pieza YORK, *Symphony of bells and brass* (2000), expuesta en «Ciudad adentro»

J. T. M.

L. B.

Llorenç, me gustaría terminar en una clave íntima, mágica, como lo eres para los que te hemos conocido. Tú, maestro de ceremonias, decíamos, *propositor*, *architriclinus*, organizador de encuentros, ¿qué es ese lema para ti central en el cual el espacio, el amor, es infinito? ¿Qué es ese lema gnóstico, simbólico, que ha caracterizado toda tu vida?

Es bonito acabar así. Estamos cansados de oír aquello de «Se hace camino al andar». Y hay mil lecturas: positivas, hermosas... Lo bonito cuando uno se mete en estos berenjenales de los que yo hablo, de la noche, de la infinitud, es que no hay camino. Lo que hay son tropiezos. Y un tropiezo a veces es un fracaso, pero a veces es un salto a lo desconocido, un jeureka! Y desde ahí, una aceptación y un entrar en detalles y cuidados.

Sobre lo del amor... pues, oye, yo conocí al amor de mi vida dando una conferencia en México. En la última fila del público había alguien que apenas veía bien y apenas sonreía y estaba pegada a su novio. En medio del concierto, agarré un plato y me acerqué con la excusa de que mis conciertos también integran pequeños paseos. Bueno, pues ese fue mi eureka. Son ya más de veintidós años que me acompaña, ¿por qué? Pues no lo sé. Golpe e intuición. Como decían los clásicos, el vivir es un *admirabilis in viis suis*. Es lo indeterminado que nos tropieza. Uno ha de estar preparado para ello.

Como cuando leemos a santa Teresa o a san Juan de la Cruz. Cuando uno se sale de los surcos, ocurren todas las cosas positivas. De repente, por las noches de otoño, tras la primera refrescante lluvia, los animales en El Arreciado entran en furor báquico, danzan, embisten; los machos se retan para determinar quién consigue el gran triunfo. Ese es

J. T. M.

L. B.

el son de lo que denominamos biomúsica y que, si estamos preparados, podemos convertir en una música interespecies. Por ejemplo, ahora, mientras tú y yo conversamos, la rana de este estanque de repente adivina que estamos en primavera y sale a saludarnos. Ese tipo de cosas ocurren cuando uno sale de esa cosa terrible que se llama auditorio. ¿Cómo que auditorio? Auditorio es el cosmos entero.

Cuando se dan ciertos condicionamientos que no sabemos, algo puede brotar y podemos rozar lo inverosímil, lo inaudito. Recuerdo que era yo novato y estaba en San Sebastián, en un concierto de campanas. Me ubiqué en la terraza del antiguo ayuntamiento para percibir la mayor cantidad de detalles sónicos y sacar consecuencias de futuro. Era un día húmedo, caía esa fina lluvia que los vascos llaman sirimiri. Llegó el final de mi partitura, cuando todas las campanas se suman unas sobre las otras conformando un *tutti* intenso que dura varios minutos, lo que se traduce en una densificación de los armónicos de muchos bronce que suenan sin interrupción. Y fue ahí cuando, agudizando el oído, comencé a percibir algo, una especie de sonido o pedal que no era de ninguna campana conocida, sino un bronco grave como de difuso órgano que sujetaba desde lo grave el sonar a *tutti* de las campanas en bruto *forte* insistente. ¿Qué era eso?

Parece ser que cuando el aire se llena de armónicos, como en este caso en el final del concierto de Donostia, el permanecer insistente e invariable de nuestro *finale* crea en el aire un inesperado resultante armónico que conforma un iridiscente río de armónicos que nos suena como si de una especie de desconocido órgano eléctrico se tratara. En otras ocasiones, como más adelante experimenté, este resultante armónico nos suena a trompetas; en otras, a un inmenso coro de voces. ¿Cómo puede ser? Al acabar me uní al aplauso general y esa noche no dormí. En mi concierto



J. T. M.

L. B.

de Niza, yo oía trompetas y las oía además en sitios muy concretos. Me preguntaba por qué aquí suenan así.

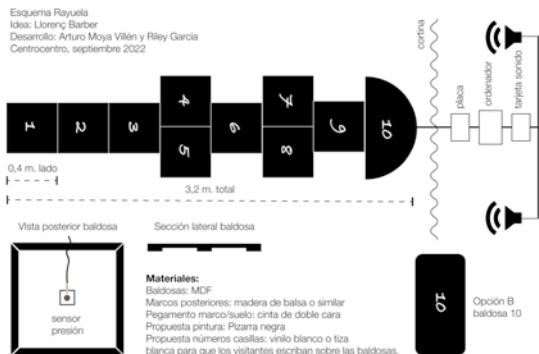
Pero otro año, en el concierto de Nuremberg todo sonó a coros. ¡Oh maravilla! Como en *Los maestros cantores* de Wagner. En efecto, cerca del centro hay un riachuelo y en una de sus orillas un oscuro jardín. Me acerco, diviso un grupo grande de gente callada y escuchante. Se escuchaban coros bellísimos a través del aire, envolventes, mientras las campanas continuaban su inmensa somanta de badajos.

En Salzburgo, con motivo de su nombramiento como patrimonio de la humanidad, organicé un *city concert* y pude quedar libre para escuchar esa maravilla de ¡campanones de más de dos metros de boca! Un par de horas antes, justo en la misma plaza, había habido un espectáculo de danza acompañada de música de órgano. Es por eso por lo que, cuando escuché, durante mi *city concert* de campanas, sonido de órgano, pensé: «¡Qué bien, el organista ha querido colaborar con nuestro campanear!». Me acerco al lugar para darle las gracias y cuál fue mi asombro al ver que, mientras continuaba escuchando sonidos de órgano, ¡el órgano estaba tapado con su tela!

Este hecho tan singular también lo percibí en Italia, en el pueblo de Stefano Scodanibbio; un pueblito que tenía solo tres puntos sonoros de campanas. En medio del concierto, paseando, de repente veo otra vez un montoncito de gente. Me acerco. El montoncito de gente se había situado justo entre las cuatro esquinas que conforman el cruce perpendicular de las calles principales, punto este en el que el sonido llegaba por los cuatro costados. Allí estaban embobados, en silencio total. ¿Oyendo qué? Me acerqué y estuve un buen rato con ellos. Eso sí, si te movías dos metros, ya no lo escuchabas: oías solo campanas, pero si

J. T. M.

L. B.



Desarrollo del proyecto *Sambori*, elaborado por Arturo Moya y Riley García, para la exposición «Ciudad adentro» en CentroCentro

permanecías allí, todo se iluminaba y escuchabas el río sonoro de la resultante armónica.

Como los místicos, en nuestro proponer creativo uno encuentra visos, huellas, restos [con los] que te tropiezas inesperadamente y que nos superan a todos. ¿Quién ha escrito o dispuesto eso? Diríamos: el cosmos. Digamos que el cosmos es admirable en sus situaciones, admirable en sus modos de comprensión, en sus modos de expansión. El sonido es una materia viva, inabarcable, que tiene sus gustazos y se permite el lujo de... Ya que estás esperando que el bronce suene a bronce, de repente, en ciertas circunstancias que nadie te explica, te empieza a sonar a angelitos o a órgano eléctrico. Ese tipo de cosas. Es bueno acabar así esta plática, pues, cuando uno va a donde no sabe, deberá también ir por donde tampoco sabe.

Y en estas situaciones de escucha intrusa, el público es quien me guía. Cuando distingues [a] un montón de gente apretujándose en un punto determinado y preciso, allí lo no esperado se ha manifestado. Es por ello por lo que



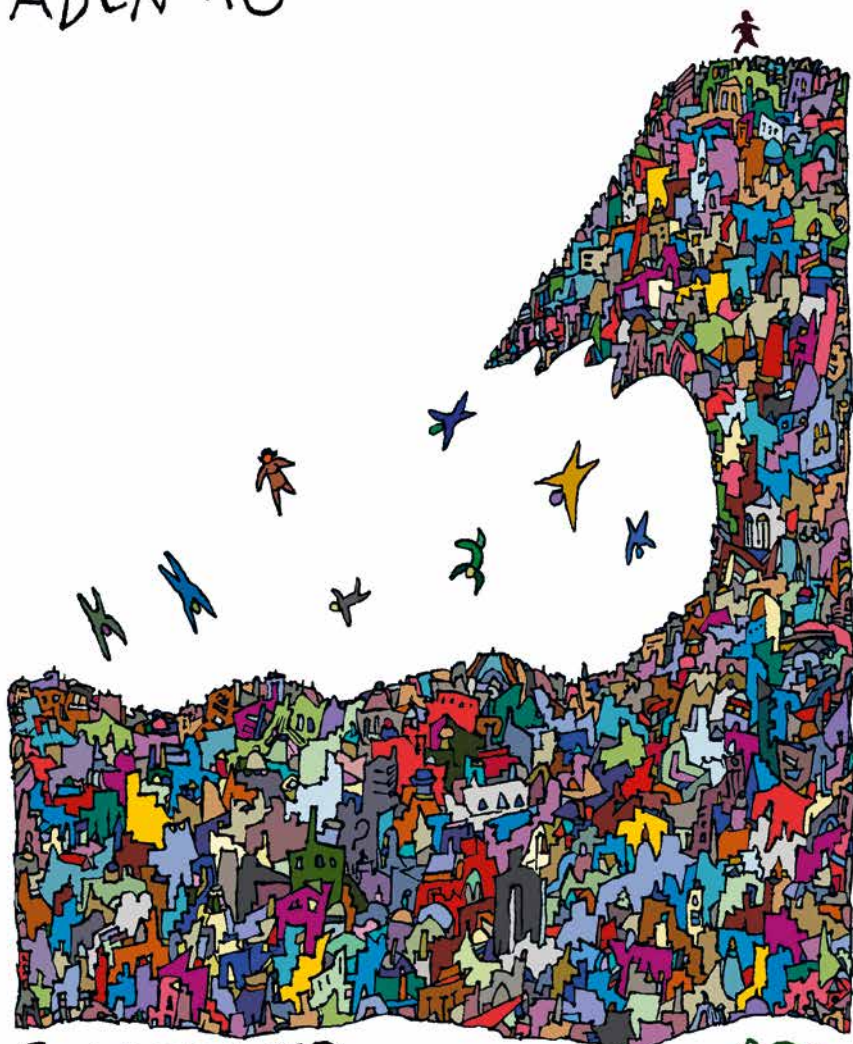
Vista de la instalación *Sambori* en la exposición «Ciudad adentro». Foto de Lukasz Michalak

proclamamos con Virgilio *Deus nobis haec otia fecit*; algo grande, no humano, nos acompaña.

Llorenç, aquí desde Valencia, en la Cañada. Muchísimas gracias por recibirnos y ayudarnos a sintonizar con esas músicas del cosmos, con esas músicas del universo. Muchísimas gracias por ayudarnos contigo y con esos sonares que tú convocas. Gracias, Llorenç.

Gracias a ti por ayudarnos a los músicos a vivir tranquilamente como músicos. Las cosas más inusuales contigo son posibles.

# CIUDAD ADENTRO



CENTROLINE

200

# Huidas de la ciudad: Alienación y emancipación en el enjambre urbano

**Alejandro Martín Navarro**

## **Ciudad y logos**

La relación del hombre con la ciudad comienza con una paradoja: por un lado, la creación urbana supuso para el ser humano la posibilidad de salir del contexto hostil de la naturaleza. Le permitió escapar del nomadismo, de la dependencia de los ciclos naturales, pero también supuso la delimitación de un espacio respecto a otro, constituido por los otros hombres (bárbaros) y los otros animales (salvajes). La ciudad se construye como un círculo: el interior contiene la identidad, la humanidad, la racionalidad. Fuera se extienden el caos, la animalidad, el terror. Pero, como digo, pronto se revela que la relación del hombre con la ciudad es dialéctica porque esa misma ciudad, que aparece como símbolo de la razón, que nos salva del abismo natural, se muestra enseguida como un espacio claustrofóbico que nos priva de la libertad natural.

La ciudad es también la norma, la ley, la coacción, la alienación. Por eso, si para los clásicos como Platón y Aristóteles la ciudad es todavía el espacio necesario de la realización humana, un par de siglos después los filósofos del Imperio alejandrino empiezan a percibirla como un lastre para la sabiduría y la felicidad. Pronto comienzan a desarrollarse formas de pensamiento que buscan, precisamente, recuperar aquello que hemos dejado más allá de los márgenes de la racionalidad: lo que queda allende los muros de la ciudad. El viaje es la manifestación concreta del anhelo de

una naturaleza que hemos perdido por el curso imparable de la civilización.

## Huidas de la ciudad

Vamos a rastrear distintas formas de viaje, entendidas estas como metáforas de huidas de la civilización. Viajes que son empresas reales y, al mismo tiempo, sistemas de pensamiento. Viajes que se hacen tanto con los pies como con la razón, con el cuerpo y con la imaginación.

### El periplo

El periplo griego constituye el primer tipo de viaje de huida de la ciudad y de retorno a la naturaleza perdida. El periplo tiene siempre la forma de una salida del nosotros a los otros y de los otros al nosotros. Como ejemplo más destacado tenemos la obra *Argonáuticas* de Apolonio de Rodas. Recuérdese: una nave construida por Argos, con ayuda de Atenea, cuya proa tenía la capacidad de hablar. La nave es también una metáfora de la ciudad: es la ciudad que flota en el medio no urbano, en la naturaleza salvaje e impredecible del mar. Por eso habla, porque posee logos. Es la nave de la razón, es decir, la técnica.

Los argonautas buscan, como es sabido, el vellocino de oro —según algunas interpretaciones, este representa la introducción de la ganadería; según otras, simboliza la legitimación del poder—.

Otro paradigma es el de Ulises, protagonista de otro viaje circular. En todos los casos, se trata de la figura del héroe, que abandona el hogar, la seguridad cómoda del logos urbano, para enfrentarse a diferentes bestias de la sinrazón: los bárbaros, los cíclopes, las brujas, las sirenas... Un viaje que, de nuevo, tiene forma circular, pues comprende una salida del hogar y termina con la vuelta a casa: así aparece la nostalgia. El dolor del retorno. El dolor que provoca el

deseo de regresar, lo que consume el viaje de la ciudad a la naturaleza y de esta otra vez a la urbe.

El modelo circular tiene también un reflejo especular en la forma del cosmos, que está representado en la física de Aristóteles: el mundo tiene un límite más allá del cual solo está Dios, al que las cosas, en su finitud, aspiran. La esfera del cosmos se cierra sobre sí misma.

## La espeleología

Un segundo tipo de incursión en la naturaleza tiene hoy el nombre de espeleología: es la aventura que nos lleva a las profundidades de la tierra. Aquí encontramos a Platón y su relato de una existencia cavernaria. Solo quien sale de la caverna adquiere el saber, pero entonces debe regresar a la oscuridad, iluminar a los ignorantes y hacerse así digno de gobernar la polis.

Existen muchos ejemplos de esta fascinación por lo subterráneo en la historia de la literatura, de esta curiosidad por el interior de la tierra. Buena prueba de ello son el *Viaje al centro de la tierra*, de Verne, o *La diosa de Atvatar*, de Richard Bradshaw. De la existencia cavernaria hay también ejemplos en el cine: uno, clásico, es el de *They live* (1988), de John Carpenter; otro, más reciente, aunque ya clásico también, el de *Matrix* (1999), de las hermanas Wachowski. La frase «libera tu mente» que pronuncia Morfeo versiona el «conócete a ti mismo» del oráculo de Delfos. La conciencia de que no somos protagonistas de nuestra vida, que nuestras ideas y creencias nos son impuestas, que estamos atados observando lo que otros quieren que veamos. La sensación de que la vida urbana esconde un engaño, como las sombras de los prisioneros de la caverna platónica. También una experiencia propia de la vida en la ciudad: la claustrofobia. El terror que nos provoca el espacio asfixiante, cerrado, lleno de gente. La claustrofobia como conciencia de nuestra alienación y de la necesidad de emancipación.

## El montañismo

Una tercera metáfora de huida de la ciudad sería la subida a la montaña protagonizada por Nietzsche. Ello es así en dos sentidos: literal, como consecuencia de su retiro a los Alpes suizos, y literario, expresado en el recogimiento de su personaje Zaratustra. Para Nietzsche, la sociedad occidental es un producto decadente de un tipo de religión y moralidad que se ha construido a espaldas de la naturaleza. Lo que en *Así habló Zaratustra* se llama «el sentido de la tierra» sería el regreso a una naturaleza inocente, premoral. Esa naturaleza todavía estaba incorporada a la cultura en ese paraíso perdido que es la Grecia arcaica. Allí el hombre sabía que su existencia es un equilibrio entre lo apolíneo y lo dionisiaco.

Solo hay que pensar de nuevo en Ulises, astuto, racional, equilibrado, tanto como pasional, aventurero, amoral. Zaratustra sube a la montaña para retirarse, para reencontrarse con la naturaleza. Pero luego desciende, como el filósofo platónico a la caverna, y se encuentra con lo que él llama el mercado. Nuestro Ortega lo llamaba el hombre masa, el hombre que no se preocupa por darle sentido a su vida, el hombre arrastrado por la inercia de la época y la tribu. De hecho, Zaratustra se encuentra con ateos a los que desprecia porque, simplemente, han decidido prescindir de Dios. Ellos no tienen espíritu ni aspiran a nada. Son existencias inerciales.

Zaratustra descubre un elemento religioso en la montaña: la vida como algo sagrado, como lo que está en la cima de los valores, y reinventa la fiesta —recuérdese el pasaje de la fiesta del asno—. La fiesta es lo que puede reintegrar la naturaleza en la vida urbana.

## La emboscadura

Cuarta metáfora: la emboscadura. Para acercarnos a esta otra forma de retorno a la naturaleza tomamos como punto



de partida la tesis de Heidegger, según la cual «el fenómeno fundamental de la modernidad es la conquista del mundo como imagen. En ella, el hombre lucha por alcanzar la posición en que puede llegar a ser aquel ente que da la medida a todo ente y pone todas las normas». Frente al mundo dominado por la voluntad de poder encontramos el claro del bosque heideggeriano, los caminos apenas marcados que usan los campesinos para moverse entre los árboles. De aquí al gran teórico de la emboscadura: Jünger. En algún lugar afirma que las antenas sobre los edificios de las ciudades le recuerdan al cabello erizado. Asoma aquí la relación entre la técnica y el miedo.

Jünger menciona también las, en su opinión, tres figuras esenciales de nuestro tiempo: el trabajador, el soldado desconocido y el emboscado. Habría que añadir hoy el consumidor, el individuo sometido a la saturación de la oferta. El triunfo de la oferta sobre la demanda. El sujeto convertido en pasivo.

Del miedo a las antenas al miedo en las redes: la información, la sobreinformación, la desinformación de nuestra época. Respecto a esta dimensión alienante de la técnica, escribe Jünger en *Radiaciones* (cito de memoria): «He soñado con ascensores, sueño angustioso, como todos los que tienen por tema la técnica». El tema de la técnica es especialmente interesante porque en el Paleolítico el hombre experimenta la naturaleza como cíclica y como hambre, desdicha, catástrofe, etcétera. Inventamos la civilización y con ella salimos del carácter cíclico del tiempo: el tiempo deja de ser circular, o sea, mecánico. Hay sitio para lo nuevo, para la libertad. Pero al final la civilización parece conducir al círculo paleolítico: a la esfera de la repetición, de lo siempre igual, de lo mecánico. Por cierto, de igual modo, en los griegos lo terrorífico tiene forma cíclica: el castigo de Prometeo y de Sísifo, que está asociado también al sinsentido. El trabajo mecánico es vivido como inútil, como subir una piedra que no para de caerse una y otra vez.

El miedo moderno a la técnica aparece una y otra vez en todo tipo de expresiones culturales: en la *Mechanophobia* de John Vassos, que reaparece en la película de Chaplin *Tiempos modernos*. De ahí a *Terminator* y todas las distopías tecnológicas que, frente a *La nueva Atlántida* de Bacon, prometen un futuro de alienación tecnológica.

Algo tendríamos que decir también, sin extendernos demasiado, sobre el ludismo, que, en los inicios de la Revolución Industrial, consideró un deber moral la destrucción de las máquinas. Y también sobre *Los bandidos* de Schiller y la historia de Robin Hood: los que viven fuera de la ciudad son, por primera vez, protagonistas. Y de ahí a Thoreau y el antiurbanismo americano: «[...] todas las cosas buenas son salvajes y libres».

Afirma Jünger: «La emboscadura no es ni un acto liberal ni un acto romántico, sino el espacio de juego de pequeñas minorías selectas; estas saben que es lo que viene exigido por nuestro tiempo, pero también algunas cosas más». O también: «Hay que salir del mundo vigilado y dominado por la estadística». Y una última cita sobre el papel emancipador de la poesía frente a un mundo tecnificado: «El poeta ayuda al ser humano a encontrar el camino de vuelta a sí mismo: él es un emboscado».

## La travesía y el naufragio

Los románticos sintieron fascinación por una naturaleza que se entendía como espacio sagrado. La naturaleza, como el mar de nuestro Espronceda, es el ámbito de la libertad y de la espiritualidad, del reencuentro del hombre consigo mismo. Y la forma del viaje romántico es la travesía: la búsqueda de la naturaleza primigenia como sinónimo de espontaneidad. La naturaleza como archivo de todo lo posible frente a lo que ya está hecho, frente a lo que siempre es igual, al mecanismo circular, a la inercia, al horario laboral, a las calles planificadas, a las normas de tráfico.

La búsqueda de ese paraíso tiene un protagonista: el capitán Cook y el descubrimiento de tierras en las que habita el hombre en estado de inocencia, el buen salvaje. Esto llega hasta la novela de Cooper, *El último mohicano*, de 1826. Y de este espíritu están impregnados los primeros trabajos de antropología, como el de Frazer, y las novelas de Stevenson. Pero la travesía va unida a la posibilidad del naufragio, porque todo anhelo de escapar de la civilización lleva sobre sí el peligro del fracaso, cuya forma suprema es la muerte. La muerte es el límite que tienen todos los proyectos humanos, incluido el proyecto más alto del hombre, que es el de la emancipación.

## El peregrinaje

En la «Carta a los hebreos» de san Pablo se dice que, como Abraham, todos somos «extranjeros y viajeros en la tierra». Por eso, los padres del desierto asumen, a comienzos de la era cristiana, la necesidad de retirarse, de vivir en comunidades pequeñas o en soledad, fuera del espacio urbano. La idea toma forma filosófica en el *te ipsum redi* de san Agustín: vuelve sobre ti. Es en este contexto en el que aparece la siguiente forma del viaje: el peregrinaje místico, el viaje espiritual que aún hoy está vigente, desde sus formas más ortodoxas en el cristianismo o el islam hasta las derivas *new age* de los viajes iniciáticos y los proyectos de desarrollo personal. Por citar un nombre, que sea el de nuestro Ibn Arabi, llamado en el mundo islámico As Sheij al Akbar, el más grande de los maestros. Ibn Arabi viaja de Murcia a Mosul y Bagdad, pero el viaje es interior, como lo es el viaje modélico del propio Mahoma, quien, a lomos de Al Buraq, llega hasta Jerusalén, a la mezquita Más Lejana (Al Absa), y de ahí asciende al cielo donde se detiene en el Sidrat al Muntaha, el árbol de loto al final del séptimo cielo, justo antes de la morada de Dios. Es este un tema que reaparece en el Romanticismo también: el viaje a Oriente, la búsqueda de la flor azul como metáfora del encuentro del hombre consigo mismo.

El peregrinaje místico tiene sus etapas definidas: *tauba* —penitencia— es en griego *metanoia* —conversión, enderezar el camino, cambiar de dirección cuando vamos mal—. Y después encontramos una serie de estados que tienen que ver con el itinerario interior, sobre los que habría mucho que decir: *tachrid*, que significa ‘desnudez’, como la de los habitantes de las islas del Pacífico descubiertos por Cook, como la desnudez de los jipis y de todos cuantos protestan contra un mundo cosificado.

### **Heimweh**

La última forma se refiere al viaje de vuelta. Nostalgia es como se llama al dolor —del sufijo -algia— por el origen —*nostos*—. En alemán se habla de dolor —*weh*— por el hogar —*heim*—. El viaje de vuelta implica la consciencia de que estamos perdidos, de que hemos abandonado el hogar. El recuerdo del hogar, el recuerdo del paraíso. Estar fuera del hogar es estar alienados, estar perdidos. Es lo que le pasa a Ulises cuando, en la isla de los lotófagos, sus compañeros olvidan el deseo de regresar. Y entonces se dispersan. Son vidas perdidas. Porque esta es la terrible conciencia que se deriva del *heimweh*: es posible olvidar, desperdiciar la vida, perder el sentido hasta que ya es demasiado tarde.

El viaje es una huida pero también un retorno. Es circular: nos conduce a algo perdido. Es un reencuentro. Hay que huir de la ciudad para volver a ella. Hay que salir de la caverna para regresar después y enseñar a los otros lo que se ha visto. La insatisfacción no es solo negativa: la nostalgia, como la esperanza, habla también de un mundo posible, de un hogar al que anhelamos regresar. Como en la sentencia de Novalis, «la filosofía es nostalgia: el deseo de estar en todas partes en casa».



NONI BENEGAS  
CIVDAD A DENTRO

2 0 2 2



CENTROLINEAS

— ELENA IDÁÑEE —

# Sororidad para la supervivencia del planeta o cómo el androcentrismo nos lleva a la violencia y al colapso

**Angélica Velasco Sesma**

Universidad de Valladolid

En 1405 la misoginia imperante en la sociedad lleva a Christine de Pizan a construir con su pluma una ciudad para las mujeres. *La ciudad de las damas* que edifica Pizan sirve de refugio para las mujeres, atacadas por los misóginos, por esos hombres que odian a las mujeres y que adjudican a la población femenina el origen de todos los males del mundo. Como afirma Pizan: «[...] filósofos, poetas, moralistas, todos —y la lista sería demasiado larga— parecen hablar con la misma voz para llegar a la conclusión de que la mujer, mala por esencia y por naturaleza, siempre se inclina hacia el vicio» (Pizan, 1995: 6). Desgraciadamente, seis siglos después, la misoginia sigue dominando, de forma más o menos encubierta, nuestras ciudades, nuestros entornos, nuestro mundo. ¿Por qué, si no, las mujeres seguimos teniendo miedo cuando caminamos por nuestras ciudades, por nuestros entornos, por nuestro mundo? La misoginia desemboca en la violencia contra las mujeres.

Por ese motivo, las mujeres tenemos miedo de ocupar los espacios, porque sabemos que podemos ser víctimas de diferentes tipos de violencia en cualquier ámbito, en cualquier lugar y en cualquier momento del día. La violencia contra las mujeres es un crimen de lesa humanidad, como

bien señala Naciones Unidas<sup>1</sup>. Es más, es el crimen contra la humanidad más extendido, más tolerado y más impune. La Organización Mundial de la Salud lo entiende incluso como una pandemia<sup>2</sup>. Por lo tanto, toda reflexión sobre nuestras ciudades debería partir de la constatación de que la mitad de la población se encuentra en una situación de inferiorización, exclusión, invisibilización y dominación. La mitad de la población está discriminada. Las ciudades no son para nosotras, como no lo son ninguno de los otros espacios que ocupan los seres humanos. Esta ocupación se hace, además, desplazando y dominando también la naturaleza salvaje.

Nuestra actitud de conquista con respecto al mundo no humano nos ha llevado al colapso ambiental en el que nos encontramos inmersas y a la violencia atroz contra el resto de los animales. ¿Es posible construir un mundo justo y no violento desde esta actitud? Evidentemente, la respuesta es no. Por lo tanto, necesitamos nuevas reflexiones que aporten conceptos que nos permitan desarrollar teorías emancipatorias, pues, como bien ha sostenido Celia Amorós, «conceptualizar es politizar». De este modo, entiendo que nuestra vida en la ciudad debe examinarse desde las claves que aporta la teoría ecofeminista, para poner el foco en graves problemas que pasan desapercibidos con demasiada frecuencia.

El ecofeminismo es la corriente del feminismo que sostiene que existen similitudes y vínculos entre el sistema de dominación de las mujeres y el sistema de dominación de la naturaleza y de los otros animales. El ecofeminismo visibiliza los puntos de contacto entre la teoría y el movimiento feminista y la teoría y el movimiento ecologista y de defensa de los otros animales y apuesta por tender puentes entre ellos y establecer pactos de ayuda mutua (Puleo, 2019). El ecofeminismo es, actualmente, la teoría

---

1. <https://interactive.unwomen.org/multimedia/infostory/justice-now/es/index.html>.

2. <https://apps.who.int/iris/handle/10665/85243>.



y la praxis que conjuga el trabajo por los derechos de las mujeres, por el fin de la violencia machista y por el empoderamiento femenino con la defensa de la naturaleza y de los otros animales.

El ecofeminismo pone sobre la mesa la realidad de que nuestro pensamiento se ha estructurado según una serie de dualismos conceptuales, como cultura/naturaleza, hombre/mujer, razón/emoción, mente/cuerpo, humano/animal, público/privado, producción/reproducción, etc. Además, evidencia que estos pares son, en realidad, pares de opuestos, es decir, que aparecen de forma jerarquizada. Históricamente, no se ha dado el mismo valor a los hombres que a las mujeres, a la cultura que a la naturaleza, a los humanos que a los animales, a la razón que a la emoción, a la mente que al cuerpo, a lo público que a lo privado (Plumwood, 1993). Estos dualismos se han estructurado de forma jerárquica y todas las partes consideradas superiores se han vinculado entre sí. De la misma forma, todas las partes consideradas inferiores se han relacionado entre ellas, de manera que las mujeres aparecen asociadas a la naturaleza, al cuerpo, al ámbito privado. La mujer aparece como un ser emocional y como un animal, mientras que el hombre es visto como el creador de la cultura, como el prototipo de la humanidad, como el que tiene capacidad racional y debe ocupar —y ocupa— el ámbito público de poder.

Desde esta constatación, el ecofeminismo propone una transformación de los dualismos y una deconstrucción de las jerarquías. Asimismo, rechaza la idea de que se puede dominar a aquel que previamente ha sido inferiorizado. Pues ¿no es la «lógica de la dominación» (Warren, 1997) el argumento que permite legitimar todos los sistemas de dominación? En efecto, todos los sistemas de dominación justifican la dominación del diferente mediante un primer proceso de inferiorización y el argumento de que es justo dominar al inferior. Así, por ejemplo, las mujeres son vistas como inferiores a los hombres y, desde la lógica de la dominación, se considera justa su dominación precisamente

porque eso es lo que establece la lógica de la dominación: que es justo dominar al inferior. De igual modo, se determina que las personas con una orientación sexual distinta a la heterosexual son inferiores y, desde la lógica de la dominación, se establece que es justo dominarlas. Lo mismo sucede con el dominio sobre los animales (entendidos como inferiores a los humanos) y con el resto de los individuos inferiorizados y dominados. Por lo tanto, el ideal a alcanzar es un mundo en el que se rechace la lógica de la dominación.

Desde la teoría ecofeminista, se propone una transformación de los valores en los que se basa la cultura patriarcal androcéntrica y antropocéntrica, pues nos conducen a un mundo injusto e insostenible. Se entiende que debemos redefinir nociones básicas como cultura, razón o naturaleza (Warren, 2003). Asimismo, se propone una redefinición humilde de lo que somos, para entendernos de forma más realista como una especie más de las que conforman el tejido de la vida (Puleo, 2019). Se establece que el antropocentrismo es, junto con el androcentrismo, causante de la insostenibilidad y de la violencia (Plumwood, 1993; Tafalla, 2022). Es decir, que la jerarquía inherente al androcentrismo y al antropocentrismo conduce a la violencia y a la opresión de todos los individuos inferiorizados. Partiendo de este punto, tenemos que trabajar para visibilizar las diversas dominaciones llevando a cabo un trabajo conjunto por acabar con todas ellas.

Preguntémonos entonces: ¿encontramos en los entornos urbanos alguna de las dominaciones que rechazan las ecofeministas? Veamos los tres ejes principales. Por un lado, con respecto a la dominación machista, observamos que las ciudades se construyen sin atender a las necesidades de las mujeres. Especialmente, se olvida que todas las mujeres somos víctimas potenciales en el patriarcado y que, por este motivo, tenemos miedo de transitar por espacios oscuros, apartados o desprotegidos —también experimentamos miedo de transitar por espacios iluminados y céntricos, pues, como he señalado, la violencia de

género se ejerce en cualquier lugar—. Una planificación de las ciudades que incorporara la perspectiva ecofeminista atendería a esta realidad de violencia contra las mujeres.

Asimismo, prestaría atención al hecho de que las ciudades son entornos esencialmente antiecológicos y no autosuficientes en el sentido de que casi todo lo que se utiliza en ellas tiene que ser trasladado desde el exterior hasta el interior. Las ciudades son espacios totalmente dependientes que necesitan de la producción de alimentos que viene de fuera, así como de la energía y los materiales que viajan hasta ellas. Además, las ciudades expulsan gran cantidad de residuos y de contaminación. No podemos reflexionar sobre nuestra vida en las ciudades sin atender también a esta segunda dominación: la dominación de la naturaleza y su explotación para satisfacer todos los deseos insostenibles que aspiramos a cumplir en las ciudades.

Y, en tercer lugar, una planificación ecofeminista de las ciudades atendería al sistema de dominación de los otros animales. Recordaría que uno de los factores determinantes de la migración del campo a la ciudad fue la imposición de la cultura de la explotación de los otros animales y, específicamente, de la cultura de la carne, pues la imposición del pastoreo y de la ganadería dejó sin territorios a todos aquellos seres humanos que vieron que sus espacios fueron transformados en pastos para el ganado, con la consecuente pérdida de biodiversidad y deterioro de los ecosistemas naturales.

Aquellos terrenos que se utilizaban para conseguir alimento vegetal para las personas comenzaron a emplearse para alimentar a los animales que, posteriormente, eran (y son) asesinados para consumir sus cuerpos en forma de carne. Esta cultura de la carne se relaciona estrechamente con la violencia y con la jerarquía, en el sentido de que se sustenta en el antropocentrismo que nos hace entendernos como dueños de todo el mundo natural<sup>3</sup>. Además, se basa en el

3. Véase la ponencia de Nuria Almirón «Cultura de la carne y crisis climática». En <https://www.youtube.com/watch?v=ekRVCHVg9M8&>

androcentrismo y en la masculinidad patriarcal (Adams, 2011; Velasco Sesma, 2017). Siendo esto así, ¿no deberíamos atender a la forma en que la ciudadanía urbana exige ingentes cantidades de productos que provienen de la explotación de los demás animales, ignorando el dolor terrible que les infligimos para satisfacer nuestra gula, aparte de las consecuencias desastrosas de este comportamiento para el medioambiente?<sup>4</sup> Si aspiramos a construir un mundo no violento, también debemos analizar el hecho de que nuestras prácticas diarias de alimentación, vestimenta o entretenimiento se basen en una violencia atroz contra individuos que son capaces de disfrutar y padecer.

Como ha señalado la filósofa ecofeminista Karen Warren (1997), todo tema que ayude a comprender la opresión de las mujeres es un tema feminista. Por lo tanto, la dominación de la naturaleza es una cuestión feminista por múltiples razones que van desde la naturalización de las mujeres y la feminización de la naturaleza hasta el hecho de que la contaminación ambiental afecta más a los cuerpos femeninos (Kheel, 1989) o que los desastres ambientales afectan de forma especial a las mujeres de los países empobrecidos (Shiva, 1995). Teniendo en cuenta esta realidad, si ignoramos las consecuencias nefastas de nuestro modo de vida antropocéntrico, androcéntrico y neoliberal, estamos desatendiendo a los problemas de millones de mujeres afectadas por esta forma insostenible de estar en el mundo. El ecofeminismo crítico tiene como uno de sus ejes centrales la sororidad internacional feminista (Puleo, 2019), que presta atención a todos los problemas de todas las mujeres, incluyendo aquellos derivados de la explotación de la naturaleza. La sororidad —la solidaridad entre mujeres— se aleja de los valores androcéntricos de violencia y superioridad.

La política de sororidad es una política para enfrentar la misoginia entre las propias mujeres (Lagarde, 2009). La

---

t=4242s&ab\_channel=AVHASevilla.

4. Véase el documento de la FAO *La larga sombra del ganado*. En <https://www.fao.org/3/a0701s/a0701s.pdf>.

misoginia es algo que se inculca en la cultura patriarcal. Como sostiene Concha Roldán, el patriarcado es un alien que reaparece en todos y en todas. Por lo tanto, la misoginia acaba siendo interiorizada y hay que rechazarla de forma consciente. La sororidad es un pacto de amistad entre mujeres para transformar esa misoginia y enemistad y también un pacto que constituye a las mujeres como sujeto político (Balza, 2020). Es un pacto en contra del contrato sexual, de la relación fraternal que deja fuera de la humanidad y de los derechos de ciudadanía a las mujeres (Pateman, 1995).

Desde la sororidad, se reivindica la amistad, el afecto o el cariño, es decir, valores que han sido menospreciados en la cultura patriarcal, que prioriza y ensalza los valores androcéntricos de la violencia, el individualismo desconectado, la competitividad y el distanciamiento emocional; todos ellos, asociados tradicionalmente a la masculinidad. Urge tomar conciencia de que los valores androcéntricos conducen a una convivencia desarraigada y violenta.

Manteniendo la fe ilustrada en el papel de la educación como motor del cambio social, pero desde la perspectiva feminista de pensadoras como Olympe de Gouges o Mary Wollstonecraft, que superan el sexismo de filósofos ilustrados como Rousseau o Kant, desde el ecofeminismo apostamos por una educación no androcéntrica que plante las semillas de una sociedad basada en la cooperación, la ayuda mutua, la empatía y el cuidado del otro, ya sea humano o no humano. Apostamos también por una educación no antropocéntrica que nos permita entendernos desde la interconexión con el mundo natural y no desde la jerarquía.

Desde esta educación, podríamos construir un mundo en el que no nos encontremos con ciudades que están creadas por y para los varones; ciudades que están construidas desde el olvido de nuestra interdependencia y de nuestra ecodependencia; ciudades que están construidas desde los valores del capitalismo neoliberal productivista y consumista que empobrece nuestra vida y destroza la naturaleza;

ciudades en las que nos encontramos con la esclavitud de mujeres en los cada vez más numerosos pisos y prostíbulos en los que innumerables mujeres son reducidas a cuerpos y son explotadas como objetos sexuales por los mal llamados «clientes de prostitución» y bien llamados *prostituidores* (Jeffreys, 2011; De Miguel, 2015) o, mejor, *puteros* o *esclavizadores*. Cualquier reflexión sobre nuestras ciudades tiene que acercarse a la realidad dramática de que incontables pisos a nuestro alrededor están llenos de esclavas que han sido expulsadas de sus hogares para llegar a las grandes ciudades (Cobo, 2017) para ser consumidas por hombres androcéntricos, hombres violentos, hombres egoístas y hombres sin empatía. ¿Podemos hablar de convivencia justa e igualitaria mientras nuestras ciudades estén llenas de esclavas? No olvidemos esta esclavitud cada vez que paseemos por nuestras ciudades. Ante esta terrible realidad, cabría preguntarse si no deberíamos construir de hecho esa «ciudad de las damas» de Christine de Pizan para que las mujeres pudieran protegerse de la violencia de los misóginos.

Es más, la esclavitud de mujeres para satisfacer a los misóginos no solo alimenta al sistema prostitucional, sino que también la industria de la pornografía se nutre de esclavas, que son recluidas para la grabación de películas pornográficas en las que pensamos que vemos a actrices que deciden libremente ser grabadas mientras son víctimas de violencia sexual, cuando en realidad muchísimas de ellas son —igual que las mujeres prostituidas— mujeres y niñas víctimas de trata (Lozano, Conellie, 2020). No debemos engañarnos: también la pornografía es una de las instituciones de la violencia patriarcal que vuelve a reducir a las mujeres a cuerpos y que está educando a niños y a adolescentes en la erotización de la violencia más salvaje contra las mujeres y las niñas (Alario, 2021). Y esto sin olvidar que la pornografía y la prostitución 2.0 —consumidas de forma masiva en las ciudades— implican un terrible gasto energético porque, detrás de esas grabaciones, hay unos servidores computacionales enormes. Por lo tanto, en la «industria de la explotación sexual» (Cobo, 2017), a la

violación de los derechos humanos de las mujeres se une a la degradación de la naturaleza y la aceleración del colapso ambiental. Por este motivo (entre otros), es fundamental la mirada ecofeminista que muestra las conexiones entre los distintos sistemas de dominación.

He señalado ya que el ecofeminismo propone una redefinición humilde de los seres humanos y la superación del antropocentrismo. Desde una mirada no antropocéntrica —es decir, desde una mirada que entiende que también el resto de los animales cuentan moralmente—, nuestro interés por la vida en la ciudad se amplía de forma que entendemos que en las ciudades no solo habitan seres humanos, a pesar de que su diseño indique lo contrario. En las ciudades, convivimos con multitud de animales liminales (Donaldson, Kymlicka, 2018) como las palomas, los gorriónes, las cotorras, las ardillas, las ratas o los zorros. Todos estos animales no son incluidos en la planificación de las ciudades, porque, a fin de cuentas, son los otros desde la mirada antropocéntrica. Son esos seres diferentes, inferiores, a los que podemos dominar y explotar. Desde la superioridad inherente al antropocentrismo, se considera irrelevante construir una carretera por donde pasan los zorros o instalar pinchos en tejados y ventanas para que no se puedan posar los pájaros; incluso usar dinero público para asesinar a las cotorras. Esta forma de entender el mundo, esta forma de estructurar nuestras ciudades, nos lleva necesariamente a un mundo más violento en el que no estamos tratando, desde la empatía y desde el respeto, a estos seres que tienen capacidad de sentir y que tienen el mismo derecho a habitar los espacios de la ciudad.

Observar nuestras ciudades desde la mirada ecofeminista implica tomar conciencia y rechazar los efectos negativos del patriarcado y el androcentrismo, cuyas consecuencias son la violencia de género en todos los rincones de la ciudad, la esclavitud de mujeres y niñas para ser consumidas por puteros y pornófilos o el olvido de las problemáticas de las mujeres en las planificaciones urbanísticas. Asimismo,

supone una visibilización de los efectos perniciosos del antropocentrismo, como la degradación y destrucción de la naturaleza y el sufrimiento salvaje de todos aquellos animales que son explotados para satisfacer nuestros deseos más triviales. Además, la mirada ecofeminista permite poner en contacto todas estas problemáticas y, desde estas teorizaciones, aporta propuestas de acción para un mundo no violento, desde una educación no androcéntrica y no antropocéntrica que nos capacite para relacionarnos desde la sororidad y la compasión. Y ¿no son preferibles estos valores de amistad y empatía a los valores de violencia y dominación? Yo creo que sí que lo son y trabajo por ellos.

## Bibliografía

Adams, C. J. (2011). *The sexual politics of meat. A feminist-vegetarian critical theory*. Nueva York: Continuum.

Alario, M. (2021). *Política sexual de la pornografía. Sexo, desigualdad, violencia*. Madrid: Cátedra.

Balza, I. (2020). Sororidad. En Puleo, A. (ed.): *Ser feministas. Pensamiento y acción*. Madrid: Cátedra, 239-242.

Cobo, R. (2017). *La prostitución en el corazón del capitalismo*. Madrid: Los libros de la Catarata.

De Miguel, A. (2015). *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*. Madrid: Cátedra.

Donaldson, S.; Kymlicka, W. (2018). *Zoópolis, una revolución animalista*. Trad. Silvia Moreno. Madrid: Errata Naturae.

Jeffreys, S. (2011). *La industria de la vagina. La economía política de la comercialización global del sexo*. Trad. Paola Cortés. Barcelona: Paidós.

Kheel, M. (1989). From healing herbs to deadly drugs: Western medicine's war against the natural world. En Plant, J. *Healing the wounds: The promise of ecofeminism*. Canadá: New Society Publishers.



Lagarde, M. (2009). La política feminista de la sororidad. *Mujeres en red. El periódico feminista*. En <http://www.mu-jeresenred.net/spip.php?article1771>.

Lozano, M.; Conellie, P. J. (2020). *PornoXplotación. La explosión de la gran adicción de nuestros tiempos*. Barcelona: Editorial Alrevés.

Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. Trad. M.<sup>a</sup> Luisa Femenías, revisada por M.<sup>a</sup> Xosé Agra. Barcelona: Anthropos.

Pizan, C. de (1995). *La ciudad de las damas*. Trad. Marie-José Lemarchand. Madrid: Siruela.

Plumwood, V. (1993). *Feminism and the mastery of nature*. Londres-Nueva York: Routledge.

Puleo, A. (2019). *Claves ecofeministas. Para rebeldes que aman a la Tierra y a los animales*. Madrid: Plaza y Valdés.

Roldán, C. Sororidad. En Gómez, A.; Velasco, G. (coords.). *Atlas político de emociones*. Madrid: Trotta.

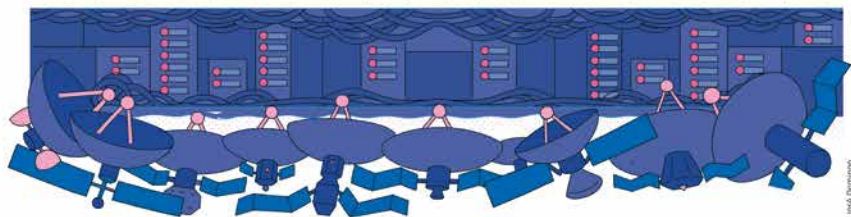
Shiva, V. (1995). *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*. Trad. Instituto del Tercer Mundo de Montevideo (Uruguay). Madrid: Horas y Horas.

Tafalla, M. (2022). *Filosofía ante la crisis ecológica. Una propuesta de convivencia con las demás especies: Decrecimiento, veganismo y rewilding*. Madrid: Plaza y Valdés.

Velasco Sesma, A. (2017). La ética animal. *¿Una cuestión feminista?* Madrid: Cátedra.

Warren, K. J. (1997). El poder y la promesa de un feminismo ecológico. En Agra, M. X. (comp.). *Ecología y feminismo*. Trad. Carme Adán. Granada: Comares, 117-146.

Warren, K. J. (2003). Filosofías ecofeministas: una mirada general. En Warren, K. (ed.). *Filosofías ecofeministas*. Trad. Soledad Iriarte. Barcelona: Icaria, 11-33.



# Sobre Telépolis, la ciudad digital y la ciudad real

**Andoni Alonso**

## **Introducción**

Nos encontramos en el siglo XXI con una concepción de la ciudad ampliamente mediada por la tecnología. No solo se trata de encontrar soluciones a diversos problemas, como la concentración extraordinaria de la población en entornos urbanos o las crisis medioambientales, sino que también hay un esfuerzo sostenido por entender en qué se va a convertir la futura ciudad. Las tecnologías digitales, la interconexión y la digitalización se ofrecen como panacea y como destino irremediable para las ciudades. En los casi cuarenta años de progresiva digitalización, se ha desarrollado un amplio trabajo teórico e intelectual al respecto. En este artículo se realizará una breve revisión de las diversas propuestas al respecto. *Telépolis* y *Los señores del aire*, de Javier Echeverría, supusieron una completa novedad en el panorama intelectual patrio. Pero, además de esta faceta pionera, muchas de sus aportaciones siguen siendo perfectamente válidas en el momento presente. Por tanto, es un trabajo útil confrontar tales aportaciones con el momento actual. La noción de *tecnopersona*, creada por Echeverría con posterioridad (Echeverría, Almendros, 2020), resulta asimismo útil para descender al plano de lo personal y la tecnología, desde donde es fácil establecer los lazos entre ciudad, tecnociudad, individuo y tecnopersona.

## **A modo de historia**

En la década de los 90 teníamos la sensación de que estaba naciendo algo nuevo que iba a cambiar por completo la fisonomía y la cultura de nuestra civilización: la interconexión en casi todos los ámbitos vitales. La metáfora de las

telecomunicaciones como ciudad, por lo general, centró la cuestión en dos aspectos: una organización espacial determinada cobijada por una nueva política. Esta metáfora también tiene su origen en un espacio urbano muy concreto: la ciudad de Los Ángeles, descrita por Jean Baudrillard (1986) como el *sprawling* inacabable, en forma de retícula hasta el infinito de la América posmoderna y virtual. Pero todavía no era la ciudad digital. Pocos años después William Gibson reeditó este paralelismo en su novela *Neuromante* (1996), la novela *cyberpunk* por excelencia; de nuevo la misma retícula luminosa de Los Ángeles futurista, un espacio electrónico donde cada luz representaría nodos de interconexión en un interminable damero. Esta imagen recordaba sospechosamente a algunas escenas, precisamente de Los Ángeles, de *Blade Runner*, visualizada por Ridley Scott, la película futurista más emblemática del siglo XX. En cualquier caso, hay un límite en esta metáfora visual; este espacio euclídeo tiene sus límites explicativos para algo cuya importancia, se dijo enseguida, reside en lo inmaterial.

La metáfora de la ciudad digital cuenta con un atractivo evidente, tal y como se ve en la serie de libros que nacieron al respecto. Mitchell propone, en su *City of bits* (1996), la ciudad virtual posterior a la tradicional, en la que, según él, cuestiones tradicionales del urbanismo —accesos, fachadas, servicios, etc.— se vuelven irrelevantes porque se han virtualizado. Los bits, en terminología de Negroponte, también arquitecto de formación, representan una capa superior de los átomos —la materialidad de la ciudad— que los ocultan y así, estos átomos, en gran medida, se vuelven secundarios.

Castells proponía, por su parte, la «ciudad dual», en la que la real y la digital se entrecruzan. La verdadera ciudad ya no es un objeto físico, sino un flujo de información (1996). Algo parecido indicará Laguerre (2006) una vez que el concepto se asentase durante el siglo XXI.

Por tanto, antes del logo y de la visualización, tan caras en la cultura digital de nuestra era, sería más apropiado centrarse en la idea de polis, como nos recuerda Javier Echeverría en *Telépolis*. No se trata tanto de espacio físico como de espacio de intercambio, de acción política y de flujos de interacciones. La ciudad digital se superpone a la ciudad física, pero no la cancela, no la sublima. Ello permite ver las influencias de una sobre otra de forma más adecuada, sin duda. *Telépolis* (Echeverría, 1994) trataba de definir este espacio híbrido entre urbanismo y tecnología como la aparición de un tercer entorno, una ciudad virtual superpuesta a la física pero con propiedades específicas. Tal y como el propio Echeverría sintetiza en su análisis, *Telépolis* podría considerarse una ciudad global y a distancia que se superpone pero no elimina los otros entornos, como la naturaleza y la ciudad física. A diferencia de Mitchell o Negroponte, Echeverría se preocupa también por la política y la economía de este nuevo espacio y señala los peligros de la feudalización que las grandes corporaciones de telecomunicaciones ejercen sobre los ciudadanos. Para Mitchell y otros anunciadores de la ciudad digital, la tecnología de realidad virtual es la evidencia de la absorción de la ciudad física en digital; lo urbano se transmutaba en bits. La promesa implica crear una simulación tan poderosa como la realidad física presente. Tratar de simular la realidad en sus tres dimensiones abre todo un mundo de posibilidades para la práctica arquitectónica y urbanística; ciertamente, hay un antes y un después en la práctica de la arquitectura tras la implantación de los sistemas de diseño asistidos por ordenador.

La promesa de esos años 90, promesa por ser una tecnología incipiente que, de hecho, nunca ha logrado, consistía en poder vivir virtualmente en el proyecto antes que en la realidad, poder tener la vivencia del entorno sin necesidad de construirlo. En resumen, fue un momento de euforia tecnológica, una promesa de arreglar problemas urbanísticos y sociales evidentes y donde se levantaron pocas voces críticas al respecto. La mayoría de los enunciados

festejaban la apertura de un mundo nuevo sin tener en cuenta los problemas que podría acarrear la implantación de estas nuevas tecnologías. Otra vez, *Los señores del aire* de Echeverría (1999) fue una excepción a todo este tecnoentusiasmo.

En realidad, podría afirmarse que en algunos autores existía una ideología oculta, de corte religioso y con una agenda política propia. La ciudad que se construía telemáticamente y se superponía a la real ¿de qué tipo era? ¿Se trataba de una ciudad imperial (Alonso, Arzoz, 2002) o se trataba de una ciudad feudal sometida a los señores del aire? Este modelo ¿era una utopía o una distopía? La capacidad de los ciudadanos comunes y corrientes para acceder a esta nueva ciudad/ciudadanía digital ¿estaba garantizada? Los problemas existentes, problemas graves, como la concentración urbana, de la mayoría de los habitantes de este planeta ¿se resolverían solo con la aplicación tecnológica? Justo en la siguiente década, en el 2000, comenzó a considerarse lo que implicaba la desconexión; o, dicho de otro modo, la ya conocida brecha digital. Los intereses industriales, corporativos, políticos... ¿iban a desarrollar la tecnología por el bien de la mayoría u obedecerían a intereses privados? En esos momentos, Singapur, una tiranía, era la ciudad mejor conectada, con mayor velocidad de transmisión de datos. Por lo tanto, no siempre el desarrollo informacional acarrearía una mejora en las relaciones políticas y sociales.

El creciente optimismo tecnológico de los 90 tuvo un fuerte revés con el colapso financiero de las empresas puntocoms en el verano de 2001, tras casi cinco años de burbuja. Precisamente en esos momentos comienza, sin embargo, todo un esfuerzo para devolver la tecnología a los ciudadanos, justo lo contrario de lo que propugnaba la economía oficial. El *software* libre representó, en gran medida con la aparición del GNU/Linux, el deseo de cambiar de rumbo. La larga empresa comenzada por Stallman en 1987 se convertía en una filosofía de la programación gracias a

su libro-manifiesto *Software libre para una sociedad libre* (2002). Todavía hoy encontramos ecos distorsionados de ese pensamiento en la «filosofía Wiki»; también en el movimiento Open y en ciertas prácticas sociales (Tapscott, Williams, 2011), que reclaman esa llamada a la colaboración comunitaria, aunque poco tienen que ver con el espíritu del *software* libre.

La tesis que Echeverría expuso en su segundo libro sobre el cambio tecnológico, *Los señores del aire*, que apareció justo con el nuevo milenio, señalaba el gran peligro que representaban las compañías *tech* y su posición de monopolio sobre aspectos esenciales de la condición humana como las comunicaciones. Su diagnóstico se mostró bien cierto. Incluso la esperanza que prometía el *software* libre se vio rápidamente cooptada por los intereses económicos globales. El *software* libre ha encontrado un gran predicamento en el *establishment* militar. Tanques, drones y otras máquinas bélicas se programan con esta modalidad de *software*. Las comunicaciones, representadas por las redes sociales, han cercado y privatizado lo que podríamos denominar el comunal comunicacional. Se extrae constantemente valor de los datos expropiados de todos los usuarios. Ello se disfraza con términos hipócritas como *prosumidor*, *prougador* (Bruns, 2008) y *economía colaborativa*.

Todas estas formulaciones alambicadas y fabricadas *ad hoc* por corifeos y propagandistas sirven para esconder el negocio del siglo XXI en manos de tales señores del aire. Así, las prácticas libertarias de los movimientos que abogaban por el *software* y la cultura libres han sido absorbidas por el propio sistema capitalista. Baste como ejemplo las cadenas de bloques y las criptomonedas que se basan en ellas. La idea era devolver las finanzas a los individuos, un paso más en la propuesta del *software* libre: hoy es una forma de especular, de eludir la fiscalización de los Estados y la Policía. El modelo deseado en la futura Telépolis debía parecerse a una ciber-Atenas, pero el resultado se ha quedado bastante lejos. Según Morozov (2012),

nos encontramos sumergidos en el mayor experimento de vigilancia y control de la historia de la humanidad. Datos de todo tipo —económicos, médicos, políticos, sociales, de hábitos de consumo, etc.— están disponibles para unos pocos señores del aire, los cuales son completamente opacos a ese escrutinio.

Se empieza a discutir la idea de «capital social» como elemento esencial económico de las empresas tecnológicas, pero, visto lo visto, puede muy bien ser también entendido como la apropiación indebida de la creatividad humana, de su producción informal convertida en el beneficio de unos pocos. Se resucita así la vieja noción marxista de «intelecto general» como forma de bien productivo, pero también intangible. Toda la política de derechos de autor y patentes indica la dirección que han tomado las cosas y se ha introducido de forma despiadada en los últimos diez años (Benkler, 2006; Bollier, 2008; Ostrom, 1990). Estas conforman las discusiones alternativas sobre a quién pertenece en realidad todo el acervo de ideas, soluciones y cultura en general que conforma un intelecto comunal que también está siendo cercado. Reclamar el conocimiento abierto significa, precisamente, luchar para transformar a los consumidores, prosumidores y prousadores en ciudadanos conscientes y capaces para formar parte de una sociedad tecnológica como la actual. Del mismo modo que se privatizan los espacios públicos, también ocurre con los bienes digitales, que se concentran en pocas manos: la ciudad digital continúa así con las tendencias de la física propias de esta era.

## **Espacio virtual, ciudades inteligentes e interconexión**

A partir del año 2000, los estudios sobre la ciudad digital continuaron, aunque empezaron a diversificarse. Al mismo tiempo, el modelo predominante de *sprawling* americano, de autopistas anchas, vida en urbanizaciones y compra en centros comerciales gigantescos, se contrapone con la existencia de otras formas de urbanismo como las



europas —Ámsterdam— o las asiáticas —Singapur, Hong Kong, Shanghai—. Ya no es un modelo único, sino que existen diversas ciudades digitales. Frente a un modelo libertario y civil como el que muestra Lovink para Ámsterdam (Lovink, 2002) se ve el sistema antiguo, competitivo y de negocios (Mitchell, 1996). Ambos tienen en común el uso de la infraestructura de las comunicaciones, pero con un sentido y una estructura radicalmente diferentes.

Frente al modelo máximamente abierto y libre del flujo de información típico de las ciudades europeas y norteamericanas se encuentra otro modelo monitorizado, cerrado y de control estatal como el de China. Las denominaciones para explicar este fenómeno comienzan a especializarse, intentando buscar el anclaje entre entornos, y por ello se empezaron a utilizar términos como «ciudades inteligentes» (Komminos, 2002), «ciudades creativas» (Florida, 2009), «e-ciudades», «teleciudad» (Fathy, 1999), «ciudades informacionales» (Castells), «ciberciudades» (Boyer, 1996; Laguerre, 2006), «tecnópolis» (Castells y Hall, 1994), etc. La aparición de una noción un tanto borrosa, la *nueva economía*, condujo a pensar en las aplicaciones de la ciudad básicamente como una forma de convertir las ciudades concretas en altamente competitivas. Lo cierto es que, en lo urbano, se cruzan muchas cuestiones como el trabajo, la sociabilidad, el mercado, las prácticas políticas y culturales, la comunicación...

Quizás sea Saskia Sassen (1994) quien ha investigado más a fondo esas interrelaciones. Sassen (2011) señala con precisión que la deslocalización dentro de la estructura de comunicaciones necesita ser analizada con cuidado. No es del todo cierto que se haya producido tal homogeneización. Tampoco que la red global de comunicaciones haya superado el espacio físico, tanto urbano como rural. El mundo tecnológico globalizado debería servir, además de para construir un mundo en red, para establecer relaciones locales y comunicativas entre barrios en un espacio alternativo en el que se trata ingeniosamente de escapar

a las prácticas globales de vigilancia (Sassen, 2003: 37). Esta es una esperanza compartida en parte por otros críticos de la ciudad global/digital como Harvey (2012). Esta ciudad digital abierta se muestra en prácticas como la fundación de huertos urbanos, las prácticas de ocupación, la constitución de centros sociales independientes de las instituciones políticas... Podría pensarse que todas ellas apenas son una gota de agua en un proceso imparable, que resultan casi insignificantes comparadas con los procesos tecnológicos de la globalización, pero al tiempo señalan la diversidad y apertura de ciertas posibilidades de prácticas abiertas de una vida urbana que se resiste a cerrarse en el diseño experto y en la norma establecida férreamente por urbanistas y tecnólogos.

La ciudad inteligente también requiere de un trabajador distinto. Florida piensa en la creatividad y la innovación como los ingredientes básicos del nuevo trabajador para este entorno virtual. Nómada por excelencia, nada le ata a un lugar excepto las condiciones para su trabajo. Supuestamente, es el trabajador detrás del deseo de «atraer talento», expresión que ya no solo se busca desde la industria, sino también desde la política municipal neoliberal. De acuerdo con Berardi (2003), esta imagen del trabajador creativo no corresponde en absoluto con el mundo idílico que se suele plantear. Se convierte en una masa nueva, el cognitariado, que es explotada igualmente por una clase superior. Tras años de experiencias digitales, no existe una forma de sindicación adecuada para esta clase. Parece más el escenario de una «sociedad del cansancio», como avisa Byung-Chul Han (2022).

Frente a la ciudad digital-global-inteligente hallamos la ciudad rebelde de Harvey en sus diversas formas; un tipo de urbanismo que se opone a los desarrollos urbanos que solo mueven la privatización y la funcionalización y cuyo efecto inmediato es la degradación de los lazos sociales. Por eso Harvey defiende que la ciudad debería convertirse en el escenario crucial contra el capitalismo; esta vez

no respecto al trabajo, a la producción, sino contra las formas de reproducción urbana que sirven para reforzar la producción capitalista. Un ejemplo de esta reproducción urbana es el efecto de disneyficación del espacio de las ciudades, su reducción a una marca o recorrido turístico. Por este motivo, la ocupación popular de esos espacios urbanos diseñados por la mercantilización es una tarea política importante, porque marcaría la existencia de una globalización alternativa en la que lo local se muestra en la singularidad de sus prácticas (Harvey, 2012: 112).

## ¿Y el futuro de las ciudades digitales?

Nada más difícil que predecir el futuro. Sin embargo, sí hay abundantes pronósticos —y hacerles caso depende de nuestra credulidad— que diseñan cómo serán las cosas. La ciudad digital se transforma para algunos en una suerte de utopía que llegará a ser real gracias al desarrollo tecnológico. Todo se conectará al ya insoportablemente postergado «Internet de las cosas», con telefonía 6G, por ejemplo. El tráfico se volverá fluido gracias a la conducción automática, los drones repartirán las mercancías puerta a puerta o tal vez puerta a ventana. Las ciudades serán finalmente *smarts* y ya no habitaremos en el romo mundo del urbanismo heredado del siglo XX. Esta es la ciudad provisoria, resplandeciente, que se logrará en un futuro próximo.

Pese a todo, los problemas de cada uno de los entornos siguen presentes. Lo inmobiliario se ha transformado en una gigantesca máquina de lavar dinero negro, cuyo efecto inmediato es la expulsión de los menos pudientes a periferias cada vez más lejanas. El despoblamiento rural y el crecimiento exponencial de las ciudades, convertidas en megalópolis, generan infinidad de problemas en todas direcciones. Las telépolis, dominadas por los señores del aire, se convierten también en territorios hostiles en los que es difícil sobrevivir. Proyectos gigantes, como la realidad virtual de Meta propuesta por Zuckerberg, dan la impresión de que cumplen básicamente dos objetivos: la

expropiación mayor de ese capital social, o «intelecto general» del que hablaba Marx, al tiempo que último refugio para huir de la fealdad y la abrasión provocadas por el entorno físico de las megalópolis contemporáneas.

Sumergirse en lo virtual, tarea que se ha evidenciado como fútil durante décadas, implica la huida hacia lo inmaterial, hacia las no cosas, como señala Byung-Chul (2021). Queda también que el espacio digital se convierta en una propiedad privada donde se permita al público acceder a cambio de sus datos. Este «nuevo petróleo», el conjunto de datos, es la materia prima que extraen los señores del aire que señalaba Echeverría. Trabajo y ocio se confunden y la indefensión frente al señor feudal del aire es casi inescapable. Ni siquiera se han articulado instituciones de defensa — oenegés, sindicatos o similares— a las que acudir.

## Bibliografía

Alonso, A.; Arzo, I. (2002). *La nueva ciudad de dios: Un juego cibercultural sobre el tecno-hermentismo*. Madrid: Siruela.

Baudrillard, J. (1986). *Amérique*. París: Éditions Grasset & Fasquelle.

Benkler, Y. (2015). La riqueza de las redes. *Cómo la producción social transforma los mercados y la libertad*. Vilassar de Dalt: Icaria.

Berardi, F. (2003). La fábrica de la infelicidad. *Nuevas formas de trabajo y movimiento global*. Madrid: Traficantes de Sueños, 7-167.

Bollier, D.; Helfrich, S. (2014). *The wealth of the commons: A world beyond market and state*. Amherst: Levellers Press.

Boyer, M. C. (1996). *Cybercities: Visual perception in the age of electronic communication*. Princeton: Architectural Press.

- Bruns, A. (2008). The future is user-led: The path towards widespread produsage. *The Fibreculture Journal*.
- Castells, M. (2001). *La galaxia internet*. Madrid: Areté.
- Castells, M.; Hall, P. (1994). *Tecnópolis del mundo: la formación de los complejos industriales del siglo XXI*. Madrid: Alianza.
- Echeverría, J. (1994). *Telépolis*. Barcelona: Destino.
- Echeverría, J. (1999). *Los señores del aire: Telépolis y el tercer entorno*. Barcelona: Destino.
- Echeverría, J.; Almendros, L. S. (2020). *Tecnopersonas: Cómo las tecnologías nos transforman*. Gijón: Trea.
- Fathy, T. A. (1991). *Telecity: Information technology and its impact on city form*. Westport: Greenwood Publishing Group Inc.
- Florida, R. (2009). *Las ciudades creativas: Por qué donde vives puede ser la decisión más importante de tu vida*. Barcelona: Paidós.
- Gibson, W. (1996). *Neuromante*. Barcelona: Ediciones Minotauro.
- Gray, C. H. (2001). *Cyborg citizen: Politics in the posthuman age*. Nueva York: Routledge.
- Han, B. C. (2021). *No-cosas: Quiebras del mundo de hoy*. Madrid: Taurus.
- Han, B. C. (2022). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder Editorial.
- Harvey, D. (2012). *Rebel cities. From de right to the city to the urban revolution*. Londres: Verso.
- Himanen, P. (2001). *The hacker ethic and the spirit of the information age*. Londres: Secker & Warburg.
- Jones, O. (2012). *Chavs. The demonization of the working class*. Londres-Nueva York: Verso.

Komninos, N. (2002). *Intelligent cities: innovation, knowledge systems and digital spaces*. Londres: Spon Press.

Laguerre, M. S. (2006). *The digital city. The american metropolis and information technology*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

Lefebvre, H. (1978). *El derecho a la ciudad*. Barcelona: Ediciones Península.

Lovink, G.; Riemens, P. (2002). *Digital city Amsterdam: Local uses of global networks. Global networks/linked cities*. Nueva York-Londres: Routledge.

Mitchell, W. J. (1996). *City of bits: Space, place and the infobahn*. Nueva York: MIT Press.

Morozov, E. (2012). *The net delusion: The dark side of internet freedom*. Nueva York: Public Affairs.

Ostrom, E. (1990). *Governing the commons: The evolution of institutions for collective action*. Nueva York: Cambridge University Press.

Sassen, S. (1998). *Globalization and its discontents. Selected essays*. Nueva York: New York Press.

Sassen, S. (2003). *Contra geografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Madrid: Traficante de Sueños.

Sassen, S. (2011). Urbanismo de código abierto y urbanización de la tecnología. Sobre *smartcities*. En

<http://urbanadigital.com/2011/07/27/entrevista-con-saskia-sassen-urbanismo-de-codigo-abierto-y-urbanizacion-de-la-tecnologia-sobre-smart-cities>. Recuperado el 20 de enero de 2014.

Williams, A. D.; Tapscott, D. (2011). *Wikinomics*. Londres: Atlantic Books Ltd.







# Sujetos del giro informacional: innovaciones y alienaciones

**Lola S. Almendros**

Instituto de Estudios de la Ciencia y la Tecnología (USAL)

En los últimos años estamos asistiendo a una transformación de las formas de vida en las que prácticamente la totalidad de los modos de acción, interacción y relación se han traducido en procesos —y procesamientos— de información. Operar en la realidad supone, en gran medida, llevar a cabo (inter)acciones informacionales que alteran el sentido y el emplazamiento de los espacios y los tiempos, desde los íntimos y domésticos a los sociales y políticos, en sus dimensiones tanto públicas como privadas. Así, la información hoy no solo estructura las prácticas, también su comprensión, adoptando por ello múltiples significados y valores. Esta amalgama de cambios disruptivos ha estado bajo la lupa de Javier Echeverría desde los 90.

Hoy, con Telépolis ya consolidada, saturada de contenidos y superpoblada de usuarios al servicio de los productos *online*, con la innovación adulterando el ideario de progreso en los proyectos vitales, sociales y políticos, los que íbamos a ser ciudadanos de un mundo globalizado e interconectado experimentamos que algo no termina de encajar; una suerte de extrañamiento en nuestras relaciones con los otros, con las cosas, con los hechos e incluso con nosotros mismos. La informatización de las prácticas es ya habitual en nuestra forma de vida, pero la velocidad de su adopción ha dejado en segundo plano su asimilación y, sobre todo, su comprensión.

Entre la generación Z, no han requerido asimilación y por ello no demandan comprensión; se han asumido sin más. Esta asunción facilita el quehacer *online*, pero lo condena no solo a la incompreensión, sino, lo más preocupante, a una postura acrítica. Hay una inmensa distancia entre la facilidad de operar *online* y la comprensión de lo que ello supone, lo cual contrasta con la tendencia extendida entre los más jóvenes por querer convertirse en *youtuber* o *influencer*. O, lo que es lo mismo, hacer algo que dé dinero rápido en lugar de saber hacer algo y que paguen por ello. La cuestión es convertir la identidad en un negocio o marca. Esta circunstancia, que podría definirse como la condena del usuario a ser usuario, es la que ha construido y, lo más importante, sostiene los «feudos del aire», esto es, el monopolio —y la monetización— de los espacios y las prácticas *online* por parte de los proveedores de servicios y sus protocolos de interconexión. Conviene profundizar en esta particular forma de servidumbre.

En primer lugar, describiré algunos aspectos característicos del paradigma informacional en relación con el computacional. En segundo lugar, atenderé a cómo la innovación tecnocientífica y socioeconómica dentro del sector TIC —especialmente, entre los proveedores de servicios *online*— ha hecho del uso de entornos virtuales un modo de servidumbre a través de la explotación y la conversión del valor sociocomunicativo en valor económico.

Para finalizar, reflexionaré sobre cómo la posibilidad que tienen buena parte de los entornos *online* —muy en particular las redes sociales— de determinar las prácticas intersubjetivas las sitúa en un lugar privilegiado en la concreción de la imagen del mundo y, sobre todo, en las relaciones de poder. En concreto, sobre el hecho de que este tipo de plataformas influye en los procesos de subjetivación y configuración de identidades tanto individuales como colectivas; subjetivas y sociopolíticas si se prefiere.

En el paradigma computacional, la información adoptó un significado técnico porque empezaron a desarrollarse conocimientos y prácticas que operaban con ella. Así se configuró un objeto de conocimiento teórico y práctico, esto es, una magnitud y entidad con la que operar. En este sentido, la información se entiende como algo cuantificable que, además, sirve para cuantificar —computar—. Con este giro se modifica qué se entiende por información y, sobre todo, qué se puede hacer con ella.

La clave de este viraje está en concebir que lo cuantificable son sus características cualitativas. En esto consisten los mecanismos de análisis de *big data*. Esta capacidad, leída desde el marco de la innovación tecnocientífica, supone la posibilidad de generar valor de diverso tipo a partir de la información. En el caso de los proveedores de servicios *online*, sobre todo, cuando el servicio es la comunicación y la relación social, implica un valor socioeconómico a partir de un valor social. Para comprender esta circunstancia hay que atender a las características de los canales comunicativos y la relación de los usuarios con ellos.

En el paradigma de las telecomunicaciones anterior al desarrollo de la web 2.0, los elementos que estructuraban las relaciones comerciales eran solo tres: el cliente, el operador y el canal comunicativo. La relación consistía en el pago del cliente al operador a través de una conexión por cable que posibilitaba el servicio de transmisión —de voz—. En este sentido, sin cliente, el canal —el cable telefónico— no podía ser considerado una entidad económica en sentido propio. Con servicios como el de las redes sociales cambia la naturaleza del canal comunicativo. Ahora el canal —la red social en este caso— no existiría sin la monetización de su uso. Esto significa que el canal hoy es su usabilidad; más concretamente, consiste en la capacidad de informatizar y, por ello, monetizar su usabilidad. De ahí el especial protagonismo de los usuarios, con independencia de qué sea lo que hagan.

La relación entre el cliente-usuario y las plataformas *online* se establece a través de la usabilidad de la propia red. De este modo, el cambio consiste en que es dicho uso lo que constituye el canal comunicativo. En este sentido, el usuario constituye la red y la red constituye al usuario, puesto que conforma sus prácticas y relaciones sociales y, con ello, sus valores y creencias, esto es, su imagen del mundo. Al mismo tiempo, la autopista virtual se caracteriza por la interdependencia e interoperabilidad de las plataformas. En su conjunto, se estructura en torno a los gigantes tecnológicos que operan en la web 2.0. Esto tiene lugar de manera opaca y privativa: la lógica de los algoritmos no es pública y además se reformula constantemente gracias a la actividad de los usuarios. Las actividades se articulan en función de este tipo de protocolos, inscritos en las interfaces, y por ello se pueden monetizar.

Este direccionamiento algorítmico es eficiente porque existe una estandarización pactada entre las diferentes plataformas —muchas de ellas propiedad de las mismas empresas, como es el caso de YouTube y Google o Facebook e Instagram— para su flujo uniforme. Esto es lo que genera valor, que no solo es económico.

En este paradigma la información no es un compartimento estanco; no es una magnitud: es un flujo. Así, es el propio uso de los canales lo que los constituye, estructura y soporta. La forma es el contenido y el contenido fluye por la estructura. Dicho de otro modo: los contenidos y los datos relacionales, así como su gestión y administración por las plataformas, son la misma cosa. Este flujo se gestiona mediante protocolos técnicos. Es decir, su esqueleto es lingüístico a la par que informacional. En este sentido, podemos interpretar la historia de Internet y, particularmente, de la World Wide Web como la historia del desarrollo tecnocientífico de lenguajes de programación —o tecnolenguajes— y de protocolos de interconexión que vertebran los entornos *online*. Puesto que este tipo de lenguajes regula las prácticas y las relaciones que constituyen

el ecosistema virtual, también tienen efectos en su informatización, lo que pone de manifiesto que la mediación del tecnolenguaje en su modo practicable —el de las interfaces— potencia la usabilidad al tiempo que anula la necesidad de aprendizaje. Ello impide establecer no solo una relación natural entre los usuarios y dichos lenguajes, sino también que los usuarios puedan actuar tecnolingüísticamente en sentido propio y, por tanto, innovar.

La informatización de la actividad virtual favorece la monetización de manera directa o indirecta. Entre los modos directos destaca la propia génesis de contenidos por parte de los usuarios, sus datos, así como aquellos que son fruto del mecanismo «compartir», que enlaza perfiles dentro de las redes, pero también diferentes plataformas. De manera indirecta, destaca la propia venta de datos a socios y/o a terceros, los enlaces patrocinados, los *banners*, la publicidad segmentada, la interconexión entre plataformas y los datos que se desprenden de la propia actividad de (inter)acción entre usuarios.

Todos estos mecanismos, que inciden en la privacidad, implican valor económico a partir de la propia exposición. En unos casos, de la sociabilidad; en otros, de explotar la afectividad, los gustos y las afinidades. Al informatizarse estos datos, esto es, al poder trabajar sobre ellos en términos de análisis de datos, se obtiene metainformación sobre tendencias sociales aplicables al consumo, pero también a aspectos de la vida sociocultural y política. Por ello el poder hoy tiene que pensarse como tecnopoder: el valor socioeconómico y político de la informatización de los procesos de (inter)subjetivación ha modificado las relaciones de poder. El ejercicio tecnopolítico se diferencia radicalmente de sus formas precedentes.

Con su biopolítica, Michel Foucault describía la posibilidad de establecer los nodos y las relaciones de poder, representados y ejercidos por la figura moderna del Estado y sus instituciones anejas —hospitales, cárceles, escuelas,

etc.—. El dispositivo para ejercerlo eran las ciencias sociales, entendidas como elementos no solo epistémicos, sino también —y fundamentalmente— sociopolíticos. Y con el objetivo de conformar determinados tipos de subjetividad, los cuerpos adoptaban medidas disciplinarias. El resultado fue aquel que Foucault señaló como un «invento reciente» al final de *Las palabras y las cosas*: el ser humano en el sentido científico del término, esto es, en sentido biológico, sociológico, psicológico, médico, demográfico... Si bien este patrón no se ha extinguido en la actualidad, su incidencia se ha visto mermada por el despliegue de otros métodos. En esta línea, Byung-Chul Han insiste en que el elemento diana en el ejercicio del poder ha dejado de ser el cuerpo para ser la mente y diagnostica un nuevo paradigma: el psicopolítico.

En el paradigma psicopolítico, el modelo omnipotente del Estado se ve eclipsado por el desarrollo de otras instancias y relaciones de poder ligadas a ámbitos socioculturales y socioeconómicos. El dispositivo ya no son las ciencias sociales, sino técnicas sociales que continúan presentando aspectos disciplinarios. La operatividad no se centra en el cuerpo, sino en la mente en sentido epistémico y ético-político, es decir, sobre las creencias y la libertad.

Estos mecanismos son la publicidad y la propaganda y su presencia ya no está institucionalizada, sino ligada al despliegue del sector servicios, particularmente, de las industrias culturales, de ocio y entretenimiento. Ahora bien, el tecnopoder no opera ni a través de ciencias sociales ni de técnicas sociales, sino de tecnologías sociales. Dichas tecnologías son el resultado de la evolución de la publicidad y la propaganda que en las últimas décadas ha adoptado la forma del márketing, tanto en ámbitos comerciales como políticos —en este caso, bajo diversas formas de populismo—. Su peculiaridad reside en que no operan solamente sobre la configuración de creencias. Los elementos diana son la emoción y la voluntad, por lo que se ven interpelados también los marcos axiológicos y se alienta la irracionalidad.

En esta incisión, no ya en la libertad, sino en la emoción y la voluntad, subyace una cuestión relevante: si bien el paradigma político moderno se sostenía en la diferenciación (y generización) del espacio público y del privado, el paradigma tecnopolítico fusiona ambos espacios corrompiendo, particularmente, los espacios, tiempos y prácticas de intimidad. En este sentido, el tecnopoder consiste en soslayar la individualidad desde su aspecto más básico: el del espacio de cuestionamiento de sí. La economía de datos que sitúa a las *big tech* en la cúspide del capitalismo financiero consiste en la mercantilización de aquello que resultaba impropio de lo político, que no debía ser público; aquello tradicionalmente recluido a lo íntimo y lo privado y que, de hecho, acostumbraba a asociarse con lo femenino.

Las relaciones sociales son hoy relaciones tecnocomunicativas. Los foros donde tienen lugar la mayor parte de estas son las redes sociales y los servicios de mensajería instantánea, donde el espacio íntimo se publicita favoreciendo la creencia de que lo individual es lo público. Pero las redes sociales, como todo espacio de interacción social, no son espacios de depósito de identidad, sino de relación social y, por ello, de construcción de identidad. De ninguna manera son espacios íntimos, tampoco espacios sociales públicos. Son espacios sociales privatizados donde la informatización de las relaciones intersubjetivas favorece su amortización socioeconómica y política. Esto sucede a través de diversos mecanismos, entre los cuales, en lo que a construcción de subjetividades concierne, quiero destacar dos. El primero de ellos consiste en hacer pasar como personales espacios que son de personalización. El modelo de perfil que, dependiendo de la red social que consideremos, supone la exposición de contenido discursivo o audiovisual sobre la propia vida, las propias creencias, opiniones o valores, es un espacio de concreción de perfiles. Crear y compartir contenidos supone una mayor (y mejor) personalización de los próximos contenidos. El ejercicio de la libertad de expresión/de exposición se transforma así en un método de coacción, pero no tanto porque la lógica

de los filtros burbuja suponga una manipulación mediante la incisión en lo íntimo, sino precisamente porque supone anular su dimensión crítica.

El espacio íntimo es importante no tanto porque es el espacio de creación de sí, sino porque es el espacio de cuestionamiento de sí. La personalización de contenidos crea subjetividades afianzándolas y a partir de ello configura masas por métodos aditivos de coincidencias y afinidades. Esto es perfecto para perfilar nichos de mercado y también para la configuración de identidades sociales y políticas que sigan esa misma lógica. La personalización supone un reconocimiento de sí carente de crítica, esto es, una reafirmación constante de sí. En este sentido, las redes sociales no generan sociedad, sino colectivos, esto es, parcelas de individualidades que se ven reconocidas y reafirmadas ante lo divergente.

El segundo mecanismo consiste en la explotación de la falta de confianza que este modelo individualista de la personalización lleva a sus últimas consecuencias. La conjunción de la desconfianza y la implementación del reconocimiento como mecanismo de satisfacción del yo supone el asentamiento de un individualismo exacerbado, no ya porque todo lo personal quede al margen de duda, sino porque encuentra adeptos. La falsificación de la diferencia que se esconde bajo la personalización genera masas emotivas, donde la reificación del yo se establece como el modo de relación, de tal manera que toda relación es, bien de reconocimiento y apoyo, bien de extrañamiento y oposición. La reificación de lo personal que exagera el extrañamiento ante lo diferente niega lo que debe ser la base de la democracia como fundamento de lo político, que es la capacidad de poder situarse por encima de lo personal para construir primero lo social y después lo político. Dicho de otro modo: este modo de configuración de identidades soslaya el carácter cívico de la ciudadanía.



El problema de la implementación de estos mecanismos no es tanto la manipulación de las libertades, sino la anulación de la duda respecto de las propias creencias y valores y, sobre todo, su emocionalización. La corrupción del espacio íntimo como espacio de construcción de sí, pero precisamente por ser el espacio de duda de sí, engendra un tipo de subjetividad alienado pero reconfortado, pues está reconocido. De este modo, lo íntimo no solo está mercantilizado, también está politizado, de ahí la dificultad para generar vías de resistencia.

Ser sujeto (irremediablemente) es ser sesgado. Ser un sujeto político (un ciudadano) es ser capaz de tomar conciencia de tales sesgos, pero no en un sentido de víctimas o verdugos, esto es, apelando al reconocimiento por los sesgos, sino mediante la aprehensión de su contingencia. Este es el único modo de trascender la individualidad que es necesario para la configuración de la ciudadanía, pues es la manera de cuestionar y trascender las propias creencias y valores. La política no debe ser el reconocimiento de lo personal, sino su superación, y mucho menos el reconocimiento a través de la personalización. De ello la importancia de preservar los espacios de intimidad como espacios de cuestionamiento de sí.

# CIUDAD ADENTRO

NONI BENEGAS / 2022



PERE JOAN

CENTROINT3

# Antídotos para la aceleración y la ascesis contemporáneas

**Alfonso Galindo Hervás**

## 1. Un diagnóstico del presente

Michel Foucault supo anticipar que el capitalismo posterior a la década de los años 70 presentaba unos rasgos que lo diferenciaban del ordoliberalismo germano de posguerra (Foucault, 2007). Pocos años después de que el último humanista clásico europeo argumentara y reivindicara la viabilidad de una legitimidad y una motivación reflexivas para hacer frente a las crisis provocadas por el capitalismo tardío (Habermas, 1999), el autor de *El nacimiento de la biopolítica* diagnosticó que el capitalismo posfordista constituía una mutación de la lógica biopolítica que conformaba un neoliberalismo. El índice y factor de este nuevo marco era, por un lado, la transformación del Estado en pura función gestora, esto es, la gubernamentalidad total del mismo y su puesta al servicio de la normalización de los sujetos —tarea pastoral heredada de la Iglesia—. Por otro, la producción de un poder-saber mundial hegemónico, al cual se aplicaban las grandes instituciones globales y los principales centros académicos.

Frente a esta deriva, de poco servía la apelación habermasiana a la reserva extrasistémica de legitimidad y motivación que los sujetos podrían hallar en una ética discursiva para hacer frente a las patologías —políticas, sociales, ecológicas e individuales— provocadas por el capitalismo. La totalización neoliberal tornaba superflua la necesidad de una conexión reflexiva entre las esferas sostenidas por la ratio instrumental —política y economía— y

el mundo de la vida —v. gr., la subjetividad—, que era lo que hasta entonces había procurado la arquitectura institucional del Estado social de derecho.

José Luis Villacañas ha analizado con brillantez el contraste entre los diagnósticos de Habermas y de Foucault sobre dicha deriva neoliberal del capitalismo a partir de la década señalada (Villacañas, 2020). A su juicio, el autor de *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* no llegó a ver que la declinación neoliberal del capitalismo y su lógica biopolítica eran capaces de ofrecer la solución al reto de lograr motivación y adhesión en el marco de una gobernanza sistémica automática deficitaria de motivaciones democráticas, a saber, el mercado como forma y espacio de socialización. En ausencia de sistemas culturales normativos compartidos que auspiciaran legitimidad y motivación, era el propio sistema el que la produciría, si bien no de forma ni reflexiva ni tradicional, como aún seguía reivindicando Habermas.

En este sentido, el neoliberalismo fue la respuesta del capitalismo a los problemas de legitimidad que experimentó en su fase posfordista. En concreto, fomentó la insensibilidad respecto de la crisis ecológica, hizo posible la implementación de un mercado global —pacto Nixon-Mao— e indujo nuevos factores de motivación y de socialización. La gobernanza neoliberal se mostraba legítima, pero sin apelar a normatividades tradicionales y reflexivas. No se trataba de una mera racionalidad económica, sino de una biopolítica total, si bien ahora era el propio sujeto el que interiorizaba las reglas con las que el Gobierno administraba la realidad externa y se autoadministraba a sí mismo. El mercado y sus requerimientos se convertían en el gran factor de socialización. De resultas, la racionalidad se reducía a la competitividad; el sentido y la utopía, a posibilidad de consumir; la libertad, a disposición de crédito para ello y a acumulación de novedades. Que a esta deriva hayan contribuido los movimientos antiestatalistas post-68 no debe descartarse.

A partir de este diagnóstico, Villacañas sostiene que el neoliberalismo es la última teología política, entendiendo por tal la superación —mediante su reunificación— de la división de poderes constitutiva de Occidente; el último proyecto inspirado por la aceleración y la pretensión de totalidad y colonización de la subjetividad.

## **2. Dos rasgos estructurales de las sociedades del capitalismo neoliberal: aceleración y ascesis**

Desde el marco general de intelección que he recreado en el apartado anterior, es posible poner el foco y comprender dos rasgos estructurales de las sociedades capitalistas neoliberales: la aceleración y la ascesis. Ambos remiten a fenómenos constitutivos de la modernidad y testimonian su herencia religiosa, secularizada. Así mismo, identifican factores de las patologías sociales contemporáneas a las que es preciso hacer frente.

### **2.1. Aceleración**

Ha sido el historiador Reinhart Koselleck quien ha argumentado que la experiencia de la aceleración del tiempo es la experiencia constitutiva de la modernidad, la experiencia paradigmática de un tiempo inmanente al mundo, histórico; un tiempo emancipado de la tutela religiosa —providencia— y de los ritmos de la naturaleza. En suma, un tiempo humano, político; el tiempo en tanto que institución, *v. gr.*, norma.

Esta experiencia, que Koselleck remite al concepto de «tiempo histórico», explica el surgimiento de la filosofía de la historia para domeñar ese tiempo acelerado, habida cuenta de que con él la experiencia —pasada— deja de ser fuente de normatividad y guía; y las expectativas —futures—, aunque motivan la acción, son indeterminadas y opacas (Koselleck, 1993: 36, 87-102).

La experiencia moderna de la aceleración del tiempo, si bien tiene relación con la experiencia cristiana, es diferente. En el caso moderno, el tiempo se acelera, pero no por voluntad divina, sino por la acción humana sostenida por la esperanza y la conciencia de la disponibilidad del futuro. La historia comenzó a concebirse como un proceso de perfeccionamiento planificado y ejecutado humanamente. El concepto de progreso será el encargado de tematizar la asimetría entre experiencias pasadas y expectativas futuras; y la aceleración, la experiencia que prueba que dicha diferencia aumenta de manera progresiva en la modernidad (Koselleck, 1993: 64, 242, 256, 348).

Todo ello ha mutado de manera trascendental en las sociedades desarrolladas a partir del arco temporal que se extiende entre 1968 y 1989. Los acontecimientos de Mayo del 68 y la caída del muro de Berlín indican la emergencia de un nuevo régimen de historicidad (Hartog, 2007), es decir, una nueva forma de valorar y articular el pasado, el presente y el futuro. La diferencia fundamental respecto a la modernidad clásica es que ahora no solo el pasado deja de ser fuente de enseñanza, sino que tampoco el futuro orienta. La razón es que los acontecimientos aludidos son paradigmas del agotamiento de las utopías. En consecuencia, el presente totaliza el sentido. Es lo que Hans Ulrich Gumbrecht ha denominado «lento presente o presente dilatado» (2010).

La consecuencia es que la aceleración queda ensimismada, ayuna de proyectos y con inflación de memoria, pero reducida a mero consumo de huellas y recuerdos, ya que no hay proyectos colectivos en los que integrarlos.

Lo que se mantiene constante en la modernidad clásica y en la contemporánea es la experiencia de la aceleración. Esta implica una regulación no tematizada de las vidas humanas, no reflexiva, despolitizada. De ahí el interés y la urgencia de una teoría crítica acerca de los patrones temporales que gobiernan veladamente dicha vida. Este es el

objetivo de la teoría de la resonancia desarrollada por Hartmut Rosa durante los últimos años. A su juicio, la lógica de la sociedad moderna combina el principio de estabilización dinámica con el incesante aumento del alcance —*v. gr.*, del constante crecimiento, la aceleración y la innovación— exigido por el primero (Rosa, 2020: 20). Esto implica que la sociedad necesita crecer, acelerarse y condensar la innovación incesantemente para mantener su *statu quo*. El sociólogo alemán distingue tres tipologías de aceleración —tecnológica, del cambio social y del ritmo de la vida—, así como dos grandes factores de la misma: el motor social —competencia— y el cultural —la promesa de una eternidad secularizada—.

Lo trascendental es que esta imposición de aumento tiene consecuencias sobre el modo de vida, la orientación de la existencia y las experiencias vitales de los sujetos que habitan las sociedades tardomodernas (Rosa, 2019a: 28). Frente al sesgo optimista que tuvo hasta el inicio del régimen de historicidad presentista —la aceleración era índice y factor de huida de la catástrofe y el fracaso, amén de estar al servicio de la supervivencia en entornos muy competitivos—, ha devenido principal factor de las patologías contemporáneas, que otros teóricos críticos han remitido a la crisis de comunicación —Habermas— o del reconocimiento —Honneth—.

En concreto, y entre otras muchas, se trata de una fuerza omnipresente que constriñe, irresistible y naturalizada. Transforma nuestras relaciones y produce incertidumbre, ya que el cambio social ha devenido intrageneracional. Causa alienación y extrañeza: respecto del espacio y los objetos, respecto de las acciones, respecto del tiempo —rico en vivencias, pobre en experiencias—, respecto del yo y de los otros —desintegra el yo y erosiona los compromisos—. Los principios de estabilización dinámica e incesante aumento del alcance que la gobiernan poseen el paradójico efecto de aumentar la indisponibilidad del mundo, que enmudece y nos predispone a una relación

meramente agresiva con él, en términos de deberes (Rosa, 2020: 161). Por si fuera poco, y a diferencia de otros sistemas normativos, no ofrece medios de reconciliación, sino que revierte en nosotros mismos los fracasos.

## 2.2. Ascesis

El otro rasgo estructural de las sociedades del capitalismo neoliberal que deseo analizar brevemente es la ascesis. Esta es la actitud coherente con el principio de aumento constante y acelerado del alcance, ignorante de todo límite, que define a las sociedades del capitalismo neoliberal. Aunque posee un vínculo directo con la ascesis del *Homo religiosus*, puritano del capitalismo clásico, el *ethos* ascético del sujeto neoliberal es inmanente y autoteleológico, es decir, carece de motivaciones religiosas y está sostenido por el mero goce de competir. Ello permite asimilar al deporte la persecución de la riqueza, tal como hizo Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. La clave ya no es, pues, la lógica instrumental sacrificial reflejada en la renuncia, sino la lógica competitiva; la compulsión por el goce de competir y de obtener beneficios como fines en sí mismos, que devienen principios de constitución de la comunidad.

A partir de un análisis de las teorizaciones al respecto llevadas a cabo por autores como Bataille, Benjamin y, sobre todo, Weber, Elettra Stimilli ha puesto el foco sobre determinados elementos no suficientemente tematizados que definen la matriz cristiana —ascética— del capitalismo. En concreto, analiza monográficamente que tanto el cristianismo como el capitalismo reflejan la naturaleza ensimismada de la acción humana —que contiene en sí misma su fin— y comparten que la vida es la experiencia de una deuda, lo cual constituye el presupuesto de una servidumbre continua. Su argumento es que la vida en Cristo posee naturaleza económica en tanto que se define por referencia a una deuda que no puede satisfacerse, sino que consiste en una inversión que tan solo debe ser administrada, de ahí que las acciones carezcan de sentido



instrumental (Stimilli, 2002: 78). Esta autoteleología, propia del ascetismo cristiano, que por lo demás es paradigma de la autofinalidad inherente a la *praxis* humana en sí misma considerada, sería la misma que la que cabe observar en la ascesis del capitalismo moderno y, especialmente, contemporáneo.

Stimilli recrea los argumentos de Benjamin acerca del capitalismo como religión que no redime, sino que tan solo genera culpa, deuda —véase *El capitalismo como religión*, de 1921—. Asimismo, los de Bataille, que remiten al carácter sagrado-religioso del capitalismo, a su heterogeneidad respecto a toda la *praxis* utilitaria y su orientación esencial al consumo improductivo, que no satisface deseos, sino que fomenta demanda. Y, por supuesto, los de Max Weber, para quien el motor del capitalismo no es la acumulación, sino la búsqueda del beneficio *per se*. Apoyada en esta reconstrucción, sostiene que la clave del espíritu del capitalismo es un ascetismo que pospone la satisfacción de las necesidades para acumular capital como fin en sí mismo. Se trataría, sí, de una acción racional, pero no con respecto a un fin, sino a un valor. Y el consumo improductivo —consumir por consumir—, la forma extrema de goce.

### 3. Antídotos

En este apartado conclusivo me propongo sistematizar diferentes propuestas teóricas que cabe considerar, factores de resistencia frente a la normatividad —impensada y despolitizada— inherente a los rasgos de la vida en las sociedades del capitalismo neoliberal. Se trata de propuestas remisibles, sucesivamente y por orden de mi exposición, a los ámbitos de la historia, la sociología, la filosofía y la música. Pero, pese a tal variedad de emplazamientos, todas ellas comparten una clara vocación crítica y un enfoque de análisis capaz de abarcar totalidades y preguntarse por lo que es importante en la vida. De ahí que todas ellas compartan un claro sesgo filosófico.

### 3.1. Historia

Desde las filas de la teoría de la historia, Reinhart Koselleck ha encarado de forma brillante el reto de combatir las patologías de las sociedades modernas, específicamente, la aceleración y el desarraigo de la vida.

Su propuesta, que aquí solo puedo resumir brevemente (véase Galindo, 2021), pasa por afirmar la indisponibilidad y la no totalizabilidad tanto de la experiencia y la acción como de los conceptos. Ello implica afirmar la contingencia y finitud de ambos, así como mantenerse en el equilibrio de defender la responsabilidad individual sin, sin embargo, absolutizar la creatividad. Frente al determinismo de la herencia, argumenta en favor de la creatividad y responsabilidad individuales. Frente al determinismo de la creatividad, identifica la existencia de estructuras limitantes y condicionantes de toda acción y lenguaje. Ello ofrece factores de estabilidad y fundamenta la posibilidad de aprender de la historia.

Con respecto a la indisponibilidad de la historia, Koselleck afirma que la misma no es ni programable ni transparente de manera absoluta. Y lo argumenta afirmando la existencia de estructuras condicionantes y que, a la vez, confieren continuidad a la historia, permitiendo aprender de ella. Igualmente, defiende que en la historia siempre hay más o menos de lo que queda recogido en su articulación lingüística; de ahí que sea vana la pretensión de totalizarla.

Con respecto a la indisponibilidad de los conceptos, sostiene que también ellos dependen de estructuras que los trascienden y que la racionalidad histórica implica recurrir a representaciones y conceptos contrastados y significativos capaces de impulsar la acción libre y responsable. Ello exige evitar la idealización moderna de los conceptos políticos para considerarlos universales, naturales, totales. La historia conceptual contribuye a ello.

### 3.2. Resonancia

El sociólogo citado anteriormente, Hartmut Rosa, ha desarrollado una profusa teoría sobre las alternativas a la alienación producida por la patológica relación con el mundo de las sociedades tardomodernas. Como hemos visto, las características de la modernidad determinan que el criterio para orientarse en la vida sea aumentar aceleradamente los recursos, el alcance; se reduce la vida buena a incremento de posibilidades, lo cual tiene consecuencias alienantes. Rosa argumenta, por el contrario, que lo importante en la vida no es la cantidad de opciones y recursos, sino la calidad de las relaciones —corporales, emocionales, cognitivas— con el mundo, es decir, la manera en que lo experimentamos y nos posicionamos ante él. Y, como los modos de experiencia y apropiación de mundo están mediados socialmente, propone una sociología de la relación con el mundo que analice las condiciones para una relación diferente con él: tanto las disposiciones subjetivas como la configuración institucional, cultural, contextual y física de los segmentos del mundo, así como la relación entre ambas (Rosa 2019b, 20, 32).

La hipótesis de Rosa es que una vida buena es el resultado de una relación con el mundo basada en ejes de resonancia estables; en otras palabras, una vida rica en experiencias de resonancia. Ello exige crear y proteger espacios de resonancia alternativos a las dinámicas de incremento (Rosa, 2019b: 49). La resonancia, que convierte en un sinsentido el principio de incesante aumento de alcance, reclama un tipo de expectativa de autoeficacia que denomina «alcanzabilidad responsiva», la cual implica la posibilidad —no la garantía— de ser interpelado (Rosa, 2020: 88).

Llegados a este punto, es inevitable preguntarse cuáles son los criterios que identifican como resonante una experiencia y, en esta medida, determinar la naturaleza de la resonancia. Rosa propone los siguientes:

[...] hay resonancia si y solo si se satisfacen cuatro criterios. Primeramente, la *afección*. Debe afectarme alguna cosa del mundo exterior: un paisaje, una música, una persona, un acontecimiento. En segundo lugar, la resonancia está acompañada de *autoeficiencia*: el sujeto afectado se siente capaz de responder, va a reaccionar. [...] En tercer lugar, y eso se desprende de lo precedente, hay una *transformación*: la resonancia aporta algo nuevo. [...] En cuarto lugar, la resonancia es indisponible, no es *planificable* (Rosa, 2019a: 201).

La resonancia consiste en un modo de relación entre el sujeto y el mundo en el que hay un mutuo conmoverse y un mutuo responderse. En este sentido, es justo lo opuesto a la alienación, que es el estado en el que hay relaciones pero indiferentes, carentes de significado y amenazantes.

La teoría de las condiciones para la resonancia que desarrolla Rosa diferencia tres esferas y ejes de resonancia: horizontales —familia, amistad y democracia—, diagonales —trabajo— y verticales —religión, naturaleza, arte e historia—. Y considera que la modernidad implicó tanto una liquidación de las relaciones de resonancia como un aumento de la sensibilidad hacia ella —que remite al movimiento romántico—. A partir de este marco, propone una teoría crítica de la relación con el mundo que defiende la disposición a la resonancia como constante antropológica, a la par que identifica las consecuencias alienantes de la lógica incrementalista y acumulativa e insta a un cambio de paradigma cultural, a saber: que el criterio de la vida buena no sea el alcance, sino la calidad de la relación con el mundo, v. *gr.*, la capacidad para establecer y mantener ejes de resonancia. Este es el lema de una sociedad posterior al crecimiento, que abandona la estabilización dinámica y crece, acelera e innova sin estar constreñida a ello (Rosa, 2019b: 584).

### 3.3. Uso

El filósofo italiano Giorgio Agamben, autor de un extenso y complejo proyecto de arqueología de los dispositivos políticos occidentales, ofrece, como alternativa para resistir el apresamiento de la vida por parte de la máquina política occidental —que es una de sus tesis críticas principales—, pensar un concepto de política que sea una forma de relación con el mundo que pase por considerar este inapropiable, empezando por el propio cuerpo de uno.

Aquí es imposible tratar de manera cabal y rigurosa su pensamiento; tampoco su teoría sobre la idea de una política alternativa a la que se ha impuesto en Occidente. Me limitaré a sintetizar las claves de sus ideas referidas al concepto de uso, que sintetiza epistemológicamente su apuesta por una vida y una relación con el mundo que renuncia a la apropiación de este y afirma la inoperancia de toda acción, esto es, su sustracción a la lógica instrumental y su estabilización en la mera potencialidad. En suma, que contempla y afirma la naturaleza autoteleológica de toda obra.

Su propuesta parte de un genérico y abstracto diagnóstico sobre la cultura occidental, a saber, que divide la vida en tres facultades —nutrición, sensación y pensamiento— con el fin de excluir —y, en esta medida, incluir; esto es, incluir en la forma de una exclusión— la primera de la vida política al hacerla objeto de gestión. A partir de este diagnóstico, propone pensar una política que contemple y trate la vida como realidad inseparable de su forma y, en esta medida, no necesitada de ser «formada», «in-formada». Es lo que denomina «forma-de-vida», que no remite a una realidad previa a la vida, sino a su uso de esta y de todas las formas de vida concretas que nuestra cultura impone a la vida desnuda para tornarla humana.

La clave es, pues, el uso, que permite experimentar y constituir la vida como umbral de indiferencia entre *zoè* y *bios*,

vida y forma. Concebido como puro uso de sí, el sujeto se reduce al mero hábito de ser, inagotable en acto o vocación alguna, sustrayéndose de este modo de su apresamiento por parte de la máquina biopolítica occidental. Debe quedar claro que el uso no equivale a mera renuncia al mundo, sino a una relación con este —con toda obra, vocación e identidad— en tanto que inapropiable.

Agamben ilustra una relación tal remitiéndola a experiencias de ajenidad con el propio cuerpo, o de intimidad, o a la posesión y uso de la lengua, o a la contemplación de un paisaje. El reto es hacer inoperantes las obras y el propio cuerpo, es decir, exponer y contemplar su posibilidad o potencia —que los ha llevado a ser lo que son y ocultan aquella— con el fin de abrirlos a un nuevo uso (Agamben, 2017: 302).

En resumen, mientras la política occidental aísla la nuda vida de toda forma para «in-formarla», la política verdadera renuncia a proponer nuevas articulaciones entre la vida y las formas, con lo que se desactiva la máquina biopolítica occidental (Agamben, 2017: 294 y ss.). Es a esto a lo que Agamben denomina una «política destituyente», que no destruye, sino que desactiva y torna inoperante algo —ley, poder, función o tarea humanas— y libera las potencialidades irrealizadas para permitir otro uso de ellas (Agamben, 2017: 301).

La esfera del arte arroja luz sobre la abstracta y contrafáctica propuesta de Agamben. En el arte se experimenta el reto y la dificultad de constituir una vida sustraída a su apresamiento por el bando soberano —por el acto y la operatividad—, o sea, una vida reducida a puro uso, a potencia; una forma-de-vida. La razón por la que el arte conserva la experiencia de una relación que excede la obra, la eficacia, la operatividad, la identidad. En este sentido, la política y el arte nombran la dimensión que se abre —inoperancia y potencialidad puras— al desactivar mediante el uso las

formas sociales predeterminadas y contemplarlas como tales (Agamben, 2017: 305).

La referencia al arte me permite introducir al último autor que deseo presentar.

### 3.4. Escucha

La obra del músico, compositor y teórico Llorenç Barber puede interpretarse a partir del objetivo de sustraer el arte de su sometimiento al sentido y, en esta medida, de su apresamiento por parte de la lógica instrumental. Dicho objetivo se declina, en primer lugar, como afán por borrar tanto la soberanía del sujeto creador como la del espectador reconciliado. Pero no solo: la propia fugacidad de las *performances* de Barber asedia toda coherencia y boicotea la pretensión de reducirlas a mercancía reproducible. Más bien dichas obras constituyen un acontecimiento político. Y ello por varias razones: porque permiten articular a los individuos a partir de lógicas alternativas a las normalizadas y porque reconfiguran los espacios y el modo de estar en ellos, así como los usos habituales de los objetos —campanas y cañones devienen instrumentos musicales—.

Esta política de la estética, por usar una expresión de Jacques Rancière, es consciente y ha sido explícitamente puesta al servicio de alcanzar una relación con la realidad de la vida, cuya idealización no oculta Barber. En este sentido, explica su temprana opción por el minimalismo como medio para vincularse a los ritmos naturales de la vida, para detenerse a escuchar lo más cercano y cotidiano, que pasa desapercibido:

[...] los minimalismos poéticos se casan con lo inmediato, con el paisaje, con los posos étnicos o incluso pop, con todo aquello singular de que somos portadores. Es esta sensibilidad minimalfluxus, de acercamiento al objeto cotidiano, la que más me toca a mí. A partir de ahí, crece mi propia propuesta: el *Taller de Música Mundana*, un grupo

que no hiciera casi obras, sino ruidos, los ruidos de la vida, del cotidiano fluir (Barber, De Francisco, 2003: 23).

La dimensión crítico-normativa implícita en esta apelación al vínculo con la vida está enriquecida con referencias explícitas al poder constituyente de la subjetividad política, poder que atribuye a sus conciertos, que concibe como acontecimientos de resistencia y utopía frente a la reducción del espacio público a mero expositor de mercancías (Barber, De Francisco, 2003: 107). En última instancia, el músico valenciano contempla y ejercita la música —«sueña» las campanas y las ciudades, dice él— como medio de establecimiento de una mejor relación con el mundo:

«Mi mayor aspiración sería ayudar a la gente a redescubrir el placer de vivir en una ciudad donde nadie te fuese dando empujones sónicos o sonoras bofetadas, y ello como paso previo para habitar mejor el mundo» (Barber, De Francisco, 2003: 77).

## Bibliografía

Agamben, G. (2017). *El uso de los cuerpos*. Valencia: Pre-Textos.

Barber, L.; De Francisco, C. (2003). *El placer de la escucha*. Madrid: Árdora.

Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: FCE.

Galindo, A. (2021). *Historia y conceptos políticos. Una introducción a Reinhart Koselleck*. Pamplona: EUNSA.

Gumbrecht, H. U. (2010). *Lento presente. Sintomatología del nuevo tiempo histórico*. Madrid: Escolar y Mayo.

Habermas, J. (1999). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Madrid: Cátedra.



Hartog, F. (2007). *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. México: Universidad Iberoamericana.

Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.

Rosa, H. (2016). *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Buenos Aires: Katz.

Rosa, H. (2019a). *Remedio a la aceleración. Ensayos sobre la resonancia*. Barcelona: NED.

Rosa, H. (2019b). *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Madrid: Katz.

Rosa, H. (2020). *Lo indisponible*. Barcelona: Herder.

Stimilli, E. (2002). *La deuda del viviente. Ascesis y capitalismo*. Valencia: Pre-Textos.

Villacañas, J. L. (2020). *Neoliberalismo como teología política*. Madrid: NED.



CIUDAD ADENTRO

# Gobernanza lúdica: videojuegos para la participación ciudadana

**Eurídice Cabañes**

¿Dónde habitamos? ¿Dónde habitaremos mañana? Si nos ponemos a explorar «Ciudad adentro» encontramos que calles, plazas y viviendas están, cada vez más, atravesadas por autopistas de información, teras recorriendo cada esquina desde los móviles a los cajeros, las cámaras de vigilancia, las televisiones inteligentes, las grandes pantallas que miramos y que nos observan.

El futuro que tratan de vendernos las grandes corporaciones es inocuo, incoloro, indoloro... Está en la nube. El metaverso es la gran promesa de emancipación de la materialidad. Un espacio donde somos libres —eso dicen—, donde podemos hacer lo que queramos y expresarnos como deseemos; libres por fin de las restricciones del espacio físico. La metáfora ha calado tanto que casi nos la creemos. Cuando preguntas a un niño por Internet, este habla de la nube y mira y apunta al cielo.

Pero como la promesa transhumanista del tecnoutopismo más salvaje no se ha cumplido todavía, nuestro cuerpo tiene que seguir habitando un espacio físico que es imperfecto.

Al igual que sucedió con el proyecto fallido de transformar Madrid en Las Vegas, con un macrocasino a las afueras, que se fragmentó e invadió la ciudad en forma de cientos de casas de apuestas que azotan nuestros barrios más pobres, el metaverso, minuciosamente desgajado, está presente ya en nuestras ciudades: Internet de las cosas, *smart city*, gobernanza algorítmica... Conceptos que nos

seducen y que asumimos, como nuestra propia obsolescencia, y dejamos que los algoritmos tomen el control. Solo ellos pueden comprender la gran cantidad de datos en la que parece haberse transformado el conocimiento. Solo ellos son sabios y toman las mejores decisiones para nosotras —nos dicen—. Mientras tanto, nos permiten seguir pensando que somos nosotros los que elegimos, que tenemos agencia, capacidad de decisión en este mundo de profecías cumplidas.

El capitalismo digital alienta nuestra individualidad; nos invita a ser únicos y a mostrárselo al mundo: toma una foto de ese desayuno tan saludable, comparte lo feliz que fuiste cuando acariciaste ese cachorrito, personaliza tu avatar, mide los pasos que diste hoy y compáralos con los de tus amigas para estar orgullosa. Hagas lo que hagas, no permitas que suceda algo que no quede registrado. Este hecho y el propio diseño del espacio virtual emplearán tu perfil para alimentar tu ansiedad ofreciéndote pequeñas y medidas dosis de dopamina que modificarán sutilmente tu conducta a través del uso de patrones de diseño oscuro<sup>1</sup>. Comparte, juega, permite que modelen espacios, cuerpos y relaciones ansiosas, enfermas. Porque no es necesario entrar en el metaverso para que otros jueguen con nosotros como si solo fuésemos avatares.

Juegan con nuestra mente, deciden sobre nuestro tiempo y nuestra manera de habitar la ciudad. La consecuencia es una ciudadanía dispuesta a casi cualquier cosa a cambio de puntos, subir en listas u obtener premios y descuentos: ¿Ya tienes la tarjeta del Día? ¿Diste los pasos programados para hoy? ¿Conseguiste el primer puesto en Duolingo?

Somos libres y la vida es más sencilla así: mientras Alexa, siguiendo mis instrucciones, me pone una canción relajante, Instagram me anuncia precisamente lo que estaba buscando y Google Maps calcula la mejor ruta para ir a

---

1. Dispositivos, espacios, mecánicas y dinámicas para condicionarnos manipulándonos con sutileza, sin que seamos conscientes de ello.

comprarlo a la tienda más cercana. —Habéis caído. Evidentemente, no tiene sentido salir pudiendo comprarlo por Amazon—. La vida se vuelve fácil sin tener que pensar. Las ciudades inteligentes nos permiten ser estúpidos. Lo bastante estúpidos como para no ver que la digitalización de los espacios supone una pérdida cada vez mayor de nuestro entorno, del espacio público. Este se convierte en un pastel repartido entre muy pocas empresas transnacionales que —quizá os sorprenda— no buscan nuestro interés, sino el interés comercial, el interés por privatizar todas las esferas de nuestra vida.

Nuestros dispositivos son el cordón umbilical que nutre los grandes perfiles de datos que se recopilan de la ciudadanía. Cuando tienen suficientes —nunca bastantes; la extracción de datos no cesa—, el cordón umbilical se invierte. Las madres devenimos fetos y serán ahora los algoritmos los que nos nutran, cuiden y tomen todas nuestras decisiones. Estos algoritmos pertenecen a las mismas transnacionales que nuestros datos. Tan opacos y sibilinos como los patrones de diseño oscuro: cerrados, infranqueables, protegidos bajo leyes de propiedad intelectual que nos impiden ver, que nos dejan ciegas frente a los sesgos machistas, racistas, clasistas... Los propios Gobiernos que los contratan no saben cómo funcionan y han cedido la toma de decisiones a una caja negra. Así, el concepto de ciudad inteligente no es más que un eufemismo de la privatización del poco espacio público que nos queda, así como de su gestión.

¿Cómo hacer para que la ciudadanía recupere espacios cuyas normas de participación vienen impuestas desde el interés comercial? ¿En qué ámbitos construiremos la ciudadanía? ¿Dónde nos reuniremos sin que cada una de nuestras palabras y pasos sean documentados y empleados para modificar sutilmente nuestra conducta? ¿El futuro que nos dibujan el metaverso y la *smart city* es el único posible? ¿Se pueden transitar, aunque sea desde la imaginación, otros mundos repletos de tecnologías múltiples, orgánicas, conectadas cuerpo a cuerpo, sentido a sentido?

La subversión de la ciudadanía digital global tiene posibilidades de ocurrir, aunque necesita espacios en los que desarrollarse.

Propongo:

1. Dejar de pensar que el futuro es algo probable y construirlo en conjunto, tomar las riendas. Porque el futuro es lo que vamos a hacer.

2. Ejercitar más nuestro pensamiento crítico. Cuestionar que la única forma de conocimiento sea el *big data*, defender otros saberes cualitativos, no transformables en números o variables. Dudar del sistema económico, político, social. No dejarnos llevar solo por la inercia del porvenir.

3. En este entramado de ocio, consumo y producción, disfrutar de espacios de ocio apartados del móvil, de las plataformas, perder el tiempo, no ser productivo ni consumidor, es la forma más revolucionaria de habitar la ciudad.

4. Ser optimistas. Los discursos posapocalípticos generan una sensación póstuma que transmite la idea de que el tiempo que vivimos es tiempo de descuento. De este modo, nos preguntamos hasta cuándo disfrutaremos de agua limpia para beber, hasta cuándo tendremos trabajo, hasta cuándo podremos respirar. Todo ello asumiendo un final que invalida la crítica y la posibilidad de acción. Aunque fuese verdad, aunque fuese cierto que estamos condenados a un terrible final, podemos cambiar las cosas, porque es la única opción que nos queda.

5. Llevar a cabo ejercicios de ficción especulativa. Porque es urgente imaginar el fin del capitalismo, antes incluso que el fin del mundo. Necesitamos pensar más allá de las estructuras actuales, reflexionar sobre nuevas formas de habitar la ciudad, el mundo e Internet.

6. Jugar. Me gustaría detenerme en este último punto porque, de algún modo, aúna todos los anteriores. Jugando construimos futuros, decidimos en conjunto las reglas del juego, reforzamos el pensamiento crítico enfrentándonos a nuestras decisiones y sus consecuencias, perdemos el tiempo e imaginamos, nos divertimos y ponemos en práctica nuevos mundos.

Pero, además, el videojuego es el espacio más representativo de la contemporaneidad. Inaugura formas de relacionarnos con los algoritmos y la tecnología, representa las ansias de control, pero también la posibilidad de escapar de él. Ofrece espacios para reunirnos, tomar decisiones conjuntas... y mucho más.

Cuando nos dicen que solo los algoritmos son capaces de comprender el *big data* y que, por tanto, es mejor que tomen las decisiones por nosotros, nos negamos. Es más, discrepamos, no tenemos por qué aceptar la obsolescencia humana. El videojuego tiene mucho que decir al respecto. Desde siempre los videojuegos nos han permitido interactuar con datos y sistemas complejos. Podemos pedirle al algoritmo comprender grandes cantidades de datos para tomar decisiones mientras jugamos.

Muchos son los modos en los que el videojuego se relaciona con los datos. Por ejemplo, son una de las herramientas predilectas de las prácticas de computación humana. En ellas se usa el poder de computación de nuestra mente como si fuera una larga red de procesamiento. Ejemplos de ello son los videojuegos Eterna<sup>2</sup> o Foldit<sup>3</sup>, generados ambos por universidades. Los dos nos enseñan de forma sencilla a plegar proteínas para generar ARN sintético, nos plantean retos y la comunidad de jugadores los resuelve. Las mejores soluciones se recrean en el laboratorio y sirven para avanzar en la cura de diversas enfermedades. La comunidad de Foldit fue seleccionada por la revista *Nature* como

---

2. <https://eternagame.org/>.

3. <https://fold.it/>.

la agrupación científica más grande; además, fomenta la ciencia ciudadana. En estos y otros muchos casos de computación humana vemos que no solo los videojuegos nos ayudan a comprender el funcionamiento de sistemas complejos y a interactuar con grandes cantidades de datos, sino que también contribuyen al conocimiento colectivo.

Y, por supuesto, hemos de mencionar las explicaciones explorables, de las que encontramos una numerosa colección en la página web explorable *Explanations*<sup>4</sup>, iniciada por Nicky Case, a la que se han sumado muchos proyectos alrededor del globo. Muestran un modo en el que el videojuego nos resulta muy útil a la hora de comprender información que de otro modo nos costaría mucho más asimilar. La posibilidad de interactuar con ella cuando modificamos las variables nos permite entenderla mejor a través de la práctica.

Entre otros proyectos, queremos mencionar el llevado a cabo en 2016 por Arsgames, *Juegos del común*<sup>5</sup>. Destacan la importancia de los datos, con prototipos que nos ayudan a interactuar con los *datasets* del Ayuntamiento de Barcelona, como el precio de la vivienda y el turismo. De este modo, los datos pasan de ser incomprensibles e interminables tablas de Excel a experiencias jugables, interactivas, desde las que se comprende mucho mejor la información.

*Games for cities*<sup>6</sup> recopila diferentes propuestas de juegos —tanto analógicos como digitales o híbridos— para elegir la mejor opción en diversos temas, como la lucha contra el cambio climático, cuestiones de movilidad, economía circular, etc., que se han puesto a prueba en distintas ciudades. Los proyectos *Craftea*<sup>7</sup> o *Block by Block*<sup>8</sup> proponen emplear el videojuego Minecraft —o su alternativa de software libre Minetest— para diseñar propuestas

4. <https://explorabl.es/>.

5. [juegosdelcomun.arsgames.net/](http://juegosdelcomun.arsgames.net/).

6. <http://gamesforcities.com/>.

7. [craftea.arsgames.net/](http://craftea.arsgames.net/).

8. <https://www.blockbyblock.org/>.



de intervención en el espacio público; ideas consensuadas y diseñadas dentro del propio juego que después ocupan su lugar en el espacio real a través de la superposición de imágenes o con su construcción.

No solo los proyectos de investigación o de innovación social nos ayudan a imaginar el poder de los juegos en el seno del proceso colaborativo, sino que también videojuegos comerciales que encontramos en las principales plataformas de distribución, como Block'hood, sirven para comprender lo complejo que es construir una ciudad. El juego plantea distintas ideas: ecología, interdependencia y decadencia, e invita a los jugadores a desarrollar un vecindario mediante la construcción de estructuras a partir de bloques. El objetivo es mantener el equilibrio ecológico, ya que cada bloque consume y produce recursos de diferentes tipos. Los bloques que no se usan se descomponen lentamente. El juego explora la conexión entre los videojuegos y la arquitectura, contribuyendo a la infraestructura digital para el pensamiento ecológico y sistémico, necesaria en el urbanismo contemporáneo.

Además, los videojuegos pueden ser una forma de comunicación, diálogo y toma de decisiones colectivas:

El lenguaje y las reglas de los juegos, decididos en conjunto, son una valiosa herramienta de comunicación entre la ciudadanía, ya sean expertos urbanistas o no. La naturaleza interactiva e iterativa de los juegos en la ciudad alienta el desarrollo de la inteligencia colectiva, derivada de la vida real de los jugadores para ser redistribuidos en su futuro urbano real. Vitalmente, los juegos en la ciudad permiten la negociación de este futuro, ya que los jugadores con intereses en conflicto tienen la oportunidad de desarrollar visiones compatibles, incluso compartidas. Al transformar problemas serios en una experiencia lúdica y atractiva (aunque no menos seria), los juegos en la ciudad desbloquean conversaciones difíciles y ayudan a construir comunidades a largo plazo. El diseño urbano, la política y

los planes de acción generados en colaboración a través del juego aumentarán la coherencia social y la agencia local, además de reducir los costos y el tiempo en los procesos de desarrollo urbano (Tan, 2014).

Como podemos ver, frente a la gobernanza algorítmica y los procesos de privatización encubierta de las ciudades, aún tenemos alternativas. Somos capaces de imaginar muchos futuros posibles desde los que reivindicar nuestro derecho a la ciudad, incluyendo no solo el derecho a habitarla, sino a tomar decisiones sobre cómo se conforma y estructura, sus funciones y usos, especialmente cuando nos referimos al espacio público.

Nuestro pequeño aporte es un horizonte posible que aprovecha el potencial de una herramienta tan potente como es el videojuego para generar procesos de socialización, entendimiento y empatía con los que revertir los procesos de gobernanza algorítmica y orientarlos hacia una gobernanza lúdica (Cabañes, 2021). Deseo que sea la propia ciudadanía la que, a través del juego, los comprenda, decida al respecto, lleve a cabo prácticas de consenso y experimente en entornos simulados las consecuencias e implicaciones de los cambios propuestos antes de llevarlos a cabo en el mundo real. Esto permitiría ahorrar tiempo y dinero a las Administraciones Públicas, pues serán cambios aceptados por la ciudadanía y puestos en práctica para prevenir errores o consecuencias no deseadas antes de su implantación. Además, conllevaría elegir en espacios descentralizados y mucho más democráticos.

Eso sí, si queremos dirigirnos hacia una gobernanza lúdica que garantice nuestro derecho a la ciudad —física o digital—, necesitamos ciertas garantías que impidan que el proyecto del turbocapitalismo fagocite la propuesta. En primer lugar, infraestructura pública digital que posibilite contar con espacios públicos no solo en el espacio físico, sino también en el digital, de modo que los juegos y las decisiones ciudadanas no pasen por servicios de

almacenamiento y gestión de la información de empresas privadas que fijan sus propias normas de participación, sino por una infraestructura pública digital que garantice que se cumplen los derechos de la ciudadanía.

En segundo lugar, resulta obligatorio que los algoritmos sean abiertos y auditables para revisarlos constantemente en busca de sesgos, pero también sencillos y comprensibles, ya que, si solo los expertos entienden su funcionamiento, no se producirá una verdadera democratización.

En tercer lugar, requerimos que los datos sean para quienes los generan, que estos controlen lo que sucede con ellos y que sean siempre abiertos y anónimos.

Por último, pero no por ello menos importante, los juegos deben ser diseñados por los protagonistas de las decisiones. Porque, como en cualquier juego, las reglas han de ser definidas y aceptadas por todos los participantes.

Empecemos a diseñar el futuro de nuestra ciudad, reivindicuemos el derecho a la ciudad, ya sea esta física, digital, híbrida o mutante, para que los espacios que habitamos pasen de regirse por intereses comerciales a hacerlo por el interés común.

## Bibliografía

Cabañes, E. (2021). Ciudades jugables: Construcción ciudadana a través del juego. *Sociedad Tecnológica y Futuro Humano*. Vol. 3. Retos sociales y tecnología. Tirant lo Blanch: Universidad Mayor de Chile.

Garcés, M. (2019). Condición póstuma o el tiempo del "todo se acaba". *Nueva Sociedad*, 283, 16-27.

Delaney, J. (2020). Democracy, videogames and urban design. *En Architectonics of game spaces: The spatial logic of the virtual and its meaning for the real*, 50, 287-289.



# Ciudad inconsciente, ciudad adentro

**Amador Fernández-Savater**

1. El inconsciente es como una ciudad, dice Freud en *El malestar en la cultura*, pero con la particularidad de que en ella «todo se conserva». Una ciudad donde no ha desaparecido nada de lo que una vez existió y subsisten, junto con la última forma evolutiva, todas las anteriores.

No hay que demoler nada para hacer espacio a lo siguiente. Es como un *patchwork* infinito al que simplemente se empalman nuevos cabos y jirones. El cambio o el movimiento no implica destrucción o aniquilación de la memoria, del pasado. Todo se conserva intacto de alguna forma, dice Freud, y «puede volver a surgir en condiciones favorables».

Un olor dispara súbitamente el recuerdo, que atraviesa la conciencia como una flecha; la libre asociación reactiva y reanima un contenido que parecía borrado. Un sueño trae directamente una vivencia infantil tal y como fue, convivimos con los muertos como si estuviesen presentes. «Allí lo están».

El inconsciente es esta ciudad sumergida. Esta «ciudad adentro», en la que todo coexiste sin jerarquía en diferentes estratos. Donde ningún «vecino» es obligado a marcharse expulsado por un proceso de gentrificación del barrio; nuevos y viejos habitantes se amontonan en palimpsesto. Donde el pasado no es una ruina clasificada como tal y museificada, sino un «resto vivo». Con su potencial de actualidad intacto, su valor de uso. Simplemente, en latencia, a la espera de su momento.

¿Cómo es posible esa coexistencia? «Contra toda lógica». El inconsciente teje este *patchwork* violando los principios

de la razón formal y diurna. El principio de identidad y el de no contradicción, el de orden sucesivo y el del tercero excluido. El inconsciente, como explica Freud y como sabe cualquiera que sueña, desconoce el tiempo, la muerte y la oposición. La lógica de la ciudad adentro es laberíntica: son todos renglones torcidos, da todo vueltas y más vueltas, todo se pierde una y otra vez... para conservarse mejor.

**2.** Si el inconsciente es como una ciudad, ¿no podríamos decir también que la ciudad es «como un inconsciente»?

Pensemos en los barrios populares. ¿Cuál es su encanto, su encantamiento? Los turistas visitan el casco antiguo de las ciudades, la nueva burguesía quiere vivir en ellos, los especuladores y gentrificadores se los quieren apropiar. También los enemigos de la ciudad sienten por dónde circula el deseo.

Un barrio popular no es necesariamente un barrio pobre, sino, ante todo, un barrio habitado, un barrio vivido. *Habitado* significa aquí 'poblado'. Un barrio lleno. De recuerdos y de viejas historias. De solidaridades y complicidades. De sonidos y de olores. De comercios de todo tipo y de cuerpos diferentes ocupando sus calles. Y de vínculos entre todo eso. Entre los seres, entre los seres y las cosas. Entre los seres, las cosas y los lugares.

Esa densidad es su encanto, su encantamiento. El barrio popular, el barrio deseable, el barrio habitado, es toda una trama, una madeja, una maraña, con mucho «entre», mucha circulación anárquica entre los seres, las cosas y los lugares. Uso, participación, contacto: operaciones básicas del habitar.

Los grandes caminantes del siglo XX, como Franz Hessel o Walter Benjamin, los surrealistas o los situacionistas, ¿no eligieron para sus paseos precisamente ciudades así? ¿No fue de ellas que hicieron el elogio exaltado? Berlín, París, Nápoles... Espacios altamente poblados de vida,

enrevesados e intrincados, llenos de vueltas y revueltas, donde era posible la experiencia de la deriva y el extravío.

Sus escritos añaden una capa más a la memoria laberíntica de las ciudades, donde las relaciones y las cosas más diversas se conservan sin excluirse u oponerse, simplemente amontonándose, a la espera de ser vivificadas por el uso. La capa de la narración, de la leyenda, de lo maravilloso.

**3. ¿Cómo se gobierna esta ciudad siempre a la fuga? Recurrámos a los expertos. Walter Benjamin dice: «a través de la sangre —la Policía—, la astucia —la moda—, la magia —el fasto—».**

Pensemos, por ejemplo, en los célebres análisis de Walter Benjamin sobre la haussmanización del París en el siglo XIX. Cómo se arrasaron barrios enteros en nombre de la higiene y de la rehabilitación. Se hizo *tabula rasa* de la memoria histórica —es decir, laberíntica— de la ciudad. «París ha dejado de ser para siempre un conglomerado de pequeñas ciudades con su fisonomía, su vida...».

Derribar la ciudad inconsciente —sus marañas de callejuelas— para hacer sitio a la ciudad consciente, diurna, formal y formalizada. Una «ciudad artificial», dice Benjamin; es decir, diseñada, planificada, modelada y remodelada, sin la proliferación aleatoria y heterogénea en la que consiste toda vida verdadera. Ciudad geométrica, rectilínea, abstracta, sin laberintos...

«A través de la sangre»: demolición estratégica de los barrios cuya fisonomía permite la construcción de barricadas y la huida de los manifestantes, calles estrechas y retorcidas que extravían y bloquean al perseguidor, espacios de opacidad y de pérdida. Sustituidas por grandes avenidas rectas y transparentes cuyo largo puede ser atravesado por las balas de cañón —era la medida y el criterio de Haussmann—.

«A través de la astucia»: fantasmagorías de la técnica y el arte al servicio del falso esplendor de la sociedad burguesa, pasajes en los que mostrar las mercancías, museos, exhibiciones internacionales, parques de atracciones, bulevares, centros comerciales. La ciudad de las fantasmagorías es el reino de las formas sin contenido. Espacio de signos puros, abstraídos de los afectos y las intensidades del uso, la experimentación y el contacto. Deshabitados.

«A través de la magia»: captura de la mirada, la atención y el deseo por el hechizo de algunos lugares elevados y centrales. «París modernizado, en el que un sistema de vías de comunicación conecta geométrica y paralelamente todas las arterias con un único corazón, el corazón de las Tullerías». Circulación ordenada, jerarquizada, que aplanan la maraña sin centro de conexiones, lazos y vínculos.

Se gobierna la ciudad vaciándola de inconsciente, despozándola de todo eso que hay entre los seres; aquello que hace de nosotros algo más que partículas elementales con el vacío en medio y un único código de relación: el del valor de cambio, la imagen, el signo. La abstracción desprovista de toda materialidad afectiva.

En la ciudad vaciada ya no habita un pueblo, sino una población: audiencia de los espectadores, rebaño de los turistas, masa de consumidores, puestos en relación con signos-hologramas que exigen un respeto beato, un silencio obediente, una contemplación desvitalizada. Átomos móviles, desapegados, veloces, libres.

**4.** El inconsciente es como una ciudad. La ciudad es como un inconsciente. Para gobernarla hay que despojarla de inconsciente. ¿Para gobernar el inconsciente habrá que reducirlo como si se tratase de una ciudad rebelde?

Es también la idea de Freud. Las metáforas militares abundan en su obra junto a las urbanísticas y arquitectónicas. «La cultura domina el cuerpo pulsional del individuo



debilitando a este, desarmándolo y haciéndolo vigilar por una instancia alojada en su interior como una guarnición militar en la ciudad conquistada».

Así describe Freud el proceso de formación de la conciencia; la joya de la corona del proceso civilizatorio, aquello que supuestamente nos distingue de las bestias, pero que encubre, en realidad, la instalación de un superyo en cada uno de nosotros, con funciones de vigilancia y castigo internas y por ello dotadas de una eficacia terrible.

«Cada uno de nosotros es, pues, como una ciudad antigua que debe ser conquistada». Laberinto de callejuelas —recuerdos y afectos en asociación libre— que borrar y demoler. *Tabula rasa* donde construir luego barrios higienizados y gentrificados, sin marcas, presencias ni vínculos. Interioridad hueca, es decir, gobernable.

A Haussmann lo tenemos dentro vigilando la ciudad conquistada. Pero con ella nunca se sabe.

## Inspiraciones y saqueos

Freud, F. (2014). *El malestar de la cultura*. Madrid: Alianza.

Löwy, M. (2022). *La revolución es el freno de emergencia. Ensayos sobre Walter Benjamin*. Santander: Shangrila.

Liotard, J-F. (1991). *Economía libidinal*. México: FCE.

s. a. (s. f.). *La fête est finie...* Libro-sabotaje contra la ofensiva estética Lille 2004-capital-europea-de-la-cultura. En <http://lafeteestfinie.free.fr/VF.htm>. Uno de los textos, «El bello infierno», ha sido traducido en *Llamamiento y otros fogonazos*, también sin mención de autor, de la editorial Acuarela, 2009.



CENTROFINA

Ciudad Qdntro / Noni Benegas / 2022 / • Rota F.G.

# Nuevos paradigmas de desarrollo: más allá de la sostenibilidad

## Leire Iriarte Cerdán

«La mejor manera de predecir el futuro es creándolo».  
Peter Drucker

Tradicionalmente, las ciudades han visto cómo se gestaban los grandes cambios y avances culturales, sociales y económicos, pues son entornos de gran dinamismo. Las ciudades desarrollan nuevas ideas y son el motor para las transformaciones. En gran medida las ciudades determinan el futuro y las decisiones que en ellas se toman rigen el devenir de la humanidad. En este capítulo se hace un recorrido por los hitos del desarrollo sostenible y se proponen nuevas concepciones que pueden ser cultivadas e impulsadas desde las ciudades para que, al mismo tiempo, estos avances sean lugares de mayor bienestar.

## El desarrollo sostenible

«Si supiera que el mundo se acaba mañana, yo, hoy todavía, plantaría un árbol».

Martin Luther King

En 1987 se publicó el conocido como Informe Brundtland (WCED 1987), fruto de una larga reflexión internacional. En este texto se analiza, se critica y se replantean las políticas de desarrollo económico globalizador; se reconoce el alto coste medioambiental derivado del crecimiento económico. También se define por primera vez el término «desarrollo sostenible», entendido como aquel que satis-

face las necesidades del presente sin comprometer las necesidades de las futuras generaciones.

Posteriormente, en el proceso de desarrollo sostenible se han producido múltiples hitos, entre los que destaca la Cumbre de la Tierra de Río, en 1992, hasta llegar a la adopción de los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS), al amparo de Naciones Unidas, en 2015. Los ODS trazan la hoja de ruta, tanto para países del sur como del norte, para incrementar los niveles de sostenibilidad social, económica y ambiental para 2030. Los ODS se articulan en diecisiete objetivos en los cuales se desarrollan metas e indicadores que los países deben adaptar a su realidad.

El espíritu de cada una de estas iniciativas es crear mejores sociedades que ofrezcan a las personas vidas más plenas, aunque estas aspiraciones no siempre queden reflejadas específicamente en los documentos. Los avances en la consecución de los ODS presentan hoy en día luces y sombras. El contexto económico internacional a partir de 2020, con la pandemia, la guerra, la dificultad de suministros y la desestabilización de los precios, ha comprometido el progreso en múltiples objetivos (SDSN, 2022). Además, en la actualidad hemos superado la zona segura de operación de varios límites planetarios, que son los ciclos biogeofísicos que mantienen la vida en la Tierra (Stockholm Resilience Centre, 2022). Dados los resultados de los indicadores y las amenazas ambientales, cada vez surgen más voces críticas con los procesos de desarrollo sostenible y los logros respecto a la sostenibilidad.

## **El movimiento internacional de la felicidad**

«El propósito de la vida es ser felices».

Dalái lama

La búsqueda de la felicidad ha preocupado a todas las culturas. Aristóteles ya expresó que «la felicidad es el significado y el propósito de la vida, el objetivo y el fin de la

existencia humana». Además de la aproximación metafísica y filosófica a la noción de felicidad, desde hace décadas la ciencia moderna viene profundizando en el concepto desde diversas ópticas: la psicología, la economía, la sociología y la política, por citar algunas. Este ingente trabajo académico se traduce en una amplia base científica a partir de la cual se han llevado a cabo proyectos piloto que, con el tiempo, se han traducido en la puesta en marcha de distintas actuaciones internacionales, nacionales y locales.

A grandes rasgos, existen dos conceptos de felicidad: el hedonismo, prisma bajo el cual la felicidad se basa en maximizar el placer y minimizar los momentos de dolor, frente a la eudemonía, o buena vida, principio en el que la felicidad está orientada hacia el cultivo del potencial humano.

En 1946 la Organización Mundial de la Salud definió la *salud* como «un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades». La definición de felicidad es similar a esta aproximación «positiva» de la salud, en el sentido de que la promoción de la felicidad va más allá de evitar el malestar y trata de promover la salud y la plenitud de personas y sociedades (Diener, Biswas-Diener, 2019). Teniendo esto en cuenta, desde el punto de vista individual y comunitario, la felicidad se entiende no solo como el abordaje de los síntomas que nos causan malestar, como la ansiedad y la depresión, que en algunos casos acaba en suicidio, sino como la promoción de aquellos aspectos que nos proporcionan bienestar, como la salud mental, las relaciones y la disponibilidad de un trabajo que nos genere unos ingresos para llevar una vida digna.

Uno de los temas más relevantes que ofrece el movimiento internacional de la felicidad es la métrica para conocer el grado de bienestar y desarrollo de las sociedades. Con el paso del tiempo, y gracias a la incidencia de los movimientos sociales y de distintas voces, se han desarrollado índices alternativos al Producto Interior Bruto (PIB) como

medidas de desarrollo. El padre de este índice, Simon Kuznets, advirtió que el PIB es una medida de dinamismo económico y no un indicador de progreso social. Sin embargo, el índice se ha utilizado para medir el bienestar. Como advierte Naciones Unidas, el PIB no cuantifica el bienestar de las personas y de las sociedades y, por tanto, no debe emplearse para ello (Naciones Unidas, 2011). En la esfera de las métricas, más allá del PIB, se han propuesto múltiples índices con variadas miradas, prioridades e intereses, incluyendo los índices de felicidad.

En el contexto de las medidas que muestran la felicidad y el bienestar, existen diversos indicadores en distintos niveles de gobernanza. Estos índices prestan atención a aspectos tales como el bienestar, la satisfacción, las emociones y el propósito. Pese a las múltiples herramientas, al contrario de lo que ocurre con los ODS, no existe un marco conceptual global para medir la felicidad.

Además de medidas de felicidad a distintas escalas, desde las Naciones Unidas se han promovido varias resoluciones relevantes:

- Resolución de Naciones Unidas 65/309, «La felicidad: hacia un enfoque holístico del desarrollo» (Naciones Unidas, 2011). En ella se reconoce que la búsqueda de la felicidad es un objetivo humano fundamental y se invita a los Estados miembros a que emprendan medidas que reflejen mejor la importancia de la felicidad y el bienestar con políticas públicas. Del mismo modo, se anima a aquellos Estados miembros que ya hayan puesto en marcha iniciativas a que compartan la información con el secretario general como contribución a la Agenda de las Naciones Unidas para el Desarrollo, incluidos los Objetivos de Desarrollo del Milenio.
- Resolución 66/281 de 2012 (Naciones Unidas, 2012) a través de la que se establece el 20 de marzo como

el Día Internacional de la Felicidad para reconocer la relevancia de la felicidad y el bienestar como aspiraciones universales de los seres humanos y la importancia de su inclusión en las políticas de gobierno. Desde entonces se viene publicando anualmente en esta fecha el Informe Mundial de la Felicidad, que actualiza los datos sobre bienestar de los países, elabora un *ranking* y explica distintos condicionantes relacionados con la felicidad.

## Iniciativas para la promoción de la felicidad

«Necesitamos que haya gente feliz en el mundo».

Thích Nhất Hạnh

Los siguientes párrafos tienen como objetivo ofrecer algunos ejemplos internacionales destacados para la promoción de la felicidad desde distintas ópticas. Pero esta recopilación no es exhaustiva.

En el ámbito multilateral, destaca el trabajo de la OCDE. En 2011 la institución publicó la guía *How's life? —¿Cómo va la vida?—*, que mide el bienestar en los treinta y seis países miembros. Asimismo, desarrolló el sitio web Índice de *vidas mejores* con el fin de fomentar un mayor compromiso público con el bienestar; igualmente, ideó una herramienta marco para su conceptualización. Eurostat también recopila datos sobre bienestar a través de las Oficinas de Estadística de los Estado miembros.

En el ámbito nacional, más allá del trabajo con el Índice de Felicidad Bruta puesto en marcha en la década de los 70 por Bután, países como Reino Unido o Nueva Zelanda también han hecho apuestas decididas en este ámbito. En el Reino Unido se han articulado varias propuestas simultáneas para mejorar el bienestar: la recopilación de datos a gran escala, la activación del centro *What works for wellbeing* —Lo que funciona para el bienestar—, que investiga sobre el tema y fue pionero en el desarrollo de estrategias para abordar la

soledad no deseada. Por su parte, Nueva Zelanda ha publicado durante varios años los presupuestos del bienestar.

El Gobierno de España ha establecido un objetivo específico sobre bienestar en la Estrategia España 2050, elaborada por la Oficina Nacional de Prospectiva y Estrategia (2021). En el periodo 2015-2019 el 83 % de la población española estaba satisfecha con la vida, ratio que se desea aumentar hasta el 92 % para el 2050.

También encontramos multitud de ejemplos locales planteados desde distintas perspectivas. En muchas de las intervenciones se diagnostica el bienestar para luego identificar líneas de trabajo. Esa ha sido, por ejemplo, la forma utilizada por El Buen Vivir (s. f.) a la hora de redactar Planes Estratégicos de Bienestar en los municipios navarros de Lekunberri y Valle de Aranguren. En ambos municipios se llevaron a cabo en 2021 sendos procesos participativos para conocer la percepción de la ciudadanía respecto a su bienestar y la propuesta de medidas para su mejora. En uno de ellos, como resultado del proceso, se ha propuesto la acogida de aquellas personas que llegan al municipio para vivir en él y en el otro se ha apostado por el desarrollo de las capacidades personales.

También son cada vez más populares las iniciativas encaminadas a la divulgación y difusión de los conceptos de felicidad. Tenemos, por ejemplo, el Museo de la Felicidad en Copenhague o el Felices Lab en España.

## **La intersección entre desarrollo sostenible y felicidad**

«La felicidad es cuando lo que piensas, lo que dices y lo que haces están en armonía».

Gandhi

Sin lugar a dudas, el espíritu de los procesos de desarrollo sostenible es crear sociedades más amables, inclusivas y justas, que ofrezcan un mayor bienestar para la ciudada-



nía. Durante la elaboración de los Objetivos de Desarrollo Sostenible, se barajó la posibilidad de incluir como indicador el bienestar subjetivo, un indicador clave para medir la felicidad, aunque finalmente no fue considerado. Los ODS tienen en cuenta los suicidios dentro de lo que podríamos denominar «métricas de malestar», pero carecen de muchos de los indicadores que son importantes para la felicidad, como los relacionados con el tiempo personal, el bienestar subjetivo, las relaciones y la cultura. Un aspecto básico para la felicidad es contar con relaciones positivas.

Por tanto, según están formulados los ODS, hay aspectos importantes para la felicidad que no quedan recogidos en el documento. Dependiendo de cómo se avance en los ODS, seremos capaces de traducir estos pasos adelante en mayor bienestar para la ciudadanía, o no.

## Reflexiones finales

«La utopía está en el horizonte. Camino dos pasos, ella se aleja dos pasos y el horizonte se corre diez pasos más allá. ¿Entonces para qué sirve la utopía? Para eso, sirve para caminar».

Eduardo Galeano

¿Son iguales las personas más felices y las menos felices? No, y por muchos motivos. Las personas más felices, respecto a las que no lo son tanto, disfrutan de mejores relaciones amorosas y afectivas, así como de trabajo y salud; llevan estilos de vida más saludables y suelen tener buena salud, lo que se traduce en una mayor esperanza de vida. Adoptan comportamientos más sostenibles con mayor facilidad, tienen mejores vínculos sociales, resuelven de manera positiva situaciones complejas, son más solidarias y cooperativas, más enérgicas, creativas, innovadoras y resilientes, aprenden de manera más rápida, participan más en política y votan más. Sin duda, estos atributos impactan en el individuo, pero también en el colectivo.

Cultivar el potencial de las personas, la felicidad eudemónica, podría ser la llave para asomarnos de forma renovada a los grandes retos sociales y ambientales de nuestro tiempo. Ello potencia valores intrínsecos posmaterialistas frente a los valores extrínsecos materialistas de la sociedad actual. También contribuye a incrementar una ética tan olvidada como necesaria y a disfrutar de vidas con más propósito y sentido. Este cambio de rumbo, en vez de suponer una mayor fuente de gasto, nos ayudaría a ahorrar importantes costes. Por ejemplo, una enfermedad mental bien prevenida y, en caso necesario, tratada ahorra al sistema importantes gastos derivados de las bajas laborales.

Por tanto, debemos poner el foco en la felicidad; una ciudad en la que todas las personas puedan ser felices. Un Shangri-La exige, sin duda, revisar algunos de los conceptos más importantes sobre los que basamos hoy la vida: ¿quiénes somos?, ¿de qué nos arrepentiremos al morir?, ¿qué queremos hacer en esta vida?, ¿cuál queremos que sea nuestro legado en el mundo?

Poner como horizonte social el cultivo de la felicidad nos permite empezar una revolución en la que no habrá perdedores. El anhelo fundamental compartido por las personas es la búsqueda de la felicidad. Para abordar esta reflexión necesitamos ser personas maduras y tener amplitud de miras. Puede que tardemos generaciones en darnos cuenta de que podríamos vivir mucho mejor de lo que vivimos. Tal vez llegue un momento en el que estemos preparados para abordar esta reflexión.

## **La ética, la gran olvidada**

Durante el simposio tuvimos la oportunidad de escuchar ideas y reflexiones tan dispares como enriquecedoras. Entre todos los temas tratados, recitados y sonados me quedo con una frase de Javier Echeverría: «En la Telépolis ni existe la ética ni se le espera». Me resulta una afirma-

ción demoledora, ya que, sin ética, difícilmente vamos a construir y soñar futuros posibles.

La ética es básica para desarrollarnos como personas y como sociedades, un cimiento imprescindible para abordar otros temas que necesitan mayor desarrollo. Esto bien lo saben los que hacen yoga: de los ocho pasos sistematizados por Patañjali, los dos primeros se centran en aspectos éticos. Sin ética, no podemos soñar Shangri-La.

## Bibliografía

Diener E.; Biswas-Diener R. (2019). *Well-being interventions to improve societies. Global happiness and wellbeing policy report 2019*. En <https://s3.amazonaws.com/ghwb-pr-2019/UAE/GHWPR19.pdf>.

El Buen Vivir (s. f.). El Buen Vivir. En [www.elbuenvivir.org](http://www.elbuenvivir.org).

Martijn J.; Burger, M. J.; Morrison, P. S.; Hendriks, M.; Hoogerbrugge, M. M. (2020). Urban-rural happiness differentials across the world. En Helliwell, J. F.; Layard, R.; Sachs, J.; De Neve, J. E. *World happiness report 2020*. Nueva York: Sustainable Development Solutions Network. <https://worldhappiness.report/ed/2020/>.

Naciones Unidas (2011). La felicidad: hacia un enfoque holístico del desarrollo. *Resolución aprobada por la Asamblea General el 19 de julio de 2011 (65/309)*.

Naciones Unidas (2012). Día Internacional de la Felicidad. *Resolución aprobada por la Asamblea General el 28 de junio de 2012 (66/281)*.

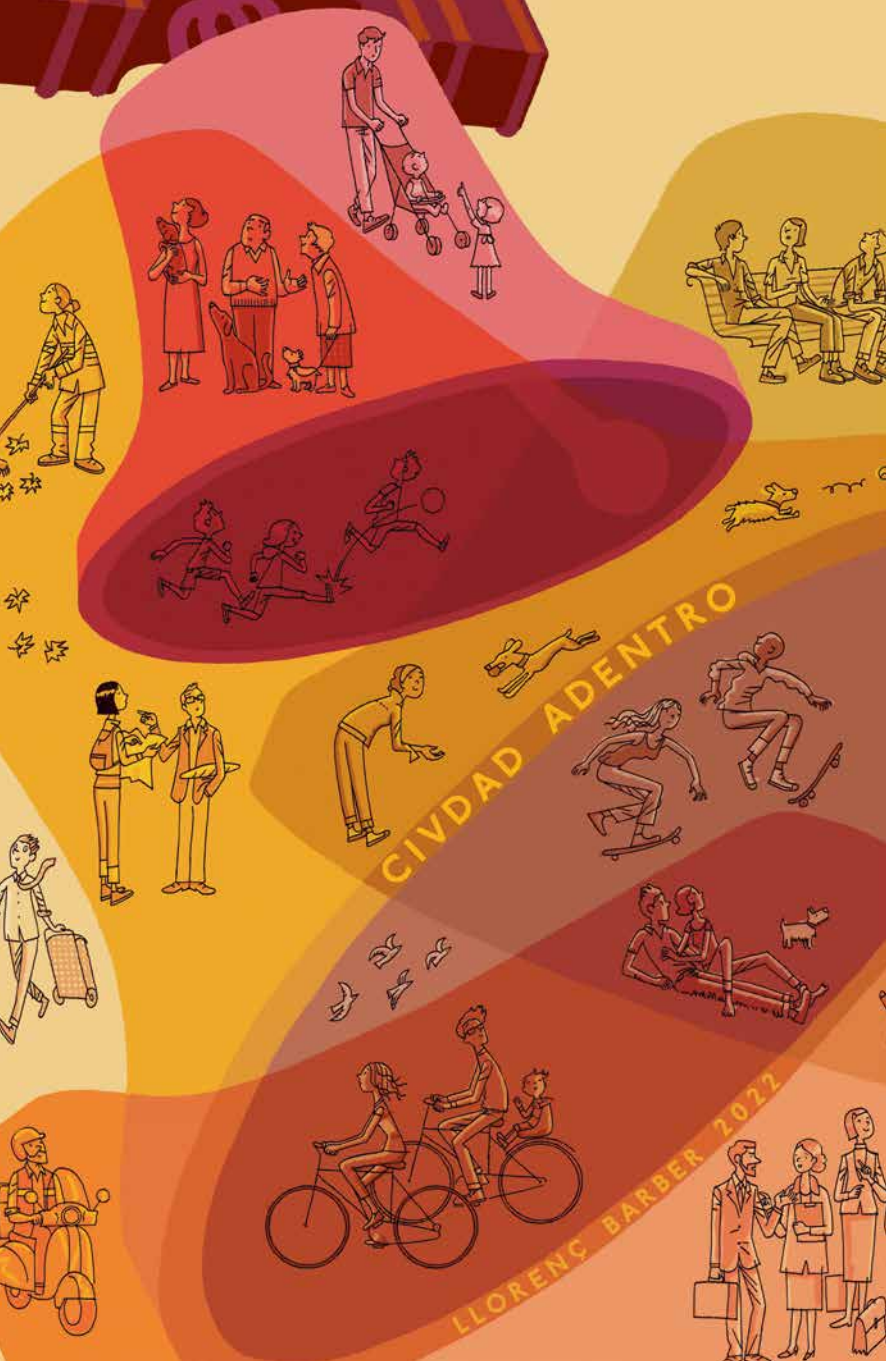
Oficina Nacional de Prospectiva y Estrategia del Gobierno de España (2021). *España 2050: Fundamentos y propuestas para una estrategia nacional de largo plazo*. Madrid: Ministerio de la Presidencia.

Stockholm Resilience Centre (2022). *Planetary boundaries*. En <https://bit.ly/2JARTGD>.

Sustainable Development Solutions Network (2022). *Sustainable development report 2022*. En <https://www.sdgindex.org/>.

World Commission on Environment and Development (1987). *Report of the World Commission on Environment and Development: Our common future*. En <https://bit.ly/30LjLQs>.





CIVIDAD ADEPTRO

LLORENC BARBER 2022

# La ciudad y el archivo libre

## Adolfo Estalella

Las historias proliferan en nuestro mundo. Contamos lo que nos ocurre, aquello que nos importa, lo que deseamos y también lo que añoramos. Internet y las tecnologías digitales han hecho que se generalice la capacidad de contar historias para un público desconocido y extraño. Por esta razón, las *stories* de Instagram, por muy triviales e insignificantes que nos parezcan, evidencian una transformación de amplio alcance: nos hemos convertido en contadores de historias.

Internet es, por lo tanto, una infraestructura a través de la cual narramos el mundo y nos relacionamos con las historias que compartimos. Eso es lo que hacemos en Facebook, Instagram, YouTube y muchas otras plataformas digitales. En realidad, no es lo único que hacemos; de hecho, no es la práctica más habitual. Lo normal es que veamos, leamos o escuchemos las historias que otras cuentan; pero, aunque esa actividad narrativa sea minoritaria, es, sin duda, de excepcional relevancia porque responde a lo que parece ser una pulsión vital de la humanidad: contar(nos) historias.

Esas historias no son solo descripciones y narraciones de lo que ocurre en el mundo, sino que constituyen la trama sobre la cual construimos relaciones con otros. Leemos un comentario que nos enoja y reaccionamos; vemos una fotografía que nos provoca y dejamos un corazón que explicita nuestra emoción, y cuando nos llega un GIF animado, respondemos con un emoticono. Cada uno de esos gestos implica una relación con alguien que está al otro lado de la pantalla, por breve, efímera y pasajera que esta sea. Nuestras historias son el material sobre el cual se construyen y sostienen también nuestras relaciones.

Es cierto que son muchos los problemas asociados a esta actividad: desde la pérdida de privacidad al monopolio

creciente de grandes corporaciones, la concentración de poder mediático y la explotación de una actividad no asalariada. Todo esto es verdad, pero insisto en que, aun así, la posibilidad de contar historias a una multitud de extraños y extraños representa un cambio notable en nuestro mundo actual y, probablemente, también en nuestro futuro.

Narramos historias de todo tipo: historias de nuestra cotidianidad, historias íntimas que ofrecemos públicamente (o no), historias propias y también ajenas. Muchas de esas historias son narraciones solipsistas, donde quien las cuenta es el único y exclusivo protagonista. Y también, no podemos olvidar, está el griterío airado y ofensivo, o la bravuconada y el insulto gratuito. La sustancia de los relatos digitales es, muy a menudo, pura trivialidad, pero quién podría objetar sobre ellas si nuestra vida cotidiana está siempre hecha de materiales mundanos: breves conversaciones pasajeras, bromas estúpidas e intercambios sociales banales. Todo eso está en Internet, pero encontramos también relatos elaborados que nos enseñan lo que otras han aprendido.

Da igual la plataforma a la que acudamos; cientos o miles de usuarios crean vídeos que nos enseñan a tocar la guitarra, a pulir un estilo de natación o que describen detalladamente una receta... *Amateurs*, aficionados, diletantes y expertos, todos ellos hacen público su saber por el placer de compartir su pasión. Muchas de esas son historias que nos enseñan a vivir en un mundo cada vez más complejo en el que los aprendizajes convencionales no sirven. Tenemos que explorar constantemente cómo vivir una vida buena y digna. Por desgracia, no solemos prestar la suficiente atención a esa vocación pedagógica presente en Internet que se disemina en historias, y *stories*, cargadas de aprendizajes. La ciudad no es ajena a esos relatos de aprendizajes diversos.

A lo largo de los años me han interesado las actividades de diferentes colectivos ciudadanos que se dedican



a documentar sus actividades urbanas. Me refiero a las asambleas del 15M, los huertos urbanos comunitarios, los espacios sociales okupados y autogestionados, o ciertos colectivos de arquitectura. Son todos ellos colectivos de gentes preocupadas con la ciudad, que hacen común el esfuerzo por explorar otras maneras de habitar la ciudad. Lo hacen aprovechando las grietas que deja la ciudad formal, los vacíos urbanos que se encuentran en edificios abandonados, solares en desuso e infraestructuras abandonadas. De esas iniciativas han surgido grupos de autoconsumo, asambleas que pelean por una vivienda justa, propuestas para auditar la deuda pública, o proyectos para gestionar de otra manera los bienes de todos.

La actividad que desarrollan no es sencilla porque, muy a menudo, se dedican a intervenir materialmente en la ciudad: construyen huertos urbanos, organizan espacios autogestionados, ocupan edificios y crean centros sociales... Y nada de eso resulta sencillo. Hay quien a menudo considera que un huerto urbano o un centro social okupado y autogestionado son proyectos anecdóticos y triviales; sin embargo, la complejidad social y material que presentan esos espacios es excepcional. Quienes los habitan deben hacer frente a una complejidad que la ciudad formal ha excluido a través de ordenanzas que ahogan nuestra vida urbana y las posibilidades de explorar cómo habitarla en común. La mayor parte de nosotros lo ignoramos, pero prácticas tradicionales tan sencillas como sacar una silla a la calle se han convertido, durante la última década, en ilegales. Que cada uno revise las ordenanzas de su municipio y encontrará esas y otras muchas restricciones difíciles de conciliar con el sentido común y una vida urbana sana.

Así que quienes se involucran en esos espacios autogestionados deben aprender todo tipo de habilidades que nuestro habitar cotidiano no demanda: diseñar infraestructuras con materiales reciclados, hablar en público en asambleas, mediar en conflictos entre conocidas y extraños, organizar un colectivo social que se rige por sus propias normas...

Esos aprendizajes representan un esfuerzo genuino por hacerse cargo de la complejidad urbana, que es excluida sistemáticamente por sus diseños formales. Y en ese proceso, vecinas y habitantes especulan con las formas de vida posible en la ciudad.

Conscientes de la dificultad y el valor de esos aprendizajes, quienes se embarcan en estos experimentos dedican parte de su esfuerzo a relatar las actividades. Crean, por ejemplo, mapas que nos muestran una geografía urbana poblada de iniciativas ciudadanas. Frente a los planos institucionales que destacan la ciudad patrimonial, estos otros hacen presente la ciudad humilde fruto del esfuerzo vecinal. En otras ocasiones elaboran manuales y guías pedagógicas en las que dan cuenta de sus intervenciones. Y a menudo también archivos urbanos donde dan cuenta de sus aprendizajes colectivos.

La creación de archivos urbanos es un ejemplo paradigmático de esos esfuerzos por exponer modos particulares de habitar la ciudad. Encontramos un ejemplo de esa actividad, hace ya tiempo, en la acampada de Sol del 15M. Una de las primeras decisiones que tomaron, entrada la primera semana de la acampada, fue construir un archivo para documentar lo que estaba ocurriendo en aquella miniciudad que emergía en medio de la ciudad de Madrid. Y el archivo continúa en la calle Pez de Lavapiés. Otro ejemplo fascinante es el archivo Inteligencias Colectivas, elaborado por un conjunto de arquitectos llamado Zoohaus —del que forma parte el colectivo de arquitectura Zuloark—; con ellos he colaborado largamente y he aprendido a pensar la ciudad de una manera distinta.

Inteligencias Colectivas es un repositorio elaborado desde el año 2007 a partir de muchos de los viajes de los miembros de Zoohaus por Latinoamérica. En él se documentan lo que llaman «inteligencias colectivas»; esto es, toda una serie de soluciones caseras, apaños, ñapas y recursos DIY varios que la gente inventa para construir un entorno

habitables. Encontramos la descripción de un horno fabricado por el señor Mariano reutilizando una nevera, o las imágenes de una bicicleta a la que le han añadido dos ruedas traseras para convertirla en una especie de carro; también las fotografías de unas abarcas elaboradas a partir de unos neumáticos reutilizados. El archivo documenta todas esas invenciones urbanas para que otras gentes aprendan de ellas y para que experimenten con los diseños que producen a partir de esas creaciones. El objetivo último es animar a otros y otras a experimentar —y prototipar— con esos diseños, modificándolos, adaptándolos o, como dicen ellos, evolucionándolos.

Siempre me ha fascinado este archivo digital, que ha sido creado como una base de datos *open source*; una base de datos destinada a ofrecer su conocimiento para que este circule de manera libre y abierta, para que sea utilizado por cualquiera sin limitaciones. Como el *software* libre, nos encontramos ante un archivo libre cuya aspiración es liberar las fuentes del aprendizaje urbano. El archivo es, de alguna manera, una infraestructura narrativa para aprender y descubrir lo que la ciudad nos puede enseñar.

Los archivos forman una tecnología singular. Al pensar en ellos nos vienen imágenes de repositorios pasivos dedicados a preservar el tiempo pasado; una tecnología de la memoria dedicada a custodiar los momentos memorables de la historia. Este no es el caso de Inteligencias Colectivas —o del archivo Sol del 15M— porque, más que dedicarse a custodiar los eventos significativos del pasado, se ocupa de sus hechos mundanos: de la invención cotidiana que puebla la ciudad con el propósito de aprender de ella. El archivo Sol, lo mismo que Inteligencias Colectivas, es el epítome de un proceso de largo alcance que caracteriza nuestras sociedades: la extensión de las prácticas de archivo y su proliferación entre la ciudadanía como consecuencia de la extensión de las tecnologías digitales.

El archivo ha sido tradicionalmente una tecnología de control utilizada por el Estado. El catastro o el censo son ejemplos paradigmáticos de repositorios institucionales: uno documenta la propiedad del territorio y otro la pertenencia a él. Dos archivos que el Estado moderno ha utilizado para imponer el orden social. Durante al menos dos siglos el archivo ha sido, por lo tanto, un instrumento de la hegemonía. Hoy, sin embargo, el archivo se ha extendido y está en manos de cualquiera y esa tecnología de control se ha convertido, en manos de la ciudadanía autoorganizada, en lo que el antropólogo Arjun Appadurai<sup>1</sup> ha descrito como un dispositivo para la aspiración.

Inteligencias Colectivas es una muestra de archivo autoorganizado, como tantos otros que proliferan en la actualidad con una vocación pedagógica. Sus esfuerzos documentales tienen como objetivo hacer de la ciudad una fuente de aprendizajes. En ese esfuerzo, nos enseñan a mirarla y apreciarla de una manera distinta, porque sabemos que una foto, por ejemplo, además de mostrarnos algo, nos enseña también a observarlo de otro modo. Inteligencias Colectivas nos anima a valorar lo que de otra forma pasaría desapercibido; nos invita a sorprendernos, a maravillarnos con ello. Frente a la ciudad normativa e institucional, IC —lo mismo que el archivo de Sol— nos revela una ciudad repleta de inventiva vecinal, una ciudad que maravilla y sorprende, una ciudad en la que sus habitantes se hacen cargo de la complejidad del habitar urbano.

Desde que la ciudad moderna emergiera en el siglo XIX, nuestro entorno urbano ha atraído, ineludiblemente, nuestra pulsión narradora. Cuenta la historiadora de la literatura Patricia Parkhurst Ferguson<sup>2</sup> que el París turbulento del siglo XIX fue el contexto propicio para toda una serie de

---

1. Appadurai, A. (2003). Archive and aspiration. En Brouwer, J.; Mulder, A. (eds.). *Information is alive: Art and theory of archiving and retrieving data*. NAj Publishers, 14-25.

2. Parkhurst Ferguson, P. (1994). *Paris as revolution: Writing the nineteenth-century city*. Univ. of California Press.

géneros que retrataban la revolución que experimentaba entonces la capital francesa. No es solo que París fuera el escenario de las novelas de Flaubert, Victor Hugo o Émile Zola, sino que sus relatos hacían de ella una ciudad revolucionaria. Más importante aún, en mitad de una época de grandes transformaciones urbanas, los novelistas se sumaban con sus relatos a urbanistas y gobernantes en el proceso de modelar las prácticas culturales a través de las cuales emergía una nueva manera de habitar el París moderno.

Entrado el siglo XX descubriremos las grandes metrópolis a través del cine. La gran pantalla hará que nos sintamos en un entorno familiar frente a las imágenes de Manhattan, Piccadilly o los Campos Elíseos. El montaje cinematográfico imprime un ritmo vertiginoso que transmite la vida acelerada que caracteriza la ciudad moderna: una jungla de asfalto donde todos nos apresuramos, aunque en ocasiones no sepamos por qué. Cada época, vemos, ha tenido sus géneros urbanos con los que hemos narrado la ciudad que habitamos.

Los archivos libres que he descrito son un género urbano distinto que aspira a dar cuenta de una ciudad diferente. Frente a los cronistas oficiales y los grandes autores sancionados de los siglos previos, quienes narran ahora la ciudad son las vecinas y vecinos, que, en un gesto singular, han decidido hacerse cargo de su entorno urbano. Los archivos urbanos, como Inteligencias Colectivas y el archivo Sol, nos ofrecen un relato muy distinto de la ciudad, donde ya no hay una gran narrativa maestra ni una voz individual —como en el cine o la novela—, sino una visión fragmentada, polifónica y múltiple de una ciudad que medra en las grietas dejadas por el diseño urbano institucional.

Son archivos que nos muestran que narrar en nuestra época presente demanda hacerse cargo también de las infraestructuras narrativas que permiten nuestra autonomía.

Lo que está en juego, por lo tanto, ya no es solo el relato que ofrecemos, sino la infraestructura que lo hace público y lo mantiene. Esos archivos insisten en algo que ya sabíamos, pero que conviene recordar: la ciudad no se hace solo a través de relaciones efímeras en la calle y planos que la diseñan en los despachos, sino con las historias que animan nuestro modo de habitarla y nos permiten especular con las posibilidades ilimitadas de nuestros mundos urbanos.

La ciudad, nos enseñan estos archivos, es ese territorio que se narra y del que se habla. La ciudad es, en su doble sentido, el producto de nuestras relaciones urbanas. Aquí quiero recuperar la doble acepción que tiene la palabra relación en español, porque una relación es una conexión entre dos cosas, pero es también una exposición que se hace de un hecho, un relato. Así que lo que nos descubren los archivos libres es que para relacionarnos de una manera distinta con la ciudad, tenemos quizás que aprender a relatarla —relacionarla— de una manera distinta también.







# The City Within in the Rural Galaxy

**José Tono Martínez**

**The City Within in the Rural Galaxy** is a compilation of ideas that were presented at the symposium that took place on 16 November at CentroCentro Cibeles, in connection with the exhibition of the same name that was held there in the autumn of 2022. *The City Within* explored the exemplary trajectories of a philosopher, a musician, and a writer, who, acting as **guides/gurus/sherpas** accompanied us to the interior of the *city*, synthesising their lines of knowledge into perceptions that would help us to delve into shared places and times.

Together with Javier Echeverría (Pamplona, 1948), Llorenç Barber (Aielo de Malferit, Valencia, 1948) and Noni Benegas (Buenos Aires, 1947), we decided to stop to take stock, so that the boldness of public art might this time allow us to “slow down our pace” reclaiming forgotten spaces of intensity and intimacy, of reading and listening, rediscovering alternatives for creation and personal fulfilment, of coexistence and work, building from the bottom up, from small to large, transversally, *rhizomatically* (José Luis Brea), eschewing imposed and self-imposed hierarchies.

## **A cartography of feelings and slogans**

In the field of social innovation, creators function as disruptors that help to identify links in the processes of development and coexistence. With the help of our sherpas, we configured a cartography of feelings, slogans and concepts that were necessary if we were to script and formalise the exhibition, and useful as a springboard for ideas for the debate that we then proposed to nine *new* thinkers.

**Javier Echeverría** proposed concepts related to the sense of play and the defence of one's own identity and privacy; the *techno-city* and *Télépolis*; techno-nomadism in a global city dominated by the *Lords of the Air*; techno-feudalism in the so-called privatised *Third Environment*; and social innovation, horizontal communication and civic action based on collective resistance in a context defined by the encroachment of artificial intelligence, infodemics, and the increasing appropriation and commercialisation of our data.

**Noni Benegas** et al proposed a review of the creative process as a principle of emancipation as a person, as a poet and also as a woman, one who ceases to be an object and instead becomes the agent of her own destiny and her own work; that of *sisterhood* as ethics and praxis against gender subordination and in defence of a collaborative culture; the idea of the exiled self and the transient self as an essential being; picnolepsy or "frequent absences" as an escape from subliminal comfort and a means of inspiration; and *Gay Knowledge* as an alternative path towards a non-binary world of pluralities.

**Llorenç Barber** proposed the idea of renouncing the author's ego, transformed into a proposer, as part of the construction of the *we*, of the *Together*; indeterminacy (John Cage) as an aperture towards a context/cosmos that functions as the breeding ground of art; the city as an orchestra and collective instrument, on the basis of multi-focality and peripatetic listening; celebration as a communal festivity; music and biomusic as a space to be explored in search of other forms of reciprocity between citizens.

## Contexts

In a positive way, in the City Within in the Rural Galaxy environment, by way of a quantum, everything is near yet far away, concealed yet observed, materialised virtually in the cloud, defined as the agora of our time, where portability is paramount, immaterial, indefinite, digital, and constantly

being rebuilt, thanks to the ability to share, connect, and create spaces where everyone can take the floor, or aspire to do so, exchanging ideas and emotions, both virtual and physical, but all real, all true, all with a meaning of their own.

In a negative way, in the City Within in the Rural Galaxy, maximum freedom goes hand in hand with the loss of all intimacy, as if the god of technology - a simile for an absolute and omnipresent god - could penetrate even the most secret corners of our mind, to listen to our thoughts. The post Covid-19 scenario, a *catastrophe that has come from within* (Bruno Latour) and its aftermath of bio-techno-surveillance and unprecedented intimidatory controls over citizens, *not seeing anyone on the street, a veritable ecstasy for the powers-that-be* (William Ospina), combines with the climate change crisis provoked by a predatory globalisation that is already heralding the so-called *sixth extinction, during which half of all habitats and animals will vanish from the Earth* (Jeremy Rifkin). There is a growing feeling that *Locked up at home with a single toy* (Juan Marsé), the winners of this *extinction rehearsal* have been the pharmaceutical industry and the multinationals in the virtual communication sector which, in one fell swoop, turned the entire population of the Earth into their customers.

There is also a growing sense of helplessness: the spectre of war is rearing its ugly head yet again, as are other riders of the apocalypse such as inequality and precariousness, and we are thus confronted with a paradoxical technological environment that allows the chimeras of the fantasy/sci-fi genre to almost become reality on the flat screen, a bionic extension of our species, the otherness of the portable city, superimposed on the mega-cities that threaten to occupy all living space (Robert Silverberg).

## **The exhibition**

The ideas of these three *proposers* were compiled in interviews that were edited by the audiovisual artist Javi

Álvarez. We now offer them in this book, following their revision by the three City Within sherpas. Our experience of the *rural galaxy* is somewhat akin to a return to the Middle Ages. Hence, as can be seen in this book, the challenge that we put to twelve outstanding illustrators: to translate ideas into posters that serve as *stained-glass windows*: **Juan Berrio, Delius/María Delia Lozupone, José Domingo, Irati Fernández Gabarain, Elena Ibáñez, Pere Joan, Raquel Lagartos, Miguelanxo Prado, Pepa Prieto Puy, Rep/Miguel Repiso, Antonia Santolaya, and Mikel Valverde.** The exhibition was rounded off by a musical installation by Llorenç Barber, *Sambori/Rayueta*, produced by Arturo Moya, with visual scores by Barber himself and a series of visual poems by Noni Benegas. The graphic and museographic design was by Pablo González/Peipe.

## The symposium

This book brings together texts by Javier Echeverría, Llorenç Barber and Noni Benegas, together with other contributions from the nine philosophers and researchers who took part in our *conversations* and *Q&A sessions*. The nine in question, who all come from different traditions, are **Lola S. Almendros, Andoni Alonso Puelles, Eurídice Cabañes, Adolfo Estalella, Amador Fernández-Savater, Alfonso Galindo Hervás, Leire Iriarte Cerdán, Alejandro Martín Navarro, and Angélica Velasco Sesma.** The symposium received support from the Institute of Philosophy of the CSIC, directed by Concha Roldán.

## The *Rural Galaxy*, drifts.

The concepts put forward by Marshall McLuhan in the *Gutenberg Galaxy* and in the *Global Village*, combined here in the form of the *complete social fact* of the rural galaxy, explain both the conquests and the complications of our life in the city of the rural galaxy. On the one hand, we look on as hapless witnesses to the hyper-surveillance exercised by the global and liberal *neo-Hobbesian* state that

has decentralised and delegated these powers of spying, surveillance and eavesdropping to the private companies of these new feudal lords, who take on the age-old role of secret police, informers when so required for the preservation of the public good - which is of course determined by the same institutional establishments that allow them to operate through the concessions granted to them.

What is interesting is that today it is the citizens themselves who directly pay the fees of the very companies that are monitoring them on behalf of the state, and which, at the same time and in a collateral way, provide them with a communication service. As was the case in the rural villages of days gone by, every neighbour is a techno-converted *surveillance agent* in potential, infiltrated into our portable terminal. In this way, whatever I say here, in my milieu, can be judged and condemned by a zealot thousands of moral kilometres away from my cultural horizon of values, determined to impose limits on planetary freedom of expression and communication.

As happened with the fall of the ancient empire of the West, when cities were abandoned, the expanded rural galaxy resembles an archipelago of planets, stars, islands and watertight social compartments that we can visit courtesy of applications and links whose rights of access are administered by the *Lords of the Air* (Javier Echeverría). The iconography of the City Within and its emblem in the context of the rural galaxy is that of a horizontal network of superimposed layers, with no centre or interior, like those superstrings that will one day explain the laws of the universe.

As long as we pay the entrance fees, this citizen matrix allows us a certain degree of proximity, vis a vis door-to-door communication with people or groups of cyberactivists who may or may not form new social agoras, or who may prefer to hide themselves away in guilds and monastic establishments, as was the case in the Middle Ages.

Thus, the relevance of the oxymoron: *rural galaxy*. A Middle Ages in which an infantilised, orthodox public discourse replete with necessary *simplifications* and *wishful thinking* aimed at the *mainstream* (Noam Chomsky) of the group/mass, coexisted with a private, sophisticated discourse generated in *scriptoriums*, halls of study, and monasteries in which philosophy flourished and the classics were translated (Umberto Eco). But is the ideal of stopping the hands of time, of *renouncing and self-limiting consumption* (Maurizio Pallante, Serge Latouche), merely a universe for a privileged few, safe from the maelstrom?

The “City Within in the Rural Galaxy” presupposes a type of thought and *total social fact* or environment that merges the categories of occupied/unoccupied space and of one’s own/alien, private/public time and a split and varied identity -*My name is Legion, for we are many* (Mark, 5, 8)- whose ontogenesis and development we can barely glimpse. Because in a future of *tribalised cities* (Michel Maffesoli) and *purgative zoonotic pandemics* (David Quammen), and “special military operations,” it may be that the hardest thing will be to see each other in the flesh, and the obvious question will be: Do we actually want to see one another? Perhaps not. We face the horizon of the metaverse, of the cyborg, a half-machine, half-android humanoid, or a robot fed by algorithms that generate an Artificial Intelligence that becomes all too human, like those dolls that already exist in care homes to entertain the elderly, to offer them the illusion of not being alone, of having company that nobody wants to give them.

“The City Within in the Rural Galaxy”, the exhibition and the debate, brings us face to face with the difficulty encountered by archaeologists when they come across a symbol etched on a strange utensil during an excavation: What on earth might this have been for? We are the archaeologists of the present, and we will only get out of this if we do what Tacitus wanted us to do, “escape from the *future* with our dignity intact,” transforming that old

*normality that was already a total crisis* (Naomi Klein), a state of Orwellian exception in disguise.

In *The Metamorphosis of the World* (Ulrich Beck), the author warned us about this global risk against which institutions can no longer provide an answer. Beck spoke of the *risk society* as that phase of development during which social, political, economic and technological risks tend to escape the control of the constituted democratic public powers to finally fall into the hands of opportunistic third-party companies - *the Lords of the Air* -, that serve private interests. One is reminded yet again of Rome when, on the threshold of its decline and the onset of the Middle Ages, it entrusted its protection to mercenary armies that ended up destroying its undermined authority.

In this process of uncertainty and individual and collective disorientation, which calls into question the old Enlightenment ideal of a shared and just society, the debate about the "City Within in the Rural Galaxy" proposes a number of answers to questions which, one senses, have yet to be raised. And finally, I would like to take this opportunity to thank Giulietta Speranza and all the CentroCentro team for the faith they have shown in this project.





# We Write With the Body

**Noni Benegas**

**Noni Benegas**

**José Tono Martínez<sup>1</sup>**

---

Noni, tell us about the magic of the poem, the leap into otherness, that trigger moment you've referred to as "The Angel of the Sudden." An angel that carries you away, you say, to a metaverse that exists in the here and now, within us and within the city... A secret path that casts a spell through a combination of enchanted words.

Actually that's a great question because it really gets to the heart of what my work is all about. You mentioned that otherness, didn't you? And it's true. I've always thought that if a poem doesn't surprise me, it's not going to surprise anybody else. And surprise is at the very heart of what I do. The oldest memory I have of how a poem made an impression on me, how it impacted me, was when I was a child. One day, just by chance, I was listening to the radio and somebody with a really deep voice came on. It stopped me in my tracks, and I listened all the way to the end; he was talking about a night. A night when someone in disguise climbed up a secret ladder to meet their sweetheart. This was in broad daylight, but I remember that all of a sudden it was night-time, but a sidereal night like the night of the universe, full of stars. The poem was a classic of Spanish literature, the *Dark Night of the Soul* by none other than St. John of the Cross. And out of the blue, that sensation of otherness came to me. That man, combining words that were just like a spell, reminded me of a magician I'd seen

---

1. Interview available on CentroCentro YouTube channel: [https://www.youtube.com/watch?v=RPoC\\_aLU-P4&list=PL6yZ6eaXCSk\\_hJ-cHB-4WenFxxkATSbJE7&index=3](https://www.youtube.com/watch?v=RPoC_aLU-P4&list=PL6yZ6eaXCSk_hJ-cHB-4WenFxxkATSbJE7&index=3)

J. T. M.

N. B.

in comics, Mandrake, who was able to make something appear or disappear with just a hypnotic wave of his hand. And I believe, I can say it now, that Juan de la Cruz gave me the number of a door to another reality, a metaverse, a parallel universe, just like in the TV series *The Ministry of Time*. That idea that there are other worlds, but they are in this one, as the poet Paul Éluard said. And it's true that I did have the impression that I could live in another reality that was inside this one. As I got older, I worked out what the key was. The key is our inner life, there is an inner world. I could take refuge in it, I could travel, fly, I was absolutely free to dream up projects... In real life I was a child and everything was forbidden. That's when I became addicted to the *flash* of a poem, that strike of lightning in the dark night that suddenly lights something up, and you look through there as if through a crack, and you see something opening up that was there before but you hadn't seen it.

What interested me most about words were slips of the tongue, those things you say but maybe you get the vowel all wrong and you end up saying something else that was hidden beneath the first word. Let me give you an example. I have a very short verse that is very popular, people seem to like it: "She says she feels destruction and yet she walks. It is distraction." It's quite something, Tono, because you'll often hear we women say that we feel absolutely destroyed and yet we keep on walking, we get up every morning and we do things. And I say: don't you realise you're distracted? In reality, you're taking action, you're on your way... The *destroyed* conceals the reality of the distraction, i.e., the complaint comes first, the lamentation, when I'm actually already on my way. That's what that little verse is all about. Another thing I'd like to say is that maybe that verse, including the slip of the tongue, was given to me by God (in poetry we always say it's God who gives us the first line), but then, to finish the poem, you need some kind of

J. T. M.

N. B.

---

guardian angel, and I just happen to have my own. It appeared one day in a text I read in a workshop but I never ever came across it again, which is a shame. But someone in the group remembered it: "Well, what about that *angel of the sudden* you used to have?" And that's how I came up with the title for my anthology of poetry for the Economic Culture Fund. That angel of the sudden shows us something, and then it whisks it away; it lasts while you're hammering away at those words and that breath is pouring out of you. Why? Because we poets are the instrument.

Take musicians, for example: Glenn Gould wanted to be his Steinway. He didn't want to play the piano, he wanted to be the piano. But we don't have a piano. We ourselves are the instrument, like a wind instrument, a hollow in which sounds somehow reverberate, and *we write with the body*, we write with our breath, with our rhythm. And finally, I'd like to add something about what poetry brings to today's market society. People say that it serves no purpose at all, but I'd say that the very fact that it serves no purpose at all is profoundly subversive because it reveals beauties that are not on the market, it reveals hidden things, truths they don't want us to know.

As is so often the case when it comes to Spain and the Americas, although it really applies to any time and place, and to all exiles, your life is marked by the essentiality of the transient, of being in transit, of being exiled between two shores. A to-ing and fro-ing that also made you look for new roots. Tell us about that condition of being an itinerant, in transit, and about the secret mottos that have served you as passports.

Now you've hit a raw nerve that totally binds me to that theme - it's something that also appears in Benito del

J. T. M.

N. B.

Pliego's anthology in which he talks about that swaying of mine. I've been analysing where it comes from and I feel that the most distant childhood memory I have of what a city can be is from when I was a little girl and I was allowed to go outside just as far as the street corner. But the thing is, they didn't let me turn or go around the corner to see what was on the other side, so for me, back then, that was the volatile boundary between the known and the unknown, the source of all the fantasies and adventures that awaited just around the corner.

Then when she turns into an adolescent, a woman starts to grow. So what happens? The city doesn't belong to you. I read a poem called "Someone Else's Body" (El cuerpo ajeno) to a friend, a man, and he couldn't understand what it was all about. So I had to explain it to him like this: remember how when you're a boy or a girl, you're out on the street and it belongs to you. But when you're an adolescent and you're a girl, a female, the street doesn't belong to you anymore. You can't just be there, you can't remain on the street, you have to be going somewhere or coming back, you have to be on your way somewhere. *The words would be: you can't walk the streets.* For a man, to walk the streets means one thing; for a woman it means something else. And for my generation, in my time, in Buenos Aires, that turns me into someone who is passing through, in permanent transit. I know that men find this all a bit sad, but there you are, we are getting used to the idea of moving stealthily through places without being seen, so to speak. The titles of my first three books make reference to the theme of journeying. *Argonáutica* refers to the voyage of the Argonauts in search of the golden fleece. *The Raft of the Medusa*, is the raft in Géricault's painting. And *Burning Cartography* (*Cartografía ardiente*) is a cartography that is a transit through a map, in this case a map of love. So, let's

J. T. M.

N. B.

---

say that I have adopted the identity of a transient, someone passing through.

This was the essential theme of my life for years, so I made a verse by Pablo Neruda my own: "What I have is in the midst of the waves." In other words, I was torn between that shore, trying to survive while breathing an air that is familiar to me, and the other European, Spanish shore that offers me a new element that I want to explore and investigate. There is the promise of that adventure around the corner like when I was a kid.

I have always said that coming to Spain was like opening up a treasure chest. Opening up the possibility of using the entire Spanish vocabulary without self-censorship. There is censorship in every country because words say what they say and then something else. And there was censorship in my country of birth, stylistic censorship, for example. Borges would say coloured, and anyone who said red, purple or scarlet was a pedant. But it's not like that here, here I can use all the words in the lexicon. That was the great treasure. I was able to use *vosotros* which for me was like doffing my hat and bowing to the other person. So on the one hand, that left its mark on me.

And in time, it left its mark on my own works, as I began to write, to publish, and what Saint Teresa says happened to me: "You only prosper when you are the daughter of your own works." And I can say that my humble works, my little contribution, rooted me here. That coincided with what was the start of a certain degree of recognition and then the death of my mother on the other side of the world. Don't ask me why because I still don't know and maybe I don't want to know, but my motto changed. I had read the words of a music-hall *copla* that José Ángel Valente cites as *anonymous* and I felt totally identified, as if my mother

**J. T. M.**

**N. B.**

was inside me now, calming me: "I was the stone and I was the centre, and they cast me into the sea and after a long time, I found my centre"; in other words, I anchored myself here, this is where I have borne fruit.

I set about investigating and I discovered that that *copla* isn't in fact anonymous, but that's something that has always happened with the indigenous peoples of America and with women. "Anonymous" is a woman. The *copla* is by a *cantaora*, a singer from Jerez in the 19th century called La Serneta, who was famous for her songs about solitude, so it's really interesting that I now have a motto that refers to a woman who was considered anonymous for so long.

The concept of "picnolepsy" or frequent absences was central at the beginning of your life, when you were developing your capacity to reconstruct the unseen with your imagination. What is the profound meaning of these momentary absences in our lives today - something you have referred to elsewhere as *technological cuts* in the form of a major personal shut-down?

This is what happened. I was reading an interview of Paul Virilio in "Cahiers du cinéma" when I came across a review of one of his books, *The Aesthetics of Disappearance* - with all the people in my generation who disappeared, you can just imagine what that title means to an exiled Argentinian in Europe. I didn't know him but I thought it should be published in Spain so I wrote to Jorge Herralde. I told him what I was reading and that it ought to be translated and his immediate response was "Which book shall we start with?" That was in 1986 or thereabouts.

When I started reading Virilio, I was quite fascinated by the fact that he should begin by talking about all those

J. T. M.

N. B.

little accidents we have at breakfast like knocking over a cup without meaning to. Or when we head off for work and we leave the keys in our flat. What's happened to us? *Picnolepsy*, that's what he calls these absences when *you were somewhere else*. The term as such is a medical term that refers to a very mild kind of ailment that tends to occur more during childhood than in adults, when we've been well trained by society. It comes from "*picnos*," which means frequent, and "*lepsia*" as in catalepsy, narcolepsy, which means take, remove. In other words, you are frequently taken, snatched away by absences or interruptions that isolate you from reality for a few moments and that seem to have a kind of restorative function, like sleep. Because if we were continuously observing life, we would be fascinated, hypnotised by the images.

Let's just say it's similar to when you're reading and you look up. What's going on? You look around you a bit and then return with renewed interest to the page. Because if you kept on reading, you wouldn't understand a word, it's something we all do. We all have these little interruptions, it depends on your own rhythm, your own speed, your own way of being. We have feverish, intense, enthusiastic identities. Other people are more apathetic, more lethargic, aren't they? These picnoleptic episodes are natural interruptions that are orchestrated by everyone's own rhythms. Virilio says that everyone is picnoleptic to a greater or lesser extent; it happens to us all the time.

And then he quotes an extraordinary formula that comes from the great cellist, Pau Casals, a wonderful musician who knew what he was about. He says: "Rhythm is delay and this means that each performer plays a piece, the same piece, at a different speed." A concert's length is one thing when Martha Argerich is at the piano, and another, when it's Barenboim. It has to do with one's own personal

**J. T. M.**

**N. B.**

rhythm, one's own speed, which is unavoidable. What happened in the 19<sup>th</sup> century? The industrial revolution began in the 19<sup>th</sup> century, engines were invented with an artificial speed that made it possible to produce and earn much more in less time: the artificial speed of the invention of the engine. They produce artefacts that then, in turn, tether the rhythms of urban life to an assembly line. If a car was assembled in the factory, then, when it was exported to urban life, the car, the aeroplane, the train, the lift, the escalator, even the pressure cooker, the lift, the computer, are all accessories that impose an artificial speed on us. And what this artificial speed does is replace our own interruptions, which were not only oh so restorative but also served to invent reality. Let me explain why.

Virilio says that when we were kids sitting in class, bored to tears, our minds would wander off somewhere, and then when the teacher asked us a question we would make up the answer. And because we hadn't heard a word she had said, sometimes we would even make up a fantasy scenario for that answer, and that's how we developed our imagination. These absences not only helped to refresh us, but also to develop our creativity. Now, imagine that right now your mobile is constantly receiving the "ping, ping" signal of incoming messages: you don't have time to wander off and stage anything in your mind. Everything is so much faster nowadays. So what does that mean? What Maria Elena Walsh wrote in "In my time, there was time."

And why is there no time these days? Because we're running around at a speed that is alien to our own speed, a speed that's been imposed by these *prostheses of subliminal comfort...* i.e., the screen, whether it's a computer or a TV screen, allowing these electronic automatisms to reduce our will to zero. So what does all that mean? It means we are fascinated by the moving lights on the screen - let's



J. T. M.

N. B.

not forget that “fascinate” comes from the Latin word for “evil eye,” as used by Virgil and Ovid. The evil eye, the “*fascino*,” was something that left you dazed, obfuscated. That’s why Susan Sontag referred to the Nazi regime as a “fascinating fascism,” because thanks to Leni Riefenstahl’s cameras and her famous film about the Olympic Games, they succeeded in leaving the spectator fascinated, dumbfounded, hypnotised... Therein lies the key to what is hidden when there is no time for anything.

Thanks to your work, the scarcity of women writers in literary history was rectified in *Women Have the Word (Ellas tienen la palabra)*, an anthology of poetry that explores the conditions under which women enter the literary canon. When you decided to produce an anthology like this, what were you looking for and what position was it born from? What do you think the key problem for women writers has been, Noni, when it comes to the act of constructing themselves as genuine actors, as enunciators?

Tono, to tell you the truth it was a very selfish reflection, because I thought that the fact that I was invisible in Spanish poetry was due to the fact that I wasn’t Spanish. And then when a major publishing house asked me to put together an anthology exclusively about women at the end of the 20th century, I saw it as an opportunity to delve into this subject. The big surprise was that no sooner had I started working than I realised that the threshold of presence of Spanish women writers in anthologies that serve to establish the canon was minimal: no more than 8% of the total number of authors in each selection, to use Cecilia Drey-müller’s calculations.

## J. T. M.

### N. B.

---

So, I wasn't the only one who was excluded; my Spanish colleagues were excluded too. That encouraged me to re-view history as a whole and really find out what had happened to women in literature. And I discovered that the only women who had gone down in history were women who had had considerable political or social support due to their having been used, as was the case with Teresa of Jesus, for example, who was used by Philip II. I refer to the fact that she was considered to be mad during her lifetime, but then, when she died, he ordered that all her manuscripts be taken to El Escorial. Fray Luis de León took it upon himself to publish *The Life of Saint Teresa of Jesus*, which had hitherto remained unpublished and went on to become an international best seller. Philip II then hatched a plot with the House of Alba to have her canonised, and somehow or other, thanks to her and three other women who were canonised at the same time, he managed to re-inforce his empire as king of Christendom.

To a lesser extent, Franco did the same thing with Concha Espina. Of course she was no Teresa of Jesus, but nevertheless we have underground stations, cinemas, theatres all with the name of a writer who was championed by the regime. In other words, they always create an exception to make it look like they also care about women. So I thought to myself, if women only succeed when they have support, whether political or social, and what we have here is a general eradication of female writers, then it's not a question of quality. It has to do with the fact that when women's works are published they become part of a common space within society, which Pierre Bourdieu called the *literary field*. Let me explain. In the literary field, you can publish your work and there are competing forces at play that can either ensure it flourishes and triumphs, or ensure you are ignored and completely forgotten.

**J. T. M.**

**N. B.**

---

This instrument allowed me to extend my research as far back as the constitution of the literary field in Spain and I realised that this actually began in the 19th century with the industrial revolution and the creation of the modern publishing industry, as we know it today, which asserts the power of the market over artists' works. This took place when a liberal government was in power - in 1857 they issued an order setting up public schools for girls as well. So, what happened? Lots of women from other social classes now have access to education. Let's not forget that originally the only women who could write were nuns or the daughters of lawyers and aristocrats. But now that's all changed and much larger groups of people have access to education.

The Romantic movement arrived in Europe and with it the free expression of feelings and hundreds of women began publishing in the burgeoning media of the day, applying for the jobs that the press and the publishing industry made available to everyone: journalists, editors, translators, proofreaders... Added to this are the positions that the liberal government needed if it was to implement its cultural policy at a time when aristocratic patronage was giving way to state patronage and the latter was beginning to bestow awards, grants, seats in the Royal Academy...

Until then, men had not had the slightest interest in what women were writing, but now they fell like a ton of bricks on this horde of new women writers, dismissing them en bloc and making the term *poetess* fall into disgrace. They were defending their territory, that's why they felt so threatened. These women could well take the food out of their mouths. It goes without saying that the construction of the figure of the poetess had nothing to do with their being poor writers, but rather with the fact that they might well snap up the opportunities that were opening up in the

**J. T. M.**

**N. B.**

---

new publishing market. Now they had power, now they had joined forces. That was the point. That's why the term *poetess* is still considered derogatory today and when the anthology *Women Have the Word (Ellas tienen la palabra)* got underway, they all cried out to high heaven, don't say poetess!

But all this also has to do with fame, something that is so important to all us Latins: prestige, renown. The entry of women into the canon calls into question the ways in which the entire literary field is consecrated. Because just like the sea or war, women have been just another cliché. Just imagine what would happen if the sea started to speak up about everything we do to it: it would reject everything that has been said, it would disavow and delegitimise it. It's the same with women. But of course women face a major problem. The basic problem for a woman writer is how to give voice to a subject who has always been the object of that poetry, and who has to express herself in a language riddled with stereotypes that curses her, a language that is absolutely Manichean. Because they swing from the mother earth, from the mother of all battles, and from the angel of the home to the witch, the whore, the bitch. That is the fundamental problem women have to deal with.

Noni, when it comes to raising awareness of female subordination, you have made sisterhood, the relationship between sisters, a core ethical principle. Thanks to your work and that of other women, a "we women" has emerged as a collective and emancipated subject, capable of steering humanity in a better, non-patriarchal direction. Would you like to tell us something about all this?

---

Let's start with the term itself. Sisterhood, or sorority, comes from the Latin "*soror*," which means sister; it stands in opposition to fraternity, the brotherhood between men. It is equivalent to another concept that some people prefer to use more often, which is solidarity, because they say that sorority has to do with blood ties. "Solidarity" comes from "solid" and refers to the solid nature of the ties that bind people in a common cause.

But sorority has become an ethical principle by which we women recognise our subordination and join together regardless of extreme differences of race, religion, class, origin, to a point where we feel that we are equals and equivalents. We have empathy, reciprocity, and what we seek is to build a "we women" so that we can work together to achieve the freedoms we long for.

Fraternity originated from a marvellous text by Montaigne on friendship based on his own friendship with Étienne de la Boétie. I remember reading it as a child and it shaped me, because it was a time when we didn't realise that what we were reading did not refer to us, so we just made it our own. Fraternity was revisited two centuries after Montaigne by the French Revolution, which made it part of its watchword and added it to the lyrics of the Marseillaise: "Liberté, Égalité, Fraternité."

Although "*sororité*" is also the fruit of the French Revolution, it is unfortunately the fruit of the guillotine. Because there was a woman called Olympia de Gouges, who at the same time as the Revolution created and wrote a declaration of the rights of women to be citizens and to have the same rights as men. And that same revolution, that claimed to be universal, cut off her head. That is when the term *sorority* was coined, because we realised that fraternity does not include us. That's when the hopes that we

**J. T. M.**

**N. B.**

had, that we had created for ourselves, evaporated. She uttered a few words that anticipated, somewhat ironically, what was going to happen to her: "If a woman can climb the steps to a scaffold, she should also be given the right to sit on a judge's bench." It took another 200 years before the feminist revolution fought to bring us citizenship, the right to vote and the right to be elected to office through the ballot box.

And now, in the 21st century, our presence in society is urgently needed, because what is at stake is the global survival of the planet. When the theoreticians of the French Revolution launched that revolution that ended up being bourgeois, they assigned to women the private, domestic space - related to *domus*, the home and to *domain* - and to the master, both the property of the land and control over the slave. They gave a name to something that had been around for thousands of years, the "*famulus*" or in other words, the servant, because in Roman days, the family bundled servants together with the woman, the family member in charge of the overall maintenance of life, the education of the children, the care of the elderly, food...

You know this, you're an anthropologist. A man would go off hunting in the mountains and it would be weeks before he would return with his prey. Meanwhile, who kept everybody alive in the village? The women, with those small tools they used to dig up the earth and pull out the roots of the tubers. We have centuries, thousands of years of experience of keeping the world turning and a vision of how we could change the current course of society. In other words, the point is that women have always rejected those male ideals of hunting and conquering territories and villages, ever since the primitive tribes until now. So, the message we have to offer is very important if only they'd listen to us:

**J. T. M.**

**N. B.**

---

it is an ecological message that comes from thousands of years spent preserving life and nature.

When I was a child, after school I would go to my mother's office to wait for her to finish work so that we could go home together. I would wander through lots of offices full of papers and typewriters and female employees who reported to her. I never realised how important that was for me until 2006 when they asked me to take part in the 75th anniversary of women's suffrage. They gave me lots of images to choose from, and I chose one of some women sitting around a table holding a debate. This was the first meeting of the Women's Secretariat of the Comisiones Obreras trade union. What do I read into that? I mean that those women from my childhood left a mark on me.

The plural times we live in set us free from many of the ideological tutelages of the past. There is no one single knowledge, but different forms of knowledge. There is no single truth, but partial truths. Could you explain to us what you understand by "gay knowledge"? When did the exploration of this other loving and free knowledge, which is already one of the liberating signs of our time, develop in your sphere?

Well, "gay knowledge" was a cycle we put on in 1994 and 1995 with Mario Merlino, the great poet and translator. And we borrowed the name from Nietzsche's "gay knowledge" - he spoke of a joyful knowledge that was absolutely necessary to break down the constraints of his time. That was the spirit behind our cycle, "Gay Knowledge," which was all about portraying other subjects of desire rather than just those of official love and its manifestations in culture and art. That was our motivation.

**J. T. M.**

**N. B.**

---

I'll come back to that later, but I want to talk about something that struck me a couple of days ago on the topic of other subjects of desire, which I read in the consecration of Cecilia Vicuña, a Chilean artist and ecologist who champions native peoples. The headline in *El País* ran: "The revolution of young people today is not ideological, but ontological." And that stopped me in my tracks, I said to myself, well, let's see what this is all about, because it's a twist on our "gay knowledge" from more than 25 years ago. It said: *they don't want to define themselves as men or women, they prefer an undefined state. It is a revolution of the sensibility of being, hence it is ontological.* And Vicuña ends by saying: *it is a response to the ecological threat and to authoritarian states.* Her visibility has just increased by her winning the Golden Lion at the Venice Art Biennale, and she is a mature woman, who comes from the earth, so to speak. By which I mean that the fact that a person with this "background" has said all this carries weight.

This revolution adds up, that's how I see it. It is the evolution of that gay knowledge in the sense that not only are they new subjects of desire, but also, by rejecting the roles that society imposes on them, they really are a response to the ecological threat we face and to authoritarian governments. As if someone were to say: the role of a man and the role of a woman that you have in your head no longer works for me; I don't want to be that; in other words, it goes beyond an ideology, it's moving towards being, it's a change of how one is, a change of how one exists in the world.

We forget that marriage among the Greeks was compulsory to ensure reproduction, but heterosexuality as such wasn't. Greek men, Plato dixit, allowed themselves that freedom and their great love, their great passion, was other men. Anyway, when we did the "Gay knowledge" cycle, Mario had to talk about boys and I had to talk about girls.



**J. T. M.**

**N. B.**

And that's where our paths began to diverge, because that Greek dictum that meant that heterosexuality was not obligatory, never worked for women.

Let me explain why. When I visited Athens, among all the friezes of the Parthenon, they took me to see the Labours of Hercules. One of his 12 labours was to kill the queen of the Amazons: it was immortalised in stone for ever and ever amen, as a lesson to all women. What does it mean to kill an Amazon? To kill an Amazon is to kill a woman of independent sexuality who can look after herself - two things that threatened the patriarchal system of Athens, and a strong reason to deny them citizenship rights. And whoever was denied citizenship rights was denied education; so Greek women were forever left uneducated. In other words, Plato's dictum only applied to men, not to women. As we have seen, they were confined to the family unit, dependent either on their husband or eldest son or on their father. In other words, never at any time did they enjoy any autonomy.

Then, in the late Middle Ages, homosexuals of both genders were considered monsters. That was the first important acceptance: the monstrous. When religion began to take root in all the cultures of the West, and in other Eastern religions as well, homosexuality was considered sinful. Homosexual men and women are sinners. And then finally, in the 19th century, the last adjective to be applied to them was sick. Therefore, if they are sick then because of the advent of clinics they can't be put in prison, they simply have to be cured, no matter what it takes: their orientation has to be changed.

Our entire financial system is based on the family unit. Just think about the house we live in, how it is laid out, or the number of seats in a car. Think about holidays: everything

**J. T. M.**

**N. B.**

is geared to families. The allocation of gender roles implies that women look after the home but aren't paid for it. Nobody gets paid for looking after and running the home, that comes free of charge. So, even in wars, and Virilio makes this very clear, women are in charge of the logistics, of delivering the supplies and looking after the children. In other words, they are a weapon that is not paid for either. Nobody has any interest in them wasting their time on any pleasure that isn't reproductive. So, just as when we were talking about women poets or poetesses, we need to ask ourselves, who benefits from the subjugation of women? Not only have they been economically advantageous to male interests thanks to the care they provide, but also because they breed soldiers: manpower, labour. They are a resource than cannot be squandered.

When we did the "Gay Knowledge" cycle, we convinced the Filmoteca Española, the Spanish film archive, to hunt down films dating back to the silent movies and up to the present day, which had homosexuality as a theme. Then in 1995, they organised the first Spanish Homosexual Film Festival. It ran for three months. We were in charge of the film information sheets that they still give out to audiences today when they come to the cinema to watch a film by Visconti or Jean Genet once again; it was a job we did for the love of art. At the same time, we organised a cycle of 22 conferences at the *Círculo de Bellas Artes* about literature based on the issue of masculinity and femininity. We ran round tables, book presentations, theatre groups and I myself set about putting together a Lesbian Cartography that allowed us to provide women with a genealogy of authors of this orientation and subject matter, which would legitimise their work on the subject in the present and in the future, and which I have compiled in "They Resist" (*El-las resisten*), (Huerga&Fierro, 2019).

**J. T. M.**

**N. B.**

---

Here I quote María Zambrano on this issue: "Love always transcends, always engenders. And when from such engendering a separate being is not born, in some way a something will have to be born, it will be nascent within the being, within the inner being, invisibly, with its corresponding entrails."

Let's end with some poetry. I'm not sure if your visual poems can be understood as a complement to the poems you have written from the point of view of creation, of the irruption of that angel of the sudden you have spoken of. There is a strange oriental quality to them, eruptive and visceral, yet calm at the same time. Once produced, they appear to be halfway between a still landscape and a Zen meditation. What is the ultimate meaning that guides this thing that you have called gesture and that can perhaps lead to the inner being of other people?

You're right. When I stopped writing with the classic typewriter I had had since I was a child, and moved on to a computer, it felt as if my hand was in mourning because of the force of my hand when typing. I felt I was losing something because of the faint touch of the computer keyboard. I didn't think about it, I just went out and bought black and red Canson paper in order to use up all that unnecessary force I had been left with since I no longer had to press down hard on the keys of the typewriter, which in some way created a kind of percussion. It was like a percussion to which I would hammer out my verses when I wrote them. There was an accompaniment - I think some musician or other has written avant-garde pieces for the typewriter - and Llorenç must know about this because the machine really was a sound from my childhood, as I said, a sound from my mother's office, and then all of a sudden

**J. T. M.**

**N. B.**

---

I had my own small portable Royal typewriter. I remember it well.

The faint touch of the computer keyboard made me feel I was writing. But then when I start scribbling on the Canson, I face another problem: I can't keep my eyes open, why should that be? I'm not an illustrator. So, if I open my eyes and I'm working on what I've been scribbling, it's no longer the same, because my cultivated eye is censoring what I'm doing. And I'm not drawing. *I am reaping a strength that was left idle.* So what I did was to mime, just as you do when you write. Really, when you write, when you really write, you're blindfolded, you don't know what you're going to say, that starts to take shape in your mind and then it flows down through your pulse and you write it down. Am I right? That's why these drawings made with your eyes closed are like seismographs of the psyche.

Just as electrocardiograms count heartbeats, this was a way of seeing those moments of pressure, of the intensity of certain words, only here there were no words. All there was the force, the extraction of the force manifesting itself in this coming and going over the Canson and then finishing it off. But what happens at the end? I open my eyes and I see and I am amazed, just like with the poem, and I think about the nuance, the intention of the energy I used, and I give it a title, whatever comes to mind, without thinking about it all that much. In other words, it's a gesture. Before the word there was a gesture.

That's just great, Noni. You've closed the circle because when you insist that when we write and act we really do so blindfolded, you have defined poetry. Splendid. Thank you.

**J. T. M.**

**N. B.**

---

Thank you very much for inviting me to participate in *The City Within*. To finish, let me read you a few verses, somewhat *picnoleptic* perhaps, from my latest book, *The Night Fails (Falla la Noche)*: "Darkness/ disarranges the world at the same time/ as it arranges it./ (...). "And sometimes I am so far away/ that I do not recognise myself, / but they talk to me, they look at me, / and there I find myself. / Although sometimes I am so close/ that I excuse myself from knowing me."



# The City Built in the Air

**Javier Echeverría**

**José Tono Martínez<sup>1</sup>**

**Javier Echeverría**

---

Javier, you have explored the idea of play in the sense that anybody who doesn't play, doesn't live. But just as writing is playing, you tell us that life is a game that children play very seriously. Is playing an act of rebellion that implies that our purest state of innocence consists of breaking the rules?

We've all played. Just being who we are means we've been playing for years. Some of us have kept on playing and in fact some of us are more than just amateurs. I nearly became a professional chess player, but before that I'd played lots of other things: family games, card games, for example. As far as I'm concerned, games definitely have a rebellious side to them, but they are also the basis of ethics. No more, no less. In a word: the origin of ethics lies in playing. In what sense? In the sense that you are in a group of people, you've agreed on a given game, something everybody wants to do, and you've laid down the rules of the game: that's when a collective *ethos* springs up, a pre-moral bond! Now, since you've established a provisional bond of interaction, you respect it accordingly. There is no game without rules, but quite often these same rules are free, I mean, freely negotiated and agreed on. And that is precisely why we learn ethics by playing and not by reading Kant. There is another variable that has to do with what you were saying about the subversive aspect. During any game, there are times when you can break the rules. The typical

---

1. Interview available on CentroCentro YouTube channel: [https://www.youtube.com/watch?v=l-sda9KbF-E&list=PL6yZ6eaXCSk\\_hJ-cHB-4WenFxxkATSbJE7&index=4](https://www.youtube.com/watch?v=l-sda9KbF-E&list=PL6yZ6eaXCSk_hJ-cHB-4WenFxxkATSbJE7&index=4)

J. T. M.

J. E.

---

smarty-pants who's all obsessed with winning says to him or herself: well, I'm going to pull a fast one here to make sure I win. I'm going to cheat. That's when rebellion appears on the scene: not only does the transgression affect the game and its rules, but above all the group, the different players who have established or agreed on those rules. There is an "ethical" undertone to it. But let's go back to the "seriousness" of a child at play, as you mentioned. That's not something I came up with, it was Ortega y Gasset. He was totally in favour of playing: he was a bullfighter, he played handball, he was a great conversationalist. Every day he practiced the games of the *tertulia*, chat and debate - language games that shape stories, witticisms and concepts that go on to permeate societies. That is why Ortega defended *the strictly serious nature of play*.

There's a lovely metaphor by Nietzsche that says that during the course of a lifetime, you have to be a camel, a lion and a child. The *camel* is the person who bears all the burdens, the tasks, the work, the responsibilities. I've been a big camel all my life. I've held various offices in different institutions, for example. That being said, I always regarded them as games. Deep down I really didn't believe in them, even though I played them seriously. There were rules, regulations and even laws..., but I always cultivated a certain disposition to transgress them, in some cases, and in others to circumvent them and look for ways out: lines of escape to move on to different games.

I'm afraid I didn't hold those posts for all that long. This happens when you become a *lion*, in Nietzschean terms. You start to assert yourself and you say: so far I've played by these rules, enough already! Now I'm going to invent other boards and other rules. Nietzsche's *Will to Power*: play new games, no matter what happens, no matter whether you win or lose. *Will to Luck*, I call it. But the extraordinary



J. T. M.

J. E.

moment (I'm not there yet, all being well I'll get there as I grow a bit older), is when you become a *child* again. That's when almost everything becomes a game for you once more. You behave with total freedom, in other words: you're perfectly aware of the rules, but you pay them no heed, and you set your own ones; even though they're not written in stone. And you definitely don't take them as imperatives; rather as mere invitations to have some fun, to have a good time, to live. In that sense, life is a game.

Let's just say that my book on play is a chain of metaphors taken from very different games, from games of chance to chess (which I have played a lot); but also the game of bullfighting. There's a lot about bullfighting in the book. The language of bullfighting is extraordinarily rich, which is why I like to read some of the classics of bullfighting and to occasionally go to a bullring to talk to the *aficionados*. I'm pretty sure it's the same with football. It's a game that has social, economic and political consequences, but I'm interested in it because it's a treasure trove of metaphors. Actually, there are quite a few great writers among the ranks of sports journalists. When I was a young lad I was very keen on cycling (I used to ride a bike myself); but it was the reports of what had gone on in, let's say, the Tour de France for example, by writers like Porriño, who was a great wordsmith, that encouraged that child to follow all the exploits of Bahamontes, or Coppi. There is a capacity for creativity in the playful semiotics of a child's mind, and that is something I have experienced very intensely. I enjoy life that way: I think of it as a game.

Another concept you've spent a lot of time on is that of an identity defined by signs that bring us into contact with other possessors of signs. In *Analysis of Identity* you say that we transcribe ourselves and we are transcribed by others. Do

**J. T. M.**

**J. E.**

---

you mean that writing is therefore a means of survival, a way of being recognised, saved from oblivion?

Well, I have given a lot of thought to identity, that's true, but I think of identity in the plural: as identities. I am quite radical about this as far as I myself am concerned: there are several mes. When my daughter was three, I was awarded the Euskadi Research Prize in San Sebastian and I told her all about this in words and in letters. I told her I had several identities and I even recommended family identity pluralism to her. My parents emigrated to Mexico. My father crossed the pond when he was 18 to avoid the war in Morocco. My two brothers were born in Michoacán. I wasn't, though. OK, I was conceived in Mexico, but I was born in Pamplona, because my mother was determined that one of her sons should be born in Pamplona (I'm the youngest). Ever since then, I have been an advocate of identity complexity and I've passed it on to my daughter: I am Mexican, but I am also Spanish, Navarrese and Basque, there's no doubt about it. This quadruple identity is my ABC, my identity DNA. But I also have other identities, somewhat more voluntary in nature: I consider myself Parisian, Venetian, a *bonaerense* from Buenos Aires... I'm also a *Madrileño* from Madrid.

One's own identity, therefore, is a concept that gradually develops and unfolds. It is always marked by signs, because the first sign of identity is one's own name. Learning to sign your name, for example, is a major task. I remember my thousand and one attempts at potential signatures until I finally said: well, from now on you're going to sign like this; and you're going to recognise yourself in this signature. Some people decide what your own first name is going to be, somebody else transcribes your name; they baptise you with the name of a saint and they take you off

J. T. M.

J. E.

---

to the civil registry where they register you as a person or put you in some file or other: you are transcribed by others. That's how you become a citizen or a parishioner.

However, there comes a time when you say, fine, I give in. I'll call myself that. Or else you say no and you change your name. Either way, you put your signature to it. That's the crucial moment, because that is the moment when a subject has just been constituted, a subject with his or her own name who asserts himself precisely through their signature. This semiotic identification with a few scrawls that one chooses for oneself is a game: a game of self-imposed identity signs. This is really playing seriously with your own identity. Writing and signatures are masks we wear (*persona* means mask). This act of being willing to sign in a certain way and not some other way, let me insist on that point, seems highly relevant to me. But there is another variable: other people. Other people give you a name and transcribe you.

In my case, my name is Javier Echeverría (in case you didn't know, Echeverría is a Gypsy surname, as is Garmendia). Hence I sign as "eche-verría," which means "new-house." Sometimes I even signed my name as Casanova. That's why I say that even though I write my name that way, and not some other way, *there are several mes*. This is the game of personal identity, as I have practised and continue to practise it, although I do not rule out changing my name in other contexts. I really admire Pessoa with all his heteronyms and pseudonyms... Pseudonym games are fantastic! If one accepts, at a given moment, that one's personal identity is plural, the I changes. And this is regardless of the fact that one may then identify with a particular character of one's own. Afterwards, you feel free to think: okay, so I'm going to be several; I'll actively be various *personas* at the same time.

**J. T. M.**

**J. E.**

---

Tell us about Telépolis, the global city built in the air, the universal city in the rural galaxy. How has your vision of the Telépolis evolved over the past few decades?

The idea of Telépolis emerged in the early 1990s, following a conference that Félix de Azúa gave in San Sebastian about the contemporary city. He said: "I really don't know what it is; there are megalopolises, there are metropolises, and so on." The next day I was on the train back to Madrid when the name came to me out of the blue. And with it, the idea that the contemporary city is not based on territory, rather it is a city that works through telecommunication satellites and antennae by means of citizen flows, economic flows and all manner of flows that work through the air. That's how the very sharp and clear idea of *Telépolis* came to me, the city built in the air. Back then it was a utopia.

Even I was surprised by my own idea. I turned it over in my head, I worked on it, I mentioned it to a few friends, and they liked it. Of course I should mention Fernando Savater, who was really supportive of the idea of Telépolis, and Francisco Jarauta, who told me "Go for it, Javier, write it, publish it." So I did, I published an initial article in 1992 in *Claves de razón práctica*, entitled "Telépolis." I then started reading other authors, starting with the novel *Nigromante* which is all about cyberspace. And I started following people like John Perry Barlow (whom I got to know in person) and William Mitchell, the dean of MIT's School of Architecture, who published *City of Bits*. I also read Manuel Castells' book *The Information Society*, and I gradually discovered that other writers were heading in more or less the same direction as I was.

But I must insist that Telépolis was an intuition for me, an illumination. You could put it like that, don't you think? Such

J. T. M.

J. E.

great expectations were generated in that decade: lots of us imagined a utopia. The cybernauts had a transcendent, one might even say romantic moment: the declaration of independence of cyberspace. The Internet wasn't a State and never would be, but it was a new culture: a new civilisation, you might even say. I saw that from 1994 to 1998 or 1999. I gave a lot of conferences and my idea of *Telépolis* became more honed. I put my idea of the global city built in the air to the test in public, and refined the concept even more. That dialogue with the public gave rise to new ideas. That's when I produced a small saga of three or four books on the information and communication technologies. But that was the original idea behind *Telépolis*.

In *Domestic Cosmopolites* you talk about an intimacy that has been invaded, where the private is now the public sphere. Does the everyday techno-nomadism you talk about allow for any secret space, where freedom cannot be scrutinised?

Let's say that *Telépolis* was a global city where we could watch wars, football, shows, debates and so on via screens. Which meant that the cosmos had penetrated our homes. That's the idea behind *Domestic Cosmopolites*. We see the polis, I mean, *Telépolis*, through TV screens, and then on our mobile phones, tablets and computers, don't we? But I realised that there's a reverse flow: all of a sudden, from the outside, they have entered our home and invaded our private space. The city is inside our home.

I devoted some time to analysing the notion of "domos" in Greece; it has been transformed due to the effect of the arrival of all these technological artefacts in our houses. Digital techno-nomadism is yet another step, which occurs with the emergence of mobile phones. I used to call them "tele-homes," but now I tend to talk about "techno-houses,"

**J. T. M.**

**J. E.**

---

seeing how we cart them about with us in our pocket or handbag: we carry our house on our back and become nomads. We zoom about here or there with our electronic house, our digital house, from which we access the external world, the global world; but it's a two-way street, they also access our data, our intimacy, our intimate and private relationships. There is an invasion of the intimate, the private, through screens and networks. So you become a kind of digital snail and you even find you're constantly checking your screens to see what's going on in the world outside.

I should say that I wrote *Domestic Cosmopolites* about a permanent, stable house, but nowadays I prefer to talk about "domestic techno-cosmopolites," i.e., people who cart their techno-house around with them and play the game of turning the private into public, while the public (the external) invades their intimacy. All the same, we can maintain our privacy, and I'd even say it is imperative we do so. Without it, there's no such thing as one's own identity and who we are is determined by external identities.

Then again, it just so happens that everybody owns their own computer's hard disk, or external disks. That's where we can archive ourselves outside the "cloud," without giving access to anyone else: techno-intimacy. That's where we can put our own names to files and images, choose our own identity signs (avatars, for example), share them privately with whomever we want... What I mean is that even in this digitalised world there are catacombs, secret places, intimate spaces, don't you agree? This is the key to life today. I give you the "techno-Baroque," full of technological folds.

Zuckerberg said some time ago that nowadays we can no longer talk about privacy, just personal transparency. I think that nobody is ever transparent, not even with themselves.

J. T. M.

J. E.

A person has multiple folds and wears different masks in the public sphere. However, if he or she is a person, if they are a human being, they need privacy and intimacy. Which is why I am a firm advocate of technological intimacy. Without intimacy we are slaves. It is possible to keep something secret, something intimate and something concealed out of the networks: it is a *sine qua non* condition if we are to have freedom. Even if our techno-homes and our private spheres have been invaded, we can and must build our own forms of intimacy to share them with people of our choice, or simply with ourselves.

Javier, you contend that the Internet was conquered at the beginning of the 21st century by the "lords of the air and the networks," the new feudal lords of our era. We are their vassals. Can we really escape from this digital techno-feudalism?

I wrote *The Lords of the Air* in 1999. Which means that the idea of the "lords of the air" emerged prior to this techno-conquest of the Internet, which actually took place from 2005 or 2006 onwards. What does that mean? It means that I was talking about the Third Environment, not just about the Internet. The Internet is very important, the web is also very important, but from the outset I was also referring to military networks, financial networks, the SWIFT network... At last we have learned that ever since the Internet came into existence, that from 1978 or 79 onwards, there were banking and financial telematic networks, money flowed through them, and they were comparable to the Internet. But they're not the Internet! All sorts of things flow through the Internet: information, news, photos, etc., but the only thing that flows through the SWIFT network then and now is money.

**J. T. M.**

**J. E.**

---

I always underlined the importance of the financial networks and not just the Internet itself. But of course, there was somebody in charge of the financial networks, which wasn't the case with the Internet. The Internet was a libertarian structure, in spite of the ICANN, the regulatory organisation; but nobody was in charge, there was no governance. There certainly wasn't any State at the helm, heaven forbid. I always tempered this romanticism of the Internet by saying: ok, sure, the Internet is important, but there are other networks in the Third Environment that are also digital and telematic, but they're financial, or military, or police or scientific. That's the Third Environment I'm talking about: a much broader and more complex technological structure than the Internet.

So what happened? The key moment was the World Summit on the Information Society which took place in 2003 in Geneva and in 2005 in Tunisia. It was organised by the UN, no less. I took part as an advisor to the Organisation of Iberoamerican States: I drafted various texts for discussion. A major conceptual battle ensued. It looked as if the cyberspace would become a global polis, just like a *Telépolis*. But it didn't happen. The UN abdicated its responsibilities and left all the network structures, the satellites, the telephones and the computer applications themselves to private initiatives.

That was when what we now refer to as "social networks" came into being. Google came into being, Facebook... These huge global corporations sprang up around 2004: that's what I call the "conquest of the Internet." It's a fact: the Internet was conquered by major multinational, high-tech corporations. They are marvellous, yes, but they have become instruments of domination.



J. T. M.

J. E.

In the book I wrote in 1999, *The Lords of the Air*, I quoted Umberto Eco and talked about “neo-feudalism.” Nowadays I talk about “techno-feudalism,” and that links to your “rural galaxy.” Telépolis is a Heliopolis, a city built in the air. All these networks, all these information and financial flows circulate through the air. They reach us via WiFi, which provides our new techno-homes with coverage and an “electronic roof.” If there’s no WiFi, there’s no Internet.

Billions of people are increasingly dependent on the Third Environment. And of course, some big companies have done really well out of all this, and have created fiefdoms, fiefdoms of information, fiefdoms of the air. So we have in fact been captured by a rural structure, but it’s *rural in the air*. The techno-rural isn’t in the fields, what’s happened is that the fields have been given digital coverage from the digitalised air. We could say therefore that the fields have been superimposed with “techno-fields,” in the literal sense of the term. Which means that your idea of the “rural galaxy” is sound. I’d rather call it the “techno-rural galaxy,” however; that would be the only slight change I would make.

It is true that in recent years the *polis* has been clearly in decline. To put it in rather radical terms, not only have we lost personal sovereignty, but we have also lost autonomy. There are degrees, of course there are, but there are people out there who are literally slaves to these devices and networks. We’re now seeing techno-pathologies. Others among us are mere subjects. And there are rebels out there too: people are answering back, there is rebellion. We face a new modality of power, that of the lords of the air. The Internet has been conquered, it’s true, but there are pockets of resistance. Above all, there is a fierce struggle among the lords of the air themselves to control audiences and advertising. They demand loyalty to their networks

J. T. M.

J. E.

and platforms. Updating devices every day is a sign of subjugation.

Let me end by saying that all this has led to the decline of the idea of the "*res publica*," or *polis*. What is decisive today is no longer the public, but publicity. Nowadays a "*res publicitaria*" has taken over the networks. And this has been going on since 2004 or 2005, when those great lords of the air like Google, Facebook and others, took over the advertising market to such an extent that they outstripped and even subjugated newspapers, the press and television stations in terms of information. There has been an enormous change in the structure of the informational and communicational techno-power: an enormous transformation. This is the major issue of our time.

In your latest works you talk about social innovation as a space of resistance and the democratisation of the networks, about challenging the vertical structure. You advocate small, secret, hidden, folded spaces and times... genuinely horizontal communication. Is that not a rather utopian concept?

Yes of course it is: *right now* it's utopian. Let me explain. First of all, I've always liked to change the subject, to change the game, as I said at the beginning. For years I've espoused the philosophy of science, and then the philosophy of technology. As everybody was wont to talk about science, technology and innovation systems, I realised that I didn't know what innovation actually is. There were innovation economists and innovation sociologists but there were no innovation philosophers. With the exception of a few comments by Ortega y Gasset, precisely in favour of innovation, the classical philosophers hardly ever touched

J. T. M.

J. E.

---

on the subject. Which is why I decided to dedicate myself to the philosophy of social innovation.

My idea is that technology users can innovate, which flies in the face of the cliché that only companies innovate and only engineers innovate, or experts in artificial intelligence, or even robots... But there's not only top-down innovation, there's also bottom-up innovation and I am clearly in favour of that type of innovation, which has hardly been studied at all. I learnt a lot from Eric von Hippel, a professor at MIT, who has always advocated *user innovation*. That's a line of research that has been making progress recently, particularly in the European Commission. But back then, talking about social innovation was very disruptive. In my case, I argued that the users of any product or service can innovate, even those of digital technologies. Nowadays I think that a user rebellion would be a great social innovation.

SMS was a canonical example of user innovation. To avoid having to pay, kids agreed a call code among themselves. If you hang up after two or three rings, it means such and such a thing. Since you don't actually pick up the phone, you don't have to pay the phone company, but you do manage to communicate. This innovation, a typical example of technological innovation on the part of users, gave telephone companies the idea, no more and no less, of creating the SMS we use today, which are brief and cheap.

But what is going on now in the networks as far as users are concerned? It seems we are dominated by the lords of the air. But to assert the social innovation of network users is to say that, in this networked or let's say in this post-industrial society, power does not lie with the workers, but with the users. It's the users who have this potential strength to transform society. Which is why user innovation can be creative, as long as the various networked identities link

**J. T. M.**

**J. E.**

---

together in a creative way. There are hundreds of examples of social innovations in the Third Environment.

Instead of thinking that innovation comes from the top down, from the lords of the air, from the satellites to us, which is true, we have to think about and encourage another kind of innovation: techno-social innovation. That's where the world is at today, as I see it: there's a tension between top-down and down-top, in the midst of the digitalised air. That's where many forms of feudal domination are produced, but also many conflicts and emancipatory struggles. It may happen that users mount a resistance, either in the form of opposition and boycotts, or through occasional rebellions, of which there are many.

But occasional rebellions, when they produce systemic effects, have enormous repercussions. Another recent example would be when Facebook bought WhatsApp, which is very popular in Spain. At a given moment, Facebook said: well, in a few months' time, we're going to start sending data of European WhatsApp users to the United States. Lots of people objected to that, and more than 500,000 of us switched to other companies offering similar services to WhatsApp. Facebook and WhatsApp felt the blow and rectified shortly afterwards. So we users have the ability to innovate just by saying "we're migrating from one fiefdom to another."

The lords of the air have a great deal of power, but that doesn't mean that we should underestimate the counter-power of network and application users. We can change our fiefdom if we refuse to be serfs. This is the new medieval era in your Rural Galaxy, which fits in very well with my hypothesis of the neo-feudalism of the lords of the air. I have now switched to Ecosia, which lives somewhat in the shadow of Google. Ecosia plants trees to offset the energy

**J. T. M.**

**J. E.**

---

costs of using data centres, the “Clouds.” Google and the great lords of the air consume a great deal of electrical energy with all their data centres. Ecosia is a browser that is tolerated by Google, but any profit it makes it uses to plant trees, thus reducing its economic benefits. As a user, therefore, I am contributing to planting trees and mitigating the deforestation of the planet.

That’s what user innovation is all about. It doesn’t happen by demonstrating in the streets, standing together and marching side by side, in the classic sense of the term, but by converging in networks and in joint actions (what used to be known as “unity of action” in my day). Users have a counter-power in their computer mouses and at their fingertips when they actively operate on screens. And users can give rise to movements of rebellion, which at any given moment can grow, go viral and have systemic consequences. Why? Well because at any given moment a great lord of the air can implode. Facebook may well implode if Meta fails. And Twitter, a great lord of the air that emerged just a few years ago, has been bought and redesigned by Elon Musk, which is generating conflicts among the “mighty of the air.” Elon Musk is a new lord of the air, obviously. But he depends on his investors, i.e. the international financial networks, which are not the Internet. Let’s see what happens.

Social innovation is possible in the Third Environment, even disruptive “techno-social” innovation, as long as we make the technologies our own and we follow shared social values. I am definitely not a technophobe. I am a confirmed technophile, but I am a “dominophobe,” to use a term I am fond of. I am against the technologies of domination and in favour of the technologies of emancipation, which exist.

Javier, a new spectre is sweeping the world:  
artificial intelligence. Automated algorithms

**J. T. M.**

**J. E.**

---

precede, follow and create us and already we have become, as you say, well-nigh “techno-persons.” We navigate in a Matrix reality that generates multiple “techno-cultures” and several “techno-lives” per person. What is the social life of these “techno-subjects” like?

On a global scale, several types of “techno-subjects” will emerge, in no way will there just be one type of techno-subject. Télépolis has neighbourhoods. What happens in China won’t be the same as what happens in the West. Nor in Latin America, by the way. We are almost certainly heading towards a plurality of “techno-subjects,” due to the different techno-sign systems shared by user communities, whether large or small.

A preliminary remark. We have already become “techno-persons,” and we will be even more so in the future. We are turning into “techno-persons” by the mere fact of being filmed, recorded, digitalised, archived, etcetera. You become a techno-person by the mere fact of being exposed to a digital camera or a mobile phone, and you become even more of a techno-person if you send those images to other friends, especially if those images or videos pass through a data centre and are transmitted over networks. We are still people, but cameras and screens add the “techno” dimension.

So, what does that mean? It means that the three environments remain the same: we are organisms, in the first place; in the second environment (the polis) we are people with our own name, and as the case may be, citizens; we will continue to be citizens of Spain and of other countries; but, in addition, we are increasingly techno-persons in the Third Environment. This is the social space whose demography is growing at a rate of knots. So, who constructs

**J. T. M.**

**J. E.**

---

subjects in the Third Environment? The lords of the air, not us, no way. Precisely, my call to users to rebel goes like this: Let's make ourselves subjects, and more specifically, collective techno-subjects, not just individuals!

An individual techno-subject is one who records him or herself and doesn't leave their digital niche, as if they were in a cell in a medieval monastery. They write or record themselves, they slip into their cell, into their virtual monastery, into their digital monastery, and that's it. In the networks, no matter who is in charge, we can take refuge in our texts, our images, our films, our videos, or whatever: there are techno-subjects out there who operate in intimate spheres and dedicate themselves to cultivating knowledge, or the arts, for example. Therefore, it is perfectly possible that various forms of culture will retreat to the catacombs, to the recesses, to the small. In this phase, I think that it is really important to cultivate the small and the intimate in the Third Environment.

But that doesn't mean that at a given moment a collective movement (which would generate a collective subject) won't emerge as a one-off insurrection. It's no longer a question of staging a revolution or conquering power, far from it, those days are long gone. There is no Bastille to conquer. Google isn't a Bastille, it's not a State, it's a ubiquitous techno-power. The lords of the air are not States, definitely not. They bring with them a new type of power, techno-feudal power, which requires investigation. Therefore, what we need is a theorisation of revolt and rebellion: the medieval inspiration and metaphor is very important. Let's say that it is possible to find vanishing points where communities of users can band together to do something together and build a specific "techno-subject" around an icon, for example. A combat emblem built by users themselves seems to me to be a possible and reasonable option.

**J. T. M.**

**J. E.**

---

In the Middle Ages, as you well know, such things used to happen.

Having said that, “techno-persons” are, technically speaking, data systems. I am a techno-person to the extent that I generate data and those data are processed by robots. Due to the mere fact that I use a device, I necessarily generate data. Therefore, along with data processing, the major development since 2005 or 2006 lies in the fact that the social networks themselves have been robotised by artificial intelligence. The major social networks currently operate like robots, and they do so very efficiently. A few human beings are in charge of the networks: the designers and the people who instruct them on what algorithms they have to design. But the people who actually operate the social networks, and who use our data and images to do so, are robots, who are also techno-persons.

It is robots that build my “techno-images” and my “techno-sounds,” and then allocate me to one group of techno-personas or other, based on my preferences and activities: this generation of individual and collective techno-subjects works very well, thanks to artificial intelligence. This way of generating more or less fictitious political techno-subjects happened with Facebook when Donald Trump was elected, and it had already worked before, with Obama. Which means that we should definitely not underestimate this way of externally and automatically constructing techno-subjects: they are “hetero-subjects,” in the sense that they are not autonomous in any way.

This exteriorised construction of collective subjects is quite new: it stemmed from techno-persons and their data. The idea of a subject is always understood from consciousness, whether individual or collective. “Techno-subjects,” however, come from the outside, from the great technological



J. T. M.

J. E.

---

powers: from the “Clouds.” There are moments in history when something similar happened, for example: when military or political organisations constructed revolutionary subjects. They had activists who were experts in constructing collective subjects. But nowadays major corporations handle that task themselves, thanks to AI.

In our book *Techno-persons*, Lola Almendros and I place the idea of a “techno-subject” between inverted commas. Because it’s an important question that needs to be meditated upon. There are “techno-persons” out there; that goes without saying. On the other hand, I’m not sure if there are “techno-subjects,” especially if we understand the idea of a subject in Foucauldian terms, biopolitically. In the “Clouds” it’s not a matter of biopower, but rather of artificial intelligence and techno-power, that’s quite clear. There is a lot to do and a lot of thinking to be done if we are to clarify the question of the construction of a “techno-subject” in today’s techno-world, or in other words, in the Third Environment.

Javier, the overabundance of contaminating information, as if it were a new virus, blurs the boundary between what is certain and what is uncertain. This is something you have referred to as an “infodemic.” In this context, what does civic life mean in the context of the *new normality*?

Well, what has happened with the pandemic and with lockdowns is another great subject for reflection, precisely because of how it has been managed and mediatised. I’m not referring to the healthcare systems, as I have absolutely no intention of being drawn into that issue; I’m referring to the information systems, to the networks. There have been two models. On the one hand, there has been an excess of information. This is something structural: there are

**J. T. M.**

**J. E.**

---

flows that are a fundamental part of business. To put it another way: the more messages we send by WhatsApp or by any other network, or the more friends we have on Facebook, etc., the more of a techno-person we are, and the more business our corresponding lord of the air does. The emergence of this huge amount of informational noise, an infodemic, has taken place in a canonical way, with the pandemic. Why? Because since we were confined to our homes and (given that we human beings are social beings), we were sat there in front of our screens, more than willing to see what was going on outside and to communicate with just about anyone and everyone. The major information, communication and data companies, the lords of the air, as I call them, increased their profits by 50 or 60% during the pandemic. And before then they were already the wealthiest companies in the world, in terms of market capitalisation. Right now, the top ten companies in the world are in the data business, even though they may do other things. And two major Chinese companies now figure among the biggest companies in the world, and they are both focused on data, even though they also distribute other goods, just like Amazon or Uber.

So there has been a change at the global level. These companies' management is based on maximising information and data flows, hence their business models generate infodemics; COVID-19 wasn't just a biological virus that attacked human organisms, it has also generated important informational techno-viruses, and a major healthcare infodemic. It is a structural techno-virus. The pandemic has waned, but COVID has by no means disappeared. And it won't disappear, it has become endemic. There won't be a post-COVID or a post-virus era. No way. COVID will evolve. Viruses considerably predate human beings. Life implies death, and there is no life without viruses and bacteria. So

J. T. M.

J. E.

we coexist with viruses, with friendly ones, obviously, if at all possible; as for the pernicious ones, let's minimize them. Having said that, we do need to worry about techno-viruses, i.e. information viruses intentionally generated to maximise corporate profits. The confinement brought on by COVID has been the second great crisis of the Third Environment, following the financial crisis of 2008, which was a monumental crisis. The infodemic (an excess of information, an excess of noise) forms part of today's information culture and there's nothing we can do about it.

What can we do? We can limit the amount of noise we ourselves generate. What I mean is that, in an infodemic, the excess of noise, information and flows also entails an important cost in terms of energy, which is therefore a cost for the planet. Even if the initial consumption comes from renewable energies, even though everything runs on renewable energies in Spain - that's not true either - but in other places that is certainly not the case. We have to counter all this informational noise with values linked to sustainability. To put it another way, we need to start talking about the *sustainability of the Third Environment*. Which is why I still use the expression *Third Environment*. Because it is an environment, it's not a toolbox, let alone a means of communication. It is a *Third Environment* in which we live with and relate to one another and where a lot of informational noise and contamination is generated. We the users generate it, but it's mainly the data centres, i.e. the "Clouds." We have to take responsibility for not polluting the cities or the countryside, but also the social networks. I call this *data ecology*. I think it brings another dimension to the idea of an "infodemic." My next intellectual commitment is to *techno-data ecology*.

**J. T. M.**

**J. E.**

---

Thank you so much for being with us and for having accompanied us to the city within. Thank you, Javier.

Many thanks to you, Tono, for the invitation. It's been a pleasure.

# Music Is Space to Roam In

## Llorenç Barber

José Tono Martínez<sup>1</sup>

Llorenç Barber

---

My good friend Llorenç, both your parents are musicians and you yourself trained as a traditional musician. You studied Gregorian music, Bach, and composition at the Conservatory in Valencia and then in Madrid. But you found yourself drawn to three different areas: music, the arts and reflection, and that led you to study Philosophy and Literature in Madrid. Tell us about that journey and what it was that made you drift away from the conventional path.

Mine is a very special family, first of all, because we move around a lot. My father lived in Versailles and my mother in Buenos Aires. They got married in Versailles which is where my elder brothers were born. When the World War broke out they decided to return home, but they lost absolutely everything. So I grew up in a small town in Valencia, in a dislocated family, and in this context of loss, because everything was marked by that post-war period and its fears. I had lots of siblings and in our house music was a kind of lifeline: you had to be cultured and you had to know languages if you wanted to escape the misery that was all around us. The piano, music, creativity and travel would be vitally important.

In 1970 I went to see something that would turn out to have an extraordinary impact on the rest of my life: nothing less than an exhibition entitled "Fluxus & Happening." It was put on in Cologne (Germany). And there, in the catalogue

---

1. Interview available on CentroCentro YouTube channel: [https://www.youtube.com/watch?v=WfAk3QRDza4&list=PL6yZ6eaXCSk\\_hJcHB-4WenFxxkATSbJE7&index=2](https://www.youtube.com/watch?v=WfAk3QRDza4&list=PL6yZ6eaXCSk_hJcHB-4WenFxxkATSbJE7&index=2)

J. T. M.

L. B.

- I still have my copy - was our ZAJ, even though all the members of the group were standing with their backs to the camera together with a caption that said: "*We are not interested in this exhibition.*"

On another trip to Cologne - one of my brothers lived there - I visited what was the first major "American Pop" exhibition ever to be held in Europe. Events like these make you want to be not just a musician. To not just play the piano, the accordion, the guitar and so on, they also make you want to listen to electronic music or make *actional* musical gestures. Encounters like these fed an authentic urge to know in me, a desire to 'experiment' (I didn't even know what 'experimental' meant or what it could sound like). To try some strange stuff!

On a spring day that year, it was 1970, before the Fallas festivities, I was busy studying counterpoint at home and I received a call from Mr. Paco Llácer Pla, a teacher and a composer who was living in Valencia. He said to me: Do you know where the Faculty of Architecture is? Get there as soon as you can, something extraordinary is going to happen there two hours from now. You can't miss it." ZAJ were in town, and I already knew about them from the media. The ZAJ group had come to showcase their work - gestural music, musical theatre, the "Fluxus" mode - in the Architecture Department assembly hall.

So off I went. And I had the good fortune to experience a 'battle' concert, somewhat akin to when Stravinsky premièred his "*Le Sacre*" in Paris. In fact, for one of the numerous events that made up that really *actional* 'concert', Walter Marchetti held in his hands one of those fold-out sheets of paper that the computers of that time used, full of zeros and ones. And every time he looked at that table of infinite numbers, keeping as serious a look as possible

J. T. M.

L. B.

on his face, he would bend down and carefully pick up a wooden cube from a pile on the floor, and carefully move it from one place to another. He'd look at it again and then he'd move another cube. And he would repeat that action - carried out in a rather eerie silence - time and time again. That was the most marvellous concert I have ever seen in my entire life. Action, yes, but with its share of risk, that 'danger music' that Dick Higgins performed at Fluxus.

Around that time, in a bookshop near the Philosophy Department, I found nothing less than a first edition of John Cage's "Silence." I was in my twenties but already I had a copy of "Silence," I had ZAJ, Cage and 'Fluxus' not to mention the summer courses in Darmstadt that I had really enjoyed: I had a splendid arsenal at my disposal to escape from the dull groove of my surroundings.

Sometime after that, looking for a present for somebody, I ended up in the "Paris-Valencia" bookshop on Calle Pelayo where I nearly tripped over a pile of old books on the floor. Out of curiosity, I bent down and picked one up - I'd noticed the word "music" on the front cover. The book's full and somewhat enigmatic title was: "Rapid telegraphy, the triple-keyboard and electric music" (*La telegrafía rápida, el triteclado y la música eléctrica*) which somebody I'd never heard of called Juan García Castillejo had published in Valencia in 1944. A book that had been conceived and published in Valencia where there was no such thing as electronics! And signed by somebody I'd never heard tell of! This fact itself was even stranger and more unusual than the music of the microtonalist from Alboraya, the late and never-listened-to Eduardo Panach Ramos, who built a 'trio-la' which was somehow lost in the library of the conservatory. There couldn't be anything more strange and inciting... It turned out that this technological 'musician' was a priest, the 'chantre' or cantor of the cathedral of Valencia; as far as

J. T. M.

L. B.

the musical world was concerned, a complete unknown. In due course, I would go on to publish in a ministerial magazine ("Music in Spain") a review of the suggestive contents of this dazzling book in which I discovered similarities that ventured into technological futurisms, similar in concept to what John Cage proclaimed in his "Credo" of 1933.

Castillejo the priest and Cage formulate things based on very similar visions, the offspring of futurism. Consider, for example, how they both start off from the same "cosmo-centric" conception, destined to take the place of wearisome "homocentric" music; both postulate the merits of a certain degree of *indeterminacy* which we will come back to shortly. Needless to say, this strange, beautiful and poetic book became a sort of Bible for me; it inspired me, I quoted from it, it helped me explain things.... I also published, in a *facsimile* edition, with the help of Francisco López and the library he had created in Murcia.

Let me just mention in passing that I then went on to study History of Art at the Complutense University where, together with Professor Simón Marchan, I started to write a book called "*ZAJ, a History and Critical Appreciation*" (*ZAJ, historia y valoración crítica*). This was a ground-breaking text, and even today, more than 40 years later, it remains the most complete and profound study on this subject. It wasn't published, however, until quite recently. Mysteries, fears, censorship?

One day, together with Maya Aguiriano, a friend and art critic, we forgot about our exams and headed off to the *Pamplona Encounters*. It was June 1972. Art inundated the streets, the very air we breathed, our discussions (the famous irregular assemblies!), (Luis) Lugán's installations (telephone booths that put you through to church sextons, bars and prostitutes...), the duo of the century: Cage/



J. T. M.

L. B.

---

Tudor, and a thousand more besides... In the midst of so many guests, it was such a surprise to bump into Daniel Charles, a philosopher and a student of (Olivier) Messiaen, who had recently arrived, *ex profeso*, from the Sorbonne in Paris. He was there because he was a really good friend of John Cage, in fact the two of them were working on a lovely book together, the most beautiful book that John Cage ever wrote, in fact, called "*Pour les oiseaux*" ("For the Birds").

Steve Reich, the great minimalist, came to these 'encounters' for the European première of his most important work, the one he called "*Drumming*." Ten years later, in 1983, I had lunch with him in New York. As we were eating, he told me, "Never in my life did I ever experience anything like what happened to me in Pamplona in 1972! No sooner had we started with the *taca taca, taca, taca, taca* - all the splendour of minimalism - than everybody got up and started dancing!" He added, "I'll never forget that there in Pamplona, in wonderful Spain, people danced to my isorhythmic minimalism. That's what happened, everybody got up and danced there."

In the 1970s, my music didn't just begin to be German, it began to be Anglo-Saxon. I started travelling to the States for readings and concerts, but soon - in 1982 - I began travelling around the infinite America where I got to know the great Conlon Nancarrow. I was still a kid in my twenties, I'd gone to Germany and I *knew about* things after "*Drumming*," Cage and Pamplona-72. David Toop asked me to take part in the "*Music Context Festival*," which was organised by the *London Musicians Collective*. We were all swept up in a rather exultant atmosphere because we had all just received and read Murray Schafer's famous book "*The Tuning of the World*." And, in keeping with this exceptional ecological/sound conception, my interventions took place in the street: I had one version for parks and birds,

J. T. M.

L. B.

another for cars... And it was all improvised, outdoors, and in communion with the 'perpetuum', the unfolding of a highly changeable and mobile soundscape of spaces and situations. That's how I got so involved in what we now call *public sound art*. After all those encounters and contexts, I started work on my thesis on *Fluxus*, the group.

For me, all this serves to define the really hectic 1970s. One day I was walking along Calle del Mar in Valencia, and I came across a kid who repaired typewriters in a shop called "Orbis". He'd been really 'popular' for years as a bass guitarist in a legendary band called *Els 4 Z*. And towards the end of the 1960s he had even managed to build two sound generators, one analytical and the other synthetic. With these homemade gadgets, José Luis Berenguer was able to compose electronic music, no less. This exceptional asset, plus the first pieces I had written for piano, and a few scores by American (Cowell, La Monte Young, Cage) and European composers (Anton Webern, Serowsky, etc.) encouraged me to start planning a concert at the *Societat El Micalet*, where they had a theatre with a grand piano. I happened to meet him, quite by chance, but he had faith in everything I proposed to him.

That's how the *ACTUM Group* would come into being in 1973 and in fact we would go on to organise events for the next 10 years or more. We invited Juan Hidalgo, Esperanza Abad, Grupo Glosa, etc. We put on a Cage monograph! We released endless manifestos, we made recordings for RTVE, graphic compositions, Berenguer's marvellous and suggestive comic! In fact, no sooner had ACTUM come into existence than Berenguer succeeded in getting the Torres Editor publishing house to print the first book on Electronic Music... In 1979 we also set up what is still today Spain's longest-standing festival of new music: "*ENSEMS. Alternative Music Events. Following Cage.*"

J. T. M.

L. B.

This same innovative force would then crystallise in Madrid, in 1979, with the incredibly audacious *MUSIC CENTRE (AULA) at the Complutense University*. Over the next five academic years, this centre would put on *everything* from New York or Berlin, Valencia and Catalonia, thanks in part to the contacts of our Catalan friends Carles Santos and Bárbara Held, everyone at the GIC (Grup Instrumental Català), as well as everyone at Actum/Ensembles in Valencia. At AULA we organised Workshops/Seminars, 'Sound Creation Courses,' and the spring 'FLES,' i.e., the *Free Sound Expression Festivals*. I should also mention that in 1982, when Felipe González's PSOE party won the elections, the Complutense's AULA filled no less than the ARCO Art Fair with new music. And in return, I was invited – for the very first time – to the *Paris Biennale*, and, not long after that, to Berlin (*Freunde Guter Musik*), Mexico (UNAM), New York (*Experimental Foundation*), and even Chicago (*New Music America*), and San Diego (*Latin Music*), etc.

All this would subsequently be swept away, when elections at the Complutense brought to power a group that was radically opposed to any vestige of libertarian heterodoxy. The only person left in our barely democratic Spain was Tomás Marco and his short-sighted CDMC, or *Centre for the Dissemination of Contemporary Music*, and his unprecedented colonisation of the *Círculo de Bellas Artes*, or even of a National Orchestra where an ageing and elitist Luis de Pablo, devoted for life to post-modern tardosymphonism, was firmly ensconced on the throne.

This obstructive attitude, which manifested itself in a thousand narrow-minded details, was what prompted me to travel beyond our frontiers. Since then, that was how I went about creating, learning and importing; I persisted with Darmstadt, with a (György) Ligeti enamoured of US repetitivism, and with the enormous driving force that

J. T. M.

L. B.

was Mauricio Kagel. With the help of the Goethe Institut, I published my book on Kagel in 1987. It may well be my least-known book, although it is now a key text, not here in Spain, but definitely in Argentina where my name is as well-known on account of my relationship with Kagel as it is for my Concerts in the City with bells.

Of course, for me, the 80s were a time when the *Workshop of Mundane Música* was still very much alive, when the "Opera for Paper" was in its prime. Robert Ashley was a great fan by the way: "It is, he wrote, the most interesting thing I have heard in Europe of late." Besides, the quite unique *Flatus Vocis Trio* came together in 1986/87: the Spanish polypoetry project that would make a lasting impression on the anthologies dedicated to sound poetry and for many, the only group of interest in these spoken and even sung phonic fields. Think of de Henri Chopin's "*Poesie Sonore Internationale*," Vincent Barras et Zurbrugg's "*Poesies Sonores*" and Dmitry Bulatov's immense *Homo sonorous*, whose pages contain practically nothing else in Spanish.

Llorenç, you mentioned your discovery of John Cage and his book "Silence." You were impressed by the message of this anarchic musician who thinks of free sounds as both silence and music. You have referred to "Cagean indeterminacy." what does that mean to you and what impact has it had on your work?

It is the hallmark of my life as a musician, and the hallmark of my biography, as we have mentioned. Cage himself is *liberated music*. I knew him and spoke to him in lots of different places: Germany, Italy, Venice, Chicago, Cologne... With the exception of Madrid, at least until the 90s, anywhere and everywhere. One of Cage's anecdotes tells how,

as a young man, he earned a living by making music for a small dance company. One day they had to give a performance in a small, cramped venue where there was no room for Cage's percussive instruments. But he came up with a solution that was just magic.

Attached to the wall there was an upright piano. He removes the wood covering the tailpiece. Then he rummages around and using his fingernails, he clips some of the strings - something he had learned from his teacher Henry Cowell. He takes a piece of wood and he scrapes a string along its entire length with it and thanks to these 'interventions' he denatures the piano's meticulous/western intonation by covering the space between one string and another with rubber bands, nails and pins, resulting in complex sounds pregnant with colour and barren of 'tempered notes'. In much the same way, an iron chain, a key or a wooden egg, slid directly along the strings, generates *glissandi* glides of sonic colours which, on the one hand, supplant a thousand percussion instruments and, whose resonances, on the other, remind us of the as-yet incipient electronic music. Now we have what we were looking for. Everything is pure DIY. Sound is action, preparation, pure irregular approach... and the result is pure colour but no longer notes, scales, pentagrams to be composed.

In the belly of a wall piano sleeps the freedom that contains all the colours and ways to make *the tradition of the romantic salon explode* and to attain new colours and modes. The accuracy of music dies, disappears and is diluted so that timbre may appear -triumphant. And the timbre, the essence of sonic colour, does not even correspond to that of a keyboard. The keyboard thus becomes a kind of actional rite in which you never can tell where its sonic result is going to lead. And Cage uses this to explain to us that experimental music, he says, is that which you sense

**J. T. M.**

**L. B.**

intuitively, even though you don't know its specific colour or how to ascribe it to a very singular emotion, or only by approximation. So, between the 'homo' full of historical prejudices, and the result, let's say that something is broken, something is left in the immaterial air. The mechanical deduction has been broken. And thanks to that break - which we will call indeterminacy - music frees itself from the expressionist expression 'we'. The most cumbersome and difficult thing disappears, that eagerness to remove that omnipresent and weary homocentrism from the world of humans, he says.

From ACTUM onwards you became more and more a street musician, not an office-based musician, a theatrical and performative musician of the body. You share your locus and your *city within*. You say: "*I am many*, and sometimes I am even the amanuensis of my creative friends." Tell us about this idea of "con-fusion" with others that led you to the great city concerts for bells.

I came across the bells quite by chance. I had to pick up a wood cooker from a boiler shop in the Lavapiés neighbourhood, and I stumbled over something really black on the sooty floor. It sounded like a bell. It's a 'cast iron bottom' the boilermaker told me. "Do you have another one? I kept on at him and he said: "Go and see Metalúrgicas Hergar, in an industrial estate in the middle of nowhere." As soon as I got there I bought several dozen of different thicknesses and diameters. I used them to build my first *portable bell tower*... And then one evening, when I was having dinner after a 'recital' in Ontinyent with my 'pocket' bell tower and everyone was congratulating me on my ringing, I confessed that what I would really love to do would be to climb the tower of Santa María, an ancient and haughty Moorish minaret, and ring its 'real' bells." "No problem," said a man

J. T. M.

L. B.

---

who was a schoolteacher and from time to time a councillor for culture.

That's how the *Concerts in the City* began. I've told the story a thousand times, how my climb up to the heights and my encounter with those forgotten bells changed my life, and above all my way of being and how I conceived of myself as a musician: I summon neighbourhood associations and urge them to listen to their bells, which beyond bad motor routines can sound different and for a thousand other reasons, more liberating, more magical, more expansive and above all more 'ours'. The bells are -can be- unlimited, virginal and surprising. They connect people.

Now I need to talk about Enrique Máximo, a maths teacher from Murcia who came to Madrid about then, bursting with exciting projects that were akin to my own. For years, Murcia and its cities would be a land of magnificent events that we could never have pulled off without his enthusiasm. Máximo wasn't the only one, but he was definitely the most imaginative, ceremonial, bold, resolute and I might even say voluptuous of them all. In a way, Máximo would be for me what Berenguer had been a decade earlier when I set foot in *ACTUM*. A determined and inventive collaborator and a good organiser during those first 6 years as I grew as a promoter of interventions in cities and ports, such as the first Naumaquia we organised for the bay and port of Cartagena!

Máximo was with me for some then events. He was a global thinker, the sound of the brass was always the skeleton, but from there came the idea to place lighted candles on the terraces of the city, to intervene to draw in the darkness (turning off some of the city lighting) the line of the sky, and to integrate cannons, fireworks, sirens, incense and even lollipops (in the *Concert of the Senses in 1994*,

**J. T. M.**

**L. B.**

when the entire endless public circled his Murcia's wonderful Cathedral). Or the time we brought hundreds of musicians with their drums from Hellín to fill the enormous bay of Cartagena with sources of sound so that they could all sound off together with the alarms and the blasts from the Navy ships... everything was possible with him. I was even able to rely on his help and enjoy his company for our first city concert outside Spain, the one we did for Città di Castello in Umbria, Italy.

And participatory love affairs like that have always accompanied me to this day, whether it be local journalists (Rio de Janeiro), musicologists with a good head on their shoulders (such as the Mexican - today Spanish - Rubén López Cano), or people in the jazz world (Heidelberg), rock (Buenos Aires) or punk, citizens in love with their city, directors of cultural centres (like you, José Tono Martínez), music pedagogues (Inmaculada Cárdenas), ethnomusicologists (Montserrat Palacios, who has been with me for two decades now)... The list goes on and on. I'm on my way back from Vilnius (Lithuania) and a neurologist and a Middle Eastern music programmer call me, and meanwhile, I'm busy correcting this interview on a plane to Luján (Argentina) because its University is half a century old and its music professor (Alba Santarcángelo) who's been a faithful follower of these sonorous citizen events for 25 years, asks us to...

This phenomenon which is so enthralling, useful and serious up to the most extreme commitment, reminds me of a sentence by Joseph Beuys. He used to say "*Jeder Mensch ist ein Künstler,*" in other words, "Everyone is an artist." But I'm also reminded of my own suicidal yet firm decision which I put into words right after the first City Concert in Ontinyent. I decided then and there not to have a 'troupe' of my own that would travel and play from city to city



**J. T. M.**

**L. B.**

(something that was proposed to me at the very outset, when people said, "You're a musician, I'm a bell ringer, me and my people, we'll be your 'orchestra'"), to which I firmly replied, "I will not agree to make a city sound if that city is not able to motivate the best of its citizens, and only them, to make it sound, to make THEIR city sound."

Decisions like that - as far removed from the professional as they are from any faith in serious and committed neighbourhood citizenship - were, I firmly believe, the seed that led to this enthusiasm being spread far and wide. It is not always easy to achieve, but therein lies our demand, our appeal to the communal memory of the not-so-forgotten bronzes.

You are Valencian and you're a musician. In Valencia there's a very special local phenomenon, I'm referring to all the bands that march through the streets and play at ceremonies, on public squares and at a thousand events. What does that mean to you?

I grew up in a village that didn't have a band, no doubt that saved me from being trapped in stereotypes. If I have been drawn to the concept of *space as music to roam in*, to the infinite vivacity of multi focality and the accumulation of sound masses in heterogeneous and not at all isorhythmic movements, it was due to my curiosity as a musician of the outdoors. All this builds up very different, festive, ceremonial listening, when this disciplined multi-instrument which, for me, is a 'band', is required to move, relocate, interrelate, mingle, or move away and disappear/return, relating to other equally trained and disciplined bands, but with different routes.

**J. T. M.**

**L. B.**

---

More than 30 years ago now, back in 1992, a student of mine from Llutxent who was involved in the Committee that coordinated the *Albaida Valley Musical Societies*, called me to urge me to compose something for the 15 bands that year after year celebrated the local 'diada' festival. Along with the invitation, my friend Camil Canet, warned me that not only did they not have any money, but they didn't have time to rehearse, or (almost) anywhere to rehearse in. All told there were about 750 musicians and just getting together was a problem.

It was a huge challenge when I was told that we could use the Town Hall Square of Ontinyent for our event, an irregular square made up of a patchwork of different levels, terraces, alleyways that lead to and from the square, balconies at very different heights, etc. The first thing was to visit and measure the square and decide which space should be reserved for the public, which one for stationary bands and which one for the ones that would be marching ceremoniously during the procession. The parade is in itself a ceremony to be savoured, especially if several bands are marching at the same time in different or even opposite directions. As I remember it, at the high points, the result was a kind of deafening sonic battle that only at times lost the seductive intrigue of what only such a well-resolved and well-timed instrument as a band can achieve. The following year I was asked to attend another meeting (an 'aplec' as we say in our Valencian language), but in my own village, which has a more spacious and perfect "suburb" in its now modern rectangularity.

From then on, whenever someone asks me what the difference between music and sound art is, I explain that sound art is born from the use of the 'locus', of the terrain that shapes the place, and the listening that this entails. The question of time is and becomes secondary. A couple

J. T. M.

L. B.

of years later, I was also able to give new meaning to a bullring, by means of a "*TAUROMAQUIA*," a bold event, no doubt, adorned with enveloping calls, parades, crosses and pedals, enduring having to be listened to in the full light of the sun, enclosed in a circular bullring full of those fears and signs that are familiar to us. It took place during the Alicante International Festival of Music, in 1995, and it was called *ALBEROMUNDO, Multi-Focal Music for 10 Marching Bands and 1 Stationary Percussion Group Spatially Arranged in a Bullring*.

A few years after that *Tauromaquia*, the only one I have been able to put on, my soulmate Enrique Máximo managed to convince his Murcian backers that he had very little life left in him. Those pious souls decided to support him (us) and to make his last great work possible, a work that had required years of meditation and conception: a carnival of sounds in processional movement, but not on foot, but rather mounted on all kinds of motor vehicles: he called it "*Gran Vía*," perhaps in a sarcastic reference to the Zarzuela, given that the 100th anniversary of Chueca and Valverde's famous street Zarzuela (1886) had been celebrated not long beforehand. It was a sonic and motorised carnival, with its engine silences/shutdowns, its start-ups, braking and accelerations, not to mention its well-distributed play of light along the route.

My life is, then, the eternal construction of a mutant and refreshing us. As far as many people are concerned, this kind of thing makes me, shall we say, a rather unusual musician, but as far as I am concerned, *I am simply, and I identify myself as, a communal musician*. I am a musician of what is shared, of what belongs to everyone, of what everyone says. Because when you do a concert in a city, people roam through it, and whatever multi-focality I organise is in accordance with the city's orography, its inherited urban

J. T. M.

L. B.

planning and history, because the churches with their heights and bells are where history and urban planning have considered they ought to be. And all this is music. One does nothing more than - albeit with a certain degree of discipline - order time (minutes and seconds) and space (taking advantage of heights, displacements, echolalia, reflections and possible sonic conversations never before attempted, etc.) just to achieve certain effects. Hence *the "we"* is a construction that is always in the making.

You have often defined yourself as "a proposer or a master of ceremonies, an architrclinus, the organiser of the banquet," with total experiences such as the Concertos from Sun Up to Sun Down, an extension in nature of the City Bell Concerts.

The word ENSEMS, which means 'together', refers to being friendly, being close, horizontal, quite the opposite of the verticality of auditoriums. For me an auditorium is an uncomfortable place, too full of connotations, stereotyped modes and excessive cleanliness. As soon as people enter them, they shut up. They tell you where you have to sit, that you can't stand up because the person behind you... With *Actum*, with ENSEMS, with the Mundane Music Workshop, with the *Flatus Vocis Trio*, or with David Toop's "London Musicians Collective," it is and was a different story. It was in the "Music Context" that I discovered the horizontal relationship that allowed us to invite the audience to break down the barrier between the stage and the audience. Back then, the best musicians were volunteers who dared to stand up, to invent and play in *Actum*.

That's what happened with our friend Iraidá Cano, with her family and *El Arreciado*, her farm, a huge paradise on earth, far removed from all the noise, with a lake, mountains, eco-livestock, animals and deer. She invited me to visit. "Do

J. T. M.

L. B.

something here," she said. I looked at her and said: "No, Iraida, not just something. I want to do a *"From Sun Up to Sun Down."* And what's that, pray? Well, it is to invite all our friends in the world to come here, to set up their tents, share a paella, and after this start, to spend the entire night together, listening - under the stars -, meditating and dreaming, every one as much or as little as they wish, all night long until the sun, if it feels like it, appears again.

And we set to work. I have to mention your good self because you were there as one of the first public companions; you have joined us a thousand times. More than 30 years have gone by since the first *From Sun Up to Sun Down*. It is a party we only tell friends of friends about. That little filter turned it into an insider's party. Everyone who comes to *From Sun Up to Sun Down* does so because they take part, they are companions. What makes *From Sun Up to Sun Down* different is nature, the darkness of the night, the respect for listening to others and the immensity of an unfathomable time. Music is also making contact with infinity. I remember the first time I sat on a chair and started to sound. As soon as my hands started dancing over the brass, I said to myself: Wow! I'm such a sleepyhead, now I'll have to resist dozing off. Until the sun comes up I have to stay active and keep playing, moving and singing, that's the challenge I set myself. And that's how we started improvising the *From Sun Up to Sun Down*.

Now I've been halfway around the world with them, as was the case in the late 1980s with the City Concerts. It's just that the infinity and the fact that they take place completely at night and in the open air, turn this event into something quite magical, bordering on the mystical, on the indescribable. And then gain, the fact that they take place at the end of August adds an extra element, a broader meaning: the rutting. It's true, this is the time of year when the wild

**J. T. M.**

**L. B.**

deer start rutting and clashing their horns together, fighting. And all their bellowing into the air conditions us and envelops us, modifying our sound 'flow'. An imperceptible thread makes us sound in a dissimilar sonic conversation with that amorous and cruel bellowing. That is when a kind of *inter-species music emerges* between the human and the animal, a version of the *biomusic* that has always fascinated mankind.

The *From Sun Up to Sun Down* began almost at the same time as I started those immense and multi-focal *City Concerts* with which I have inaugurated or closed several "European Capital of Culture" celebrations, which gave this endeavour an extraordinary symbolic dimension. I have played in dozens of cities: Lisbon, Stockholm, Copenhagen, Rome, York, Ljubljana, lots and lots in Spain, Argentina, Mexico...

Llorenç, I would like to end on an intimate, magical note, which is what you are for those of us who know you. We were saying that you are a master of ceremonies, proposer, architrictlinus, organiser of encounters: as far as you are concerned, what is the central motto, in which space, love, is infinite? What is this gnostic, symbolic motto that has characterised your entire life?

That's a nice way to end. We are tired of hearing the saying "you make your own way as you walk along it." And there are a thousand readings: positive, beautiful ones... When you get into the sort of things I'm talking about, the night, infinity and so on, the beauty of it all is that there is no path. What you do face are setbacks. And a setback can sometimes be a failure, but sometimes it's a leap into the unknown, a eureka moment! And then an acceptance and an entering into detail and care.

J. T. M.

L. B.

About love. Well, listen, I met the love of my life at a conference in Mexico. Sitting in the last row of the audience, there was someone who couldn't see all that well and was barely smiling, and she was glued to her boyfriend. In the middle of the concert, I grabbed a plate and approached her with the excuse that my concerts also allow for the occasional walkabout. Well, that was my eureka moment. She has been with me now for more than 22 years. How can this be? Well, I don't know. A stroke of luck and intuition. As the classics said, living is an "admirabilis in viis suis." It is the indeterminate that makes us stumble. One has to be prepared for it.

Like when we read St Teresa or St John of the Cross. When one extricates oneself from the grooves, all the positive things happen. Suddenly, on autumn nights, after the first refreshing rain, the animals in the Arreciado erupt in a Bacchic rage, they dance, they lunge, the males challenge each other to determine who wins the big prize. This is the sound of what we call "biomusic" and if we are ready, we can turn it into an "interspecies" music. For example just now, while you and I are talking, all of a sudden the frog in this pond senses that it's spring and comes out to greet us. That sort of thing happens when you get out of that terrible thing they call an auditorium. What do you mean, an auditorium? An auditorium is the entire cosmos.

When there are certain conditioning factors we don't know anything about, something can burst forth and we can verge on the implausible, the unheard of. I remember I was just starting out and I was in *San Sebastian*, at a bell concert. I positioned myself on the terrace of the old Town Hall, to catch as many sonic details as I could and to draw conclusions for the future. It was a humid day, a light drizzle that the Basques call "sirimiri." Then came the end of my score, when all the bells are superimposed one on top

## J. T. M.

### L. B.

---

of the other, forming an intense *tutti* lasting several minutes, which translates into a thickening of the harmonics of many bronzes sounding without interruption. And that was when - keeping my ears well sharpened - I began to perceive something, a kind of sound/pedal that wasn't coming from any bell I was aware of. It was more a kind of harsh, low-pitched sound like a diffuse organ that held together the tolling of the bells a *tutti* in a rough, insistent forte from the low register. Where on earth was it coming from?

It seems that when the air is filled with harmonics, as in this case at the end of the concert in San Sebastian, the insistent and invariable lingering of our finale creates in the air an unexpected harmonic resultant that forms an iridescent river of harmonics that sounds to us as if it were some kind of unknown electric organ. At other times, as I experienced later on, this harmonic resultant can sound like trumpets, sometimes even like a vast chorus of voices. How can this be? At the end, I joined in the general applause and didn't sleep a wink that night. At my concert in Nice, I heard trumpets, and I heard them in very specific places. I asked myself why they sound like that here.

But then another year, at a concert in Nuremberg, it all sounded like a chorus, it was so wonderful, just like in Wagner's *Mastersingers*. In actual fact, there is a stream near the city centre with a shady garden running along one of its banks. As I approached, I saw a large group of people standing there, hushed and listening. We could hear beautiful choirs in the air, enveloping us, while the clappers of the bells continued their tremendous clanging.

In Salzburg, to mark its being declared a "World Heritage Site," I organised a City Concert but I managed to get some time off to listen to the marvellous 2-metre-high bells! A couple of hours earlier, right there in the same square,



**J. T. M.**

**L. B.**

there had been a dance performance accompanied by organ music. That's why when I heard the sound of the organ during my City Bell Concert, I thought to myself: Great! The organist has decided to join in with our bell ringing! I went over to thank him and to my amazement - I could hear the sounds of the organ - I saw that the organ was covered with its protective cloth!

I also noticed this remarkable phenomenon in Italy, in a village called Stefano Scodanibbio, a small hamlet that had only three bells ringing at the same time. In the middle of the concert, walking around, once again I suddenly saw a crowd of people. I went up to them. The crowd of people was standing right between the four corners that form the perpendicular intersection of the main streets, a point where the sound came from all four sides. There they stood, spellbound, in total silence. But what were they listening to? I approached and spent some time with them. Mind you, if you moved two metres away you could no longer hear it: all you could hear were the bells, but if you stayed there, everything lit up and you could hear the sonorous river of the harmonic resultant.

Like the mystics, in our creative endeavours one unexpectedly stumbles upon flashes, traces, remnants, which are quite beyond us all. Who has written or arranged that? We would have to say: the cosmos. Let's say that the cosmos is admirable in its situations, admirable in its ways of understanding, in its ways of expansion. Sound is a living matter - unfathomable - that has its pleasures and allows itself certain luxuries. Like, while you are waiting for bronze to sound like bronze, all of a sudden, in certain circumstances that nobody can explain to you, it starts to sound like a band of little angels or an electric organ, that sort of thing. This is a good way to end this conversation, because

**J. T. M.**

**L. B.**

---

when you go somewhere you don't know, you have to go via somewhere else you don't know either.

And in these situations of 'intrusive' listening, it's the audience that guides me. When you see a crowd of people all together at a specific and precise point, then the unexpected has manifested itself. That is why we proclaim with Virgil "*deus nobis haec otia fecit*," something great, not human, accompanies us.

Llorenç, from Valencia, from La Cañada, thank you so much for making us feel so welcome and for helping us to tune in to the music of the cosmos, to the music of the universe. Thank you very much for helping us to find out more about you and those sounds that you summon. Thank you, Llorenç.

Thank you for helping us musicians live peacefully as musicians. The most unusual things are possible with you.

# Escaping from the City: Alienation and Emancipation in the Urban Swarm

**Alejandro Martín Navarro**

## **City and Logos**

Humans' relationship with the city begins with a paradox: on the one hand, urban creation allowed them to escape from the hostile context of nature. It allowed them to escape from nomadism, from dependence on natural cycles, but it also entailed the erection of a boundary with respect to the other: other humans (barbarians) and other (wild) animals. Cities are built in circles: the inside contains identity, humanity, rationality. Outside its boundaries lie chaos, animality, terror. But, as I say, it is soon revealed that man's relationship with the city is dialectical, because the same city that appears as a symbol of reason to save us from the abyss of nature, quickly reveals itself as a claustrophobic space that deprives us of natural freedom.

The city is also about rules, law, coercion, alienation. Hence, whereas for the classics, such as Plato and Aristotle, the city was still a necessary space for human fulfilment, a couple of centuries later, the philosophers of the Alexandrian empire began to perceive it as a hindrance to wisdom and happiness. Shortly thereafter, forms of thought began to emerge that specifically seek to recover that which we have left beyond the confines of rationality: that which lies beyond the walls of the city. A journey is a concrete manifestation of the longing for a nature that we have lost

somewhere along the way on the unstoppable course of civilisation.

## Escaping from the city

We are going to trace different kinds of journeys as metaphors for different ways of fleeing civilisation. Journeys that are genuine enterprises and, at the same time, systems of thought. Journeys undertaken both with the feet and with reason, with the body and with the imagination.

### The journey

Greece offers the first example of a journey of escape from the city and a return to lost nature. A journey always takes the form of a departure from “us” to “others” and from “others” to “us.” The most salient example is Apollonius Rhodius’ *Argonautica*. Think back: the ship that Argos built with the help of Athena, and whose prow could speak. The ship is also a metaphor for the city: a city floating amidst a non-urban environment, on the wild and unpredictable sea. That is why it speaks, because it possesses *logos*. It is the ship of reason, or, to use another word, technology. As is well known, the Argonauts set off in search of the Golden Fleece (some say that this represents the introduction of animal husbandry; others, the legitimacy of power). Another paradigm is that of Odysseus, the protagonist of another circular journey. Every case involves a hero figure: the individual who leaves home, the comfortable security of the urban *logos*, to face the many beasts of unreason: barbarians, the Cyclops, witches, sirens... A journey that once again takes the circular form of a departure from and a return home: thus emerges nostalgia. The pain of return. The pain brought on by the desire to return, which dominates the journey, from the city to nature and back. The circular nature of the journey is also mirrored in the circular nature of the cosmos, represented in Aristotle’s physics: there is a circular limit to the world, beyond which there is only God,

to whom all things, in their finitude, aspire. The sphere of the cosmos closes in on itself.

## Speleology

There is a second type of foray into nature known today as “speleology,” the adventure that leads us into the very depths of the earth. Here one finds Plato and his account of a cavernous existence. Only those who emerge from the cave acquire knowledge, but to be deemed worthy to rule the polis, they must return to the darkness and enlighten the ignorant. The history of literature abounds with examples of this fascination with the underground, with the interior of the earth. Verne’s *Journey to the Centre of the Earth*, for example, and *Richard Bradshaw’s The Goddess of Atvatabar*. There are also examples of the cavernous existence in the cinema: one classic example is John Carpenter’s *They Live* (1988) while another more recent one, although already considered a classic, is *Matrix* (1999) by the Wachowski siblings. Morpheus’ “free your mind” is a version of the “know thyself” of the Oracle of Delphi. An awareness of the fact that we are not the protagonists of our own lives, that our ideas and beliefs are imposed on us, that our hands are tied, that we see only what others want us to see. The feeling that urban life conceals a deception, like the shadows of the prisoners in Plato’s cave. Also, an experience inherent to life in the city: claustrophobia. The terror induced by an asphyxiating, enclosed, crowded space. Claustrophobia as an awareness of our alienation and need for emancipation.

## Mountaineering

Nietzsche’s mountain climbing provides us with a third metaphor for escaping from the city, in two senses: in a literal sense, as a consequence of his own retreat to the Swiss Alps; and in a literary sense, in the retreat of his character Zarathustra. For Nietzsche, our decadent Western society is the product of a form of religion and morality that has

been built with its back to nature. In *Thus Spake Zarathustra*, what he calls “the sense of the earth” would be a return to an innocent, premoral nature. That nature was still deeply embedded in the culture of that paradise lost which is Archaic Greece. There man knew that his existence is a balance between the Apollonian and the Dionysian.

One need only think, once again, of Odysseus: as astute, rational and balanced as he was passionate, adventurous and amoral. Zarathustra climbs the mountain to retreat from the world, to reconnect with nature. But then, like the Platonic philosopher, he descends into the cave and encounters what he calls the “market.” Ortega y Gasset called it the “mass man,” the man who does not care whether his life has any meaning, the man swept away by the inertias of the age and the tribe. In fact, Zarathustra meets atheists, whom he also despises because they have simply decided to dispense with God, but they lack spirit, they have no aspirations. Theirs are inertial existences. Zarathustra discovers something religious in the mountain: life as something sacred, as that which is at the pinnacle of all values, and reinvents the feast (remember the story of the Ass Festival). Feasting is what can reintegrate nature back into urban life.

## The ambush

The fourth metaphor: the ambush. To approach this other way of returning to nature, we can take as our starting point Heidegger’s thesis, whereby “the fundamental event of the modern age is the conquest of the world as picture. In it, man struggles to attain a position from which he can become that entity that gives the measure to all entities and sets all standards.” Heidegger’s forest glade, the barely marked paths used by the peasants to move through the trees, stands in contrast to a world dominated by the desire for power. Hence, we come to the great theorist of the ambush: Jünger. Somewhere or other, he argues that the antennae on city buildings remind him of hair standing

on end. This is where the relationship between technology and fear comes to the fore. Jünger also mentions what he believes to be the three essential figures of our time: the Worker, the Unknown Soldier and the Ambushed Man (referred to in English as the Wayfarer in the Forest). Today we ought to add the Consumer, the individual subjected to the saturation of supply. The triumph of supply over demand. The subject turned passive.

From fear of antennae to fear in the networks: the information, over-information, disinformation of our time. With respect to this alienating dimension of technology, Jünger writes in *Radiations* (I quote from memory): "I have dreamt of lifts, a distressing dream, like all dreams about technology." The subject of technology is particularly interesting, because in the Palaeolithic, man experiences nature as "cyclical," as famine, misfortune, catastrophe, etcetera. We invented civilisation and thus broke free from the cyclical nature of time: time ceased to be circular, i.e., mechanical. There is room for the new, for freedom. But in the end, civilisation seems to lead us back to the Palaeolithic circle: to the sphere of repetition, to where everything is always the same, to the mechanical. By the way, the terrifying also had a cyclical form for the Greeks: consider the punishment of Prometheus and Sisyphus. The cyclical is also associated with meaninglessness: mechanical work is regarded as pointless, like pushing a stone up a hill only for it to roll back down it time and time again.

The modern fear of technology appears again and again in all kinds of cultural expressions: in John Vassos' *Mechanophobia*, for example, which reappeared in Chaplin's film *Modern Times*. And from there all the way to *Terminator* and all the technological dystopias which, in contrast to Bacon's *New Atlantis*, herald a future of technological alienation. Without wishing to digress too far, we should also say something about Luddism, a movement that emerged at the dawn of the Industrial Revolution and which considered that the destruction of machines was a moral duty.

Or also about Schiller's *The Robbers* or the story of Robin Hood: for the first time, people living outside the city are the protagonists. And from there to Thoreau and American anti-urbanism: "all good things are wild and free."

Jünger tells us: "An ambush is neither a liberal act nor a romantic gesture, but rather the playground of small, select minorities; not only do they know what it is that our times demand, but a few other things besides." And also: "We must escape from this world that is guarded and dominated by statistics." And one last quote, about the emancipatory role played by poetry in a technified world: "The poet helps the human being to find a way back to himself: he is an ambushed person."

### **The voyage and shipwreck**

The Romantics were fascinated by nature, which they understood as a sacred space. Nature, like the sea for our very own Espronceda, is the realm of freedom and spirituality, of man's re-encounter with himself. And romantic journeys take the form of voyages: the search for a primordial nature as a synonym of spontaneity. Nature as an archive of all that is possible as opposed to that which has already been done, as opposed to that which always remains the same, to the circular mechanism, to inertia, to working hours, to planned streets, to traffic regulations. The search for that paradise has a protagonist: Captain Cook and the discovery of lands inhabited by man in a state of innocence: the noble savage. This brings us to Cooper's novel, *The Last of the Mohicans*, which he wrote in 1826. And early works of anthropology, such as Frazer's treatises and Stevenson's novels, are imbued with this spirit. But any such voyage entails the risk of shipwreck, because any desire to escape from civilisation carries with it the danger of failure, the supreme form of which is death. Death is the limit of all human projects, including man's highest project, namely emancipation.



## The pilgrimage

In his *Epistle to the Hebrews*, St. Paul says that, like Abraham, we are all “strangers and travellers on this earth.” That is why, at the dawn of Christianity, the fathers of the desert assumed the need to withdraw, to live in small communities or in solitude, outside the urban space. This idea takes on philosophical form in St. Augustine’s *Te ipsum redi*: return to yourself. It is in this context that the next form of the journey emerges: the mystical pilgrimage, the spiritual journey, which remains valid today, from its more orthodox manifestations in traditional Christianity or Islam, to the new-age drifts of initiatory journeys and personal development projects. If we are to cite just one name, let it be that of our Ibn Arabi, known in the Islamic world as *Ash-Shaykh al-Akbar*, the Greatest Master. Ibn Arabi travels from Murcia to Mosul and Baghdad, but his journey is an interior one, as is the exemplary journey of Muhammad himself who, mounted on Al-Buraq, reaches Jerusalem, the Farthest Mosque (Al-Aksa), from whence he ascends to heaven, stopping at the Sidrat al-Muntaha (the lote tree that marks the utmost boundary of the seventh heaven, just before the abode of God). This theme also reappears in Romanticism: the journey to the East, the search for the blue flower, as a metaphor for man’s encounter with himself.

Mystical pilgrimage has clearly defined stages: in Greek, *tauba* (penitence) is *metanoia* (conversion, keeping to the straight and narrow, changing direction when one goes astray); and then a series of states that have to do with the inner journey and about which there is much to say: *tachrid*, which means “nakedness,” such as that of the inhabitants of the Pacific islands that Cook discovered, such as the nakedness of the hippies and of all those who protest against a reified world.

## Heimweh

The last type of journey is the return journey. Nostalgia is the name we give to the pain (*algia*) one feels for one's place of origin (*nostos*). In German they say the pain (*weh*) one feels for one's home (*heim*). The return journey involves an awareness that we are lost, that we have left home. The memory of home, the memory of Paradise. Being far from home is to be alienated, to be lost. This is what happens to Odysseus when, on an island inhabited by the Lotus Eaters, his companions forget their desire to return. And so they scatter. Their lives are lost. For this is the terrible awareness that comes from *heimweh*: it is possible to lose oneself, to waste one's life, to forget one's need for meaning until it is too late. A journey is an escape, but it is also a return. It is circular: it leads us to something lost. It is a reunion. To return to it, we must flee the city. We must leave the cave so that we can return and show others what we have seen. Dissatisfaction is not only negative: nostalgia, like hope, also speaks of a possible world, of a home to which we long to return. To quote Novalis: "Philosophy is homesickness: the wish to be at home everywhere."

# Sorority for the Survival of the Planet or How Androcentrism Leads to Violence and Collapse

**Angélica Velasco Sesma**

University of Valladolid

In 1405, the prevailing misogyny in society led Christine de Pizan to take up her pen to build a city for women. Pizan's *City of Ladies* serves as a refuge for women under attack by misogynists, by men who hate women and consider that the female population is the root of all evil in the world. As Pizan says, "Philosophers, poets, moralists, all of them - and the list would be far too long - seem to speak with the same voice only to come to the conclusion that woman, bad in essence and in nature, always tends towards vice" (Pizan, 1995: 6). Sadly, six centuries later, misogyny continues to rule the roost, albeit more or less covertly, in our cities, our environments, our world. If that is not the case, why then are women still afraid to walk through our cities, through our environments, through our world? Misogyny translates into violence against women.

That is why women are afraid to occupy spaces, because we know that we may well be victims of different types of violence in any setting, in any place and at any time of day. Violence against women is a crime against humanity, as the United Nations points out<sup>1</sup>. Moreover, it is the most widespread, the most tolerated and the least punished crime against humanity. The World Health Organisation goes so far as to regard it as a pandemic<sup>2</sup>. Any analysis of

1. <https://interactive.unwomen.org/multimedia/infostory/justice-now/es/index.html>

2. <https://apps.who.int/iris/handle/10665/85243>

our cities should therefore begin by recognising that half of the population is in a situation of inferiority, exclusion, invisibilisation and domination. Half of the population suffers discrimination. It is not only cities that are not for us: none of the other spaces occupied by human beings are for us either. This human occupation of space also displaces and dominates wild nature.

Our all-conquering attitude towards the non-human world leads us to the environmental collapse in which we are immersed and to atrocious violence against other animals. With such an attitude, is it possible to build a just and non-violent world? Clearly, the answer is no. Therefore, we need new reflections that contribute conceptual elements that allow us to develop emancipatory theories, because, as Celia Amorós has rightly argued, *to conceptualise is to politicise*. This is why I believe that our life in the city must be analysed through the lens of ecofeminist theory, so that we can focus on serious problems that are all too often overlooked.

Ecofeminism is a current of feminism that contends that there are similarities and links between the system by which women are dominated and the system by which nature and other animals are dominated. Ecofeminism highlights the points of contact between feminist theory and the feminist movement and the theory and movement in favour of ecology and the defence of other animals. It is committed to building bridges between them and establishing covenants of mutual aid (Puleo, 2019). Today, ecofeminism is the theory and praxis that unites the struggle for women's rights, for an end to gender-based violence and for female empowerment, together with the defence of nature and non-human animals.

One of the things that ecofeminism brings to the table is the fact that our thinking has been structured around a series of conceptual dualisms such as culture/nature, man/woman, reason/emotion, mind/body, human/animal, public/private, production/reproduction, and so on. It also

demonstrates that these pairs are in fact pairs of opposites, i.e., they appear in a hierarchical form. Throughout history, women have not been given the same value as men, culture as nature, humans as animals, reason as emotion, the mind as the body, the public as the private (Plumwood, 1993). These dualisms have been structured hierarchically and all parts considered superior have been linked to each other. In the same way, all parts considered inferior have been bound together, so that women are associated with nature, with the body, with the private sphere. Women appear as emotional beings, as animals, while men are seen as creators of culture, as prototypes of humanity, as having rational capacity and as those who should occupy (and indeed do occupy) the public sphere of power.

Based on this observation, ecofeminism proposes a transformation of dualisms and a deconstruction of hierarchies. Moreover, it rejects the idea that anyone who has been previously inferiorised can be dominated. Because is it not true to say that the *logic of domination* (Warren, 1997) is the argument that makes it possible to legitimise all systems of domination? In fact, all systems of domination justify the domination of those who are different by first inferiorising them and arguing that it is right and proper that those who are inferior should be dominated. Thus, and for example, women are seen as inferior to men and, following the logic of domination, their domination is considered legitimate precisely because that is what is established by the logic of domination: that it is legitimate to dominate the inferior. In the same way, people with sexual orientations other than heterosexual are deemed inferior and, following the logic of domination, it is established that it is right to dominate them. The same thing happens with the domination of other animals (understood as inferior to humans) and with all other inferiorised and dominated individuals. Therefore, the ideal to be achieved is a world in which the logic of domination is rejected.

Ecofeminist theory proposes a transformation of the values on which patriarchal, androcentric and anthropocentric culture is based, given that they lead us to an unjust and unsustainable world. It follows that we must redefine such basic notions as culture, reason and nature (Warren, 2003). Similarly, it proposes a humble redefinition of what we are, in order to understand ourselves more realistically as just another species among the many that make up the fabric of life (Puleo, 2019). It is established that, together with androcentrism, anthropocentrism is the cause of unsustainability and violence (Plumwood, 1993, Tafalla, 2022). In other words, the hierarchy inherent in androcentrism and anthropocentrism leads to violence and the oppression of all inferiorised individuals. This is where our work must begin: we must make the various forms of domination visible and work together to put an end to all of them.

Let us ask ourselves, then: Do we find in urban environments any of the dominations that ecofeminists reject? Let us look at the three main issues. On the one hand, with regard to male domination, we should note that cities are built without taking women's needs into account. In particular, planners forgot that all women are potential victims within the patriarchal system and that, for this reason, we are afraid to venture into dark, secluded and unprotected spaces (we are also afraid to venture into well-lit, centrally located spaces, because, as I have already pointed out, gender-based violence is perpetrated everywhere). City planning that incorporates an ecofeminist perspective would address this reality of violence against women.

It would also address the fact that cities are essentially anti-ecological and non-self-sufficient environments, in the sense that virtually everything that is used in cities has to be brought into them from the outside. Cities are totally dependent spaces that need food produced beyond its confines, as well as energy and materials that also come from outside. In addition, cities release a huge amount of waste and pollution. No reflection on our life in cities

would be complete if we did not also address this second domination: the domination of nature and its exploitation to satisfy all the unsustainable desires that we aspire to fulfil in cities.

And thirdly, an ecofeminist planning of cities would address the system of domination of other animals. I would remind the reader that one of the determining factors in the migration from the countryside to the city was the imposition of the culture of exploitation of other animals and, specifically, of the culture of meat, given that the imposition of shepherding and livestock farming stripped the land from all those human beings who saw how their spaces were transformed into pastures for livestock, with the consequent loss of biodiversity and damaging of natural ecosystems.

The land that was used to obtain plants to feed people began to be used to feed the animals that were (and are) subsequently slaughtered in order to consume their bodies in the form of meat. This meat culture is closely related to violence and hierarchy, in the sense that it is based on the anthropocentrism that makes us see ourselves as masters of the entire natural world<sup>3</sup>. Furthermore, it is based on androcentrism and patriarchal masculinity (Adams, 2011, Velasco Sesma, 2017). This being the case: should we not address the way in which urban citizens demand vast quantities of products that are produced by exploiting other animals, ignoring the terrible pain we inflict on them to satisfy our gluttony, not to mention the environmentally disastrous consequences<sup>4</sup>? If we aspire to build a non-violent world, we must also examine the fact that our daily practices in terms of food, clothing or entertainment are based on an appalling violence against individuals that are capable of both joy and suffering.

---

3. See the paper by Nuria Almirón *The Meat Culture and the Climate Crisis*: [https://www.youtube.com/watch?v=ekRVCHVg-9M8&t=4242s&ab\\_channel=AVHASevilla](https://www.youtube.com/watch?v=ekRVCHVg-9M8&t=4242s&ab_channel=AVHASevilla)

4. See the FAO document *The Long Shadow of Livestock*: <https://www.fao.org/3/a0701s/a0701s.pdf>

As the ecofeminist philosopher Karen Warren (1997) has pointed out, any issue that helps to understand women's oppression is a feminist issue. Therefore, the domination of nature is a feminist issue for a multitude of reasons ranging from the naturalisation of women and the feminisation of nature, to the fact that environmental pollution affects female bodies more than male bodies (Kheel, 1989) or that environmental disasters particularly affect women in impoverished countries (Shiva, 1995). Given this reality, if we choose to ignore the harmful consequences of our anthropocentric, androcentric and neoliberal way of life, we are neglecting the problems of millions of women who are affected by this unsustainable way of being in the world. One of the central tenets of critical ecofeminism is the international feminist sisterhood (Puleo, 2019), which is concerned with all the problems faced by all women, including the myriad problems arising from the exploitation of nature. Sisterhood, sorority - solidarity among women - distances itself from androcentric values of violence and superiority.

The politics of sorority are politics which aim to confront misogyny among women themselves (Lagarde, 2009). Misogyny is something that is inculcated in patriarchal culture. As Concha Roldán argues, patriarchy is an alien that reappears in everyone. Misogyny therefore ends up being internalised and must be consciously rejected. Sorority is a pact of friendship between women to transform this misogyny and enmity, and also a covenant that consecrates women as political subjects (Balza, 2020). It is a pact against the sexual contract, the fraternal pact that excludes women from humanity and denies them the rights of citizenship (Pateman, 1995).

Sorority advocates friendship, affection and tenderness, in other words, values that have been undervalued in a patriarchal culture that prioritises and extols the androcentric values of violence, disconnected individualism, competitiveness and emotional distancing, i.e. values traditionally associated with masculinity. We must urgently accept the



fact that androcentric values lead to an uprooted and violent coexistence.

Upholding the Enlightenment's faith in the role of education as a driver of social change, albeit from the feminist perspective of thinkers such as Olympe de Gouges or Mary Wollstonecraft, who rose above the sexism of such Enlightenment philosophers as Rousseau and Kant, ecofeminists are committed to a non-androcentric education that sows the seeds of a society based on cooperation, mutual aid, empathy and care for the Other, whether human or non-human. We are also committed to a non-anthropocentric education that allows us to understand ourselves from an interconnectedness with the natural world as opposed to from a hierarchy.

With such an education, we could build a world in which we do not find ourselves with cities that are created by and for men; cities that are built in a way that ignores our interdependence and our eco-dependence; cities that are based on the values of neoliberal, productivist and consumerist capitalism that impoverishes our lives and destroys nature; cities in which we are confronted with the enslavement of women in the increasing proliferation of flats and brothels in which countless women are reduced to mere bodies and exploited as sexual objects by the misnamed "prostitution clients" and the more appropriately named "pimps" (Jeffreys, 2011, De Miguel, 2015) or, better still, "whoremongers" or "enslavers." Any reflection on our cities has to approach the dramatic reality that countless flats around us are full of slaves who, in an effort to reach the big cities (Cobo, 2017), have been driven from their homes only to be consumed by androcentric men, violent men, selfish men and men without empathy. How can we even talk about fair and egalitarian coexistence while our cities are full of slaves? Let us not forget this slavery every time we walk through our cities. Faced with this terrible reality, we should ask ourselves whether we should not

actually build Christine de Pizan's "City of Ladies" so that women can protect themselves from misogynist violence.

But not only does the enslavement of women to satisfy misogynists feed the prostitution system, the pornography industry also feeds on slaves who are recruited to make pornographic films in which we think we are watching actresses who have freely chosen to be filmed, when they are in fact victims of sexual violence, when in reality many of them are - just like prostituted women - women and girls who are victims of trafficking (Lozano, Conellie, 2020). Let's not deceive ourselves: pornography is also one of the institutions of patriarchal violence that once again reduces women to mere bodies and is educating children and adolescents in the eroticisation of the most brutal violence against women and girls (Alario, 2021). And let's not forget as well, that pornography and prostitution 2.0 (consumed on a massive scale in cities) involve a terrible waste of energy because these recordings rely on enormous IT servers. Therefore, in the *sexual exploitation industry* (Cobo, 2017), the violation of women's human rights goes hand in hand with the degradation of nature and the acceleration of environmental collapse. For this reason (among others), the ecofeminist perspective, which shows the connections between the different systems of domination, is fundamental.

I have already outlined how ecofeminism proposes a humble redefinition of human beings and the rejection of anthropocentrism. From a non-anthropocentric perspective - that is, a perspective that understands that other animals also matter in moral terms - our interest in life in the city expands in such a way that we understand that cities are not only inhabited by human beings, even though their design may suggest the opposite. In cities, we coexist with a multitude of liminal animals (Donaldson, Kymlicka, 2018) such as pigeons, sparrows, parrots, squirrels, rats, and foxes. Of course, all these animals are not included in any city planning: after all, from an anthropocentric perspective, they are the *Others*. They are different, inferior beings that

we can dominate and exploit. There is an inherent superiority in anthropocentrism that considers that building a road where foxes pass, or installing spikes on roofs and windows so that birds cannot perch, or using public money to kill parrots, is of little consequence. This way of understanding the world, this way of structuring our cities, necessarily leads us to a more violent world in which we are not treating these beings, who have the capacity to feel and the same right to inhabit the spaces of the city, with empathy and respect.

Observing our cities from an ecofeminist perspective means becoming aware of and rejecting the negative consequences of the patriarchal system and androcentrism, such as gender-based violence in every corner of the city, the enslavement of women and girls to be consumed by whoremongers and pornophiles, and the neglect of women's issues in urban planning. Furthermore, it raises awareness of the pernicious effects of anthropocentrism, such as the degradation and destruction of nature and the savage suffering of all those animals that are exploited to satisfy our most trivial desires. Not only that, the ecofeminist perspective allows us to bring all these issues into contact with each other and, based on these theorisations, it puts forward proposals for action leading to a non-violent world, based on a non-androcentric and non-anthropocentric education that enables us to relate to each other on the basis of sisterhood and compassion. And don't you think that these values of friendship and empathy are preferable to the values of violence and domination? I believe they are, and that's why I am working for them.

## **Bibliography**

Adams, C. J. (2011). *The sexual politics of meat. A feminist-vegetarian critical theory*. Nueva York: Continuum.

Alario, M. (2021). *Política sexual de la pornografía. Sexo, desigualdad, violencia*. Madrid: Cátedra.

- Balza, I. (2020). Sororidad. En Puleo, A. (ed.): *Ser feministas. Pensamiento y acción*. Madrid: Cátedra, 239-242.
- Cobo, R. (2017). *La prostitución en el corazón del capitalismo*. Madrid: Los libros de la Catarata.
- De Miguel, A. (2015). *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*. Madrid: Cátedra.
- Donaldson, S.; Kymlicka, W. (2018). *Zoópolis, una revolución animalista*. Trans. Silvia Moreno. Madrid: Errata Naturae.
- Jeffreys, S. (2011). *La industria de la vagina. La economía política de la comercialización global del sexo*. Trans. Paola Cortés. Barcelona: Paidós.
- Kheel, M. (1989): From healing herbs to deadly drugs: Western medicine's war against the natural world. In Plant, J. *Healing the wounds: The promise of ecofeminism*. Canadá: New Society Publishers.
- Lagarde, M. (2009). La política feminista de la sororidad. *Mujeres en red. El periódico feminista*. In <http://www.mu- jeresenred.net/spip.php?article1771>.
- Lozano, M.; Conellie, P. J. (2020). *Porno explotación. La explosión de la gran adicción de nuestros tiempos*. Barcelona: Editorial Alrevés.
- Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. Trans. M<sup>a</sup> Luisa Femenías, revised by M<sup>a</sup> Xosé Agra. Barcelona: Anthropos.
- Pizan, C. de (1995). *La ciudad de las damas*. Trans. Marie-José Lemarchand. Madrid: Siruela.
- Plumwood, V. (1993). *Feminism and the mastery of nature*. London-New York: Routledge.
- Puleo, A. (2019). *Claves ecofeministas. Para rebeldes que aman a la Tierra y a los animales*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Roldán, C. Sororidad. En Gómez, A.; Velasco, G. (coords.): *Atlas político de emociones*. Madrid: Trotta.

Shiva, V. (1995). *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*. Trans. Instituto del Tercer Mundo de Montevideo (Uruguay). Madrid: Horas y Horas.

Tafalla, M. (2022). *Filosofía ante la crisis ecológica. Una propuesta de convivencia con las demás especies: Decrecimiento, veganismo y rewilding*. Madrid: Plaza y Valdés.

Velasco Sesma, A. (2017). *La ética animal. ¿Una cuestión feminista?* Madrid: Cátedra.

Warren, K. J. (1997). El poder y la promesa de un feminismo ecológico. En Agra, M. X. (comp.). *Ecología y feminismo*. Trans. Carme Adán. Granada: Comares, 117-146.

Warren, K. J. (2003). Filosofías ecofeministas: una mirada general. En Warren, K. (ed.). *Filosofías ecofeministas*. Trans. Soledad Iriarte. Barcelona: Icaria, 11-33.



# About Telepolis, the Digital City, and the Real City

**Andoni Alonso**

## **Introduction**

Today, in the 21st century, our conception of the city is largely influenced by technology. Not only do we need to come up with solutions to a wide range of problems such as the extraordinary concentration of population in urban areas or the many environmental crises we face, but we also need to make a sustained effort to understand what the future city is going to become. Digital technologies, interconnectedness, and digitisation are touted as both a panacea and an inevitable destiny for cities. A gradual digitalisation process has been going on for almost forty years now, and a great deal of theoretical and intellectual work has been carried out. This article will briefly review the various offerings on the subject. *Telépolis* and *the Lords of the Air*, by Javier Echeverría, was completely unprecedented in our country's intellectual arena. However, its groundbreaking nature aside, many of its contributions are still perfectly valid today. It may therefore be useful to compare those contributions with the present day. The idea of a *techno-person*, which Echeverría created at a later date (Echeverría & Almendros, 2020), is also useful as a way of descending to the plane of the personal and technology, whence it is easy to establish links between city, techno-city, individual, and techno-persona.

## **By way of history**

In the 1990s, there was a growing feeling that something new was being born that was going to completely change

the face and culture of our civilisation: interconnectedness in almost every sphere of life. The metaphor of telecommunications as a city tended to focus on two aspects: a particular spatial organisation under a new policy. This metaphor also has its origins in a very specific urban space: the city of Los Angeles, described by Jean Baudrillard (1986) as an endless, grid-like sprawl stretching to the infinity of postmodern, virtual America. But it was not yet a digital city. A few years later, William Gibson returned to this parallelism in *Neuromancer* (1996), the cyberpunk novel par excellence, again with the same luminous grid of a futuristic Los Angeles, an electronic space where each light represented nodes of interconnection in an endless chequerboard. This image was suspiciously reminiscent of some scenes in the Los Angeles of *Blade Runner* as envisioned by Ridley Scott; the 20th century's futuristic film par excellence. However, there is a limit to this visual metaphor; this Euclidean space has its explanatory limits for something whose importance, people quickly pointed out, lies in the immaterial.

The metaphor of the digital city is obviously appealing, as can be seen in the series of books that have emerged on the subject. In his *City of Bits* (1996), Mitchell proposes the virtual city after the traditional one, in which, he argues, the traditional issues of urban planning - access, facades, services, etc. - become irrelevant due to the fact that they have been virtualised. For Negroponete, who was also a trained architect, bits represent an upper layer on top of the atoms (the materiality of the city) that conceal it; as a result, these atoms become secondary to a large extent. Castells, on the other hand, proposed the "dual city" in which the real and the digital intersect and where the real city is no longer a physical object but essentially a flow of information (1996). Once the concept became established in the 21st century, Laguerre (2006) would point to something similar.



Therefore, rather than logos and visualisation, so dear to the digital culture of our era, it would be more appropriate to focus on the idea of polis, as Javier Echeverría reminds us in *Telépolis*. It is not so much a physical space as a space of exchange, of political action and flows of interactions. The digital city is superimposed on the physical city but does not cancel it out, it does not sublimate it. This certainly makes it possible to more adequately appreciate the influences of the one on the other. *Telépolis* (Echeverría, 1994) sought to define this hybrid space between urbanism and technology as the emergence of a third environment, a virtual city superimposed on the physical one but with specific properties. As summarised in Echeverría's own analysis, *Telépolis* could be considered a remote, global city that is superimposed on but does not eliminate other environments such as nature and the physical city. Unlike Mitchell and Negroponte, however, Echeverría was also concerned with the politics and economics of this new environment, and in his later works he drew attention to the dangers posed by the feudalisation of citizens by large telecommunications corporations. For Mitchell and other harbingers of the digital city, virtual reality technology evinced the absorption of the physical city into the digital; the urban was transmuted into chaos. What was being promised was the creation of a simulation as powerful as physical reality itself; the possibility of simulating reality in its three dimensions opened up a whole new world of possibilities for architectural and urban planning practice; there is indeed a before and an after in architectural practice following the introduction of computer-aided design systems.

That promise of the 1990s, a promise given that the available technology was in its infancy and has never actually been implemented, consisted of being able to live virtually in a project, rather than in reality, being able to experience an environment without actually having to build one. In short, it was a time of technological euphoria, a promise to fix obvious urban and social problems, with few critical

opinions being voiced. Most pronouncements celebrated the opening of a new world without taking into account the problems that the implementation of these new technologies might entail. Once again, Echeverría's *The Lords of the Air* (1999) was the exception to all that techno-enthusiasm. In fact, it could be argued that certain authors had a hidden religious ideology and a hidden political agenda. A city built telematically and superimposed on the real one, but what type of city was it? Was it an imperial city (Alonso & Arzo, 2002) or a feudal one, in the thrall of the Lords of the Air? Was it a utopia or a dystopia? Was there any guarantee that ordinary citizens would be able to access this new digital city/citizenship? Would existing problems, serious problems such as the urban concentration of the majority of the inhabitants of this planet, be solved by a mere technological application? Not long afterwards, in 2000, the start of the next decade, the problem of disconnection, or, in other words, what we now commonly refer to as the digital gap, began to be considered. Were industrial, corporate, political interests going to develop technology for the greater good or would they be driven by private interests? At that time, the best-connected city in the world, the one with the highest data transmission speed, was Singapore, a tyranny. Clearly IT development did not always bring about an improvement in political and social relations.

The growing technological optimism of the 1990s suffered a major setback when, after almost five years of dot.com bubble, the companies involved collapsed in the summer of 2001. It was precisely at that time, however, that an effort began to return technology to the citizens, just the opposite of what the official economy was advocating. Largely due to the advent of GNU/Linux, free software embodied the desire to change course. The far-reaching enterprise begun by Stallman in 1987 became a programming philosophy thanks to his book-manifesto *Free Software for a Free Society* (2002). Even today, distorted echoes of that movement still reverberate in the "wiki philosophy," in the

open-source movement, and in certain social practices (Tapscott & Williams 2011) that call for community collaboration but have little to do with the spirit of free software. In his second book on technological change, *The Lords of the Air*, which came out just at the turn of the millennium, Echeverría set out his thesis on the great danger posed by tech companies and their monopoly hold on essential aspects of the human condition such as communications. His diagnosis proved to be true. Even the hope offered by free software was quickly co-opted by global economic interests. Free software has found great favour in the military establishment. This kind of software is used to programme tanks, drones and other war machines. The communications represented by social networks have evolved into the enclosure and privatisation of what we might call the communicational commons. Value is constantly extracted from the expropriated data of every user albeit disguised under such hypocritical terms as “prosumer,” “pro-user,” (Bruns) and “collaborative economy.” All of these convoluted formulations, fabricated “ad hoc” by hucksters and publicists, serve to mask *the* business of the 21st century which is in the hands of these lords of the air. In this way, the libertarian practices of the free software and free culture movements have been absorbed by the capitalist system itself. Blockchain and its concomitant cryptocurrencies are a case in point. Although the idea was to give finance back to individuals, a further step in the free software model, it has metamorphosed into a way of speculating to avoid state taxation and police control. The desired model in the future telepolis should resemble a cyber-Athens, but the result has fallen far short of that. According to Morozov (2012), we are immersed in what is the largest experiment in surveillance and control in human history. All sorts of data - economic, medical, political, social, consumer habits, etc. - are available to a few lords of the air, who are completely opaque to scrutiny.

People are beginning to discuss the idea of “social capital” as an essential financial element of technological enterprises but, in the light of the above, it can also be understood as the misappropriation of human creativity, of its informal production converted into the profit of a few. This raises the old Marxist notion of the “general intellect” as a form of productive but also intangible good. The entire policy regarding copyrights and patents, which has been ruthlessly introduced over the last ten years (Benkler, 2006; Bollier, 2008; Ostrom, 1990), is indicative of the direction things have taken. This policy shapes any alternative discussions of who really owns all the accumulated wealth of ideas, solutions and culture in general that make up an intellectual “commons” that is also being fenced off. Calling for open knowledge means precisely the struggle to transform consumers, prosumers, and pro-users into informed citizens capable of being part of today’s technological society. Just as public spaces are being privatised, so too are digital assets: the digital city is continuing the physical trends of this era.

### **Virtual space, smart cities and interconnectedness**

From 2000 onwards, further studies on the digital city were conducted, and in some ways these studies began to diversify. At the same time, the predominant American sprawl model of wide highways, suburban life and shopping in gigantic shopping malls is confronted with the existence of other forms of housing development such as those in Europe (Amsterdam) and Asia (Singapore, Hong Kong, Shanghai). There is no longer a single model, but a *variety* of digital cities. In contrast to a libertarian and civil model such as Lovink’s plans for Amsterdam (Lovink, 2002), there is the other, older, competitive and business model (Mitchell, 1996). One thing they have in common is the use of the communications infrastructure, but they differ radically in terms of its meaning and structure.

In contrast to the maximally open and free flow of information that characterises European and North American cities, there is another monitored, closed and state-controlled model, as is the case in China. The terms used to explain this phenomenon are beginning to become more specialised, in an attempt to find an anchorage between environments, and so terms such as "smart cities" (Komminos, 2002), "creative cities" (Florida, 2009), "e-cities," "tele-cities" (Fathy, 1999), "informational cities" (Castells), "cyber-cities" (Boyer, 1996; Laguerre, 2006), "technopolis" (Castells & Hall, 1994) began to be used. The emergence of a somewhat blurred notion of the *new economy* led to city applications being thought of basically as a way of making concrete cities highly competitive. Many issues such as work, sociability, the market, political and cultural practices, communication undoubtedly intersect in the urban context.

The person who has explored these interrelationships in greatest depth is perhaps Saskia Sassen (1994). Sassen (2011) quite rightly points out that care needs to be taken when we analyse delocalisation within the communications structure: it is not entirely true that such homogenisation has actually taken place, nor is it true that the global communications network has in all respects and in all senses transcended physical space, both urban and rural. Not only should the globalised technological world serve to build a networked world, but also to establish local relations and communication between neighbourhoods in an alternative space where one ingeniously endeavours to elude the global practices of surveillance (Sassen, 2003: 37). This hope is shared in part by other critics of the global/digital city such as Harvey, (2012). This open digital city is exemplified in such practices as the planting of urban gardens, squatting, the establishment of social centres independent of political institutions... It might seem that these are just a drop in the ocean in an unstoppable process, almost insignificant compared to the technological globalisation processes, but even so, they do highlight the diversity and the opening up of

certain possibilities for open practices in an urban life that refuses to be confined by expert design and by the firmly established norms of urban planners and technologists.

The smart city also requires a different kind of worker. Florida believes that creativity and innovation are the basic ingredients of the new worker that this virtual environment requires. A nomad par excellence, nothing ties him to a place other than the conditions under which he works, he is supposedly the worker behind the desire to "attract talent," an expression no longer sought after by industry alone, but also by neoliberal municipal politics. Berardi (2003) argues that this image of the creative worker in no way corresponds to the idyllic world that is often portrayed. Such workers become a new mass, the cognitariat, which is in turn exploited by an upper class. After years of digital experiences, there is no adequate form of unionisation for this class. It looks more like the scenario of a "tired society" as Byung-Chul Han (2022) warns.

Harvey's rebellious city in its various forms flies in the face of the digital-global-smart city; his is a type of urbanism that opposes urban developments that only drive privatisation and functionalisation, the immediate effect of which is the degradation of social ties. Which is why Harvey will argue that the city should be the crucial scenario for the struggle against capitalism, this time not with regard to labour or production, but rather with regard to the forms of urban reproduction that serve to reinforce capitalist production. One example of this urban reproduction is the impact of the Disneyfication of city spaces, their reduction to a brand or tourist route. This is why the occupation by the people of those urban spaces designed by commodification is an important political task because such occupation would mark the existence of an alternative globalisation, where the local is demonstrated in the singularity of its practices (Harvey, 2012: 112).

## What about the future of digital cities?

Nothing is more difficult than trying to predict the future. Nevertheless, there is no shortage of prognoses - and it depends on our credulity - that design how things will be. For some, the digital city is becoming a kind of utopia that will eventually be made real by technological development. Everything will be connected in the already intolerably overdue "internet of things," with 6G telephony, for example. Traffic will flow smoothly thanks to automated driving, drones will deliver goods door-to-door or perhaps even door-to-window. Cities will finally be "smart" and we will no longer inhabit the dull world of urban planning inherited from the 20th century. This is the provisional, resplendent city that will be achieved in the near future.

However, the problems inherent to each of the environments are still present. Real estate has been turned into a gigantic black money-laundering machine, the immediate effect of which is the banishment of the less well-off to ever more distant peripheries. The depopulation of the countryside and the exponential growth of the megalopolis generate countless problems in all directions. Dominated as they are by the lords of the air, the telepoles are also becoming hostile territories in which it is difficult to survive. Huge projects such as Meta's virtual reality, proposed by Zuckerberg, give the impression that they basically fulfil two objectives: the further expropriation of that social capital or, as Marx put it, that "general intellect" and at the same time the final refuge to escape from the ugliness and abrasion caused by the physical environment of contemporary megalopolis. Immersing oneself in the virtual, a task that has proved futile for decades, implies a flight into the immaterial, into what Byung-Han (2021) refers to as non-things. Another issue is that the digital space becomes *private property* where the public is allowed access in exchange for its data. This "new oil," this data set, is the raw material extracted by the lords of the air, as Echeverría pointed out.

Work and leisure are blurred and it is well-nigh impossible to elude one's helplessness vis-à-vis the feudal lord of the air. Nor are there any defence institutions - NGOs, trade unions or the like - to turn to.

## Bibliography

Alonso, A.; Arzo, I. (2002). *La nueva ciudad de dios: Un juego cibercultural sobre el tecno-hermentismo*. Madrid: Siruela.

Baudrillard, J. (1986). *Amérique*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle.

Benkler, Y. (2015). *La riqueza de las redes. Cómo la producción social transforma los mercados y la libertad*. Vilassar de Dalt: Icaria.

Berardi, F. (2003). *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*. Madrid: Traficantes de Sueños, 7-167.

Bollier, D.; Helfrich, S. (Eds.). (2014). *The wealth of the commons: A world beyond market and state*. Amherst, MA, USA: Levellers Press.

Boyer, M. C. (1996). *Cybercities: Visual perception in the age of electronic communication*. Princeton: Architectural Press.

Bruns, A. (2008). The future is user-led: The path towards widespread produsage. *The Fibreculture Journal*.

Castells, M. (2001). *La galaxia internet*. Madrid: Areté.

Castells, M.; Hall, P. (1994). *Tecnópolis del mundo: la formación de los complejos industriales del siglo XXI*. Madrid: Alianza.

Echeverría, J. (1994). *Telépolis*. Barcelona: Destino.

Echeverría, J. (1999). *Los señores del aire: Telépolis y el tercer entorno*. Barcelona: Destino.



- Echeverría, J.; Almendros, L. S. (2020). *Tecnopersonas: Cómo las tecnologías nos transforman*. Gijón: Trea.
- Fathy, T. A. (1991). *Telecity: Information technology and its impact on city form*. Westport, Connecticut: Greenwood Publishing Group Inc.
- Florida, R. (2009). *Las ciudades creativas: Por qué donde vives puede ser la decisión más importante de tu vida*. Barcelona: Paidós.
- Gibson, W. (1996). *Neuromante*. Barcelona: Ediciones Minotauro.
- Gray, C. H. (2001). *Cyborg citizen: Politics in the posthuman age*. New York: Routledge.
- Han, B. C. (2021). *No-cosas: Quiebras del mundo de hoy*. Madrid: Taurus.
- Han, B. C. (2022). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder Editorial.
- Harvey, D. (2012). *Rebel cities. From de right to the city to the urban revolution*. London: Verso.
- Himanen, P. (2001). *The hacker ethic and the spirit of the information age*. London: Secker & Warburg.
- Jones, O. (2012). *Chavs. The demonization of the working class*. London-New York: Verso.
- Komninos, N. (2002). *Intelligent cities: innovation, knowledge systems and digital spaces*. Londres: Spon Press.
- Laguerre, M. S. (2006). *The digital city. The american metropolis and information technology*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Lefebvre, H. (1978). *El derecho a la ciudad*. Barcelona: Ediciones Península.
- Lovink, G.; Riemens, P. (2002). *Digital city Amsterdam: Local uses of global networks. Global networks/linked cities*. New York/London: Routledge.

Mitchell, W. J. (1996). *City of bits: Space, place and the infobahn*. New York: MIT Press.

Morozov, E. (2012). *The net delusion: The dark side of internet freedom*. Nueva York: Public Affairs.

Ostrom, E. (1990). *Governing the commons: The evolution of institutions for collective action*. New York: Cambridge University Press.

Sassen, S. (1998). *Globalization and its discontents. Selected essays*. New York: New York Press.

Sassen, S. (2003). *Contra geografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Madrid: Traficante de Sueños.

Sassen, S. (2011). Urbanismo de código abierto y urbanización de la tecnología. Sobre *smartcities*. In <http://urbanadigital.com/2011/07/27/entrevista-con-saskia-sassen-urbanismo-de-codigo-abierto-y-urbanizacion-de-la-tecnologia-sobre-smart-cities>. Consulted in 20 January 2014.

Williams, A. D.; Tapscott, D. (2011). *Wikinomics*. London: Atlantic Books Ltd.

# Subjects of the Informational Shift: Innovations and Alienations

**Lola S. Almendros**

Institute for the Study of Science and Technology (USAL)

Over the course of the last few years we have witnessed a transformation of our way of life through which almost all forms of action, interaction and relationship have been translated into information processes (and processing). To a large extent, operating in reality implies engaging in informational (inter)actions that alter the meaning and location of spaces and times, from the intimate and domestic to the social and political, in both their public and private dimensions. As a result, information today not only structures practices, but also their interpretation, adopting multiple meanings and values to do so. This amalgam of disruptive changes has been under Javier Echeverría's magnifying glass since the 1990s.

Today, with his *Telépolis* firmly established, awash in content and overpopulated with users (at the service) of online services, and innovation adulterating the principles of progress in life, social and political projects, those of us who, it seemed, were going to be citizens of a globalised and interconnected world are experiencing that something is not quite right; a kind of estrangement in our relations with *others*, with things, with events and even with ourselves. The computerisation of practices has become part and parcel of our way of life, but the speed at which they have been adopted has far outpaced their assimilation and, above all, their understanding. Among the Generation Z, IT

practices are assumed, they have not needed any such assimilation and thus do not require any such understanding. Although this assumption facilitates online tasks, it is condemned by a task that is not only incomprehensible but, more worryingly, uncritical. There is a huge gap between the ease of operating online and the understanding of what it entails, which contrasts with the widespread tendency among young people to aspire to becoming a *YouTuber* or an *influencer* or, to put it another way, to do something to earn money rather than to know how to do something and get paid for it. It's all about turning identity into a business or a brand. This circumstance, which we might define as the *sentencing of the user to be a user*, is what has built and, most importantly, sustains the "fiefdoms of the air," i.e. the monopoly (and monetisation) of online spaces and practices by service providers and their interconnection protocols. It is worth exploring this particular form of servitude in greater detail.

I will begin by describing a few characteristic aspects of the informational paradigm in relation to the computational paradigm. I will then look at how techno-scientific and socio-economic innovation within the ICT sector (especially among online service providers) has turned the use of online environments into a form of servitude by exploiting their social and communicative value and by turning it into economic value. I will end by focusing on how the ability of online environments (and in particular social networks) to determine intersubjective practices places them in a privileged place in the materialisation of the image of the world and, above all, in power relationships. More specifically, I will look at how, by influencing what one can do, believe, think and want, these kinds of platforms have a bearing on subjectification processes and the configuration of both individual and collective, subjective and, if you prefer, socio-political identities.

In the computational paradigm, information took on a technical meaning because knowledge and practices began to

be developed where one worked with it, thus constituting an object of theoretical and practical knowledge, in other words: a magnitude and entity with which to work. In this sense, information is understood as something quantifiable that also serves to quantify (compute). This informational shift changes what we understand by information and, above all, what we can do with it. The key to this shift lies in a conception of information in which what is quantifiable are its qualitative characteristics. This is what big data analysis mechanisms are all about. This capacity, seen within the framework of techno-scientific innovation, implies the possibility of using information to generate different types of value. In the case of online service providers, and specifically when the service they provide is communication and social relations, this implies the genesis of socio-economic value from the social value of expression and communication. To understand this, we need to consider the informational characteristics of the different communication channels and users' relationship with them.

Prior to the development of the Web 2.0, only three elements in the telecommunications paradigm structured commercial relationships: the customer, the operator and the communication channel. The relationship consisted of the customer paying the operator for the cable connection that made (voice) transmission service possible. In this sense, if there weren't any customers, the channel (the telephone cable) could not be considered an economic entity in its own right. In the case of services such as social networks, the nature of the communication channel changes. Now if the use of the channel (in this case the social network) is not monetised, it ceases to exist. This means that the channel today *is* its usability; more specifically, the channel today consists of the capacity to computerise and (therefore) monetise its usability. Hence the special (usage) prominence of users, regardless of what they do.

The relationship between the customer-user and these types of online platforms is established through the

usability of the network itself; and the disruptive change lies in the fact that it *is* this very usability that constitutes the communicative channel. In this sense, the user constitutes the network and the network constitutes the user insofar as it shapes his or her social practices and relationships, and with it their values and beliefs, in other words, their image of the world. At the same time, the navigational highway is characterised by the interdependence and interoperability of platforms, structured, as a whole, around the technological giants operating (in) the Web 2.0. This occurs in a rather opaque and proprietary way: the logic underlying the algorithms is not made public and, moreover, it is constantly being reformulated by user activity. As the activities carried out are structured around such protocols and embedded in the interfaces, they can be monetised. This algorithmic routing is efficient because there is an agreed standardisation between the different platforms (many of which are owned by the same companies, such as YouTube and Google or Facebook and Instagram) to ensure a uniform flow. This monetizable flow is what generates (not only) economic value.

In the informational paradigm, information is not a watertight compartment, it is not a magnitude: it is a flow. It is therefore the very use of the channels that constitutes, structures and supports them. The form is the content and the content is the flow through the structure. Or to put it another way: relational content and data, and their management and administration by the platforms, are one and the same thing. The flow of content is managed by technical protocol systems, i.e. its skeleton is linguistic-informational. In this sense, we can interpret the history of the Internet and more particularly that of the World Wide Web as the history of the techno-scientific development of programming languages (or *techno-languages*) and interconnection protocols that structure online environments. Given that such languages structure the practices and relationships that make up the informational ecosystem, they also have an effect on its informatisation, illustrating that

the mediation of *techno-language* in its practicable embodiment - namely interfaces - enhances usability while neutralising the need for learning. Not only does this prevent the establishment of a natural relationship between users and these languages, but it also prevents users from acting (techno-linguistically) in a literal sense, and with it, user innovation itself.

The computerisation of online activity allows it to be monetised, directly or indirectly. One of the most important direct modes is the generation of content by the users themselves, their data; and the flow of content resulting from the "sharing" mechanism that not only links profiles within the networks, but also different platforms. Indirectly, of particular note are the sale of data to partners and/or third parties, sponsored links, banners, targeted advertising, the interconnection between platforms and data derived from the activity of (inter)action between users. All these mechanisms, which have an impact on user privacy, entail the generation of economic value from mere exposure, in some cases based on sociability, in others on the exploitation of affection, tastes and affinities, etc. By computerising this information, that is, by being able to analyse the data, we obtain meta-information on social trends that can be applied not only to consumption, but also to aspects of socio-cultural and political life. This is why we need to think of power today as *techno-power*: the socio-economic and political value of the computerisation of (inter)subjectivation processes has modified power relations. The *techno-political* exercise of power is radically different from any of its preceding forms.

Through his *biopolitics*, Michel Foucault described the possibility of a quite clear establishment of the nodes and relations of power, represented and exercised by the modern figure of the state and its related institutions (hospitals, prisons, schools, etc.). The device used to exercise power in this paradigm was the social sciences, understood as not only epistemic but also - and fundamentally

- socio-political elements. And in order to shape certain types of subjectivity, disciplinary measures were adopted to intervene in bodies. The result was what Foucault identified at the end of his *The Order of Things* as a “recent invention,” the human being in the scientific sense of the term, that is, in the biological, sociological, psychological, medical, demographic sense. While this pattern has not been extinguished among the practices, relations and modes of power today, its incidence has been diminished by the deployment of other methods. In this same vein, Byung-Chul Han insists that the target in the exercise of power is no longer the body but the mind, and he goes on to diagnose a new paradigm: the *psycho-political* paradigm.

In the *psycho-political* paradigm, the omnipotent model of the state is eclipsed by the development of other instances and relations of power, linked to socio-cultural and socio-economic spheres. The device is no longer social sciences but social techniques that continue to present disciplinary aspects. Their operation is no longer focused on bodies but on minds in an epistemic and ethical-political sense, i.e. on beliefs and freedom. These mechanisms are advertising and propaganda, whose presence is no longer institutionalised but rather linked to the deployment of the service sector, primarily the cultural, leisure and entertainment industries. However, *techno-power* is not wielded through social sciences or social techniques, but through *social technologies*. These technologies are the result of the evolution of advertising and propaganda, which in recent decades has taken the form of marketing, both in commercial and political spheres (in this case under various forms of populism). Their distinctive feature lies in the fact that they do not only work on the configuration of beliefs. The targets in this case are emotion and will, which means that axiological frameworks are also challenged and irrationality is encouraged.



A pertinent question underlies this encroachment - which is not on freedom but on emotion and will: while the modern political paradigm was based on the differentiation (and generisation) of the *public* and *private* space, the *techno-political* paradigm amalgamates both spaces, corrupting most notably the spaces, times and practices of intimacy. In this sense, *techno-power* consists of circumventing individuality at its most basic aspect: that of the space of (questioning) oneself. The data economy that places big tech at the pinnacle of financial capitalism consists of the commodification of that which was inappropriate to the political sphere, that which should not be made public... that which was traditionally confined to the intimate and private and which, in fact, used to be associated with the feminine.

Today, social relations are *techno-communicative* relations. The forums where the majority of these interactions take place are social networks and instant messaging services, where the intimate space is publicised, thereby fostering the belief that what is individual is actually public. But social networks, as is the case with all spaces intended for social interaction, are not spaces for the deposit of identity but for social relations and, as such, for the construction of identity. In no way are they intimate spaces, nor are they public social spaces. They are *privatised social spaces* where the informatisation of inter-subjective relations favours their socio-economic and political amortisation. This takes place through various mechanisms, of which, as far as the construction of subjectivities is concerned, I would like to highlight two. The first consists of taking personalised spaces and passing them off as personal ones. The profile model, which, depending on whatever social network we are referring to, involves the disclosure of discursive or audiovisual content about one's own life, beliefs, opinions or values: it is a space in which profiles are made concrete. Creating and sharing content implies a greater (and improved) personalisation of the content yet to be posted. The exercise of freedom of expression/disclosure

is thus transformed into a method of coercion, not so much because the logic of filter bubbles implies manipulation through an encroachment on the intimate, but precisely because it cancels out its critical dimension.

The intimate space is important not so much because it is the *space of self-creation* but because it is the space of *self-questioning*. The personalisation of content creates subjectivities by bolstering them, and thereafter creates masses using additive methods based on coincidences and affinities. This is perfect when it comes to profiling market niches, and also when it comes to the configuration of social and political identities that follow the same logic. Personalisation implies an uncritical *self-recognition*, in other words, a *constant reaffirmation of the self*. In this sense, social networks do not generate a society, but rather collectives, that is, pockets of individualities that recognise and reaffirm one another in the face of divergence.

The second mechanism consists of exploiting the lack of trust that this individualistic model of personalisation takes to its ultimate consequences. The combination of a lack of trust and the implementation of recognition as a mechanism for the satisfaction of the *self* implies the establishment of an exacerbated individualism, not simply because everything that is personal is beyond doubt, but because it garners followers. The falsification of difference that hides behind personalisation generates emotional masses, where the reification of the *self* is established as the mode of relation, in such a way that all relations are either of recognition and support or of estrangement and opposition. The reification of the personal that exacerbates estrangement in the face of the different denies what should be the basis of democracy as the foundation of the political, which is the capacity to be able to place oneself above the personal in order to build, first the social, and then the political. In other words, this way of configuring identities circumvents the civic nature of citizenship.

The problem with the implementation of these mechanisms lies not so much in the manipulation of freedoms as in the annulment of any doubt with regard to one's own beliefs and values, and, above all, in their *emotionalization*. The corruption of the intimate space as a *space for the construction of the self* - and precisely because it is the *space of self-doubt* - engenders a type of alienated yet comforted subjectivity, because it is recognised. In this way, the intimate is not only commodified, it is also politicised, hence the difficulty of generating avenues of resistance.

To be a subject (irremediably) is to be biased. To be a political subject (a citizen) is to be able to become aware of such biases, but not in the sense of being a victim or an executioner, i.e. by appealing to the recognition of biases, but rather by grasping their contingency. This is the only way to transcend the individuality that is needed to configure citizenship, because it is the way to question and transcend one's own beliefs and values. Politics should not be the recognition of the personal but rather the rising above the personal, and certainly not recognition through personalisation. Hence the importance of preserving spaces of intimacy as *spaces of self-questioning*.



# Antidotes to Contemporary Acceleration and Asceticism

**Alfonso Galindo Hervás**

## **1. A diagnosis of the present**

Michel Foucault identified certain features of post-1970s capitalism that set it apart from post-war Germanic Ordoliberalism (Foucault 2007). A few years after the last classical European humanist argued and defended the viability of a reflexive legitimacy and motivation with which to face the crises provoked by latter-day capitalism (Habermas 1999), the author of *The Birth of Biopolitics* diagnosed post-Fordist capitalism as a mutation of the biopolitical logic that shaped a certain neo-liberalism. On the one hand, the index and factor of this new framework was, on the one hand, the transformation of the state into a purely managerial function, that is, its total governmentalisation and its being placed at the service of the normalisation of subjects (a pastoral task inherited from the Church). On the other hand, the production of a hegemonic global power-knowledge, to which the great global institutions and the leading academic centres applied themselves.

In the face of this trend, Habermas's appeal to the extra-systemic reservoir of legitimacy and motivation that subjects could find in a discursive ethic as a way to address the political, social, ecological and individual pathologies caused by capitalism was of little use. Neoliberal totalisation rendered superfluous any need for a reflexive connection between the spheres sustained by the instrumental *ratio* (politics and economics) and the real world (for example, subjectivity), which was what the institutional architecture

of the social state based on the rule of law had achieved until then.

José Luis Villacañas has made a brilliant analysis of the contrast between Habermas' and Foucault's diagnoses of this neoliberal drift of capitalism as of the aforementioned decade (Villacañas 2020). In his opinion, the author of *Legitimation Problems in Late Capitalism* failed to appreciate that the neoliberal decline of capitalism and its biopolitical logic was capable of offering the solution to the challenge of achieving motivation and adhesion within the framework of an automatic governance system devoid of democratic motivations, namely the market as a form and space of socialisation. In the absence of shared normative cultural systems that would engender legitimacy and motivation, it was the system itself that would produce them, albeit neither in a reflexive nor in a traditional way, as Habermas continued to assert.

In this sense, neoliberalism was capitalism's response to the legitimation problems it experienced in its post-Fordist phase. In particular, it increased insensitivity to the ecological crisis, made possible the implementation of a global market (the Nixon-Mao pact), and induced new motivational and socialisation factors. Neoliberal governance seemed legitimate and motivating, but without appealing to traditional and reflexive legislation. It was not merely economic rationality, but rather total biopolitics, although now it was the subject himself who internalised the rules by which the government administered external reality and itself. The market and its requirements became the great driver of socialisation. As a result, rationality was reduced to competitiveness; meaning and utopia to the possibility of consumption; freedom to the availability of credit for that purpose and to the accumulation of novelties. Nor should we rule out the possibility that the post-68 anti-statist movements may have contributed to this drift.

Based on this diagnosis, Villacañas argues that neoliberalism is the latest political theology, understood as the overcoming (through its reunification) of the division of the powers that make up the West; the latest project inspired by acceleration and the pretension of totality and colonisation of subjectivity.

## **2. Two structural traits of neoliberal capitalist societies: acceleration and ascesis**

Starting from the general intellectual framework that I have recreated in the previous section, it is possible to focus on and understand two structural traits of neoliberal capitalist societies: acceleration and ascesis. Both are reminiscent of phenomena that are constitutive of modernity and testify to its secularised religious heritage. They also identify factors of contemporary social pathologies that need to be addressed.

### **2.1 Acceleration**

Reinhart Koselleck, the historian, has argued that the experience of the acceleration of time is the constitutive experience of Modernity, the paradigmatic experience of a time immanent to the world, historical; a time emancipated from religious tutelage (providence) and from the rhythms of nature; in short, a human, political time; time as an institution, i.e., a norm. This experience, which Koselleck links to the concept of “historical time,” explains the emergence of the philosophy of history to tame this accelerated time, since with it (past) experience ceases to be a source of normativity and guidance; and (future) expectations, while prompting action, are indeterminate and opaque (Koselleck 1993, 36, 87-102).

Although the modern experience of the acceleration of time is related to the Christian experience of the acceleration of time at the end of history, it is different. In the modern case, time is accelerated, but not by divine intervention. Instead, it

is driven by human action sustained by hope and an awareness of the availability of the future. History began to be conceived as a process of humanly planned and executed improvement. The concept of progress will be responsible for thematising the asymmetry between past experiences and future expectations; and acceleration, the experience that proves that this difference is progressively increasing in Modernity (Koselleck 1993, 64, 242, 256, 348).

The experience of acceleration underwent a transcendental mutation in developed societies during the period spanning from 1968 to 1989. The events of May '68 and the fall of the Berlin Wall are indexes and factors in the emergence of a new regime of historicity (Hartog 2007), i.e. a new way of valuing and articulating past, present and future. The fundamental difference with respect to classical Modernity is that today not only has the past ceased to be a source of learning, but also the future is no longer a source of guidance. This is because the events referred to are a paradigm of the exhaustion of utopias. Consequently, the present totalises meaning. This is what Hans Ulrich Gumbrecht has termed the "slow present" or the "dilated present" (2010). The result is that acceleration becomes self-absorbed, bereft of projects and with an inflated memory, yet reduced to a mere consumption of impressions and memories, since there are no collective projects into which they can be integrated.

What does remain constant in classical and contemporary Modernity is the experience of acceleration. This implies an unthematized, unreflective, depoliticised regulation of human lives. Hence the interest in and the urgency of a critical theory of the temporal patterns that covertly govern such lives. Such is the aim of the theory of resonance developed by Hartmut Rosa in recent years. In his view, the logic of modern society combines the principle of dynamic stabilisation with that of the ceaselessly increasing scope (e.g. constant growth, acceleration and innovation) that is demanded by the former (Rosa 2020, 20). The latter implies that society needs to constantly grow, accelerate, and



condense innovation in order to maintain its status quo. The German sociologist distinguishes between three types of acceleration (technological, social change and the pace of life), and two major drivers of acceleration: the social driver (competition) and the cultural driver (the promise of a secularised eternity).

What is transcendental is that this imposition of augmentation has consequences on the way of life, the orientation of existence and the life experiences of the subjects of late-modern societies (Rosa 2019a, 28). In contrast to the optimistic bias it had until the onset of the regime of presentist historicity (not only was acceleration an index and a factor of escape from catastrophe and failure, but it was at the service of survival in highly competitive environments), it has become the main factor in contemporary pathologies, which other critical theorists have attributed to a crisis of communication (Habermas) or of recognition (Honneth).

In particular, and among many others, it is an omnipresent, irresistible and naturalised constraining force. As social change has become intra-generational, it transforms our relationships and produces uncertainty. It produces alienation and estrangement: in relation to space and objects, in relation to actions, in relation to time (rich in experiences, poor in experiences), in relation to the self and others ( it disintegrates the self and erodes commitments). The principles of dynamic stabilisation and incessant widening of scope that govern it have the paradoxical effect of increasing the unavailability of the world, which silences and predisposes us to a merely aggressive relationship with it, in terms of duties (Rosa 2020, 161). On top of that, unlike other normative systems, it does not offer means of reconciliation, but rather hands the failures back to us.

## **2. 2. Ascesis**

The other structural trait of neoliberal capitalist societies that I wish to discuss briefly is ascesis. This is an attitude

that is in keeping with the principle of the constant and accelerated increase in scope, ignorant of all limits, that defines neoliberal capitalist societies. Although it does have a direct link to the ascesis of the puritan *Homo religiosus* of classical capitalism, the ascetic *ethos* of the neoliberal subject is immanent and self-teleological, in other words, it lacks religious motivations and is sustained by the mere enjoyment of competing, which makes it possible to assimilate the pursuit of wealth to a sport, as Weber did in his *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. The key, then, no longer lies in the instrumental sacrificial logic reflected in renunciation, but in competitive logic, the compulsion to enjoy competing and obtaining benefits as ends in themselves, which become the principles on which the community is built.

Based on an analysis of the theorisations on the subject by such authors as Bataille, Benjamin and, above all, Weber, Elettra Stimilli has shed light on certain insufficiently thematised elements that define the Christian (ascetic) matrix of capitalism. In particular, in a monograph, she argues that both Christianity and capitalism reflect the self-absorbed nature of human action (which contains its own end within itself) and share the fact that life is the experience of a debt, which presupposes an ongoing servitude. Her argument is that there is a financial nature to life in Christ insofar as it is defined by reference to a debt that cannot be satisfied, but rather consists of an investment that merely has to be administered, hence actions lack instrumental meaning (Stimilli 2002, 78). This self-teleology, typical of Christian ascesis, which is in any case a paradigm of the self-finality inherent in human *praxis* as such, would be the same as that which we can find in the ascesis of modern and especially contemporary capitalism.

Stimilli recreates Benjamin's arguments about capitalism as a religion that does not offer redemption, but only generates guilt, debt (see "Capitalism as Religion," 1921). Similarly, those of Bataille, who traces the sacred-religious

character of capitalism back to its heterogeneity with respect to all utilitarian *praxis* and its essential orientation towards unproductive consumption, which does not satisfy desires, but rather fosters demand. And, of course, those of Max Weber, for whom the driving force of capitalism is not accumulation, but the pursuit of profit *per se*. Underpinned by this reconstruction, he argues that the key to the spirit of capitalism is an asceticism that postpones the satisfaction of needs in order to accumulate capital as an end in itself. It would indeed be a rational action, but not with respect to an end, but rather to a value. And unproductive consumption (consuming for the sake of consuming), would be the extreme form of enjoyment.

### 3. Antidotes

Lastly, in this section I propose to systematise different theoretical proposals that can be considered factors of -unthinking and depoliticised - resistance to normativity inherent in the features of life in the neoliberal capitalist societies we have analysed. These proposals can be referred, successively and in the order in which I have presented them, to the fields of history, sociology, philosophy and music. Yet, despite such a variety of emplacements, they all share a clear critical vocation and an analytical approach capable of embracing totalities and questioning what is important in life. Hence, they all share a clear philosophical bias.

#### 3.1. History

From the ranks of historical theory, Reinhart Koselleck has brilliantly addressed the challenge of combating the pathologies of modern societies, specifically the acceleration and rootlessness of life.

His proposal, of which I can only provide a brief outline here (see Galindo 2021), entails affirming the unavailability and *intotalizability* of experience and action, as well as of

concepts. This implies affirming the contingency and the finite nature of both, as well as maintaining the balance of defending individual responsibility without, however, absolutising creativity. In contrast to the determinism of inheritance, he argues the case for individual creativity and responsibility. In contrast to the determinism of creativity, he identifies the existence of structures that limit and condition all action and language. This offers factors of stability and underpins the possibility of learning from history.

With regard to the unavailability of history, Koselleck argues that history is neither programmable nor absolutely transparent. And he does so by affirming the existence of conditioning structures which, at the same time, lend continuity to history, allowing us to learn from it. Similarly, he argues that there is always more or less to history than what is recorded in its linguistic articulation, hence any attempt to totalise it is futile.

With respect to the unavailability of concepts, he argues that they too depend on structures that transcend them, and that historical rationality depends on our using contrasted and meaningful representations and concepts capable of driving free and responsible action. This means that we must avoid the modern idealisation of political concepts as universal, natural and total. Conceptual history contributes to this.

### **3. 2. Resonance**

The sociologist Hartmut Rosa, whom I mentioned earlier, has developed an extensive theory on the alternatives to the alienation produced by the pathological relationship to the world in late modern societies. As we have seen, the characteristics of Modernity dictate that the criterion for orienting oneself in life is to rapidly increase one's resources, one's scope; the good life is reduced to an increase in possibilities, which has alienating consequences. Rosa argues, in contrast, that what is important in life is not the

quantity of options and resources, but rather the quality of the relations (corporeal, emotional, cognitive) with the world, in other words, how we experience it and how we position ourselves before it. And, as modes of experience and appropriation of the world are socially mediated, he proposes a sociology of our relationship with the world that analyses the conditions for a different type of relationship with it: both the subjective dispositions and the institutional, cultural, contextual, and physical configuration of segments of the world, as well as the relationship between the two (Rosa 2019b, 20, 32).

Rosa's hypothesis is that a good life is the result of a relationship with the world that has stable resonance lines; in other words, a life rich in resonant experiences. This entails creating and protecting spaces of resonance other than the dynamics of incrementalism (Rosa 2019b, 49). Resonance renders the principle of incessant increase in scope meaningless, and as such calls for a kind of expectation of self-efficacy that he calls "responsive reachability," which implies the possibility (but not the guarantee) of being questioned (Rosa 2020, 88).

Having reached this point, it is inevitable that we ask what criteria are used to identify an experience as resonant and to, by doing so, determine the nature of that resonance. Rosa proposes the following:

"There is resonance if and only if four criteria are satisfied. First and foremost, *being affected*. Something in the outside world has to affect me: a landscape, a piece of music, a person, an event. Secondly, this resonance is accompanied by *self-efficacy*: the affected subject feels able to respond, he or she is going to react. (...) Thirdly, following on from the previous point, there is a *transformation*: the resonance brings something new in its wake. (...) Fourthly, the resonance is not available, it is not something that can be *planned* (Rosa 2019a, 201).

Resonance consists of a form of relationship between a subject and a world in which there is a mutual being moved and a mutual response to one another. In this sense, it is just the opposite to alienation, which is a state in which, although there are relations, they are indifferent, bereft of meaning, and threatening.

Rosa's theory of the conditions needed for resonance differentiates between three spheres and lines of resonance: horizontal (family, friendship and democracy), diagonal (work) and vertical (religion, nature, art and history). He furthermore considers that Modernity implied both a liquidation of the relations of resonance and an increase of sensitivity to such resonance (which harks back to the Romantic movement). Based on this framework, as far as relating to the world is concerned, he puts forward a critical theory that defends a readiness for resonance as an anthropological constant, identifies the alienating consequences of incrementalist and cumulative logic, and calls for a cultural paradigm shift, namely that the criterion for a good life is not the *scope* but rather the *quality* of the relationship with the world, i.e. the ability to establish and maintain lines of resonance. This is the motto of a post-growth society that abandons dynamic stabilisation and grows, accelerates and innovates without any constraint (Rosa 2019b, 584).

### 3. 3. Use

The Italian philosopher Giorgio Agamben, author of an extensive and complex archaeological project concerning Western political devices, offers as an alternative way of resisting the imprisonment of life by the Western political machine - one of his core critical theses - a concept of politics as a way of relating to the world that considers the world as inappropriable, starting with one's own body.

Neither a full and rigorous treatment of his thought nor of his theory on the idea of an alternative politics to that which has been imposed in the West is possible here. I will

limit myself to a synthesis of its salient points by referring to the concept of use, which epistemologically synthesises his commitment to a life and a relationship with the world that renounces the appropriation of the latter and affirms the ineffectiveness of all action, that is, its subtraction from instrumental logic and its stabilisation in mere potentiality; in short, one that contemplates and affirms the self-teleological nature of all work.

The starting point of his proposal is a generic and abstract diagnosis of Western culture, namely that it divides life into three faculties (nutrition, sensation and thought) in order to exclude (and, to this extent, include; i.e., to include in the form of an exclusion) the former from political life by making it the object of management. Following on from this diagnosis, he suggests that we devise a form of politics that considers and treats life as a reality inseparable from its form and, to this extent, does not need to be “formed,” but “in-formed.” Such a life thus considered is what he calls “form-of-life,” which does not refer to a reality prior to life, but to the use of life and all the concrete forms of life that our culture imposes on raw life in order to make it human. The key lies therefore in use, which makes it possible to experiment and constitute life as a threshold of indifference between *zoè* and *bios*, life and form. Conceived as pure use of him or herself, the subject is reduced to the mere habit of being, inexhaustible in any act or vocation, thus escaping from being imprisoned by the Western biopolitical machine. It should be understood that use is not a mere renunciation of the world, but a relationship with it (with all work, vocation and identity) insofar as it is inappropriable. Agamben illustrates such a relationship by relating it to experiences of alienation with one’s own body, or of intimacy, or to the possession and use of language, or to the contemplation of a landscape. The challenge is to render the works and the body itself inoperative, i.e. to reveal and contemplate their possibility or potency - which has led them to be what they are, concealing the former - in order to open them up to a new use (Agamben 2017, 302).

In short, while Western politics isolates raw life from all forms in order to in-form it, the politics to come eschews proposing new articulations between life and forms, thus deactivating the Western biopolitical machine (Agamben 2017, 294ff.). This is what Agamben terms “destitutive politics,” politics that does not destroy, but rather deactivates and renders something (law, power, human function or task) inoperative, releasing as yet unrealised potentialities and enabling them to be used in another way (Agamben 2017, 301).

The sphere of art sheds light on Agamben’s abstract and counterfactual proposal. In art one experiences the challenge and difficulty of constituting a life liberated from its imprisonment by the sovereign faction (by the deed and operativity), that is to say, a life reduced to pure use, to potency; a form-of-life. The reason is that art preserves the experience of a relationship with that which exceeds work, efficacy, operability, identity. In this sense, politics and art name the dimension that opens up (pure inoperability and potentiality) by deactivating through use the predetermined social forms and by contemplating them as such (Agamben 2017, 305).

This reference to art allows me to introduce the final author I would like to present.

### **3. 4. Listen**

The work of the musician, composer and theorist Llorenç Barber can be interpreted on the basis of the objective of subtracting art from its subjection to meaning and, to this extent, from its imprisonment by instrumental logic. This objective is first and foremost expressed as a desire to erase both the sovereignty of the creative subject and that of the reconciled spectator. But not only that: the very transitory nature of Barber’s performance art pieces besieges any coherence and boycotts any attempt to reduce them to a reproducible commodity. It would be more correct to say that his works are a political event. And this is so for several reasons: because they allow individuals to articulate



themselves on the basis of logics other than normalised ones, and because they reconfigure spaces and the way of being in them and also how objects are commonly used (bells and cannons become musical instruments).

This politics of aesthetics, to use Jacques Rancière's expression, is consciously and explicitly placed at the service of achieving a relationship with the reality of life, the idealisation of which Barber does not hide. In this sense, he explains his early choice of minimalism as a way to engage with the natural rhythms of life, to stop and listen to that which is most immediate and everyday and which goes unnoticed:

"Poetic minimalisms embrace the immediate, the landscape, ethnic leftovers or even pop, all the unique things we carry. It is this minimal-Fluxus sensitivity, of approaching the everyday object, that touches me the most. My own proposal grew from there: the *Mundane Music Workshop*, a group that would hardly create any works, but rather noises, the noises of life, of the everyday flow" (Barber and De Francisco 2003, 23).

The critical-normative dimension implicit in this appeal to the bond with life is enriched by explicit references to the constituent power of political subjectivity that he attributes to his concerts, which he conceives as events of resistance and utopia in the face of the reduction of public space to a mere display of merchandise (Barber and De Francisco 2003, 107). Ultimately, the Valencian musician contemplates and practices music (he says he "sounds" the bells and the cities) as a way to establish a better relationship with the world:

"My greatest aspiration would be to help people rediscover the pleasure of living in a city where no one was subjecting you to sonic jostling or sonorous slaps in the face, as a step towards inhabiting the world in a better way" (Barber and De Francisco 2003, 77).

## Bibliography

Agamben, G. (2017). *El uso de los cuerpos*. Valencia: Pre-Textos.

Barber, L.; De Francisco, C. (2003). *El placer de la escucha*. Madrid: Árdora.

Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: FCE.

Galindo, A. (2021). *Historia y conceptos políticos. Una introducción a Reinhart Koselleck*. Pamplona: EUNSA.

Gumbrecht, H. U. (2010). *Lento presente. Sintomatología del nuevo tiempo histórico*. Madrid: Escolar y Mayo.

Habermas, J. (1999). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Madrid: Cátedra.

Hartog, F. (2007). *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. Mexico: Universidad Iberoamericana.

Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.

Rosa, H. (2016). *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Buenos Aires: Katz.

Rosa, H. (2019a). *Remedio a la aceleración. Ensayos sobre la resonancia*. Barcelona: NED.

Rosa, H. (2019b). *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Madrid: Katz.

Rosa, H. (2020). *Lo indisponible*. Barcelona: Herder.

Stimilli, E. (2002). *La deuda del viviente. Ascesis y capitalismo*. Valencia: Pre-Textos.

Villacañas, J. L. (2020). *Neoliberalismo como teología política*. Madrid: NED.

# Playful Governance: Video Games for Civic Engagement

**Eurídice Cabañes**

Where do we live? Where will we live tomorrow? If we set out to explore the 'city within' we find that more and more streets, squares and homes are permeated by information highways everywhere, from our mobile phones to cash machines, surveillance cameras, smart TVs, enormous screens that we watch and that also watch us.

The future that big corporations try to sell us is innocuous, colourless, painless... and in the cloud. The metaverse is the great promise of emancipation from materiality. A space in which we are free (they say), where we can do what we want and say what we want, free at last from the constraints of physical space. The metaphor has caught on so much we almost believe it. When you ask children about the internet they talk about the cloud and look up and point to the sky.

But as the transhumanist promise of the most unbridled technological utopianism is yet to be fulfilled, our bodies still have to inhabit an imperfect physical space.

However, as happened with the project to transform Madrid into Las Vegas by building a macro-casino on the outskirts of the city, which did not take place as planned, but instead fragmented and invaded the city in the form of hundreds of betting shops that plague our poorest neighbourhoods. The metaverse, painstakingly broken down, now inhabits our cities: the Internet of Things, Smart Cities, algorithmic governance... concepts that seduce and envelop us in such a way that we assume our own obsolescence and let

the algorithms take control. Only they can comprehend the vast amounts of data into which knowledge would appear to have been transformed. Only they are wise and can make the best decisions for us ( they tell us).

While they make decisions for us, they do however allow us to continue to think that the decisions are ours, that we have agency and the capacity to make decisions in this world of self-fulfilling prophecies. Digital capitalism feeds our individuality: it invites us to be unique and to show our uniqueness to the world: take a picture of that healthy breakfast, share how happy you were cuddling that puppy, personalise your avatar, calculate how many steps you took today and compare them with your friends' totals - you should feel proud of yourself! No matter what you do, don't allow anything to go unrecorded, because the record and the actual design of the virtual space will use your data profile to feed your anxiety by offering you small, measured doses of dopamine to subtly modify your behaviour through the use of patterns of dark design<sup>1</sup>. Share, play, let them model unhealthy and anxious spaces, bodies and relationships. Because we don't need to enter the metaverse for others to play with us as if we were mere avatars.

They play with our minds, they decide what we do with our time and how we should inhabit the city, shaping citizens willing to accept well-nigh anything in exchange for points, climbing the rankings or winning prizes and discounts (did you get your DIA card? Did you do all the steps you had programmed for today? Did you reach the top of the Duolingo ranking?).

We're free and life is simpler this way: following my instructions, Alexa's put on a relaxing song for me while Instagram tells me exactly what it is I was looking for and Google Maps works out the best route so I can go out and

---

1. Ways of designing devices, spaces, mechanics, and dynamics to condition our interaction by subtly manipulating them without us being aware of it.

buy it in the nearest shop - ha! I caught you there! Clearly there's no point in going out when you can buy it on Amazon. Life is easier when you don't have to think. Smart cities let us be stupid.

Stupid enough not to see that the digitalisation of the spaces we inhabit implies the ever increasing loss of our space, of public space, which has become a cake shared out among a very few transnational companies that (perhaps surprisingly) do not have our best interests at heart, but rather their own commercial interests, their interest in privatising every sphere of our lives.

Our devices are the umbilical cord that feeds the huge data profiles they collect from the public. When they have enough (they may be sufficient, but they are never enough: data extractivism is relentless), the umbilical cord is reversed. We mothers turn into fetuses and now it's the algorithms that nurture us, take care of us and make all our decisions. These algorithms belong to the same transnationals that own our data and are just as opaque and devious as the patterns of dark design: closed, impregnable, protected under intellectual property laws that prevent us from seeing why some decisions are being made but not others, laws that leave us blind to sexist, racist, classist biases... The very governments that hire them don't know how they work: they have relinquished decision-making to a black box. Thus, the concept of a smart city is nothing more than a euphemism for the total privatisation of what little public space and management we have left.

How can we generate citizenship in spaces whose rules of participation are imposed by commercial interests? Where can we build citizenship? Where can we meet without our each and every word and step being documented and used to subtly modify our behaviour? Is the only possible future the one drawn for us by the metaverse and the smart city? Can we travel, albeit in our imaginations, through other

possible worlds of multiple, organic, body-to-body, feel-to-feel technologies?

Citizens can subvert this great global digital citizenship; it is possible, but it needs spaces in which it can take place.

I propose:

1.- That we stop thinking that the future is something that is going to happen to us and instead start building it together, taking hold of the reins. Because the future is what make it.

2.- That we are more critical in our thinking. Challenge the assumption that the only form of knowledge is big data, stand up for other qualitative knowledge that cannot be transformed into mere numbers or variables. Challenge the economic, political and social system. Do not allow ourselves to be carried away only by the inertia of the future.

3.- In this mesh of leisure, consumption and production, having spaces for pure leisure, away from mobile phones, platforms... wasting time, not being productive or consuming is the most revolutionary way of inhabiting the city.

4.- Be optimistic. Post-apocalyptic discourses generate a posthumous sensation that the time we inhabit is in count-down mode, making us wonder how long we will have clean water to drink, how long we will have a job, how long we will be able to breathe, and making us take for granted an end that precludes criticism and the possibility of action. Even if it were true that we are already condemned to meet our doom, we must continue to think that we can change things - we have no other choice left to us.

5.- Engage in exercises of speculative fiction. Because what we urgently need to do is imagine the end of capitalism rather than the end of the world. We need exercises of radical imagination that allow us to think beyond the

current structures, to imagine new ways of inhabiting the city, the world and the internet.

## 6.- Play.

Hold on there, I would like to dwell on this last point. Because in a way it encompasses all the previous ones. When we play, we build futures, we decide together the rules of the game, we exercise critical thinking by confronting our decisions and their consequences, we waste time and we imagine, we have fun and we put new worlds into practice.

But video games also represent our contemporaneity better than any other space. They usher in massive ways of relating to algorithms and technology, they represent the desire for control, but also the possibility of escaping it. They allow us to gather together, to make joint decisions and much more.

When they tell us that only algorithms can make sense of big data and we should therefore let them make the decisions for us, we can disagree, we don't have to accept human obsolescence in decision making. And video games have a lot to say here. From day one, video games have allowed us to interact with complex data and systems; we can ask the algorithm to help us understand these large amounts of data so that we can make our own decisions, and we can do this by playing games.

Video games relate to large amounts of data in many ways. For example, they are one of the favourite tools of human computational practices which use the computational power of our own minds connected together like a vast distributed processing network. Examples of this are the video games Eterna<sup>2</sup> and Foldit<sup>3</sup>, both generated by universities, which teach us in a simple way how to fold proteins to generate synthetic RNA: they set challenges and the

---

2. <https://eternagame.org/>

3. <https://fold.it/>

community of players resolve them. The best solutions are put to the test by teams of scientists who recreate them in the laboratory, thereby helping to develop treatments for a range of diseases. The Foldit community was selected by Nature magazine as the largest scientific community promoting citizen science. In these and in many other cases of human computation we can see how video games not only allow us to understand how complex systems work and to generate or interact with large amounts of data, but also how they help to generate collective knowledge.

Explorable explanations, of which we can find a large collection on the website of the same name<sup>4</sup> set up by Nicky Case and which has spawned numerous projects by all manner of people around the world, also show how video games can be very useful when it comes to understanding large amounts of information that we would otherwise find much harder to assimilate. The fact that we can interact with it and experiment with the variations when we modify the variables allows us to understand it better through practice.

Other projects, such as the one developed in 2016 by Arsgames, Juegos del Común (Games Together)<sup>5</sup>, highlight the importance of data. By developing video games in citizen laboratories, several prototypes were generated that allow interaction with Barcelona City Council's datasets on housing prices and tourism, transforming the data from incomprehensible and endless Excel tables into playable, interactive experiences that allow us to understand this information much better.

Games for Cities<sup>6</sup> provides a compilation of different game design offerings (both analogue and digital, or hybrid) for citizen decision-making on various issues such as the fight against climate change, mobility issues, the circular economy, etc., which have been tested in different cities. Projects

---

4. <https://explorabl.es/>

5. [juegosdelcomun.arsgames.net/](http://juegosdelcomun.arsgames.net/)

6. <http://gamesforcities.com/>



such as Craftea<sup>7</sup> and Block by Block<sup>8</sup> propose the use of the video game Minecraft (or its freeware alternative Minetest) to design public space intervention initiatives that are agreed upon and designed within the game itself, which then take place in the real space, through the superimposition of images, or by actually constructing them on the space.

But it is not only research or social innovation projects that allow us to imagine the power of games to take the reins of the city-design process in a collaborative way: commercial video games available on the main distribution platforms, such as Block'hood, can also allow us to understand the complexity of city building. The game focuses on ideas such as ecology, interdependence and decay by inviting players to visualise a neighbourhood by building structures out of blocks, the only goal being to maintain an ecological balance - each block set in place consumes and produces different types of resources. Blocks that are not provided with the required input will slowly decay and deteriorate to the point of collapse. The game explores the connection between video games and architecture, contributing to a form of digital infrastructure for the ecological and systems-based approach that is needed in contemporary urban planning.

Video games can also be a way of communicating, engaging in dialogue and making collective decisions:

*The language and rules of games, which are decided together, are a valuable communication tool among citizens, no matter whether they are urban experts or not. The interactive and iterative nature of city games enhances the development of collective intelligence, derived from players' real lives and redeployed in their actual urban futures. What is crucial is that city games allow this future to be negotiated, given that players with conflicting interests have the chance to develop compatible, even shared, visions. By transforming serious problems into a playful and attractive*

---

7. [craftea.arsgames.net/](http://craftea.arsgames.net/)

8. <https://www.blockbyblock.org/>

*(but no less serious) experience, city games unlock difficult conversations and help build long-term communities. Not only will collaborative urban design, policy and action plans generated through play increase social coherence and local agency, but they will also reduce costs and time in urban development processes. (Tan, 2014).*

As we can see, we may be faced with algorithmic governance and processes designed to covertly privatise our cities, but we still have alternatives. We can imagine several possible futures from which to reclaim our right to the city, including not only the right to inhabit it, but also to make decisions as to how it is shaped and structured, its functions and uses, especially when it comes to the public space.

My modest contribution is a possible horizon that takes advantage of the potential of such a powerful tool as the video game to generate processes of socialisation, understanding, and empathy that can help us to reverse the processes of algorithmic governance, orienting them towards a playful governance (Cabañes, 2021) in which, by playing, citizens themselves can understand the processes, make relevant decisions, carry out consensus practices and experience in simulated settings the consequences and implications of the proposed changes before actually implementing them in the real world. This would save public administrations time and money, as the changes would be widely accepted by citizens and put in place to prevent possible mistakes or unwanted consequences before they are implemented. It would also lead to more decentralised and much more democratic decision-making processes.

However, if we want to move towards a playful governance that guarantees our right to the city (physical or digital), we need certain guarantees that prevent the turbo-capitalist project from phagocytising the proposal.

Firstly, we need a digital public infrastructure that provides public spaces not only in the physical space, but also in

digital space, so that games and citizen decision-making do not have to rely on the information storage and management services of private companies that set their own rules of participation, but on a digital public infrastructure that guarantees that citizens' rights are upheld.

Secondly, algorithms must not only be open and auditable, so that they can be constantly checked for biases, but also simple and understandable, because there can be no true democratisation if only experts can understand how they work.

Thirdly, we demand that data should belong to whoever generates it, that they should have control over what happens to it, and that such data should always be open and anonymised.

Last but not least, the games we design to make decisions about our cities must be co-designed with the people who are going to be affected by those decisions and game co-design practices. Because no matter what the game involves, the rules must be defined and accepted by all participants.

Let us begin to design the future of our cities, let us reclaim the right to the city, be it physical, digital, hybrid or mutant, so that the spaces we inhabit are no longer governed by commercial interests, but by the common interest.

## Bibliography

Cabañes, E. (2021). «Ciudades jugables: Construcción ciudadana a través del juego». *Sociedad Tecnológica y Futuro Humano*. Vol. 3. Retos sociales y tecnología. Tirant lo Blanch: Universidad Mayor de Chile.

Garcés, M. (2019). «Condición póstuma o el tiempo del "todo se acaba"». *Nueva Sociedad*, 283, 16-27.

Tan, E. (2020). «Democracy, videogames and urban design». En *Architectonics of game spaces: The spatial logic of the virtual and its meaning for the real*, 50, 287-289.



# Unconscious City, City Within

## Amador Fernández-Savater

1. The unconscious is like a city, says Freud in *Civilization and Its Discontents*, but with one difference: *everything in it is preserved*. A city from which nothing that ever existed has disappeared, and where the latest evolutionary form exists alongside every previous one.

There is no need to demolish anything to make room for the next thing. It's like an infinite patchwork to which new threads and scraps are added. Change or movement do not imply the destruction or annihilation of memory, of the past. Everything remains intact in some way or other, says Freud, and *can re-emerge under favourable conditions*.

A smell can suddenly trigger a memory that cuts through our consciousness like an arrow; free association reactivates and rekindles content that seemed erased; a dream brings a childhood experience back to our mind exactly as it was: we live with the dead as if they were alive. *There they are*.

The unconscious is this submerged city. This *city within*. Where everything coexists without hierarchy in different strata. Where no "neighbour" is forced to move away by a neighbourhood gentrification process; new and old residents are amassed in a palimpsest. Where the past is not a ruin that has been categorised as such and turned into a museum, but a *living remnant*. With its potential for currency intact, its useful value. Merely latent, waiting for its moment to come.

How is such coexistence possible? *Against all logic*. The unconscious weaves this patchwork by violating the

principles of formal and diurnal reason. The principle of identity and that of non-contradiction, that of successive order and that of the excluded third party. The unconscious, as Freud explains, and as anyone who has ever dreamt well knows, is a stranger to time, death, and opposition. The logic of the city within is *labyrinthine*: it is full of crooked lines, everything goes round and round, everything gets lost time and time again... so that it can be better preserved.

2. If the unconscious is like a city, might we not also say that the city is *like an unconsciousness*?

Consider popular neighbourhoods, for example. Where does their charm lie, their enchantment? Tourists flock to the old parts of our cities, the new bourgeoisie wants to live in them, speculators and gentrifiers want to appropriate them. The city has enemies that also sense where the desire flows.

A popular neighbourhood is not necessarily a poor one; it is more than anything else, an inhabited neighbourhood, a neighbourhood that people live in. Inhabited here means *populated*. A neighbourhood that is full. Of memories and old stories. Of solidarity and complicity. Of sounds and smells. Of streets occupied by all manner of shops and different bodies. And of links *between* all of this. Between beings, between beings and things. Between beings, things and places.

This density is its charm, its enchantment. A popular neighbourhood, a desirable neighbourhood, an inhabited neighbourhood, is above all else a weave, a skein, a tangle, with a lot of "between," a lot of anarchic circulation between beings, things and places. Use, participation, contact: basic transactions of *inhabiting*.

Did the great *walkers* of the 20th century, such as Franz Hessel or Walter Benjamin, the Surrealists or the Situationists,

not choose precisely cities like that for their walks? Were their exalted eulogies not directed at them? Berlin, Paris, Naples... Densely populated spaces of life, convoluted and intricate, full of twists and turns, where the experience of drifting and straying from the beaten path was possible.

Their writings add another layer to the labyrinthine memory of cities, where the most diverse relationships and things are preserved without excluding or opposing one other, simply piling up, waiting to be brought to life by being *used*. The layer of narration, of legend, of the marvellous.

**3.** How does one govern this city that is always on the run? Let us turn to the experts. Walter Benjamin says: "Through blood (the police), cunning (fashion), magic (pomp)."

Think for example of Walter Benjamin's famous analyses of Haussmann's renovation of Paris in the 19th century. How entire neighbourhoods were razed to the ground in the name of hygiene and rehabilitation, making a tabula rasa of the city's historical (i.e. labyrinthine) memory. "Paris has forever ceased to be a conglomeration of small towns with their own physiognomy, their own life..."

Tearing down the unconscious city - its mazes of narrow streets - to make room for the conscious, diurnal, formal and formalised city. An "artificial city" Benjamin calls it; in other words, designed, planned, modelled and remodelled, without the haphazard and heterogeneous proliferation that is the essence of all true life. A geometric, straight-lined, abstract city, with no labyrinths...

*By blood:* the strategic demolition of neighbourhoods whose physiognomy allows the construction of barricades and the flight of demonstrators, twisting, narrow streets that confuse and obstruct the pursuing party, spaces of opacity and loss. Replaced by large, straight, transparent avenues, whose length can be spanned by a cannonball (Hausmann's measure and criterion).

*By cunning:* phantasmagorias of technique and art in the service of the false splendour of bourgeois society, passageways in which to display goods, museums, international exhibitions, amusement parks, boulevards, shopping centres. The city of the phantasmagorias is the kingdom of forms devoid of content. A space of pure signs, abstracted from the attachments and intensities of use, experimentation and contact. Uninhabited.

*By magic:* catching the eye, the attention and the desire through the spell of *certain elevated and central places*. "Modernised Paris, in which a system of parallel roads geometrically connects all the arteries to a single heart, the heart of the Tuileries. An orderly, hierarchical circulation, which flattens the tangle of connections, links and bonds that have no centre.

The city is governed by emptying it of the unconscious, depopulating it of all that there is *between* beings, that which makes us nothing more than elementary particles with a void in the middle and a single relationship code: that of the exchange value, the image, the sign, the abstraction bereft of all affective materiality.

In the emptied city there is no longer a *people*, but a *population*: an audience of spectators, a flock of tourists, a mass of consumers, set in relation to signs-holograms that demand devout respect, obedient silence, devitalised contemplation. Mobile, detached, swift, *free* atoms.

**4.** The unconscious is like a city. The city is like an unconsciousness. To govern a city it has to be stripped of its unconsciousness. To govern the unconscious, will it have to be subjugated like a rebellious city?

Another of Freud's ideas. Military metaphors abound in his work alongside urban and architectural ones. "Civilization, therefore, obtains mastery over the individual's dangerous desire for aggression by weakening and disarming him



and by setting up agency within him to watch over it, like a garrison in a conquered city.”

This is how Freud describes the process of the formation of consciousness, the jewel in the crown of the civilising process, that which supposedly sets us apart from beasts, but which in reality conceals the installation of a super-ego in each one of us, with internal functions of surveillance and punishment and endowed therefore with terrible efficiency.

*Each of us is akin to an ancient city that must be conquered. A labyrinth of alleyways - memories and affections in free association - to be erased and demolished. A tabula rasa on which to then build sanitised and gentrified neighbourhoods, without marks, presences or bonds. A hollow interiority, in other words, that is governable.*

Hausmann lurks inside us, watching over the conquered city. But with that city, you can never tell...

## **Inspiration and plundering**

Freud, F. (2014). *El malestar de la cultura*. Madrid: Alianza.

Löwy, M. (2022). *La revolución es el freno de emergencia. Ensayos sobre Walter Benjamin*. Santander: Shangrila.

Liotard, J-F. (1991). *Economía libidinal*. Mexico: FCE.

s. a. (s. f.). *La fête est finie...* (2009). “Book-sabotage against the aesthetic offensive Lille 2004-European-capital-of-culture”: <http://lafeteestfinie.free.fr/VF.htm>. One of the texts, “The Beautiful Hell” (El bello infierno) has been translated into Spanish in *Calling and other flashes (Llamamiento y otros fognazos)*, also with no reference to the author, Editorial Acuarela 2009.



# New Development Paradigms: Beyond Sustainability

**Leire Iriarte Cerdán**

“The best way to predict the future is to create it.”  
Peter Drucker

Traditionally, as highly dynamic environments, cities have witnessed the birth of major cultural, social and economic changes and advances. Cities develop new ideas and are the driving force behind transformations. To a large extent, cities determine the future and decisions made in them dictate the future of humanity. This chapter explores the milestones of sustainable development and proposes new concepts that can be cultivated and promoted by cities so that, at the same time, these advances can lead to places of greater well-being.

## **Sustainable development**

“Even if I knew that tomorrow the world would go to pieces, I would still plant my apple tree.”  
Martin Luther King

The so-called Brundtland Report (WCED 1987) was published in 1987, and was the result of lengthy international reflection. This text analyses, criticises and rethinks globalising economic development policies and recognises the high environmental cost of economic growth. This report defines, for the first time, the term ‘sustainable development’ understood as development that meets the needs of the present without compromising the needs of future generations.

Since then, the process of sustainable development has seen multiple milestones, most notably the 1992 Rio Earth Summit and the adoption of the Sustainable Development Goals (SDGs) under the auspices of the United Nations in 2015. The SDGs lay out the roadmap by which countries in both the “South” and the “North” can achieve higher levels of social, economic, and environmental sustainability by 2030. The SDGs are articulated in 17 goals under which targets and indicators are set that each country must adapt to its own reality.

The spirit of each of these initiatives is to create better societies that offer people fuller lives, although this aspiration is not always specifically spelled out in the documents. Today, we have both good things and bad things to report about the progress made towards achieving the SDGs. The post-2020 international economic context of pandemic, war, supply disruption, and price volatility has compromised progress on multiple goals (SDSN, 2022). In addition, we have now exceeded the safe operating spaces of several planetary boundaries, i.e. the bio-geophysical cycles that sustain life on earth (Stockholm Resilience Centre 2022). Given the trends in indicator scores and environmental threats, more and more voices are being raised in criticism of sustainable development processes and achievements with regard to sustainability.

### **The international happiness movement**

“The purpose of life is to be happy.”

Dalai Lama

Every culture throughout the ages has been concerned with the pursuit of happiness. Aristotle himself stated that “the purpose, objective, and ultimate goal in human life is to achieve happiness.” In addition to taking a metaphysical and philosophical approach to the notion of happiness, for decades “modern science” has been exploring the concept from different angles: psychology, economics, sociology,

and politics, to name but a few. This prodigious academic effort has produced a broad scientific foundation on which pilot projects have been carried out, which over time have led to the implementation of various actions at international, national and local level in different countries.

Broadly speaking, there are two concepts of happiness: hedonism, a prism through which happiness is based on maximising pleasure and minimising moments of pain, as opposed to *eudaimonia*, or the good life, where happiness is oriented towards the cultivation of human potential.

In 1946, the World Health Organisation defined health as “a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity.” The approach to happiness is similar to this “positive” approach to health, in the sense that there is more to the promotion of happiness than merely avoiding problems of discomfort: it seeks to promote the health and wholeness of individuals and societies (Diener, Biswas-Diener 2019). Bearing this in mind, at both the individual and the community level, happiness is not only understood as addressing symptoms of discomfort such as anxiety, depression, and suicide, but also as enhancing aspects of well-being such as mental health, relationships, and having a job that generates sufficient income to lead a dignified life.

One of the most important issues raised by the international happiness movement is metrics against which to measure the level of well-being and development of societies. Over time and thanks to the efforts of social movements and advocates, alternative indices to Gross Domestic Product (GDP) have been developed as ways to measure development. Simon Kuznet, the father of this index, warned that although GDP is a measure of economic dynamism, it is not a measure of social progress. The index has, however, been used as a metric of well-being when in fact it is no such thing. As the United Nations warns, GDP does not measure the well-being of people and societies and should

not be used to do so (UN 2011). In the sphere of “Beyond GDP” metrics, multiple indices have been proposed with a variety of perspectives, priorities, and interests, including indices of happiness.

When it comes to happiness and well-being metrics, there are various indices at different levels of governance. The basic indicators used to measure well-being in these indices, which take different aspects into account, are life satisfaction, emotions, and purpose. Despite the myriad available tools, in contrast to the SDGs, there is no global conceptual framework by which to measure happiness. In addition to measures of happiness at different scales, the United Nations has initiated a number of relevant resolutions:

- UN Resolution 65/309 entitled “Happiness: Towards a Holistic Approach to Development” (UN 2011), which recognises that the pursuit of happiness is a fundamental human goal, and invites Member States to develop new measures that better reflect the importance of the pursuit of happiness and well-being in development as a way to guide their public policies. It furthermore invites those Member States that have launched initiatives to develop new indicators and other initiatives, to share information about them with the Secretary-General as a contribution to the United Nations development agenda, which includes the Millennium Development Goals.

- Resolution 66/281 of 2012 (UN 2012) which establishes 20 March as the International Day of Happiness in order to recognise the relevance of happiness and well-being as universal aspirations of human beings and the importance of their inclusion in government policies. Since then, the World Happiness Report - which updates data on the well-being of countries, draws up a ranking and explains different factors related to happiness - is published annually on this date.

## Initiatives to promote happiness

“We need happy people in the world.”

Thich Nhat Hanh

The following paragraphs are intended to offer a number of outstanding examples at the international level for the promotion of happiness from different perspectives; this compilation is by no means exhaustive.

At the multilateral level, the work of the OECD is worth mentioning. In 2011, the institution published a guide entitled *How's Life?* which measures well-being in its 36 member countries and launched the Better Lives Index website to encourage greater public engagement with well-being. It also developed a framework tool for the conceptualisation of well-being. Eurostat also compiles its own data on well-being through the Statistical Offices of the Member States.

At the national level, over and above Bhutan's work on the Gross Happiness Index which it launched in the 1970s, countries such as the United Kingdom and New Zealand, among others, have also taken decisive steps in this area. In the United Kingdom, several proposals to improve well-being have been articulated simultaneously: large-scale data collection, and the activation of the What Works Centre for Wellbeing, which conducts applied research on the topic and pioneered the development of strategies to tackle unwanted loneliness. New Zealand, on the other hand, has published well-being budgets for a number of years.

The Spanish government has set a specific well-being target in its Spain 2050 Strategy, drawn up by the National Office of Foresight & Strategy (2021). In the 2015-2019 period, 83% of the Spanish population was satisfied with life, and this office's target is to increase this ratio to 92% by 2050.

We also find a plethora of examples at the local level from a variety of perspectives. Well-being diagnoses are carried

out in many of the interventions in order to then identify lines of work. This has been, for example, the working method employed by El Buen Vivir (n.d.) to carry out Strategic Well-Being Plans in the municipalities of Lekunberri and Valle de Aranguren in Navarre. Participatory processes were organised in both municipalities in 2021 to ascertain their citizens' perception of their well-being and to put forward ideas on how to improve it. As a result of the process, one municipality launched a project to welcome newcomers to the municipality while the other introduced a personal skills development programme.

Initiatives aimed at disseminating and spreading the concepts of happiness are also becoming increasingly popular. Take, for example, the Happiness Museum in Copenhagen or the *FelicesLab* here in Spain.

### **The intersection between sustainable development and happiness**

“Happiness is when what you think, what you say, and what you do are in harmony.”

Gandhi

There can be no doubt that the spirit underpinning sustainable development processes seeks to create kinder, more inclusive and more just societies, with greater well-being for citizens. When the Sustainable Development Goals were being drafted, those involved considered including subjective well-being, the key indicator in measures of happiness, as an indicator, but in the end it was dropped. Although the SDGs do include the level of suicide within what we might refer to as “distress metrics,” they lack many of the indicators that are important for happiness, including those related to personal time balance, subjective well-being, relationships and culture. Having positive relationships is a cornerstone for the cultivation of happiness. Therefore, the SDGs current wording does not address important aspects of happiness. Depending on how the



SDGs progress, we may or may not be able to translate this progress into higher levels of well-being for citizens.

## Final considerations

“Utopia is on the horizon. I move two steps closer; it moves two steps further away. I walk another ten steps and the horizon runs ten steps further away. So what’s the point of Utopia? The point is this: to keep walking.”

Eduardo Galeano

Are the happiest people and the unhappiest people the same? No, and for lots of reasons. Compared to those who are less happy, happier people enjoy better love and emotional relationships, work and health; they lead healthier lifestyles and enjoy better health, which translates into greater life expectancy; they embrace more sustainable behaviours more easily; they enjoy better social relationships; they are better at resolving complex relationships and situations; they are more supportive and cooperative, more energetic, creative, innovative and resilient, they learn more efficiently, participate more in politics and vote more. Without a shadow of a doubt, these attributes generate major impacts at the individual and collective level.

Cultivating people’s potential, eudemonic happiness, may well hold the key to tackling the major social and environmental challenges of our time in a renewed way. Cultivating this happiness can help us to develop intrinsic post-materialist values as opposed to the extrinsic materialist values of today’s societal playing field. This could in turn help us to cultivate a sadly neglected but nevertheless badly needed ethics and to develop more purposeful and meaningful lives. This change, of course, rather than being a major source of expenditure, could help us to save significant costs. For example, by adequately preventing mental illness and by treating it when necessary, we can

save the system significant costs, in terms of sick leave, for example.

Focusing on happiness, a city in which everyone can be happy, a “Shangri-la,” undoubtedly requires a reappraisal of some of the most important assumptions underpinning life today - who are we? What are we going to regret when the time comes for us to die? What do we want to do in this life? What do we want our legacy to the world to be?

Establishing the cultivation of happiness as a social horizon allows us to generate a win-win revolution. The fundamental yearning shared by all people is the pursuit of happiness. To address this reflection we need to be mature and far-sighted: it may take generations before we realise that our lives could be so much better than they are. A time may come when we will be ready to engage in such reflection.

### **Ethics, the great forgotten element**

During the symposium we had the opportunity to listen to ideas and reflections that were as varied as they were enriching. Of all the topics that were discussed, recited and voiced, a phrase by Javier Echeverría stands out in my mind: “In the Telepolis, ethics neither exists nor is it expected.” I find this statement quite devastating, as without ethics we will be hard-pressed to build and dream of empowering futures. Ethics is the basis for developing and building ourselves as individuals and as societies, a basic foundation on which to work on other issues that need further development. This is a well-known fact in the world of yoga, where, of the 8 stages of yoga systematised by Patanjali, the first two focus on ethical issues. Without ethics, we cannot dream our “Shangri-La.”

## Bibliography

Diener E.; Biswas-Diener R. (2019). *Well-being interventions to improve societies. Global happiness and wellbeing policy report 2019*. In <https://s3.amazonaws.com/ghwb-pr-2019/UAE/GHWPR19.pdf>.

El Buen Vivir (s. f.). El Buen Vivir. In [www.elbuenvivir.org](http://www.elbuenvivir.org).

Martijn J. Burger, M. J.; Morrison, P. S.; Hendriks, M.; Hoogerbrugge, M. M. (2020). Urban-rural happiness differentials across the world. In Helliwell, J. F.; Layard, R.; SACHS, J.; De Neve, J. E. *World happiness report 2020*. New York: Sustainable Development Solutions Network. <https://worldhappiness.report/ed/2020/> .

Oficina Nacional de Prospectiva y Estrategia del Gobierno de España (2021). *España 2050: Fundamentos y propuestas para una estrategia nacional de largo plazo*. Madrid: Ministerio de la Presidencia.

Stockholm Resilience Centre (2022). *Planetary boundaries*. En <https://bit.ly/2JARTGD>.

Sustainable Development Solutions Network (2022). *Sustainable development report 2022*. En <https://www.sdgin-dex.org/> .

United Nations (2011). Resolution passed by the General Assembly on 19 July 2011 (65/309): "Happiness: Towards a Holistic Approach to Development" (A/RES/65/309).

United Nations (2012). Resolution passed by the General Assembly on 28 June 2012 (66/281): International Happiness Day.

World Commission On Environment And Development (1987). *Report of the World Commission on Environment and Development: Our common future*. En <https://bit.ly/30LjLQs>.



# The City and the Free Archive

## **Adolfo Estalella**

Stories proliferate in our world; we tell others what happens to us, what we care about, what we wish for and what we long for. The Internet and digital technologies have made it much easier to tell stories to unfamiliar and unknown audiences, which is why Instagram stories, as trivial and insignificant as they may seem to us, in fact represent a far-reaching transformation: we have become storytellers.

The internet is therefore an infrastructure through which we narrate the world and through which we relate to each other through the stories we share. That's exactly what we do on Facebook, Instagram, YouTube and all the other digital platforms. Of course it's not the only thing we do; in fact, it's by no means the most common activity. What is widespread is that we look at, read or listen to stories that other people tell. Even if this narrative activity is a minority one, it is undoubtedly of exceptional importance because it responds to what seems to be a vital human impulse: to tell stories.

These stories are not only just descriptions and narratives of what goes on in the world, but they are also the structure on which we build relationships with others. We read a comment that makes us angry and we react to it; we see a photograph that affects us and we leave a heart icon that leaves no doubt about how it made us feel, and when we receive an animated gif we respond with an emoticon. Each and every one of these gestures implies a relationship with someone on the other side of the screen, however brief, ephemeral and fleeting it may be. Our stories are the material on which our relationships are built and sustained.

It is true that this activity comes with its share of problems: from the loss of privacy, to the growing monopoly of mega corporations, the concentration of media power and the exploitation of a non-wage-earning activity. That's all true, but I must insist that even so, the possibility of telling stories to a multitude of strangers represents a remarkable change in today's world and, probably, in our future as well.

We tell all kinds of stories, stories of our daily lives, intimate stories that we share publicly (or not), our own stories as well as those of others. Many of these stories are solipsistic tales, where the teller is the sole and exclusive protagonist. And then, how could we forget, there is all the angry and offensive shouting, all the bragging and the gratuitous insults. The substance of digital stories is all too often sheer triviality, but who could object to that when our everyday lives are always made up of the mundane: short fleeting conversations, stupid jokes and banal social exchanges. This is all on the Internet, but we can also find well-crafted stories that teach us what others have learned.

No matter what platform we turn to, we can always find hundreds or thousands of people busy making videos that teach us how to play the guitar, others that help you hone your swimming technique, or that describe a recipe in detail... Amateurs, dabblers, dilettantes and experts, all of them make their knowledge public for the sheer pleasure of sharing their passion. Many of these stories teach us how to live in an increasingly complex world where conventional learning is of little use and where we have to constantly explore how to live a good and dignified life. Unfortunately, we tend not to pay enough attention to this pedagogical vocation that exists on the Internet, which is disseminated in stories laden with learning. The city is no stranger to these stories of diverse learning.

Over the years, I have developed an interest in the activities through which different activist groups and self-organised citizens dedicate themselves to documenting their urban

activities. I'm referring to the 15M assemblies, community urban allotments, self-managed social squats, and certain architecture collectives. These are all groups of people who are concerned about the city, who make a common effort to explore other ways of inhabiting it. They do so by taking advantage of the cracks left by the formal city, the urban gaps found in abandoned buildings, disused plots of land and abandoned infrastructures. These initiatives have given rise to self-consumption groups, assemblies that fight for fair housing, proposals to audit public debt, and projects to manage public property in a different way.

The activity they carry out is by no means simple, because they often intervene in the city in a physical way: they build urban gardens, organise self-managed spaces, occupy buildings and create social centres... And none of this is an easy task. Some people consider an urban garden or a self-managed social squat to be merely anecdotal and trivial projects, but there is an exceptional social and material complexity to these spaces. Those who inhabit them must navigate a complexity that the formal city has excluded through ordinances that stifle our urban life and the possibilities of exploring how to inhabit it in common. Most of us are blissfully unaware of this, but such simple traditional habits as pulling a chair into the street have been made illegal over the last decade. Go ahead and check your local by-laws and you'll find these and many other restrictions that are hard to reconcile with common sense and healthy urban living.

All this means that whoever gets involved in these self-managed spaces must learn all kinds of skills that our everyday lives do not foster: how to design infrastructures with recycled materials, how to speak in public in assemblies, how to mediate in conflicts between people we know and people we don't know, how to organise a social collective that establishes its own rules... These apprenticeships represent a genuine effort to engage with urban complexity, one that is systematically excluded by its formal designs. And in this process, neighbours and inhabitants speculate on the

possible ways of living in the city. Aware of the difficulty and value of such apprenticeships, those who embark on these experiments devote part of their efforts to chronicling their activities. For example, they create maps that show us an urban geography populated by citizen initiatives. In contrast to the institutional maps that highlight a city heritage, these others present the humble city of neighbourhood endeavours. On other occasions they produce manuals and pedagogical guides in which they describe their interventions. And very often, they also produce urban archives where they give an account of their collective learning.

The creation of urban archives is a paradigmatic example of these efforts to record their particular ways of inhabiting the city. We found an example of this activity, some time ago, in the 15M Camp in the Sol area. One of the first decisions they took, well into the first week of the camp, was to set up an archive to document what was happening and to give an account of that mini-city that was emerging in the middle of the city of Madrid. And the archive is still going on to this day, in Calle Pez in the Lavapiés neighbourhood. Another fascinating example is the Collective Intelligences archive, produced by a group of architects called Zoohaus (which includes the Zuloark architecture collective), with whom I have worked for a long time and with whom I have learned to think about the city in a different way.

Collective Intelligences is a repository that was created in 2007 based on many of the trips around Latin America undertaken by Zoohaus members. It documents what they call 'collective intelligences', i.e. a whole series of home-made solutions, temporary fixes, tips and DIY resources that people invent to build a habitable environment. The archive is full of documents describing how Mr. Mariano made an oven from a reused fridge, or images of a bicycle to which two rear wheels have been added to turn it into a kind of cart, or photographs of sandals made from reused tyres. The archive documents all these urban inventions so that other people can learn from them and experiment



with the designs they produce from these creations. The ultimate goal is to encourage others to experiment (and create prototypes) with these designs, modifying them, adapting them, or as they say, evolving them.

I have always been fascinated by this digital archive that has been set up as an open-source database, designed to allow its knowledge to circulate freely and openly, so that it can be used by anyone without limitations. Just like freeware, this is a free archive whose ambition is to liberate the sources of urban learning. In a way, the archive is a narrative infrastructure for learning, and discovering, what the city can teach us.

Archives are a unique technology. When we think of them we imagine passive repositories dedicated to preserving the past, a technology of memory dedicated to guarding the memorable moments of history. This is not the case with Collective Intelligences (or the 15M Sol Archive), because rather than guarding the significant events of the past, they are more concerned with its mundane facts: with everyday inventions that populate the city with the purpose of learning from it. Like Collective Intelligences, the Sol Archive epitomises a far-reaching process that characterises our societies: the spread of archiving practices and their proliferation among the general public as a consequence of the spread of digital technologies.

Archives have traditionally been a control technology used by the state. The cadastre or the census are paradigmatic examples of institutional archives: one documents ownership of territory and the other documents who belongs to that territory. Two archives that the modern state has used to impose social order. For at least two centuries archives have therefore been an instrument of hegemony. Today, however, archives are widespread and in the hands of anyone, and, in the hands of self-organised citizens, this technology of control has become what the anthropologist<sup>1</sup> has described as a device for aspiration.

---

1. Appadurai, A. (2003). "Archive and Aspiration". En J. Brouwer & A.

Collective Intelligences is one example of the many self-organised archives that have proliferated in recent times with a pedagogical vocation. Their documentary efforts seek to transform the city into a source of learning. In this effort, they teach us to look at it and appreciate it in a different way, because we know that besides just showing us something, a photo (for example) also teaches us to look at it in a different way. Collective Intelligences encourages us to value what would otherwise go unnoticed: they invite us to be surprised, and to marvel at it. In contrast to the normative and institutional city, Collective Intelligences (as well as the Sol Archive) reveals a city brimming with neighbourhood inventiveness, a city that amazes and surprises, a city whose inhabitants embrace the complexity of urban living.

Ever since the modern city emerged in the 19th century, our urban environment has inevitably aroused our urge to tell stories. The literary historian Patricia Parkhurst Ferguson<sup>2</sup> tells us that the turbulent Paris of the 15th century was fertile ground for a whole range of genres that portrayed the revolution then taking place in the French capital. Not only was Paris the setting for the novels of Flaubert, Victor Hugo and Emile Zola, but their stories turned it into a revolutionary city. Even more importantly, in the midst of an era of sweeping urban transformations, novelists were joining forces with urban planners and policymakers in the process of shaping the cultural practices through which a new way of inhabiting modern Paris was emerging.

At the turn of the 20th century, the great metropolises were unveiled through the medium of the cinema. The big screen made us feel at home with images of Manhattan, Piccadilly and the Champs Élysées. The cinematographic montage set a dizzying pace that conveyed the fast-paced life that characterises the modern city: an asphalt jungle

---

Mulder (Eds.), *Information is Alive: Art and Theory of Archiving and Retrieving Data* (pp. 14-25). NAj Publishers.

2. Priscilla Parkhurst Ferguson. (1994). *Paris as Revolution: Writing the Nineteenth-Century City*. Univ. of California Press.

in which we are all in a hurry, even if sometimes we don't really know why. As we can see, each era has had its urban genres with which we have narrated the city we inhabit.

The free archives I have described are a different urban genre that aspires to provide an account of a different city. In contrast to the official chroniclers and the great sanctioned authors of centuries gone by, it is now the neighbours themselves who are narrating the city and who, in a singular gesture, have decided to embrace their urban environment. Urban archives such as that of Collective Intelligences and the Sol Archive offer us a very different account of the city, where there is no longer a grand master narrative or an individual voice (as in films and novels), but a fragmented, polyphonic and multiple vision of a city thriving amidst the cracks left by institutional urban design.

They are archives that show us that narrating in our contemporary era also demands that we embrace the narrative infrastructures that enable our autonomy. What is at stake, therefore, is no longer just the narrative we offer, but the infrastructure that makes it public and sustains it. These archives insist on something we already knew, but which is worth remembering: the city is not only created through ephemeral relationships in the street and plans that design it in offices, but through the stories that animate our way of inhabiting it and allow us to speculate on the unlimited possibilities of our urban worlds.

These archives show us that the city is a territory that is narrated and talked about. In its dual sense, the city is the product of our urban relations. At this point I would like to return to the double meaning of the word *relación* in Spanish, because a relation is a connection between two things, but it is also an exposition of a fact (a retelling). So what the free archives show us is that in order to relate to the city in a different way, perhaps we also have to learn to retell it (relate to it) in a different way.

Este libro se publica con motivo del proyecto «Ciudad adentro», comisariado por José Tono Martínez, y que incluía una exposición y un simposio.  
*This book is published on the occasion of the project The City Within, curated by José Tono Martínez, which included an exhibition and a symposium.*

CentroCentro, Madrid  
Exposición / *Exhibition* 15.09 – 18.12.2022  
Simposio / *Symposium* 16.11.2022

Edita / *Published by*:  
CentroCentro

Coordinación editorial / *Editing coordination*:  
CentroCentro: Ángel Gutiérrez Valero, Amalia Alonso Agüera

Edición a cargo de / *Edited by*:  
José Tono Martínez

Textos / *Texts*:  
José Tono Martínez, Lola S. Almendros, Andoni Alonso Puelles, Eurídice Cabañas, Adolfo Estalella, Amador Fernández-Savater, Alfonso Galindo Hervás, Leire Iriarte Cerdán, Alejandro Martín Navarro, Angélica Velasco Sesma

Diseño y maquetación / *Design and layout*:  
Maite Zabaleta Nerecán

Impresión / *Printed by*:  
Escritorio digital

Traducciones / *Translations*:  
CPSL Language Services para/for Madrid Destino

Corrección de textos (español) / *Proofreading (Spanish)*:  
Raquel Rodríguez Muñoz

Corrección de textos (inglés) / *Proofreading (English)*:  
Joanna Porter

© de la presente edición: CentroCentro, 2023 / © of this edition:  
*CentroCentro, 2023*

© de los textos: sus autores y autoras / © of the texts: the authors

© de las imágenes: sus autores y autoras / © of the images: the authors

CC BY-NC-ND Licencia de Creative Commons  
Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada /  
*Creative Commons Licence*  
*Attribution-NonCommercial-NoDerivs*

ISBN: 978-84-18299-20-9  
DL: M-17271-2023

## **CentroCentro**

Directora artística / *Artistic Director*: Giulietta Zammatti Speranza

Gerente / *Manager*: Ana Loma-Osorio Lerena

Coordinación de actividades culturales / *Head of Cultural Activities*: Ángel Gutiérrez Valero

Actividades culturales / *Cultural Activities*: Amalia Alonso Agüera, Ana García Alarcón, Nerea García Garmendia, Tevi de la Torre

Gestión y administración / *Administration*: Almudena Ferrero, Silvia Freire

Gestión de espacios / *Venue Management*: Silvia Alegre, Nefer Fernández-Nespral

Comunicación / *Communications*: Alexandra Blanch

[www.centrocentro.org](http://www.centrocentro.org)

Lola S. Almendros  
Andoni Alonso  
Llorenç Barber  
Noni Benegas  
Euridice Cabañes  
Javier Echeverría  
Adolfo Estalella  
Amador Fernández-Savater  
Alfonso Galindo Hervás  
Leire Iriarte Cerdán  
Alejandro Martín Navarro  
José Tono Martínez  
Angélica Velasco Sesma

# The City With in the Rural Galaxy



9 788418 299209