

Temas de antropología urbana: Los bares

Topics of urban anthropology: The bars

José Antonio González Alcantud

Asociación Granadina de Antropología

RESUMEN

En la modernidad, las relaciones entre normatividad y conflictualidad se desplazan. La vida urbana ofrece nuevos mitos y ritos, que encuentran su lugar en los bares y otros locales de ambiente. Este fenómeno es analizado desde la perspectiva antropológica y sociológica.

ABSTRACT

In Modern Age, the relationships between rule and conflict are moving. The urban life offers new myths and rituals that find their own place in bars and pubs. This phenomenon is analyzed from an anthropological and sociological point of view.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

antropología urbana | bares | rito | socialización | urban anthropology | bars | rite | socialization

I. Conflictualidad y norma en la modernidad

De partida: la urbanización mundial es la hechura de la modernidad. La reconocemos sistema mundial de ciudadesorganizado arbóreamente, a la vez que origen de la malla tentacular rectora de todo (1). Axiomáticamente sería un suicidio cultural la tendencia universal arbórea, sistematicidad que nos desea tronco único, unicidad, anulación de las diferencias. Y sin embargo hemos reconocido, en la fase más aguda de la mismidad, la megalópolis, la reorganización diferencial: la ciudad-bosque alberga *diferentes* grupos distanciados, pero que mucho, entre sí. Cuestionada igualmente nuestra *centralidad*de observadores: ni apocalípticos ni integrados, más bien lo uno o lo otro al dejarnos flotar en el magma en el que aún no nos reconocemos *ego/alter*. Tampoco retomaremos el organicismo social: los intentos por hacer una sociología de base empírica, capaz de predecir el devenir, se nos muestra tanto o más falaz que la más atrevida fenomenología; diremos más: la búsqueda de lo empírico fundador es un *espejismo* de este tiempo. En todo caso, la intención de realizar un *topos-calco*, si ese ha de ser el horizonte científico *-discúlpenmela* extrapolación, es evidente que no toda la ciencia tiene ese horizonte- es más que baldío, recuerda a Sísifo. Aplacemos, pues, el ineludible debate que de estas apretadas líneas iniciales se ha de deducir para el final.

Conozcamos la conflictualidad social y cultural en la Modernidad urbana. La complejidad tautológica de las sociedades complejas es por de pronto, pecando de simples, de clases, etnias, familias, individuos... Consideremos, ahora, el mayor de los imposibles penetrar la «realidad social», quedándonos con saber de los ajustes y desajustes del conflicto tribal, algo no tan lejano de la emersión diferencial en la modernidad urbana, donde ya no operan los conceptos «simples», derivados de la Crítica de la Economía Política decimonónica. Según Max Gluckman, el estudio de las sociedades sin estado puede darnos un modelo para interpretar nuestro pasado histórico, nuestra conflictualidad presente, añadimos nosotros. «Este estudio -nos dice- centra también la atención sobre los principios que actúan en toda clase de grupos, desde los estados modernos hasta las organizaciones mercantiles, escuelas, universidades y sociedades recreativas. Cuantos más miembros de estos grupos están unidos entre sí a través de diversos lazos que unen diferentes grupos de personas, las disputas partidistas y las intrigas menos pueden destruir el consenso general de la mayoría de los miembros (...). Las disputas no pueden excluirse y no siempre es posible llegar a un acuerdo. Cuando un grupo llega a una situación en la que no puede conseguir con éxito realizar sus objetivos, terminará por separarse; y cuando los grupos que forman una tribu se enfrentan con problemas como el de una acuciante escasez de tierra, pueden

volverse con toda fuerza, (...) contra aquellos para quienes tienen fuertes obligaciones de acuerdo con la costumbre» (2). El desajuste social ha generado el conflicto, a partir del cual se ha de restablecer el equilibrio bajo cualquiera de sus formas; para que aquél no se produzca o sea menos dramático, la red social deberá ser tupida y multidireccional, de lo contrario pudiera dar lugar a una perspectiva binaria, a la que cierta proclividad del Logos induce. La constatación, por de pronto, no nos convierte en cirujanos de la prevención social. Desajuste, conflicto y equilibrio de las sociedades complejas no se presenta tan meridiano como en la sociedad tribal; nuestra experiencia nos informa de la multiplicidad direccional del desajuste, recordad una: Unidad/Diversidad simbólico-cultural. Además, el desajuste y sus corolarios están históricamente ubicados, lo que nos remite al pensamiento freudiano: una cultura al igual que un individuo puede ser «neurótico» en su totalidad (3). Leyendo neurosis = desajuste, la cultura se mueve paralela a la tensión conflicto-equilibrio, entre lo patológico y lo normal, con una brecha de separación imperceptible, seguramente inexistente, como, referente a la Historia de la Medicina, subrayó Canguilhem. De gran valor nos será su arqueología de la normalidad: «En todos los casos, lo propio de un objeto o de un hecho llamado 'normal', por referencia a una norma externa o inmanente, consiste en poder ser, a su vez, tomado como referencia para objetos o hechos que todavía esperan ser llamados tales. Por lo tanto, lo normal es al mismo tiempo la extensión y la exhibición de la norma. Requiere, pues, fuera de sí, junto a sí y contra sí todo aquello que todavía se le escapa. Una norma extrae su sentido, su función y su valor del hecho de la existencia fuera de ella de aquello que no responde a la exigencia que ella atiende (...). Una norma, una regla, es aquello que sirve para hacer justicia, instruir, enderezar. Normar, normalizar significa imponer una exigencia a una existencia, a un dato, cuya variedad y disparidad se ofrecen, con respecto a la exigencia, más aún como algo indeterminado y hostil que simplemente como algo extraño. Concepto polémico, en efecto, aquel que califica negativamente al sector del dato que no entra en su extensión, aunque corresponde sin embargo a su comprensión» (4). «Neurosis», por consiguiente, tal que desajuste simbólico remite a anormal, dándonos una perspectiva histórica sobre el «malestar cultural», a propósito del cual dividimos las culturas en normales y anormales; no hace falta insistir en la relatividad de tal dicotomía. El uso que hacemos de «cultura neurótico» podría ser equiparado a cultura conflictual estructural y funcionalmente.

La actual, siendo una cultura desajustada de base, tiende a reajustarse en él apartado de lo simbólico. Opina Baudrillard que el signo se ha emancipado con el advenimiento de la Modernidad de las constricciones a que estaba sometido, encerradas en el indicar-nominar. Y «esta mutación histórica y social es legible en todos los niveles. La era de la simulación queda así abierta en todas partes por la conmutabilidad de los términos antiguamente contradictorios o dialécticamente opuestos. En todas partes la misma 'génesis de simulacros': conmutabilidad de lo bello y lo feo en la moda, de la izquierda y la derecha en política, de lo verdadero y lo falso en todos los mensajes de los media, de lo útil y lo inútil a nivel de los objetos, de la naturaleza y la cultura a todos los niveles de la significación. Todos los grandes criterios humanistas del valor, los de toda una civilización del juicio moral, estético y práctico, se borran en nuestro sistema de imágenes y signos. Todo se vuelve indecible, es el efecto característico de la dominación del código, que en todas partes reposa sobre el principio de la neutralización y la indiferencia. Esto es el burdel generalizado del capital, no un burdel de prostitución sino burdel de sustitución y de conmutación (5). En el presente, el desajuste simbólico se halla generalizado, lo que nos distinguiría de otros momentos históricos. Es más, la rapidez vertiginosa de las mutaciones nos ha impedido reorganizar progresiva y «evolucionistamente» el universo simbólico. La irrupción del conflicto causa hoy estragos.

El sistema de ciudades impone la Norma nutriéndose de sí mismo y configurándose como confluencia de multitud de factores dispersos, flotantes, implícitos y nada casuales. La Norma se alimenta de ella misma al igual que el sistema -le ciudades, sin encontrar ese lugar que la casuística le otorgó, en tiempos pretéritos. A pesar de lo que aún podemos aprehenderla en una de sus manifestaciones más concretas, los bares. Lugar donde la tupida red social se teje más, gestándose/siendo victimario de la Norma, hoy tan difusa.

II. Ritos y mitos de la urbanidad

Acerquémonos a la cultura urbana desde este otro lugar: ¿Se halla la urbanidad desprovista de ritos y mitos? Para Mary Douglas, «la sociedad industrial, en cuanto sistema de control, es impersonal. En diferente grado, todos se dan cuenta de que su vida está controlada más que por personas por cosas. Vagan por un bosque impenetrable de regulaciones, leyes inexorables y fuerzas imponderables,

representadas por impresos que hay que rellenar por triplicado o por máquinas que miden el período legal de aparcamiento. Su mundo está dominado por objetos de los cuales son las víctimas. La diferencia esencial entre un cosmos dominado por personas y un cosmos dominado por objetos consiste en la imposibilidad de este último caso de influenciar moralmente a los que ejercen el control de la sociedad, es decir, no existe una comunicación personal y directa con ellos. De ahí la paradoja de que algunos individuos cuya metafísica es extremadamente confusa y que responden solamente a símbolos muy difusos (en resumen, aquellos que en su cosmología se acercan más a los pigmeos y a los peyotistas de Arizona) son también los más comprometidos en ciertos sectores de la sociedad industrial» (6). Cuando la diabólica emancipación del hombre parecía al alcance de la mano en la sociedad industrial, somos reintegrados por nuestra ortopedia (las cosas), a un universo cosmogónico en el que resultamos dominados e imposibilitados para dominar aquella. Reducción a la condición de salvajismo simbólico-cosmogónico. Y si, con M. Douglas de nuevo, hemos de considerar al ritualismo «como una apreciación que se manifiesta, primero, en la creencia en la eficacia de los signos instituidos y, segundo, en la sensibilidad con respecto a los símbolos condensados» (7), nuestra civilización es en lo fundamental antiritualista. Antiritualismo antropocéntrico, si aceptamos que «el único espiritualismo no traumático que puede adivinarse en el horizonte de la sociedad posindustrial es el espiritualismo autofágico por el que adquirimos y consumimos -objetos mediante- el ideal de nosotros mismos: nuestra originalidad, nuestra autonomía, nuestra juventud. Entre este ideal de sí mismo y yo, entre lo que aspiro a ser y lo que soy, sólo se interpone entonces el pequeño objeto-viático que hay que adquirir. Lo auténticamente deseado y consumido es el Ideal: los objetos manufacturados -o los «naturales» para la contracultura no son más que un signo» (8). El ideal del Yo, del que J. Lacan habló desde el psicoanálisis (9), se ve reconducido simbólicamente y cosmogónicamente a la cosa, punto final que culmina la «cultura del simulacro», donde los hombres confundidos son sobredeterminados por su máscara. En ese vacío se desarrolla el antiritualismo cultural, al anularse la alteridad en favor de los pequeños gestos (¿rituales?) de la individualidad.

Una constante que ligar a la individualidad, su contrario: la sociedad de masas que impide al egotista de hoy alcanzar la emancipación. La lucha por conquistar el ideal del Yo se fundaría, según Freud, en el «narcisismo de las pequeñas diferencias» que otro paradigma cultural, no el de la sociedad de masas, expresa en la resistencia a la aculturación grupal. «El psicoanálisis genético pone bien de relieve las dificultades que experimenta el niño para tomar conciencia de la distinción entre sí mismo y su entorno; por otra parte, la historia cultural abunda en ejemplos de la lucha igualmente ardua librada por el hombre para proteger su autonomía cultural contra los constantes peligros de usurpación. Por eso, éste se aferra con todas sus fuerzas, apelando a formaciones reactivas de gran intensidad, a esas técnicas trabajosamente elaboradas, que le permiten llegar a ser -y seguir siendo- «singular» (10). En el tránsito entre sociedad de masas e individualidad, con sus múltiples estructuras intermedias, los mitos y ritos adquieren una constitución diferente a la de las sociedades precedentes, en virtud de la desmitificación/desritualización. «Creo precisamente que, en esta autodesmitificación, en ese rápido agotarse de la carga mistagógica, reside una de las características de la situación actual, que tiende a diferenciarla de toda situación precedente. Y esto puede explicar, quizás, en qué consiste esencialmente la diferencia entre el mito de hoy y el de ayer.

La duración en el tiempo de un determinado «relato» (*mythos*), de una palabra devenida significativa y transferida a un mito (de un *logos* devenido *mythos*); la perduración y propagación constante e intacta de leyendas, de las sagas, de las fábulas; la institucionalización de los elementos rituales se ha tornado en la actualidad si no imposible, al menos mucho más ardua, por las características mismas de los actuales medios de comunicación de que se valen esos elementos mítico-rituales, a diferencia de otros tiempos. No obstante, o quizá precisamente como consecuencia de la inmensa posibilidad de registrar, fijar, catalogar, apostillar, hagiografiar, bibliografiar el menor fragmento de acontecimiento, resulta posible constatar la infalible rapidez del desgaste de cada forma y de cada aspecto de nuestro modo de vida, de nuestro arte, de nuestra política que, sin embargo, poseerían suficientes requisitos como para poder ser presa de un proceso de mitificación» (11). Esa falta de grosor temporal del mito trae consigo la ausencia de ritual sólidamente definido que, unido a la aculturación sostenida y extendida por el «sistema de ciudades», produce la desritualización aculturada de hoy. De ahí que ego/cosas/norma soporten triangularmente una presencia secularizada, sin establecer esa relación con *mythos*, exorcizadora de la neurosis social» en que se resuelve la conflictualidad. En los fundamentos de todo ello, la ciudad es el escenario determinado por la producción no limitada de sí mismo, que traza los espacios urbanísticos donde confluyen Ego/Norma (cultura de masas). El acercamiento a tal espacio pudiera hacerse a través

de un «campo sígnico ritual» introductorio, pero por regla general no como un Rito, que precisa de aparato instituido; en todo caso, no trascendemos la hipótesis. Dominados por las Cosas y por la Norma, nos mostramos imposibilitados para habitar la contigüidad del Mito a través del Rito.

III. Ambiente, bar

Sin tratar directamente lo que consideramos el «bar moderno» -modificación del pub inglés, en simbiosis con el cabaret, la discoteca y el bar tradicional-, sino describiendo un rodeo, circunscribiéndonos en primera instancia su estructuración espaciotemporal, a tres binarismos: Trabajo/Ocio; Dentro/Fuera; Realidad/Irrealidad, de tal forma que delimitamos el locus urbano desde el tiempo productivo, desde el espacio arquitectónico y desde el efecto que consigue en lo psicosocial.

La Modernidad dotando de luminotecnia a las urbes alteró el binarismo milenario del Día y la Noche. La luz artificial colmó las luces del intelecto. Demasiados mitos abrigados en la nocturnidad, casi todos... cayeron, si bien la noche fue repoblada por miedos sociales, v. gr., el delito. Paralelamente lo que fuera conceptualizado como trabajo y ocio desde acá, sufrió la mutación inherente a la dinámica productiva. El trabajo quedó ligado al estrés, sin ludismo en su estructuración interna, desplazando éste a zonas temporalmente más homogéneas. Algo inherente a la sociedad industrial, de la que dijo Huizinga: «Podemos decir del siglo XIX que, en casi todas las manifestaciones de la cultura, el factor lúdico ha ido perdiendo mucho terreno. Tanto la organización espiritual como la material de la sociedad se oponía a la acción visible de ese factor. La sociedad tenía excesiva conciencia de sus intereses y de sus empeños. Creía no necesitar ya andaderas. Trabajaba con un plan científico por su bienestar terreno. Los ideales del trabajo, de la educación y de la democracia apenas si dejaron lugar para el principio eterno del juego» (12). Cuánto más hoy, triunfantes las ideologías subyacentes al «fin de semana» y a la vacación, el trabajo se nos aparece justamente eso, Trabajo. Al constituir el estrés un producto, en buena medida, del trabajo, se «normaliza» en el interior de la neurosis, colectiva. De aquí que precisemos una definición exacta del adentro y el afuera del proceso: «Un estímulo cuantitativamente mínimo que viene de fuera y desencadena una reacción en el organismo, es una fuente de estrés endógeno; un impulso mínimo que proviene del organismo y desencadena en el medio una reacción masiva es una fuente de estrés exógeno. En ambos casos, el estímulo mínimo es el elemento de cierre de una configuración (*Gestalt*); organiza y estructura una serie de predisposiciones y estímulos anteriores y les asigna un sentido que los vuelve susceptibles de ser movilizados en bloque» (13). La intensidad del estrés, según Thelen, depende del modo de liberar la tensión: la acción tendería a ser no adaptativa y lo produciría, mientras la reflexión sería adaptativa y reduciría la tensión con un mínimo desarrollo del estrés (14). El bar y el grupo amorfo que lo integra produciendo una acción gratuita y no ritualizada acentúa el estrés, creando una simulación de liberación de la carga estresante, con lo que evita la aparición masiva de aquél. Mientras, entre los sectores más jóvenes de la sociedad, la vida festiva se ha laicizado, fijándose en el ritmo semanal, con una erótica fuertemente desritualizada, al contrario de las celebraciones festivas pasadas.

La conjuración del estrés precisa de unos medios que conceptualmente hemos definido como ambiente. El ambiente conjuga dos de los binarismos anteriormente citados (Dentro/Fuera; Realidad/Irrealidad), atendiendo a los requerimientos de los grupos sociales a satisfacer. En el sentido previsto por Le Corbusier, la calle y la plaza, en menor medida el parque, se han transformado en simples corredores de comunicación: «Lo que resulta admisible o incluso admirable, en la época de los peatones y de las carreteras, puede haberse convertido en la actualidad en una fuente constante de dificultades. Ciertas avenidas, concebidas al objeto de proporcionar una perspectiva grandiosa, coronada por un monumento o por un edificio, son, hoy día, una causa de embotellamientos, de retrasos y acaso de peligro» (15). La medida de todas las cosas será la circulación, incluso sin el esfuerzo predicador lecorbusiano, pues ése será el discurrir histórico, la ciudad se hace a medida de la circulación. Los exteriores, monótonos, grises y verticales, poseen un ornato breve: el que indica en lo mínimo la pertenencia clasista de sus habitantes. Pero en lo esencial el funcionalismo pragmático acaba con 1,a ornamentación. El gozo estético se interioriza, el habitáculo reducido hasta lo impensable es reconocido por sus «detalles», impronta de la individualidad. Si hay alguna estética es interior al edificio y al corredor-calle. El bar participa de la situación, anunciando en aquellos su presencia y su producto ambiental, que será p»tente por el nombre reclamo: Marylin, Chaplin, Casablanca, el Veler... Distintas maneras de indicar un interior que se ofrece plural -posiblemente en zonas/barrios que los agrupan- al conjunto urbano. Dependerá del decorador-diseñador la perfección del producto final, pero por encima de ello la intención es ésta: hacer

corresponderse un breve anuncio exterior con la decoración interior, diseñada para adecuar un bajo informe y previo. El espacio pensado está constreñido por los límites del local, pequeño, sin perspectiva, sin luz solar... para resolverse en una *poética espacial*, en el sentido bachelardiano, del rincón, de los múltiples centros: el bar es. pensado para la conversación vis a vis en el mejor de los casos, nunca para el contacto grupal; y tampoco desarrolla con éxito el contacto dual. Distorsionando brevemente: la decoración intimista evoca erotismo, restablecimiento último del equilibrio, exorcismo del estrés acaso. Un espacio susceptible de ritualización, que no lo está si hemos de pensar que nuestra recientísima «lucha contra la represión sexual» nos ha privado de los ritos de la erótica; habremos de confluír en Foucault: «Y allí donde nosotros hoy vemos la historia de una censura difícilmente vencida, se reconocerá más bien el largo ascenso, a través de los siglos, de un dispositivo complejo para hacer hablar del sexo, para afirmar en él nuestra atención y cuidado, para hacernos creer en la soberanía de su ley, cuando en realidad estamos trabajados por los mecanismos del poder de la sexualidad» (16). El sexo transmutado oralidad es objeto de sí, prostituyendo sexo y palabra en la «barra americana», lugar de la confesión, reintegración del estrés más enervante. Si el diseño-decoración predispone a practicar una determinada comunicación, de no menor importancia en su configuración será la moda y su proyección ambiental a cuyo revivas asistimos. Algunos de los nombres de pub-bares arriba indicados nos muestran la cara revivalista de la época, de fundamento las más de las veces fílmico, evocando otras lo inexistente: veleros, albatros, etc.; la Naturaleza fugitiva es definitiva. De tal forma que «las modas tocan los límites de la credibilidad al violar el precedente y acercarse al límite de lo ridículo. (...) Una moda es una duración sin cambio sustancial, una aparición, una llamarada que se olvida con el paso de las estaciones. Es un prototipo, pero difiere de la secuencia en que no tiene dimensión apreciable en el tiempo» (17). Dimensión temporal no perdurable, efimereidad en las cercanías de «lo ridículo», la Moda -es un fenómeno reciente que incluye al bar «de moda», frecuentado por una clientela 'la la moda», y decorado a tenor. Señalar, con Barthès, sobre la retórica de la moda: «Una vez más, el mito invierte con la mayor precisión lo real: la Moda es un orden del que se hace un desorden. ¿Cómo se opera esa conversión de lo real en mito? Por la retórica de la Moda. Una de las funciones de esa retórica es borrar el recuerdo de las Modas pasadas, de manera que censure el número y el retorno de las formas; para ello da sin cesar al signo de la Moda la coartada de una función (cosa que parece sustraer a la Moda de la sistemática de un lenguaje), desacredita los términos de la Moda pasada euforizando los de la moda presente, juega a los sinónimos simulando tomarlos por sentidos distintos, multiplica los significados de un mismo significante y los significantes de un mismo significado. En suma, el sistema está sumido bajo la literatura, el consumidor de Moda sumergido en un desorden que muy pronto se convierte en olvido, ya que le hace ver lo actual como una novedad absoluta. La moda forma parte indiscutiblemente de todos los hechos de neomanía aparecidos en nuestra civilización probablemente con el nacimiento del capitalismo: lo nuevo es, de una forma totalmente institucional, un valor que se compra. Pero lo nuevo de Moda parece tener, en nuestra sociedad, una función antropológica muy definida y que se debe a su ambigüedad: imprevisible y sistemático, regular y desconocido, aleatorio y estructurado, conjuga fantásticamente lo inteligible sin el que los hombres no podrían vivir y lo imprevisible unido al mito de la vida» (18). El bar de moda debe mantenerse, también, imprevisible y sistemático: la regularidad fantaseada es el fin del ambiente costosamente diseñado en el espacio constreñido; ése es el por qué de tantas modificaciones en su decoración que sufren los pubs más punteros. Otros, al no adecuarse a la corriente general de la Moda, son apartados, desgastados ya, de la corriente, en favor del más moderno. El aspecto puramente estético de la decoración nos llevaría por unos derroteros que no podemos asumir aquí, sólo señalar la íntima dependencia que la decoración tiene con el ambiente y el carácter de simulacro que alberga. A título de ejemplo: En Granada, el *American* con el potro mecánico, el *Velero* con las velas desplegadas a dos pasos de los basureros, un lujo ciertamente pútrido. El bar ha conseguido su propósito urbanístico: autonomizarse, logrando para su interior (incluyendo en tal la terraza veraniega, diferenciada del resto por sus multicolores sombrillas playeras) lo que el exterior insistentemente niega, abrigo social y estético.

Nuestro cuadro aún no está completo. Los alucinógenos y el alcohol dan a ego la ambigüedad de «lo real» presente, haciendo coincidir en sí los efectos del estrés y del ambiente decorativo en un estado de embriaguez psíquica que no alcanzará el trance. Comparativamente: «La experiencia del trance extático o de estados verdaderamente alterados, generados por alcaloides naturales, y su contenido culturalmente condicionado así como la interpretación subsecuente, con plenamente compatibles con los sistemas filosófico-religiosos tradicionales que valoran e incluso alientan los caminos individuales hacia poderes sobrenaturales y hacia una confrontación personal con ellos, como quiera que se les conciba o se les nombre. La evidencia arqueológica y de otro tipo es tal que podemos afirmar con seguridad que la

mayoría de las sociedades, si no todas, que todavía utilizan plantas alucinógenas en sus rituales, lo han venido haciendo desde hace muchos siglos, si no es que milenios. Las plantas tienen una historia cultural-, lo demuestran las tradiciones que comparten todos los miembros de la sociedad. (...) Las plantas mágicas, entonces, actúan para validar y para ratificar la cultura, no para facilitar medios temporales que permitan escapar de ella. El huichol de México, como el cahuilla del sur de California o el tukano de Colombia, retorna de su 'viaje' iniciático para exclamar: -¡Es como mis padres me habían dicho! Uno toma peyote -dice- para aprender cómo uno va siendo huichol. Por el contrario, la manera como se toma en el sentido convencional el LSD o el DMT en el Occidente difícilmente sirve para aprender 'cómo uno va siendo estadounidense'» (19). Sin hacer distinciones entre alucinógenos y alcohol, y englobándolos, a riesgo de heterodoxia, bajo el primer nombre, Occidente, la cultura de sus bares, ha incorporado la evasión, estado de excitación psíquica que, alejándose formalmente del estrés sociocultural, lo acerca, siendo problema social que no de composición bioquímica. El climax que, auspiciado por la intoxicación, se alcanza en el bar es tan ficticio, desde el punto de mira de la presencia de los mitos y ritos, como el de un pueblo tendente, por la aculturación o el etnocidio, a desaparecer. Es angustia sublimada, donde la Utopía ha sido expulsada, puesto que, cual Disneylandia, el pub no reproduce la realidad social conflictual, la elide derivándola hacia una mixtificación a-utópica. La embriaguez se manifiesta trastorno somático de una psique estresada, La música también articula el ambiente.

Su evolución en los últimos años ha estado marcada por la descomposición del *cool* (principalmente en el rock) y los *revivals* (en la canción metódica). En esta tensión, los decibelios han aumentado hasta convertirse en el límite del sonido blanco, en ¡a marca del silencio grupal. La presencia del *cool* en el jazz se produce así: «El *cool* aspirará a una especie de jazz-weberianismo dentro de los límites de su sonoridad y ritmo. (...) El *soft* de la nueva sonoridad se aparta, por lo tanto, de la técnica instrumental del jazz clásico, basada en el estilo vocal de los cantantes de *blues* o *spirituals*, que daba a los instrumentos vibraciones y modulaciones humanas. El *cool* ya no hablará al alma sino que se limitará a sonar, más o menos bien, al oído» (20). En los Beatles, hallamos el *cool* en plenitud, relacionado lateralmente por el crítico contemporáneo con las «grises» drogas; el comentario a *Being for the Benefit of Mr. Kite* es elocuente: «El tono es tan *cool* que resulta monótono, como lo es el sonido escuchado a distancia de las voces y el ritmo circense de la melodía. Si fuera ésta una canción a beneficio de un circo, como parece serlo a primera vista, resultaría aburrida de verdad» (21). La canción de consumo que tradicionalmente era melódica se vuelve *cool*, será rock atonal, trivial en sus estructuras musicales al decir de los críticos: degeneración presente anteriormente en la canción de consumo de los sesenta, metódicamente monótona, El rock y las músicas paralelas a él aumentan su potencia sonora, disminuyen la melodía, mantienen la monotonía y se acercan al sonido blanco, grado cero de la sonoridad, produciendo en el auditor un - cercenamiento emocional que conduce directamente a la evasión, Quien pretenda encontrar en esta música el surgimiento de un nuevo gusto musical está encubriendo el fenómeno agónico de una cultura exhausta en ese apartado: el baile se manifiesta igualmente grisáceo, lejos, pero que muy lejos, de los ritos tribales insertados en el mito. Poseedor de una música propia creada *ad hoc* e inscrita en el *cool* generalizado: «Unas horas en Psicosis, Trauma, Studio Ono o Ideas me hicieron sospechar que ningún adolescente se estaba divirtiendo demasiado. Pensé, además, que era imposible que cierto instante de exaltación o desengaño quedara unido a un tema de *SoftCell* o las cabalgatas trepidantes de B-52, así como durante años un recuerdo pudo glorificar para algunas personas temas infames pero al fin y al cabo melódicos, digamos de Richard Anthony o de Roberto Carlos. Perdida la posibilidad de que el discjockey pase de Eric Clapton a Peret, también están sepultadas la creatividad del que baila y su placer. Para colmo, esa atmósfera de excitación irresuelto me demostró que, por muchas parejas que hubiera jugando al monstruo de dos espaldas en los rincones, eran casos decididos de antemano. Ni en la barra -donde sólo se puede hablar desgañitándose-, ni en la pista -donde la música es una campana individual- había corrientes de sensualidad» (22).

¿Qué lugar otorgar a la siempre opaca comunicabilidad en el medio bar, tras las reflexiones precedentes? De principio la oralidad estaba ausente, puesto que no parece esencial para la fabricación del ambiente. Podríamos decir que está de más: la apertura comunicacional de Ego con el grupo, expresión singular de la sociedad de masas, es la corriente gestual que gira en torno a imperceptibles signos de carácter simiesco, arbitrarios hasta el absurdo. La teoría lingüística ha distinguido entre codificación arbitraria y codificación icónica: «La mayoría de las palabras, por ejemplo, son codificaciones arbitrarias, en tanto su sonido no se parece a su significado; desde luego las palabras onomatopéyicas constituyen una excepción. Hay algunos actos no verbales que parecen estar arbitrariamente codificados, por lo cual

resultan similares a las palabras. Abrir y cerrar la mano levantada puede ser un acto de bienvenida o de despedida, y parece estar arbitrariamente codificado en tanto el movimiento no revela intrínsecamente lo que se propone significar. Pero la mayoría de los actos no verbales son objeto de una codificación icónica en el sentido de que el acto no verbal, el signo, se parece de alguna manera a lo que significa, a su significado y, además, el indicio para descodificar la conducta está contenido en su aspecto» (23). La codificación icónica puede ser pictórica, cinética, espacial, de señalamiento, de indicación de un órgano corporal o rítmica, respondiendo al uso que se le otorgue. En general la codificación icónica no es distintiva dentro de la comunicación gestual que se da en el bar: la desritualización ha provocado la aparición arbitraria de la comunicación gestual sin códigos preestablecidos; reificándose en la Moda al uso personal que, siendo cada vez más abierta, permite una mayor comunicación de este tipo. «La moda, como el lenguaje, apunta en el acto a la sociabilidad. (...) Pero a diferencia del lenguaje, que apunta al sentido y se esfuma ante él., la moda apunta a una sociabilidad teatral, y se complace a sí misma. A la vez se convierte para cada cual en un lugar intenso (espejo de cierto deseo de su propia imagen). Contrariamente al lenguaje, que *apunta* a la comunicación, ella *simula* la comunicación, hace de ella la puerta sin fin de una significación sin mensaje» (24). Habíamos escrito del ridículo extremo del *bar-pub* a la moda de la simulación, a la vez la moda individual ha quedado contagiada, aunque en menor medida por el simulacro, sin perder, sin embargo, la «buena forma» condicionada por la «normatividad social» de la sociedad de masas,- con las variaciones sociológicas pertinentes. Siendo una forma abierta la Moda se inscribe en la poética del tiempo. «Precisamente la poética de la obra abierta nos presenta una posibilidad histórica de este tipo: la afirmación de una cultura por la que se admita, frente al universo de las formas perceptibles y de las operaciones interpretativas, la complementariedad de revisiones y soluciones diversas; la justificación de una discontinuidad convencionalizada; la organización de diferentes decisiones explorativas reducidas a unidad por una ley que no prescriba un resultado absolutamente idéntico, sino que, por el contrario, las vea como válidas precisamente en cuanto se contradicen y se complementan, entran en oposición dialéctica generando de este modo nuevas perspectivas e informaciones más amplias» (25). Además: la moda tiene un funcionamiento gregario de origen socioeconómico que no consideramos. Tendencia de la moda al «empaque», pátina de modernidad, toque de distinción, que la pulcritud, derivada de la higienización de lo no imperfecto, del artificio, ha dado a la moda personal y del pub, indistintamente. Una constante «normalizada» que hasta la moda «la arruga es bella» conlleva: es esencialmente distinta la arruga intencional de Alberto Domínguez que la casual, denotan dos estéticas.

IV. Antropología urbana / sociología

Elaborar una antropología urbana es el horizonte más inmediato de la antropología actual; tras aquélla redescubrimos el espacio diferencial que la antropología exótica, en una sociedad que no lo es, perdía con la consiguiente pérdida de centralidad. Lo risible de nuestra autoconciencia eurocéntrica nos fue descrito por U. Eco, con no poca jocundez, cuando Ego, siendo melanesio y antropólogo, realiza un estudio del nativo milanés, «gracias a la generosa ayuda de la aborígen Foundation of Tasmania», que le ha proporcionado «una grant de veinticuatro mil dientes de perro para hacer frente a los gastos de viaje y de equipo». La conclusión del «estudio» es taxativa: «Que el retraso mental del nativo milanés se debe a la acción desordenadora que la ambigüedad de la situación espacial ejerce sobre los centros nerviosos» (26). Dejando de lado el matiz sarcástico, el pensamiento no deja de ser exacto, la ambigüedad espacial de la trama urbanística da al traste con nuestra psique.

Al tratar de la cultura de los bares, lo hemos hecho desde la fenomenología, pasando por alto las parcelas estrictamente sociológicas, semiológicas o estéticas, con lo que no descartamos esas perspectivas, muy al contrario, en próximas ocasiones lo haremos desde esos lugares, pero en esta ocasión queremos poner un solo límite al problema disciplinar de hoy: cómo estudiar las sociedades complejas desde la antropología. La oposición macro/microsociología es contemporánea a ese problema. El término en sí, microsociología, no debería ser impedimento para estudiar en detalle las aplicaciones de ésta con corrientes de la sociología denominadas «de lo cotidiano» o «etnometodología». Para esas corrientes, «los microsistemas sociales analizados (...) son unidades que se forman y se diluyen rápidamente, y en cuyo interior los autores luchan y cooperan para definir el sentido de la realidad del microsistema, pero al mismo tiempo son unidades ligadas a otras estructuras» (27). La continuidad entre micro y macrosociología está definida en la sociología de Goffman como un intento etnográfico: «La continuidad entre los dos desarrollos se establece a través de la pregunta principal, que no es la de saber

quiénes son los participantes, sino cuál es la situación, es decir, el *frame*. Si esto es verdad, se perfila mejor el significado del modelo sociológico goffmaniano que procede hacia una etnografía de ciertas sociedades contemporáneas, no mediante la descripción de las situaciones sociales a partir de sus contenidos, sino describiendo las reglas estables que forman las estructuras de las interacciones» (28). Las diferencias que la sociología goffmaniana mantiene con la etnometodología no son relevantes desde la epistemología, variando mínimamente el estatuto fenomenológico; por ejemplo, «lo que diferencia el estudio etnometodológico de otras (micro)sociologías es que el centro de su indagación es el proceso con que los miembros sociales producen y sostienen un sentido de la estructura social en la cual interaccionan» (29). Sus mentores, lo pretendan o no, están haciendo de las sociologías de lo cotidiano una disciplina muy cercana, si no confundida, con la actual antropología urbana, que se define incluso como «microsociología». R. Frankenberg, respecto a las comunidades británicas: «por muy amplia que sea la sociedad que deseamos estudiar y por muy habitado que esté el núcleo residencial, existirá siempre una interacción social entre los grupos pequeños que se hallan en relación inmediata. (...) Una zona social limitada no equivale de ningún modo a una zona geográfica limitada. Las situaciones de crisis y las ceremonias (en el más amplio sentido de los términos) nos permiten observar en un microcosmos, de manera diacrónico, el proceso, a menudo lento y difuso, de la compleja sociedad industrial» (30). Planteamiento que lleva consigo el de la cuantitatividad, tan caro a la sociología de toda condición, y el de la cualitatividad. Estas llevarían implícita la imposibilidad lévi-straussiana por superar el estudio de las «estructuras elementales» (del parentesco, para ser exactos) en las sociedades complejas: «Entre sistemas indeterministas que se creen o se quieren tales y los sistemas bien determinados que designe con el nombre de estructuras elementales del parentesco, la distancia que existe es demasiado grande como para que el acercamiento entre ellos sea decisivo» (31). Por lo que la antropología en su actual estado, que no en el futuro que, según Lévi-Strauss, deberá correr paralelo a la matemática, a la informática y a la estadística, debe decantarse por los estudios cualitativos, sin olvidar que: «La aparente complejidad de los fenómenos sociales pone de manifiesto con frecuencia la falta de conceptos teóricos válidos para analizarlos. En este sentido, las sociedades sedentarias fueron 'complejas' hasta que se dispuso de una serie de conceptos analíticos unidos a la noción de 'linaje', que permitieron clasificar los fenómenos observados. (...) Es probable que la aparente complejidad de los fenómenos sociales en las zonas urbanas de África se deban simplemente al hecho de que no disponemos aún de una perspectiva desde la que analizar y enfocar dichos fenómenos. Sólomente el acopio de datos sobre las poblaciones urbanas y el ulterior análisis de estos datos, que dará lugar a la simplificación inherente a las teorías correctas, puede darnos esta perspectiva» (32). Mientras tanto, las sociologías de la cotidianidad nos llevan a redefinir el espacio urbano en el *locus*, dotado de cierta centralidad dentro de la ambigüedad espacial observada desde otro ángulo por el nativo tasmano-U. Eco. Los urbanistas (A. Rossi, en concreto) también han confluído en esta teorización espacial, tal como fue señalado en otro lugar (cfr. nota I). El bar-pub-discoteca, plasmación híbrida de un mismo fenómeno se enmarca plenamente en el *locus*, precisando por nuestra parte la aplicación de una fenomenología antropológica, fundada en la antropología cultural.

Notas

1. Cfr. J. A. González Alcantud: «Cuestiones de antropología urbana y urbanismo». Comunicación (inédita) al *II Congreso Iberoamericano de Antropología*.
2. Max Glukman: *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*. Madrid, 1978: 145-146.
3. S. Freud: *El malestar en la cultura*. Madrid 1979 (5ª ed.): 86.
4. G. Canguihem: *Lo normal y lo patológico*. Buenos Aires, 1971: 186-187.
5. J. Baudrillard: *El intercambio simbólico y la muerte*. Barcelona, 1980: 14.
6. M. Douglas: *Símbolos naturales*. Madrid, 1978: 86.
7. *Ibidem*: 27.

8. X. Rubert de Ventós: *Utopías de la sensualidad y métodos del sentido*. Barcelona, 1973: 142.
9. El ideal del Yo se encuentra presente en la conformación narcisista del ego, ya desde la vida infantil, introyectándose hasta alcanzar su maduración en el egotismo moderno. «El mundo que caracteriza a esta fase es un mundo narcisista. Designándolo así no nos referimos solamente a su estructura libidinal mediante el término que Freud y Abraham asignaron, desde 1908, un sentido puramente energético de catexia de la libido sobre su propio cuerpo; queremos penetrar también su estructura mental con el pleno sentido del mito de Narciso, tanto si ese sentido indica la muerte -la insuficiencia vital de la que ha surgido ese mundo-, o la reflexión especular -la imagen del doble que le es central-, o la ilusión de la imagen; de todas maneras y en todos esos casos, ese mundo no contiene al prójimo» (J. Lacan: *La familia*. Barcelona, 1982 (2ª ed.): 55-56).
10. G. Devereux: *Etnopsicoanálisis complementarista*. Buenos Aires, 1975: 211.
11. G. Dorflès: *Nuevos ritos, nuevos mitos*. Barcelona, 1969: 57-58.
12. J. Huizinga: *Homo ludens*. Madrid, 1972: 229.
13. G. Devereux: *Op. cit.*: 64.
14. H. A. Thelen: *El grupo como organismo*. Buenos Aires, 1975: 61.
15. Le Corbusier: *Principios de urbanismo*. Barcelona, 1981 (5ª ed.): 95.
16. M. Foucault: *Historia de la sexualidad*. Madrid, 1980 (6ª ed.): 192.
17. G. Kubler: *La configuración del tiempo*. Madrid, 1975: 51-52.
18. R. Barthès: *Sistema de la moda*. Barcelona, 1978: 256.
19. P. T. Furst: *Alucinógenos y cultura*. México, 1980: 41-42.
20. X. Rubert de Ventós: *El arte ensimismado*. Barcelona, 1978 (2ª ed.): 71-72.
21. A. Lee (y otros): *La música **beat***. Buenos Aires, 1970: 155.
22. M. Cohen: «Láser y tam-tam hasta la madrugada», *El Viejo Topo*, nº 64, enero 1982: 36.
23. E. Verón (y otros): *Lenguaje y comunicación social*. Buenos Aires, 1976: 58.
24. J. Baudrillard: *Op. cit.*: 109.
25. U. Eco: *Obra abierta*. Barcelona, 1979 (2ª ed.): 186.
26. U. Eco: *Diario mínimo*. Barcelona, 1973: 174.
27. M. Wolf: *Sociologías de la vida cotidiana*. Madrid, 1982: 39.
28. *Ibidem*: 45.
29. *Ibidem*: 117.
30. R. Frankenberg: «Estudios sobre comunidades británicas. Problemas de síntesis», en *Antropología social de las sociedades complejas*. Madrid, 1980: 159.
31. C. Lévi-Strauss: *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona, 1981: 25.
32. J. O. Mitchell: «Orientaciones teóricas de los estudios urbanos en África» en *Antropología social de las sociedades complejas*: 58.

