

Apuntes para una dialéctica de lo público


Notes for a Dialectic of the Public

Ariel Gravano

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina.

Correo electrónico: arielgravano14@gmail.com

 ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5362-5843>



Resumen: *El propósito es aportar a una perspectiva dialéctica sobre lo público en contraste con el concepto idealista y abstracto, a partir de su crisis recurrente o malestar de lo público. Expongo la relación entre lo público y la constitución histórico-estructural de lo urbano mediante la apropiación de excedentes y la conformación de una esfera impersonal en aras de la abstracción ciudadana. Propongo el cruce entre la visión fundante de Aristóteles, con su irradiación hacia el sentido hegemónico de lo público burgués, y la perspectiva dialéctica materialista de Karl Marx sobre lo público vivo, pasando por lo que denomino lo público popular. Tomo como base el concepto de trabajo humano cultural proyectado hacia una visión no clasista de lo público. En síntesis, propongo la reflexión sobre lo público urbano a partir de la contradicción de su ilusión abstracta y su reivindicación concreta, histórica y emancipatoria.*

Palabras clave: *Esfera pública, emancipación humana, espacio público, trabajo vivo.*

Abstract: *The purpose is to contribute to a dialectical perspective on the public in contrast to the idealistic and abstract concept, based on its recurrent crisis or malaise of the public. I expose the relationship between the public and the historical-structural constitution of the urban through the appropriation of surpluses and the formation of an impersonal sphere for the sake of citizen abstraction. I propose the crossing between the founding vision of Aristotle, with its irradiation towards the hegemonic sense of the bourgeois public, and the materialist dialectical perspective of Karl Marx on the living public, passing through what I call the popular public. I take as a basis the concept of cultural human work projected towards a non-class vision of the public. In short, I propose the reflection on the urban public from the contradiction of its abstract illusion and its concrete, historical and emancipatory claim.*

Keywords: *Public Sphere, Public Space, Human Emancipation, Work Alive.*

Fecha de recepción del artículo: 27/08/2020 **Fecha de aceptación del artículo:** 21/05/2021

Para citación de este artículo: Gravano, Ariel (2021). Apuntes para una dialéctica de lo público. *Anacronismo e Irrupción* 11 (21), 388-413.

Malestar de lo público

El propósito de estos apuntes es mostrar cierta base de una perspectiva histórico-dialéctica sobre lo público, en contraste con su más recurrente sentido idealista.

La cuestión a abordar se cifra en la noción de lo público asociada, en primer lugar, a su propia crisis dentro de la condición posmoderna y la globalización neoliberal. Los procesos más notorios son la privatización de espacios públicos y consumos colectivos urbanos, la virtualización tecnológica de vínculos sociales y la financiarización de relaciones institucionales. Los servicios esenciales de la vida urbana moderna manejados por el capital mundializado, la cotidianeidad de cuerpos e intimidades filtrada por redes de vigilancia global también privada, y fundaciones-oenegés sustituyendo a partidos políticos y agencias estatales conforman una tipificada imagen de lo público en retirada. En segundo lugar, frente a esto se aparejan reacciones y movimientos de reivindicación ciudadana un tanto idealizada en torno al emblema de la sociedad civil. Pero sin duda los efectos de esa crisis y esa idealización se manifiestan en diversos tipos de síntomas: marginalización de derechos, contradicciones entre invocaciones y prácticas, promiscuas notoriedades de lo privado y una hiperpsicologización de la vida social. Todo expresado por numerosas voces de distintas disciplinas¹.

El foco común de estas emergencias es la brecha entre un supuesto e ideal deber ser y la concreción práctica de lo público.

El problema se condensa en lo que podría llamarse *malestar de lo público* y puede acotarse a una sensación de lo que desafía y escapa, abre y tabica, tienta y diluye a la vez: algo establecido, supuesto como dado y permanentemente contrastado con su propia falta e incoherencia. Se suma la cosificación de lo público, cuando se lo reduce a un espacio o estado específico, junto a una ahistorización de valores que lo terminan encorsetando en dicotomías

¹ Como muestra pueden citarse Delgado, 2004; Sennett, 2011; Harvey, 2012; Borja, 2013; Bauman, 2013; Holston, 2015; Monreal, 2016; Girola, 2017; Alonso y Martorell Campos, 2018, entre otros.

–público/privado, urbano/rural, moderno/arcaico, universal/particular, político/personal– tratadas como esencias.

Ante esto oriento mis interrogantes. ¿Cuál es la razón de ser histórica de lo público? ¿Por dónde rastrear las causas de su ser incompleto, de su fricción permanente? ¿Cuál puede ser el sustento para la posibilidad de romper con su ahistoricidad y esos efectos, como resultados de su idealización?

Mi propuesta consiste en concebir lo público desde su propia dialéctica histórica, porque estas preguntas, aquellos efectos y sobre todo las dicotomías dilemáticas pueden responderse en sus relaciones de totalidad histórica y analizar como contrarios en unidad, desde el abordaje de su constitución histórica y su razón de ser estructural y contradictoria; en otras palabras: desde su propia negatividad dialéctica, apuntando a lo que lo público oculta cuando se lo invoca en abstracto.

Eslabonaré, en primer lugar, la relación entre lo público y la constitución histórico-estructural de lo urbano, con el eje puesto en la apropiación de excedentes. En segundo lugar, propondré el cruce entre la visión fundante de Aristóteles, con su irradiación hacia el sentido hoy hegemónico de lo público y la perspectiva dialéctica materialista de Karl Marx sobre lo público vivo, pasando por lo que denomino lo público popular, de acuerdo con la propuesta de Mijail Bajtin. Tomaré como base el concepto de trabajo humano cultural en su sentido amplio antropológico, como ruptura con lo natural y transformación de lo dado, proyectado hacia una visión no clasista de lo público. En síntesis, propongo la reflexión sobre lo público a partir de la contradicción de su ilusión y su reivindicación concreta, histórica y emancipatoria.

Matriz urbana histórico-estructural de lo público

“¿Quién construyó Tebas, la de las siete Puertas?
En los libros aparecen los nombres de los reyes.
¿Arrastraron los reyes los bloques de piedra?”
Bertolt Brecht

Históricamente hablando, lo público nace con lo urbano. Su contexto de generación lo constituyen las primeras ciudades de las sociedades esclavistas antiguas, incluida la formación que Marx llamó modo de producción asiático, que se esparcieron principalmente por litorales y valles de Asia Menor, Oriente Medio (Egipto hasta la Mesopotamia Asiática), India, China, el Mediterráneo (Grecia, Roma), Mesoamérica y los Andes Centrales, entre hace unos 6.000 años hasta el siglo XVI de nuestra era. Quien repase la historiografía más recurrente de estas “grandes civilizaciones” (así suele presentárselas, con excepción de las americanas) verá constantes, como la centralización del poder en monarcas-dioses, el intercambio entre ciudades amuralladas y comunidades menores, incluyendo guerras recurrentes, con la conversión de esclavo al vencido como fuerza de trabajo apta para la edificación de templos y monumentos, tal cual se pregunta el personaje de Brecht.

Una explicación histórico-estructural de formación de lo urbano establece que esas ciudades fueron el resultado del desarrollo material que durante el neolítico produjo un excedente de alimentos gracias a la domesticación y acumulación de granos, la tecnología de regadío y el transporte de grandes insumos para los entornos construidos. Se articuló a esto un sistema de dominio necesario para la apropiación de ese excedente de producción a las comunidades agricultoras por lo cual se constituyeron clases y castas explotadoras residentes ociosas en los centros de esas ciudades-estados. Para no extrapolar con épocas ulteriores, es necesario destacar que la apropiación de excedente de alimentos no era desde la ciudad al campo sino *dentro* de la ciudad, en el sector destinado a la

agricultura. En eso consistía el sistema interior concentrado espacialmente. Para el exterior, por su parte, era fundamental el comercio de importación-apropiación de piedra, madera, metales y otros insumos desde lugares distantes, lo que hacía necesario el trabajo de transportadores, puesteros del sistema de comunicación y principalmente de quienes debían hacerse cargo de mantener los caminos. El poder centralizado dependía más crecientemente de esta irradiación y actuó asociándose con lugareños de estas postas, quienes a la postre se encargarían incluso de cobrar y hacer circular los tributos hacia el centro imperial, necesitando a su vez de su protección y administración, configurándose alianzas que estructuraban el sistema de dominio en expansión.

Fueron escalonándose así otros estamentos necesarios y distintivos, como alfareros, panaderos, carpinteros, tejedores, y todos necesitaban a su vez ser alimentados por el mismo sistema de apropiación e intercambio. No pocos de estos trabajadores manuales libres viajaban junto a los mercaderes, pues los esclavos eran parte de lo transportado, como circulante de valor de cada ciudad-estado. Pero, junto al crecimiento de la población, la centralización necesaria fue haciendo emerger ocupaciones que insumían competencias cada vez más sistemáticas en conocimientos y habilidades. Si bien el imaginario concebía que las ciudades y canales de riego eran diseñados por los dioses, eran los sacerdotes-arquitectos quienes las trazaban. Estos paradójicamente produjeron una sistematización de saberes ancestrales renovándolos constantemente y plasmándolos en las ciencias matemáticas, físicas y astronómicas puestas al servicio de esos primeros diseños ingenieriles. Era necesaria entonces la estabilidad para la transferencia de esos saberes de manera uniforme e inteligible, mediante la escritura, así como la regularidad y despersonalización de mediciones precisas y, por lógica, abstractas. El mismo principio que hizo emerger las medidas para el intercambio de mercaderías heterogéneas y el pago a jornaleros libres terminaría imponiendo el surgimiento de uno de los productos abstractos con vigencia pública hasta nuestros días: el dinero.

Sin embargo, ninguno de los actores instrumentales nombrados dotaría al sistema del poderío imprescindible para su sostenimiento, de acuerdo con su propio orden material, normativo y vivido por la totalidad de esas poblaciones. Me refiero a lo que Vere Gordon Childe (1973) ilustró con el trípode clásico que, en función de esa estructura, se fueron instituyendo como “especialidades profesionales”, necesarias para garantizar el ordenamiento en lo administrativo –burócratas–, proteger y controlar en lo militar –guerreros²– y amparar en lo espiritual a esas ciudades –sacerdotes–. Nuevos estamentos, no productores materiales directos ni de alimentos ni de la ciudad, pero constitutivos de un poder que concretó precisamente la separación de esa materialidad y dependencia de la tierra³, a partir de la autonomía relativa de cada centro urbano, con eje en la apropiación de excedentes. Lo que las comunidades recibían a cambio del pago de tributos afianzaba el sistema de dominio dado por las obras de riego en las que invertía el estado, y la construcción de monumentos, palacios y otros edificios que conformarían –como se verá– una paradójica entidad de los espacios públicos. Porque las construcciones se plasmaron en espacios céntricos ceremoniales de vital importancia, ya que era en los templos donde se acumulaban los excedentes de granos capaces de alimentar a aquellos estamentos urbanos no comunitarios. El intercambio mercantil y la diversidad de funciones fueron también ordenadas según el eje de la apropiación ya no solo económica sino espacial. Esto dio lugar a un fuerte proceso de segregación, a la vez de producir que en una misma unidad territorial, la ciudad, se pasara a desarrollar una convivencia entre grupos heterogéneos, disciplinados en función de macro-religiones e identidades urbanas, a las que se supeditaban las características personales y étnicas de la población. Al mismo tiempo, la

² Friedrich Engels había reforzado el componente de “fuerza pública” policial como parte esencial de las primeras ciudades-estados, además de las milicias ([1884] 1955: 267).

³ Para el arqueólogo Gordon Childe la revolución urbana representó “la emancipación del hombre de su dependencia parasitaria de un medio no humano” (1968: 90), pensamiento que en la actualidad parece ser cuestionado desde posturas posmodernas sobre la relación entre naturaleza y cultura.

apropiación de excedentes y la constitución de un espacio y una identidad pública e impersonal fueron palancas para separar con efectividad una parte dirigente de cada comunidad atávica (de base familiar y gentilicia) en aras de esa construcción ciudadana. Fue tal el proceso de abstracción que se produjo una nueva categoría de adscripción, la de ser habitantes miembros de tal o cual ciudad, o ser “ciudadanos de” cada centro imperial, opacando de esta manera la desigualdad y los antagonismos. La ciudadanía, en síntesis, se construía a partir de la apropiación estructural a la cual opacaba⁴.

Dentro de la diversidad que más icónicamente conformó la idea de ciudad, en el modo de producción *antiguo* más clásico, la *polis* griega goza de la mayor notoriedad para la historiografía occidental y su espacio central emerge como ojo del huracán “civilizatorio” de estos estados⁵. En la dimensión territorial, para la *polis* lo público se compone, en principio, como resultado de la oposición entre el espacio profano (del latín *pro*: delante, y *fanus*: templo) y el espacio sagrado, siendo lo público lo que se constituye delante (y, por lo tanto, fuera) del templo. De esta manera, se suele concebir al espacio público como expresión física y valorativa de lo abierto, del libre acceso, de la urbanidad, y por ser escenario de una intensa actividad social, donde se produce un contacto entre los cuerpos sin mediación, al contrario de lo que ocurre en el templo, donde prevalece la selectividad, la jerarquía en la ocupación espacial y una mayor distancia entre los sujetos. Como paradoja de la constitución misma de lo urbano-público, es el espacio sagrado el que confiere la identidad a la ciudad, como parte de su

⁴ La explicación histórico-estructural de lo urbano proviene de los enfoques marxistas. En principio, de la obra de Engels *La situación de la clase obrera en Inglaterra* ([1845] 1974), por la cual ha sido considerado fundador de la urbanística; luego, es fundamental la obra de Gordon Childe (1960), con el concepto de revolución urbana, y esta perspectiva se sintetizó más intensamente por los autores de la escuela sociológica francesa (Lefebvre, 1978; Lojkin, 1979; Topalov, 1979) y los aportes de Manuel Castells (1974), Paul Singer (1981), y David Harvey (1977). Por mi parte, véase Gravano (2020).

⁵ Fue en el *modo de producción antiguo* donde se desarrolló la propiedad privada y patriarcal no ya meramente pastoril sino de parcelas urbanas y esclavos dentro de las ciudades-estado, que derivarían luego en el feudalismo, mientras las distintas manifestaciones del *modo de producción asiático* dieron más lugar a la propiedad comunal de tierras, ganado y esclavos, junto a la centralización de espacios públicos urbanos (Bartra, 1969).

memoria colectiva, ya que representa algo construido para el ritual, de ejercicio cerrado y a la vez de acceso selectivamente permitido. En él se desarrollan actividades con tendencia a lo contemplativo y a lo pasivo, si se lo compara con el trajinar populoso del espacio profano. Y además de los templos, el espacio sagrado está compuesto por los edificios públicos, de valor histórico y cultural, también constitutivos de la identidad simbólica de la ciudad-estado.

En síntesis, estos edificios son públicos porque representan a la identidad del imperio, de la ciudad en singular y, por ende, a la totalidad de sus súbditos, pero su acceso es exclusivo de ciertas castas y en determinadas ceremonias. En ellos residen el poder militar, el burocrático y el religioso, o sea la suma de la autoridad del soberano-gobernante-dios, que puede calificarse como instauradora de lo público antiguo, como un dominio *hacia* todos, sobre la base de la discrecionalidad del soberano en el trato hacia la totalidad social. O más bien podría decirse que ese concepto de totalidad no estaba presente en la ideología dominante, que excluía –a la par que necesitaba– a quienes habían arrastrado los grandes bloques de piedra. Es lo que se plasmó en forma diáfana en la concepción más clásica de lo público.

Lo público aristócrata

Se reconoce a Aristóteles como el responsable de sistematizar la definición del espacio público como ese lugar donde los ciudadanos (varones propietarios, no esclavos) se reunían idealmente como pares, en contacto inmediato entre sus cuerpos, para compartir sus opiniones, evaluar propuestas y elegir la mejor decisión, vislumbrándose así el principio de la *polis*⁶.

Denomino lo público *aristócrata* (en el sentido de gobierno de *los mejores*) al concepto que Aristóteles plasma en su *Política*. Allí se refiere a las condiciones y virtudes de los ciudadanos, únicos capaces de practicar la “vida activa” pública,

⁶ La mayoría de las reseñas sitúan a Grecia como cuna del concepto porque sus filósofos de la Antigüedad nos han legado sus reflexiones en documentos en los que se puede constatar la noción de lo público.

política, de la ciudad-estado. Es ciudadano “quien tiene el poder de tomar parte en la administración deliberativa y judicial” (2007: 169).

Para consumir la ciudad perfecta y alcanzar la felicidad, inseparable de la virtud, los ciudadanos, según Aristóteles,

no deben vivir una vida de trabajadores manuales ni de comerciantes, pues ese género de vida es innoble y contrario a la virtud; ni tampoco deben ser agricultores, pues se necesita tiempo libre para el desarrollo de la virtud y para las actividades políticas” (2007: 413).

A este último carácter de “clase ociosa” me referí en el apartado anterior. El ciudadano de la acepción aristócrata de lo público es aquel que no necesita trabajar y, por ende, puede (y debe) dedicar su tiempo a los asuntos públicos y a la educación de los ciudadanos en ciernes, roles que atañen al desenvolvimiento de la ciudad.

Tal es la división del trabajo planteada entre el cumplimiento de funciones para la reproducción necesaria (podríamos decir hoy) y aquellas que se relacionan con las decisiones públicas. Para esto, Aristóteles continúa desagregando. Ciudadanos serán los varones, con hacienda, ora jóvenes para guerrear, ora maduros para conducir. Por su parte, esclavos, trabajadores manuales y mercaderes servirán sólo para sostener la vida económica de la ciudad, actividades de por sí alejadas de la virtud de la política. Para fundamentarlo no sólo da una explicación por la necesidad lógica, sino que invierte esa lógica en términos de una esencialidad auto-explicada, al considerar que la propiedad debe ser exclusiva de políticos y guerreros, pues “es necesario que los ciudadanos tengan abundancia de recursos” (2007: 414). Y por si cupieran dudas respecto al trabajo y a las relaciones de propiedad virtuosas para la ciudad feliz:

En cuanto al artesano, no tiene derechos políticos, como no los tiene ninguna otra de las clases extrañas a las nobles ocupaciones de la virtud, lo cual es una consecuencia evidente de nuestros principios. La felicidad reside exclusivamente en la virtud, y para que pueda decirse que una ciudad es dichosa, es preciso tener en cuenta no algunos de sus miembros, sino a todos los ciudadanos sin excepción. Y así las propiedades pertenecerán en propiedad a los ciudadanos, y los labradores serán necesariamente esclavos, o bárbaros, o siervos (2007: 414-415).

Dentro de aquellas especialidades urbanas a las que aludí en el apartado anterior, Aristóteles completa:

Un labrador, un obrero, no pueden alcanzar nunca el desempeño de las funciones del pontificado; sólo a los ciudadanos pertenece el servicio de los dioses; y como el cuerpo político se divide en dos partes, la una guerrera, la otra deliberante, y es conveniente a la vez rendir culto a la divinidad y procurar el descanso a los ciudadanos agobiados por los años, a éstos es a quienes debe encomendarse el cuidado del sacerdocio (2007: 415).

El sentido aristócrata de lo público de Aristóteles resultó hegemónico respecto de la visión de sus contemporáneos cínicos, quienes valoraban el trabajo manual, la *baunausia*, de artesanos y esclavos que construían templos y monumentos, a los que aludía la pregunta de Brecht. Fueron aquellos “filósofos del proletariado griego”, como los considerara Rodolfo Mondolfo, los que nutrieron a su vez la perspectiva de los estoicos, quienes “al padecer hondamente el influjo cínico, sirven para dar amplia difusión a los principios ético-sociales de la igualdad y la fraternidad universal contra toda división de naciones y diferencia de clases sociales” (Mondolfo, 1959: 137).

Esto pone en evidencia que Aristóteles hablaba para contrarrestar el poder de *otra* palabra y otra mirada ideológica, presente en su tiempo y emergente en el largo discurrir de las sociedades de clase que sucedieron a aquella matriz urbana inicial, internamente contradictoria desde ese principio. Ciertamente que, como afirma Zygmunt Bauman, “las reflexiones de Aristóteles en cuanto a las condiciones *sine que non*, universales, atemporales, y por cierto trascendentales de la comunión humana han resistido el paso del tiempo de

manera ejemplar” (Bauman, 2013: 72). Pero esa persistencia no ha sido por una fuerza inercial, sino por una razón necesaria: “Los fundamentos de la cohabitación humanos postulados por Aristóteles conservan su actualidad porque hasta el momento han permanecido incumplidos” (*Ídem*). A lo que se podría preguntar cuál de aquellos principios del promotor de la ciudad virtuosa dividida en castas ha sido incumplido, luego de más de dos milenios de vida activa en las sociedades de clases.

Lo importante es que la bisagra central de lo público aristócrata no giró solamente en torno a la división funcional y moral de la *polis*, sino alrededor de lo que se oponía estructuralmente a la vida activa de los varones propietarios, ciudadanos: el mundo del *oikos*, de la economía doméstica, mundo de mujeres y niños, de relaciones familiares, íntimas y personales, como parte de un paisaje meramente reproductor y servil, cierto que indispensable, pero no activo en los valores de la política y menos de la filosofía virtuosa. Asimismo, también conformaron un *oikos ampliado* y necesario los artesanos, los comerciantes y los esclavos, sostenedores materiales en conjunto de la *polis* ciudadana.

Ambos mundos –*polis* y *oikos*– pueden ser concebidos como una dicotomía esencial, como la normativizaba Aristóteles, o en sus contradicciones internas, en sus desigualdades materiales y morales dentro de la casa y dentro de la ciudad, aún a pesar de la opacidad producida por la unidad del dominio patriarcal en el *oikos* y la unidad de la identidad imperial en la *polis*.

Lo público popular

Cuando el concepto de lo público es transmitido al derecho romano (como *res pública*) se acentúa la distinción con la esfera doméstica (*res privata*), ligada a la resolución de necesidades básicas, de lo económico, de la reproducción, el hogar, la familia y el rol pasivo de la mujer, en tanto lo público como esfera de lo masculino, de la política y de la producción activa se referenciará en el ágora, en el foro y en el espacio abierto de la plaza pública. Pero si bien puede no haber

duda de que en los barrios de las ciudades antiguas se había desarrollado una cultura que, en comparación con la de los espacios solemnes, resultaba ser mucho más participativa y bullanguera, donde la vocinglería de la plaza y el mercado popular se constituían como necesarios para la reproducción material de la *polis*, tal como lo reconocía el mismo Aristóteles, es en las ciudades medievales europeas donde se verifica el registro y tipificación de lo que podría llamarse lo *público popular*⁷.

Una fuente mediata de esa vida pública popular es la caracterización que hace Mijail Bajtin sobre la cultura de la plaza del Medioevo y el Renacimiento cuando analiza la obra de François Rabelais *Gargantúa y Pantagruel* (1532). El objetivo de Bajtin fue investigar las raíces socio-culturales y la lógica original del género grotesco emergente de esa cultura de la calle y de la plaza, de la fiesta pública. Define lo popular por su resistencia a ajustarse a los cánones oficiales y por su hostilidad a la estabilidad y formalidad de palacios y cortes. Lo ve, entonces, más como forma que como contenidos. Por eso establece que la vinculación de Rabelais con las fuentes populares está dada por los sistemas de imágenes, más allá de que contenga en su interior referentes o cosas pertenecientes al pueblo; en todo caso, esas 'cosas' serían las formas expresivas que se manifiestan en el espacio público de la fiesta, de la feria, de la cotidianeidad popular. Voces, humoradas, groserías, refranes, versos y todo aquello que compone el “humor del pueblo en la plaza pública” (Bajtin, 1980: 9), en contraposición con la solemnidad de los actos públicos oficiales.

En estas manifestaciones se volcaba una visión del mundo y de las relaciones humanas deliberadamente no oficial, exterior a la Iglesia y al Estado: “parecían haber construido, al lado del mundo oficial, *un segundo mundo* y una *segunda vida* [que] creaba una especie de dualidad del mundo” (1980: 10), corporizada en el grotesco y la risa, a la que no debería preinterpretarse con un

⁷ Para una tipificación de los barrios de la ciudad medieval ver Weber (1979: 992-995), Mumford (1966: 375-379) y Kirschermann y Muschalek (1980: 14-21).

prisma moderno sino de acuerdo con el sentido que el contexto de los espacios públicos de la taberna y la plaza promovían. Detenerse en cómo caracteriza a lo grotesco y a la risa Bajtin nos proporciona claves para entender lo que llamo público popular.

En primer lugar, esta risa y estos ritos conforman una forma particular de comunicación, dada por los gestos y ademanes propios de la plaza y la calle. Es una *lógica al revés*, una parodia de la vida ordinaria. Pero no es una crítica negativa, sino ambivalente y vitalmente renovadora. En segundo lugar, el principio de lo cómico popular de la fiesta pública y de la cultura del carnaval ignora la distinción entre actores y espectadores. Es algo vivido, no escindido entre quienes lo actúan y una eventual audiencia. Es *del y por* todo el pueblo, un estado peculiar donde impera la ley de la libertad y la renovación universal. No es una forma teatral de tipo espectacular, sino la vida misma. Los bufones representan el principio del carnaval en la vida cotidiana, no son actores, viven así en la frontera entre arte y vida, dice Bajtin. En el carnaval y la plaza pública “es la vida misma la que interpreta” (1980: 10).

Otra cualidad es que las festividades conforman una concepción y sentido del mundo. Se oponen a las fiestas oficiales, que contribuían a consagrar el régimen dominante. La verdad prefabricada de la fiesta oficial mira para atrás, hacia el pasado para consagrar el orden y las jerarquías vigentes. La fiesta popular, en cambio, proclama una liberación transitoria, opuesta a la perpetuación del orden. Desaparece provisoriamente la alienación y se eliminan las jerarquías.

En el vocabulario familiar y los gestos públicos se da el contacto casi sin restricciones, si se lo compara con la vida cotidiana moderna, a la que, según Bajtin, le falta lo utópico, el clima de fiesta y la concepción profunda del mundo. Es el trato carnavalesco, de contacto de los cuerpos en la plaza pública, donde las partes “grosas” y ventrales de esos cuerpos ocupan un lugar central.

El cuerpo del grotesco está abierto al mundo, siempre en crecimiento, siempre ambivalente, naciendo y muriendo, siendo dos en uno, siempre

incompleto, haciéndose permanentemente, pero sin el malestar posmoderno al que se aludió en el primer apartado. Las groserías modernas han conservado los aspectos negativos de esta concepción del cuerpo. No tienen sentido ambivalente ni regenerador. El cuerpo popular contrasta con el de la Antigüedad, que es tipificado como perfecto, situado lejos del nacimiento y la muerte, sin historia, individual, acabado y sin relación con el mundo. Queda afuera lo que ocurre dentro del cuerpo. Por eso, para las concepciones antiguas y modernas hegemónicas, el cuerpo popular aparece como monstruoso, horrible y deforme.

Durante el Renacimiento europeo, afirma Bajtin, conviven en forma contradictoria las dos concepciones del mundo: la cómica popular y la burguesa en gestación, individualista, clasista, dualista, negativa, que va a alimentar el sentido burgués de lo público. La risa popular pública degrada y materializa y es una degradación topográfica, donde se rebajan lo sublime y lo alto a lo terreno y bajo, como muerte y renacer de algo superior. No tiene un valor negativo, es ambivalente, niega y afirma a la vez. Lo inferior es siempre un comienzo; es la tierra que da la vida. Es una risa que no excluye al pueblo (que se ríe de sí mismo), pues se siente incompleto y en renovación permanente. Es distinta que la risa satírica moderna, negativa y excluyente. Y es importante observar cómo rescata Bajtin la risa en las ceremonias cotidianas, representada por el papel del *tonto*, en oposición a la concepción seria oficial y eclesiástica, con lo que aporta el elemento fundamental de la definición de lo popular: su *oposición a lo serio*. Dentro de esta dualidad del mundo serio/cómico, la risa ocuparía “un segundo mundo, una segunda vida” (1980: 10).

A las numerosas lecturas de la propuesta hermenéutica de Bajtin –como la que proyecta hoy Richard Sennett en su interpretación del espacio público de la ciudad contemporánea (2019: 244)– podría sumarse un nuevo interrogante sobre lo público: ¿segunda vida, o lo que debería ser *primera y única vida*?

Los avatares conceptuales de lo público en la Modernidad quizá desemboquen en una búsqueda de ese sentido único, pero al ritmo de intereses antagónicos, con ganadores y perdedores.

Lo público burgués

Desde sus contracciones previas hasta ver su luz histórica plena, la Modernidad hará que lo público se reelabore hasta nuestros días con tantas virulencias como su propia reivindicación provoca. Las diversas insurrecciones y movilizaciones durante el pasaje del feudalismo al capitalismo mercantil en el Medioevo europeo⁸ fueron generando una alerta en los estratos que compondrían la burguesía triunfante finalmente con las revoluciones. El cambio de régimen se impondría en contraste con la nobleza pero ocultando el antagonismo con el aliado proletariado. Lo público y el universalismo en las declaraciones de los Derechos del Hombre a ambas orillas del Atlántico resultaron cruciales. A este ritmo, marcado por el tambor y la flauta en una y los pechos emblemáticos de la Libertad en la otra, las tres instancias que en Europa se amuraban en el poder – iglesia, nobleza y realeza– sufrirán reconversiones desde lo público: la Reforma acotará la conciencia religiosa al ámbito privado, el Estado burocratizado será el que resguardará los bienes públicos de los de la realeza y el ejército profesional se establecerá en desmedro de las guardias privadas pretorianas de la nobleza.

En términos estructurales el mercantilismo burgués necesitará e impondrá su propia separación creciente del poder estatal, a la vez que requerirá de una voluntad pública que controle sus libertades de acción. La jerarquía ética de la moral por sobre la libertad será reivindicada por la burguesía en el mismo gesto de proclamar el interés general sustentado en su propia libertad para ejercer la propiedad como privados, para lo cual será necesaria la esfera pública de reinado de esa ética libre. Se aparejará a esto la distinción entre Estado y

⁸ Federici, 2015.

sociedad civil y la razón pública asociada a la accesibilidad, el control y la visibilidad de las acciones estatales, afín con la metáfora de las luces del siglo XVIII. De esta manera, lo público, como interés colectivo ya universal, deberá enfrentarse al Estado autocrático. Lo que se plasma en 1789 como Declaración de los Derechos del Hombre en Francia, a partir de los valores republicanos nacionales por encima del antiguo régimen, es el sustento del poder burgués que edificará el andamiaje constitucional de la Modernidad, convirtiendo sus principios e intereses privados en universales, en torno a los “derechos naturales e imprescriptibles del hombre y del ciudadano: libertad, propiedad, seguridad y resistencia a la opresión” (no burguesa)⁹.

El ideal liberal-burgués articula la forma individualista de concebir la totalidad social, en la que se distinguen dos maneras de ver lo público: la que refiere al interés general y la que ve el bien común como el que otorga derecho a la libertad de los privados. Pero por encima de ambas prevalece la razón de Estado y la razón por sobre el Estado, como postulara Immanuel Kant. El pensamiento de Kant nutre y coincide con estas asunciones, donde el derecho público de la sociedad civil estará por encima del Estado para regir la prevalencia de la razón. Y será así la sociedad civil la que controle al Estado para que las leyes se cumplan de acuerdo con los principios éticos de lo público en función de una razón trascendente.

Pero la necesidad del control de parte de las burguesías se extenderá hacia las mismas acciones burguesas, además del manejo de los conflictos con las guerras y mediante la represión en el espacio público, como la primera gran matanza de obreros en la plaza de “Peterloo” (1819), en la ciudad de Mánchester, lo que dará pie a la creación posterior de la policía con elementos de la misma fuerza de trabajo a la que tendrá como misión controlar y reprimir¹⁰.

⁹ Russo, 2009: 229.

¹⁰ La relación entre lo urbano como problema de gobierno y el surgimiento del urbanismo como disciplina, la agencialidad del control urbano mediante el diseño (p.e. la planificación, desde Haussmann y sus anchas avenidas por donde pudieran cargar la artillería y la caballería contra las

El antagonismo explícito del capital y el trabajo jalonará las luchas de la plena sociedad industrial capitalista. Para el capital lo público consistirá en una herramienta necesaria con el fin de constituirse en privado (su opuesto), libre de comprar lo que los ciudadanos son libres de vender, que no puede ser otro que el resultado de su fuerza corporal a cambio de que se les reconozca una parte en forma de salario. Para el/a trabajador/a, lo público garantizará la posibilidad – sólo la posibilidad– de la venta de su fuerza a cambio de la misma forma salario, que nunca satisfará la reproducción de la totalidad de sus condiciones de existencia (salvo en el fordismo, un siglo después, durante un breve lapso).

La necesidad de una garantía de reproducción de la fuerza de trabajo para la reproducción del capital colocó al concepto de lo público como una común reivindicación hacia el Estado moderno, sobre todo ante las emergencias de las cíclicas crisis del capitalismo. Para esto, el sistema urbano público (infraestructura y servicios) se constituyó en una herramienta capaz de subsidiar al capital mediante la provisión de satisfactores de los consumos colectivos (vivienda, salud, transporte, comunicación, educación, justicia, seguridad) que la propiedad privada no podía solventar sin poner en crisis su propia esencia de toma de ganancias y acumulación. El derecho universal a lo público (o lo público como un derecho universal) se instaló entonces en los imaginarios de sentido común hegemónicos. Se amparaban así reclamos de contención estatal hacia la totalidad social (aquella que encubría el sentido de lo público aristócrata), que se nutrirían o traducirían en algunas teorías sociológicas del siglo XX. La más exitosa fue la de la marginalidad, que se recicla en el XXI sobre la base de la necesidad de “integrar” a “sectores vulnerables” (carenciados, marginales, excluidos; las etiquetas se siguen solapando hasta hoy)¹¹. En su núcleo se asienta

masas, en adelante) y la reconversión de los agitados de la urbe (la turba urbana) en un objeto de intervención por las ciencias sociales, jalonan la historia de la sociedad industrial durante el siglo XIX, y se entroncan con la explícita lucha de clases en la represión a los barrios insurrectos durante la Comuna de París, en 1871. Lo analizo en Gravano (2003: 52-57; 2005: 11-22).

¹¹ La cuestión de considerar como parte de la fuerza de trabajo al sector desempleado, de economía popular “informal”, resulta ser un tópico en debate en las ciencias sociales, y es más vista como un

la invocación de ese derecho universal a la reproducción social, que escondía la lógica de manutención de la acumulación de capital y apropiación de excedentes por medio del subsidio estatal, sin tocar la estructura de propiedad.

Esta visión de algo abstracto por encima de la realidad antagónica, rigiéndola en función de valores la sostiene Hannah Arendt (2007), cuando reivindica la *polis* como ámbito del hablar y actuar en común, donde rigen la libertad y la igualdad. Su función es crear y mantener el cuerpo de lo político, de acuerdo con la consigna del "derecho a tener derechos" y a ser tratados como libres e iguales en la esfera pública, no en el ámbito de lo doméstico privado, el *oikos*, que es donde se satisfacen las necesidades materiales. Para Arendt, otra diferencia que separaba la *polis* de la familia, es decir, la esfera pública de la esfera privada, era precisamente la concreción de la idea de la polifónica ágora como “el espacio público por excelencia” (Vallejo, 2019: 112). Pero paradójicamente parecería que no se ponderaran las relaciones mutuas (como unidad de contrarios) entre el ideal y su voz opuesta, constituida por la concepción aristócrata de lo público con su correlato en las desigualdades dentro de la realidad de la ciudad. Arendt atribuía la crisis del espacio público en la Modernidad a que éste había sido usurpado por los problemas sociales del trabajo y de las necesidades, que llevaban a las personas a ser un reflejo de los automatismos de la producción y del consumo, quitándoles la posibilidad de debatir y actuar políticamente.

Podemos preguntarnos si es posible aplicar ese *derecho a tener derechos* en abstracto, sobre la base de un universalismo construido desde la ignorancia de la razón material de las desigualdades. ¿No ve Arendt el dominio dentro de lo público? ¿O sólo ve lo público como lo ideal?

El otro representante de esta concepción de lo público es Jürgen Habermas, quien distingue entre Estado y esfera pública. Prioriza el *hacerlo*

problema de asistencia desde los Estados que lo que esos mismos sectores desarrollan dentro de la lucha de clases del capitalismo tardío. Lo desarrollo en Gravano (2016).

público como el canal desde donde se ejerce crítica y control al Estado, que debe bregar por el bien público. La esfera de lo público es la mediadora entre la sociedad y el Estado, y la publicidad es la que permite el control democrático del Estado. La sociedad civil resulta ser el espacio genuino de la autonomía privada frente al Estado. Sigue a Kant en cuanto a que la racionalidad de la razón debe prevalecer en el manejo del Estado en bien del interés general. La amplia difusión de la información y los temas de debate mediante los medios de comunicación es un elemento clave de la teoría de Habermas: ésta debe incluirse como dimensión constitutiva de la opinión pública, de lo público y como principio de control del poder político por la sociedad civil (Habermas, 1994).

Esa esfera sería la base institucional misma sobre la que se asienta la posibilidad de una racionalización democrática de la política y del consenso democrático. Este es, para Habermas, el único principio que permite garantizar una cierta unidad de lo político y de lo moral, es decir la racionalización moral de la política. Todo de acuerdo con el ideal de una sociedad culta formada por personas privadas iguales y libres, siguiendo el modelo del librepensador burgués. De ahí la vocación normativa que el concepto de lo público viene a explicitar como totalidad moral, conformado y determinado por ese “deber ser” en torno al cual se articulan todo tipo de prácticas sociales y políticas, que exigen que ese marco se convierta en lo que se supone o se invoca que es, por encima del contraste con lo que en realidad es.

Más de un siglo antes lo había criticado otro pensador, tan libre en cuanto a la opción de tomar partido, pero no por la burguesía.

Lo público vivo

En su ensayo *La cuestión judía* de 1840, Karl Marx aborda lo público al encarar el tema de la religión y su relación con el Estado. Lo hace desde la cuestión humana radical, que para él se contradice con las relaciones sociales capitalistas, y

problematiza la emblemización liberal de la sociedad civil, a la que considera un producto de la revolución parcial burguesa y una traba para la emancipación humana.

En el Estado político moderno capitalista, el hombre¹², como ciudadano, se comporta como ser genérico en comunidad con otros hombres y, a la vez, en tanto participante de la sociedad civil burguesa se conduce en la esfera del egoísmo, de la distinción y del capricho personal (Marx, 1936: 55-56). Así, el sistema capitalista oculta, dice Marx, bajo la forma salario la extracción del plusvalor (del trabajo vivo convertido en trabajo *muerto*, o sea el que se cristalizó en el producto o en su relación con el valor de cambio). El estado capitalista, bajo la forma “igualdad ante la ley”, o vida genérica ciudadana, oculta las contradicciones estructurales de clase que desarrollan los seres humanos en su vida material, como sociedad civil. Los hombres resultan ser, entonces, “iguales en el cielo de su mundo político, pero no lo son en su existencia terrenal, en su vida social” (1936: 56). La actividad material se convierte en un asunto privado, regido por las normas que impone el principio de la propiedad privada y se obtura así su carácter social.

La ciudadanía, entonces, ¿no vendría a encubrir la desigualdad individual y de clase? Ese encubrimiento configuraría –en los mismos términos de la dialéctica de Hegel y de Marx– la *negatividad*¹³ de lo público, aquello que se omite, lo que queda oculto en el mismo gesto de la invocación del derecho ciudadano en abstracto.

Cuando analiza la Declaración de los Derechos del Hombre de 1791 y su concepto de libertad, Marx destaca la contradicción interna de la relación entre lo público y lo privado. Se pregunta: “¿En qué consiste la libertad de la Declaración de los Derechos del Hombre?” Es “el derecho de hacer y de tender a todo aquello que no perjudique a los demás”, pero “se trata de la libertad del

¹² Respeto acá la terminología del autor, en el sentido de “hombre” por ser humano.

¹³ Hegel, en su *Ciencia de la Lógica*, Libro III, pág. 734.

hombre como mónada aislada, replegada en sí misma” (1936: 83-84). En consecuencia, esta libertad implica el derecho a la separación del hombre respecto al hombre social, “el derecho del individuo que se limita a sí mismo” (1936: 84).

Y concluye:

La aplicación práctica del derecho de libertad, es el derecho de la propiedad privada [...] El derecho de la propiedad privada es, entonces, el derecho de gozar y disponer de la propia riqueza arbitrariamente sin cuidarse de los otros hombres, independientemente de la sociedad; es el derecho al egoísmo. Esa libertad individual, con su aplicación, constituyen el fundamento de la sociedad civil” (1936: 84-85).

Lo mismo pasa con la igualdad y también respecto a la seguridad:

La seguridad es el concepto social más alto de la sociedad civil, el concepto de policía: toda la sociedad está ahí sólo para eso, para garantizar a cada uno de sus miembros la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad [...] La seguridad es más bien la aseguración de su egoísmo” (1936: 87-88).

En suma:

Ninguno de los llamados derechos del hombre sobrepasa, pues, al hombre egoísta, al hombre tal como es, miembro de la sociedad civil, al individuo cerrado en sí mismo, reducido a su interés privado y a su arbitrio particular, separado de la comunidad” (1936: 88).

El ciudadano es declarado servidor del hombre egoísta, “la esfera en que el hombre actúa como ser genérico es colocada por debajo de la esfera en que actúa como parte, y que, en fin, el hombre como burgués es considerado como el hombre propio y verdadero” (1936: 90), dado, “resultado pasivo” de la sociedad disuelta, algo natural, objeto de certidumbre inmediata.

Se escinde así al hombre como miembro de la sociedad civil y al hombre como ciudadano. Y Marx finalmente va a distinguir la emancipación política de la *humana*:

La emancipación política es la reducción del hombre de un lado a miembro de la sociedad civil, a individuo egoísta e independiente, y del otro a ciudadano, a persona moral. Sólo cuando el real hombre individual recoge en sí mismo al ciudadano abstracto, y como hombre individual se convierte en ser social en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales, sólo cuando el hombre reconoce y organiza como fuerzas sociales sus *forces propres* y por eso no separa más la fuerza social en forma de fuerza política, sólo entonces se cumple la emancipación humana (1936: 103).

Lo público, para Marx, se sitúa en el seno de las contradicciones históricas planteadas por la revolución burguesa, universalista en sus invocaciones pero no universal en sus efectos. En el fondo, Marx concebía también aquí una plataforma humana de base, que podemos asociar con su concepto de trabajo: “Lejos de considerarse al hombre un ser social, la propia vida social, la sociedad [capitalista], aparece más bien como un cuadro exterior al individuo, como una limitación de su autonomía originaria” (íd.: 88).

Esta autonomía originaria nos recuerda a su distinción entre *trabajo vivo*, como el propiamente humano, y el resultado de la explotación, el *trabajo muerto*, ya convertido en mercancía.

El sentido comunitario de la emancipación humana, del *communitas* de Marx, y las *fuerzas propias* podrían ser el equivalente al trabajo *ese sin atributos*, trabajo plenamente humano, o trabajo vivo, en contradicción con la apropiación de valor por el capital, cuyo resultado es el trabajo muerto (o *matado* por el capital). Su alusión a esa autonomía, a esa emancipación, a la no escisión entre lo político y lo social, ¿no podría también ubicarse como eje de comprensión de lo público? ¿Podríamos hablar –siguiendo a Marx– de *lo público vivo*, en este mismo sentido de no alienación de clase y en pos de la emancipación humana?

La cuestión de lo público puede ser considerada en la base del proceso genérico de la cooperación social como práctica significativa, humana. Puede también articularse con el concepto de trabajo no alienado de Marx y de cultura en un sentido antropológico. Sin ir más lejos, el mismo Clifford Geertz afirma que

la cultura siempre es pública (1987). Y la cultura en términos de lo público atraviesa socialmente lo íntimo y lo atávico, lo individual y lo colectivo. Pero, al contrario de cómo lo define el antropólogo norteamericano, con Marx es posible articular lo humano de la praxis transformadora y lo cultural de la dialéctica entre reproducción y ruptura de sentidos dados, a partir de la escisión de la mónada que potencia –como especie– nuestra competencia simbólica para producir conciencia social a partir de la construcción de la otredad¹⁴.

Aquí surge la necesidad de una objetivación efectivizada desde las contradicciones internas de procesos históricos concretos y terrenales más que desde la ideal, celestial y ahistórica razón kantiana y su consecuente contemplación librepensante burguesa. Y es por eso que lo público vivo puede desplegarse como abierto al futuro en sus posibilidades de transformaciones que contengan su propia problematización desde una toma de partido histórica, concreta y universal.

Lo público vivo incluye y se incluye en una reivindicación para esas transformaciones, a partir de la brecha entre su invocación general, como lo público abstracto, la realidad de su apropiación privada y finalmente la eliminación misma de su apropiación, o sea: la revolución.

En términos estructurales, lo urbano es constitutivo de lo público e históricamente lo público es previo al capitalismo, que a su vez es matriz del neoliberalismo hegemónico. La base de constitución estructural de lo público en lo urbano le configura un contexto de tensión entre lo vivo y lo muerto, entre la plenitud sinfónica de lo humano –tal como caracterizara Lewis Mumford a la ciudad (1966)– como despliegue abierto de sentidos y potencialidades, y las restricciones impuestas por la apropiación de *excedentes de vida* del presente.

La propuesta de concebir lo público vivo (a partir de lo que tomamos de Marx) implica considerarlo como construcción histórica en sus contradicciones, de acuerdo con la bidimensionalidad material y simbólica de los individuos

¹⁴ Un análisis y proyección del sentido antropológico de cultura lo trabajo en Gravano, 2008.

concretos, y no como traba para la emancipación del *communitas*, de lo humanamente común, no como una entelequia sobre-histórica (razón, moral) fuera de nuestras significaciones y materialidades¹⁵.

Lo público concreto de Marx, tomado en su inherente contradicción y desafío entre lo vivo y lo cristalizado, entre lo efectivizado y lo invocado, puede articularse con el sentido de lo incompleto pero impugnador desde la inversión, desde la subversión, en el intento simbólico de esa segunda vida, de esa *vita activa* que se condensa en la *lucha por concretarla como la única plena*, de lo que llamé –de acuerdo con la inspiración del enfoque bajtiniano sobre la cultura de la plaza pública– lo *público popular*.

La razón de ser de lo público proviene de la necesidad de invocar y justificar en aras de cierta totalidad o universalidad lo que contradictoriamente se produce en la realidad con la apropiación de excedentes y sus efectos. Es una construcción que conlleva su contradicción interna entre lo invocado y lo practicado, pero a la vez produce, con esa misma invocación, la posibilidad de una ruptura con su propia negatividad, con lo que lo público materializa incompleto, a la par del impulso que da a su consumación, para volver a invocar.

El derrotero histórico dialéctico reseñado muestra que es la producción simbólica humana la matriz de esa unidad de contrarios entre la tendencia a la totalidad y el interés de una parcela que maneja el poder real. Es la conciencia de la otredad la que impone la necesidad de la justificación según un principio abstracto que opaque las contradicciones objetivas. Esa ahistoricidad se verifica en el mismo gesto invocador de la parcialidad en nombre de la totalidad, en lo que convierte en cristal al flujo de esas contradicciones y a las posibilidades de nuevas *dicciones en contra*.

La vida simbolizada como “segunda”, en pos de la concretada como *única*, se practica a pesar de la opresión, e incluso se oculta por el velo de la necesidad creída como compartida, entre intereses antagónicos. Lo público vivo transparenta así la

¹⁵ En Gravano, 2016, lo desarrollo específicamente para las luchas barriales.

opacidad en forma eternamente provisoria, dentro de la dialéctica de muerte y vida de lo público *emancipado*.

Bibliografía

- Aristóteles (2007). *Política*. Buenos Aires: Losada.
- Arendt, Hannah (2007). *La condición humana*. México: Paidós.
- Alonso, Ardoni y Martorell Campos, Francisco (2018). La transparencia, lo abierto y su política. *Política y Sociedad*, 55 (2), 597-614.
- Bajtín, Mijail (1980). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bartra, Roger (1969). Prólogo. Bartra, R. (compil.) *El modo de producción asiático*. México: Ediciones Era; 11-39.
- Bauman, Zigmunt (2013). *La sociedad sitiada*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Borja, Jordi (2013). *Revolución urbana y derechos humanos*. Buenos Aires: Café de las Ciudades.
- Castells, Manuel (1974). *La cuestión urbana*. Madrid: Siglo XXI.
- Delgado, Manuel (2004). El fetichismo del espacio público: multitudes y ciudadanía a principios del siglo XXI. *Ciudades*, 11 (19), 44-79.
- Engels, Friedrich ([1884] 1955). El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado. En: Marx, Karl & Engels, Friedrich *Obras escogidas II*. Moscú: Editorial Progreso.
- Engels, Friedrich ([1845] 1974). *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Buenos Aires: Diáspora.
- Federici, Silvia (2015). *Calibán y la bruja, mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Geertz, Clifford (1987). *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.
- Girola, María Florencia (2017). De la ciudadanía universal a la(s) ciudadanía(s) local(es). *(In)mediaciones de la Comunicación*, 12 (1), 155-177.
- Gordon Childe, Vere (1960). *Qué sucedió en la historia*. Buenos Aires: Ediciones Leviatán.
- Gordon Childe, Vere (1968). *Los orígenes de la sociedad europea*. Madrid: Ciencia Nueva.
- Gravano, Ariel (2003). *Antropología de lo barrial*. Buenos Aires: Espacio editorial.
- Gravano, Ariel (2005). *El barrio en la teoría social*. Buenos Aires: Espacio editorial.
- Gravano, Ariel (2008). "La cultura como concepto central de la Antropología". En: Chiriguini, Cristina. (compil.). *Apertura a la Antropología, alteridad, cultura, naturaleza humana*. Buenos Aires: Proyecto Editorial, 93-122.
- Gravano, Ariel (2016). Épicas barriales: lo público-político vivo. *Cuadernos de Antropología*, 26 (2), 1-25.
- Gravano, Ariel (2020). *Antropología de lo urbano*. Bogotá-Tandil: USTA ediciones y Editorial UNICEN.
- Habermas, Jürgen (1994). *Historia y crítica de la opinión pública*. México: Gustavo Gili.

- Harvey, David (1977). *Urbanismo y desigualdad social*. Madrid: Siglo XXI.
- Harvey, David (2012). *Ciudades rebeldes, del derecho a la ciudad a la revolución urbana*. Madrid: Akal.
- Hegel, Georg (1968). *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires: Hachette.
- Kirschermann, Jörg y Muschalek, Christian (1980). *Diseño de barrios residenciales, remodelación y crecimiento de la ciudad*. G.Gili: Barcelona.
- Lefebvre, Henri (1978 [1968]) *El derecho a la ciudad*. Madrid: Península.
- Lojkin, J. (1979). *El Marxismo, el Estado y la Cuestión Urbana*. Siglo XXI: México.
- Marx, Karl (1936 [1840]). *La cuestión judía*. Buenos Aires: Biblioteca Dialéctica.
- Mondolfo, Rodolfo (1959). *En los orígenes de la filosofía de la cultura*. Buenos Aires: Hachette.
- Mumford, Lewis (1966). *La ciudad en la Historia*. Buenos Aires: Infinito.
- Russo, Eduardo Ángel (2009). *Derechos Humanos y Garantías, el derecho al mañana*. Buenos Aires: EUdeBA.
- Sennett, Richard (2011). *El declive del hombre público*. Barcelona: Anagrama.
- Sennett, Richard (2019). *Construir y habitar, ética para la ciudad*. Barcelona: Anagrama.
- Singer, Paul (1981). *Economía política de la urbanización*. México: Siglo XXI.
- Topalov, Christian (1979). *La urbanización capitalista*. México: Edicol.
- Vallejo, Gabriel (2019) Espacio público e igualdad. Reflexiones en torno a pervivencias contemporáneas de una noción clásica. *Anacronismo e Irrupción*, 8 (15), 100-120.
- Weber, Max (1979). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.