

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=ca>

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=es>

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>

Tesis doctoral

**Poder, propiedad, síntoma:
una genealogía del discurso de la vivienda en España**

Guillem Pujol Borràs

Dir. Begonya Saez Tajafuerce
Facultat de Filosofia i Lletres
Universitat Autònoma de Barcelona

2023

via de las encrucijadas de la anti
Fig.13.

puerta 1
carriada 2
puerta 3
retro 4

TESIS DOCTORAL

Poder, propiedad, síntoma: una genealogía del discurso de la vivienda en España

Fig.12.

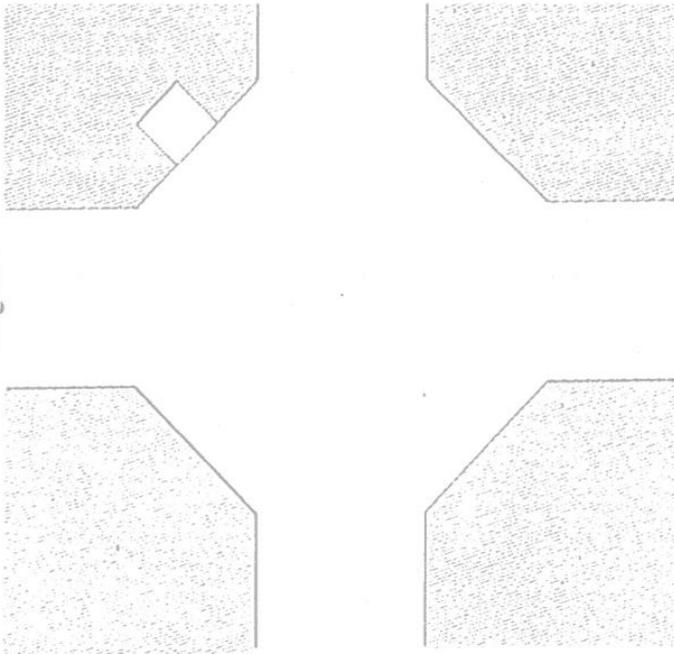
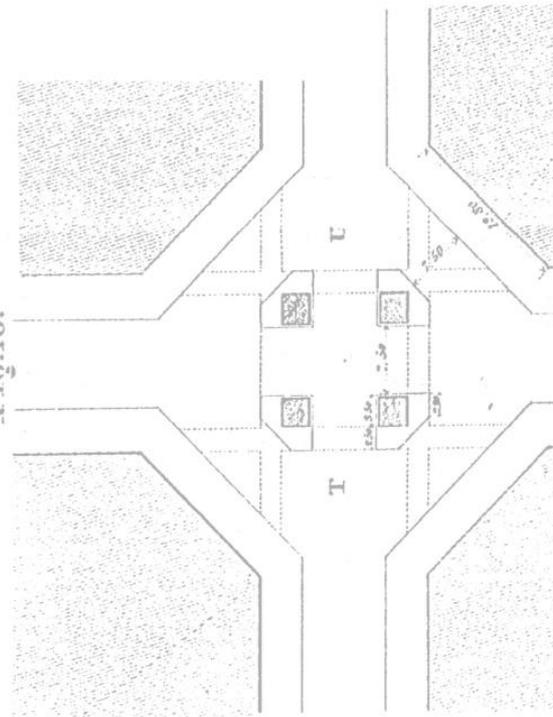


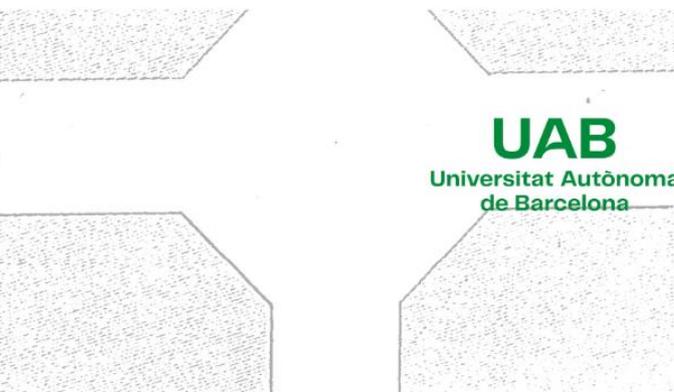
Fig.18.



Guillem Pujol Borràs

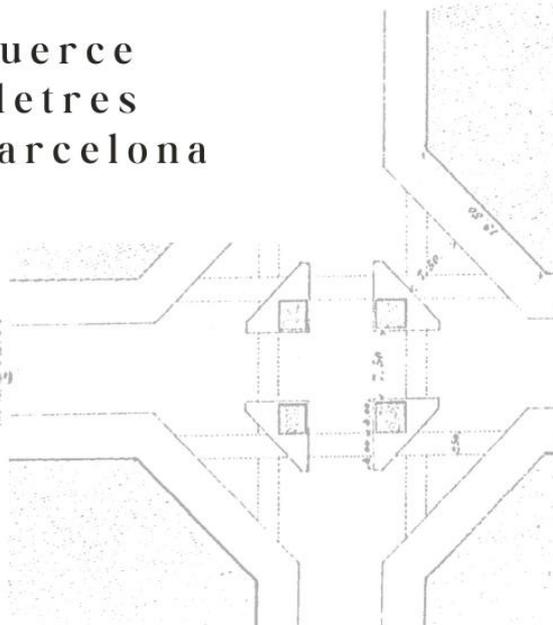
Dir. Begonya Saez Tajafuerce
Facultat de Filosofia i Lletres
Universitat Autònoma de Barcelona
2023

Fig.11.



UAB
Universitat Autònoma
de Barcelona

Fig.17.



Agradecimientos

Esta tesis se la dedico a papá y a mamá, quienes me educaron con su amor y nunca dejaron de sostenerme. Si puedo escribir y habitar el mundo sin rencor,

es gracias a ellos. Agradezco a Lily el haberme dado el empujón que necesitaba, justo cuando lo necesitaba. Y a Júlia, por respaldarme cuando todo parecía muy lejano e incierto. A Nura, mi amiga, por ayudarme y acompañarme en esta aventura. Esta tesis también es la tuya.

Gracias también a Antoni Vicens, que decidió que merecía la pena escucharme cuando poco o nada tenía que decir. Por supuesto, quiero mostrar mi eterno agradecimiento a Begonya Saez. Este trabajo no sería una realidad si no me hubiera dedicado su atención y compartido su inteligencia. Es debido a su cálida dirección que pude llegar hasta el final.

Y a ti, Laura. Tú eres mi hogar. Gracias por cuidarme, gracias por quererme.

Índice

Capítulo 1.....	7
1.1 Razones académicas para un estudio interdisciplinar sobre la vivienda	7
1.2 Hipótesis y tesis	14
1.3 Un marco teórico interdisciplinar	14
1.3.1 El habitar en la filosofía: Heidegger, Levinas y Bachelard	15
1.3.2 El habitar y el socialismo: Fourier, Proudhon, Engels.....	26
1.3.3 El habitar en el psicoanálisis: Freud, Jung y Lacan.....	37
1.3.4 Habitar en la cultura.....	47
Capítulo 2: El método genealógico	54
2.1 El método de Nietzsche: la historia de las ideas.....	54
2.1.1 Humano, demasiado humano.....	55
2.1.2 La genealogía de la moral.....	61
2.2 El método foucaultiano.....	66
2.2.1 Arqueología e historia.....	67
2.2.2 Genealogía y poder.....	69
2.3 El síntoma como espacio nodal transsubjetivo	72
Capítulo 3: El discurso de la vivienda en España	86
3.1 El discurso que nace	86
3.1.1 La vivienda del siglo XVIII.....	89
3.1.2 Patria y hogar.....	96

3.1.3 Liberalismo, seguridad y propiedad en la Constitución de Cádiz	105
3.1.4 El debate legal sobre la propiedad: iuspositivismo vs iusnaturalismo.....	112
3.2 Socialismo utópico y el <i>otro</i> habitar	119
3.2.1 El socialismo utópico catalán	120
3.2.2 El socialismo utópico gaditano	131
3.3 El problema de la vivienda urbana	148
3.3.1 Ciencia, higiene y arquitectura	149
3.3.2 La vivienda que emerge: vivienda como economía, vivienda del pobre, vivienda del Estado ..	155
3.3.3 La influencia del krausismo español en el discurso de la vivienda	163
3.3.4 El urbanismo de Cerdà.....	170
3.3.5 Lo privado en el interior del hogar: el confort y la mujer como <i>ángel del hogar</i>	190
3.4 Los inicios del discurso contrahegemónico de la vivienda	201
3.4.1 El nacimiento del discurso contrahegemónico de la vivienda en España.....	203
3.4.2 Formas <i>otras</i> de habitar la propiedad	215
3.5 La respuesta del discurso hegemónico al discurso <i>otro</i>	225
3.5.1 La respuesta arquitectónico-urbanística al discurso <i>otro</i>	227
3.5.2 El Instituto de Reformas Sociales y la función estatal en el discurso de la vivienda	237
3.5.3 Vivienda mínima y racionalidad arquitectónica en el período de entreguerras (1919-1936).....	247
3.5.4 El corto período de la II República: propiedad subordinada y expansión del Estado	258
3.6 La vida en los márgenes del discurso de la vivienda: el barraquismo	268
3.6.1 Las estrategias del discurso hegemónico hacia el fenómeno del barraquismo	273
3.7 La propiedad franquista	288

3.7.1 El movimiento vecinal del tardofranquismo como síntoma: los polígonos.....	307
3.7.2 El movimiento vecinal del tardofranquismo como síntoma: el espacio público	315
Capítulo 4: Los movimientos de okupación.....	332
4.1 Okupación, síntoma, y represión	334
4.2 El habitar okupa.....	343
Conclusiones	358
Referencias.....	366

Capítulo 1

1.1 Razones académicas para un estudio interdisciplinar sobre la vivienda

El objetivo principal de este trabajo es realizar una genealogía del concepto de *vivienda*. Concretamente, pretendo analizar cómo ha evolucionado el discurso de la vivienda en España desde el siglo XIX hasta la actualidad, prestando especial atención a la relación que se irá constituyendo entre el discurso de la vivienda y la evolución del Estado moderno español. Como caso de estudio, tomaré la irrupción de aquellos discursos que emergieron como síntomas del discurso hegemónico de la vivienda —siendo los movimientos de okupación el último de ellos—. De este objetivo principal se deriva uno secundario, que consiste en intervenir en el propio método genealógico de corte nietzscheano-foucaultiano para dar cabida a la noción del síntoma psicoanalítico. Con esto, pretendo contribuir a fortalecer la metodología desarrollada por Nietzsche y Foucault, así como extender la comprensión sobre la configuración histórica de la tríada significativa Estado-vivienda-propiedad.

Considero que un estudio genealógico sobre el discurso hegemónico de la vivienda en España puede contribuir a explicar alguno de los avatares con que, bajo una lógica de exclusión sistematizada, genera un malestar propio de nuestros tiempos: la falta de un lugar al que llamar *hogar*. Es preciso aclarar que al emplear el término *vivienda* en esta investigación se plantea un problema inicial, y es que el uso del mismo es escaso o nulo durante buena parte de los siglos XIX y XX. Por esta razón, cuando digo *vivienda* me refiero también a otras acepciones del término que hacen referencia al espacio físico habitable, como, por ejemplo, *casa*, *hogar* o *morada*. El uso que hago del término es, por tanto, laxo. Por otro lado, los términos *genealogía*, *discurso* y *síntoma* pueden ser entendidos de forma laxa, por lo que requieren, antes de entrar en detalle, una explicación introductoria.

Con *genealogía* me refiero al método de investigación que desarrollaron, principalmente, Friedrich Nietzsche y Michel Foucault. Si bien se debe reconocer al segundo

el mérito de expandir la genealogía como metodología interdisciplinar, este toma a Nietzsche como referencia y punto de partida, hasta afirmar (Foucault, 1975) que “Si j’étais prétentieux, je donnerais comme titre général à ce que je fais: généalogie de la morale” [si fuera pretencioso pondría como título general a lo que hago: la genealogía de la moral] (p. 101). La genealogía considera que aquellos valores establecidos como universales o eternos son, en realidad, históricos y contingentes. Por ejemplo, en el primer tratado de la *Genealogía de la moral*, “‘Bueno y malvado’, ‘bueno y malo’”, Nietzsche (2007) desvela que, antes de la inversión de valores que provocaría la llegada del cristianismo, la palabra *bueno* se utilizaba para describir a la nobleza o la aristocracia en el sentido de afirmación de poder, valentía, riqueza, verdad. Lo *malo*, en contraposición, se refería a lo plebeyo, lo vulgar, lo pobre. Nietzsche define bajo el nombre de “la rebelión de los esclavos” un proceso de transvaloración en el que se invertiría el sentido de estos valores, constituyéndose así la moral cristiana como discurso hegemónico de la modernidad. Lo que antes era “bueno”, es decir, lo noble, lo rico, lo valiente, pasaría a ser entendido como lo “malo”, lo reprochable, etc. La genealogía es, por tanto, una estrategia de desfundamentación de aquello que en el presente se considera incuestionable (cfr. Moro-Abadía, 2009).

Tanto para Nietzsche como para Foucault, la genealogía sirve a una finalidad crítica, en el sentido de que va dirigida a exponer los orígenes contingentes de prácticaspreciadas y/o arraigadas en la sociedad (cfr. Bevir, 2008). Nietzsche hace explícita esta voluntad crítica en el prólogo de la *Genealogía de la moral*, cuando afirma: “Expresémosla, esta nueva exigencia: necesitamos una crítica de los valores morales, hay que cuestionar el valor mismo de esos valores, y para ello hace falta un conocimiento de las condiciones y circunstancias de las que han surgido, bajo las que se han desarrollado y han tomado diversas formas” (p. 47). La elección de la genealogía como metodología para estudiar el discurso de la vivienda viene motivada en gran parte por su carácter esencialmente interdisciplinar, ya que considero que es

la mejor forma de abordar un concepto con un campo de significación tan amplio como es el de *vivienda*. La genealogía se fundamenta en un uso extensivo de fuentes primarias con la voluntad de cartografiar los canales mediante los cuales la historia, entendida como “el discurso del poder”, es fundadora y garantía de un orden (cfr. Ávila-Fuenmayor, 2006).

Al estudiar el concepto *vivienda* con el método genealógico surge una primera pregunta que guiará esta tesis y abrirá la puerta a otros interrogantes: a lo largo de la historia moderna de España, ¿ha cambiado lo que las personas que habitaban las distintas ciudades y pueblos comprendían por vivienda? Si es así: ¿qué conceptos, sucesos, o hechos históricos han influido en la constitución del concepto actual de vivienda? ¿Cuáles de estos conceptos, sucesos y hechos históricos han coadyuvado a constituir un discurso hegemónico sobre lo que es y debe ser la vivienda? ¿Qué mecanismos de poder se han desplegado para hacer efectivas las prioridades del discurso hegemónico?

Me propongo, en definitiva, analizar y deconstruir las formas en las que se ha constituido el discurso de la vivienda en España. Para ello, debo detenerme y considerarlo con la intención de capturar el mayor grado de heterogeneidad posible y valorar, entre otros, el discurso arquitectónico y su importancia en la configuración de espacios domésticos, la forma en la que el Derecho ha ido acotando el marco normativo de los conceptos de vivienda y propiedad, y la función de la prensa escrita como receptora y generadora de los distintos discursos implicados. He considerado, también, datos estadísticos sobre la evolución de las ocupaciones y la forma en que el arte y la literatura han tratado históricamente la vivienda.

Para realizar una genealogía de la vivienda que comprenda todas estas dimensiones, me he aproximado a la relación del sujeto con el habitar desde la filosofía, la sociología, la antropología y el psicoanálisis. La genealogía implica un proceder nómada, en tanto que no reposa en los marcos teóricos de ninguna disciplina en concreto; como dice Foucault (1977/1980), “trabaja sobre senda embrolladas, garabateadas, muchas veces reescritas” (p. 7).

Para capturar todas esas modalidades de discurso, el método genealógico se presenta como la metodología crítica por excelencia.

A estas alturas, la aproximación teórica al concepto *discurso* se hace imprescindible. Del marco teórico que adoptaré como propio le debo gran parte al pensamiento posestructuralista francés de segunda mitad del siglo XX. En el año 1969, poco después del mayo del 68, vieron la luz tres nuevas contribuciones que ampliarían enormemente la teoría del discurso: el 26 de noviembre Jacques Lacan iniciará el seminario *El reverso del psicoanálisis* (Lacan, 2008b), donde desarrollará la noción de discurso y elaborará la “Teoría de los cuatro discursos”. A su vez, Michel Foucault publicará *La arqueología del saber* (2010a), y Michel Pêcheux hará lo propio con *Hacia un análisis automático del discurso* (1979). Si bien me centraré en las aportaciones de Lacan y Foucault para construir una teoría del discurso, no quiero dejar de mencionar la contribución de la obra de Pêcheux en ese corpus teórico que se sitúa hoy bajo el acrónimo de AD (Análisis de Discurso). Sobre la relación entre Foucault y Lacan se ha especulado mucho; no se sabe con exactitud si llegaron a conocer sus respectivas obras. Lo que sí se conoce es que Lacan acudió a la conferencia “¿Qué es un autor?” que fue impartida por Foucault el 22 de febrero en el Collège de France. El diálogo entre Foucault y Lacan está en las raíces de esta investigación.

No es fácil extraer de la obra de Lacan definiciones explícitas e inmutables. En *Aun*, seminario impartido entre 1972 y 1973, Lacan afirma una característica fundamental del discurso que haré mía a lo largo de estas páginas: “No hay la más mínima realidad prediscursiva” (Lacan, 1998, p. 44). Para Lacan, la realidad es estructurada discursivamente, o, dicho al revés, el discurso organiza lo que los sujetos entendemos por realidad. En la teoría lacaniana, un significante se refiere siempre a otro significante, creando así lo que Lacan nombra *cadena significante*. Sería imposible, partiendo de esta premisa, tratar de definir el campo de actuación de un discurso en concreto. Es por esto que la aportación del concepto de

*point de capiton*¹ —al que me referiré como *puntos nodales*— es crucial, en tanto que permite pensar en significantes amos que estructuran a su alrededor una serie de significantes asociados o secundarios. En esta dirección, me preguntaré qué significantes que formen parte de la constelación discursiva de la vivienda ejercen la función de puntos nodales. Una metáfora visual sería pensar en ellos como grupos de archipiélagos situados alrededor de una isla principal, donde navegar de unos a otros sería posible y la dimensión del océano, inabarcable. Consecuentemente, mi intención es la de cartografiar los islotes que conforman el discurso de la vivienda para posibilitar su análisis.

Foucault (cfr. 2010a), por su parte, considera el discurso como algo más que un modo de producción de sentido: el discurso define conocimientos y prácticas sociales, moldea subjetividades e instaura relaciones de poder entre ellas. Los discursos, según Foucault (cfr. 1969/2010a), adoptan distintas modalidades de existencia, esto es, formas en las que distintos saberes son agrupados alrededor de un conjunto no cerrado, en un esquema donde resuenan con fuerza los conceptos lacanianos de la cadena signifiante y de los puntos nodales. El concepto de *modalidades de existencia* permite distinguir entre distintos tipos de discurso y entender, en su inexactitud, que al hablar por ejemplo del discurso clínico se comprenden una serie de relaciones que contienen el hospital como institución, el médico como sujeto que participa de ella y la medicina como práctica y conocimiento que los conduce, entre otras.

Partiendo de las aportaciones foucaultianas y lacanianas, definiré el discurso como el conjunto de saberes, prácticas y comportamientos que se articulan alrededor de una serie de puntos nodales y que definen una realidad concreta con vocación de verdad. Digo “con vocación de verdad” porque todo discurso se toma en serio a sí mismo, y, con ello, aspira a lo universal. Por otra parte, y en base a la definición anterior, entiendo el *discurso hegemónico*,

¹ Lacan desarrolla el concepto de *point du capiton* a partir del seminario 3, *Las psicosis*, impartido entre los años 1955 y 1956 (Lacan, 1984).

discurso del poder o *discurso del Amo*² como aquel discurso que pervive en un momento histórico como visión dominante en la sociedad. Este apunte es necesario en tanto que distinguiré entre el discurso hegemónico de la vivienda y otros discursos de la vivienda, que, si bien también aspiran a lo universal, carecen de la capacidad efectiva de que su particular verdad sea compartida de forma mayoritaria en un determinado tiempo histórico. Una verdad —la del discurso hegemónico de la vivienda— que por muy establecida que esté, nunca será total.

Según la hipótesis que quiero plantear, hay una brecha radical que impide que la producción de un discurso concreto —en mi caso, el de la vivienda en España— sea controlada, seleccionada y distribuida completamente. Una brecha que, como explicaré a continuación, se manifiesta en la forma del síntoma. Hebe Tizio (2015) considera que, para el psicoanálisis, el síntoma analítico se constituye cuando el sujeto se da cuenta de que algo le pasa y supone que tiene una causa, sepa o no cuál es o qué hay en juego. El síntoma no es una nota disonante producida por una distorsión de los engranajes biológicos, sino un producto en sí mismo, una respuesta subjetiva a un encuentro irreparable (cfr. Soria et. al, 2014). Sin embargo, no trataré el síntoma en el sentido de la cura psicoanalítica, esto es, de la relación que establece el analista con su paciente para el tratamiento de su síntoma. La dimensión del síntoma que me interesa tiene que ver con aquello que vincula el malestar del sujeto con el discurso de un tiempo histórico determinado. Así, y en la línea que apunta Colette Soler (2000), el síntoma aparecería como aquello que resiste al intento de colonización por parte del discurso, y que, por lo tanto, no lograría ser normativizado. El síntoma habla de un espacio nodal transubjetivo: algo que es común en la sociedad, pero que se experimenta de forma única en el sujeto. Se trata de un

² Aunque daré un uso propio al concepto *discurso del Amo*, he decidido preservar la “A” mayúscula a lo largo de esta tesis para señalar la proximidad con el concepto lacaniano. Lacan desarrolla la teoría de los discursos en el Seminario 17, *El reverso del psicoanálisis* (Lacan, 2008), identificando cuatro posibles discursos: del Amo, de la Histeria, de la Universidad y del Esclavo. Posteriormente añadiría el discurso del Capitalismo.

espacio *trans* en tanto que el síntoma transita entre estas dos dimensiones sin pertenecer a ninguna en concreto, cosa que se remite a los orígenes mismos del psicoanálisis³.

La dimensión del síntoma social ha sido explorada anteriormente por autores como Fabian Fajnwaks (2008) en su artículo “Del hedonismo contemporáneo como empuje al plus de gozar”, donde señala la depresión como síntoma social de nuestro tiempo histórico. Un síntoma, la depresión, que se mostraría como falla del discurso que sitúa la felicidad o la necesidad de ser feliz en la forma de un imperativo moral. Otros, como Jacques-Alain Miller y Eric Laurent, han considerado la toxicomanía como uno de los síntomas sociales de nuestra era; el sujeto toxicómano, imbuido por el discurso del capitalismo que equipara el goce con el objeto de consumo, hallaría en la droga un plus de goce desmedido que le habilitaría a prescindir del lazo con la sociedad. Esta consideración del síntoma como aquello que no puede ser totalmente colectivizado nos habla de una diferencia radical que constituye al sujeto. Compartido discursivamente, experimentado subjetivamente. En este sentido, el síntoma es la prueba de que todo discurso hegemónico es en falla. Consecuentemente, me preguntaré: ¿Qué síntomas han aparecido a lo largo del período histórico analizado? ¿Qué efecto han tenido dichos síntomas en el discurso hegemónico de la vivienda? ¿Han conseguido modificar las preferencias del discurso hegemónico adaptándolo a los deseos demandados por el síntoma, o, por el contrario, han sido subsumidos bajo la lógica del discurso hegemónico?

La introducción del síntoma en una genealogía inspirada en Nietzsche y Foucault sirve como aportación metodológica de la que se deriva inevitablemente una lectura emancipatoria: nunca podrá existir un control absoluto sobre un discurso, ni, por ende, sobre nuestras propias subjetividades. Habiendo justificado la necesidad de una metodología interdisciplinar para estudiar un tema tan vasto como es el de la vivienda, y después de definir los principales

³ En la introducción de *Psicología de las masas y análisis del yo*, Freud (1921/1992a) escribe su conocida cita: “La oposición entre psicología individual y psicología social o de las masas, que a primera vista quizá nos parezca muy sustancial, pierde buena parte de su nitidez si se la considera más a fondo.” (p. 67).

conceptos de genealogía, discurso y síntoma, paso a exponer las razones de carácter personal que me han empujado en este camino.

1.2 Hipótesis y tesis

Este trabajo de investigación no tiene una tesis fundamental que la guíe. La propia aplicación del método genealógico es incompatible con la idea de una tesis, en tanto que la predisposición a la hora de reseguir el discurso de la vivienda en España no viene a verificar ninguna idea previamente concebida. Mi propósito es articular una genealogía de la vivienda en España haciendo un uso extensivo de fuentes primarias para que aun asumiendo la imposibilidad de erradicar mi subjetividad y siendo consciente de que la inmensidad de archivos y documentos hará forzosa una cierta arbitrariedad en la selección de las fuentes, sean estas las que guíen y vayan reconstruyendo el discurso mismo. Sin embargo, y como he avanzado ya, sí que formulo dos hipótesis a contrastar. La primera tiene que ver con el convencimiento teórico de que la existencia del síntoma en su dimensión discursiva implica que todo discurso es en falla, y que, por lo tanto, no existe la posibilidad de que un discurso, aun gozando de una posición claramente hegemónica, sea capaz de eliminar toda alteridad discursiva. La segunda —que deriva de la primera—, apunta al hecho de que los movimientos de okupación serían un síntoma del discurso hegemónico de la vivienda.

1.3 Un marco teórico interdisciplinar

El estudio de la vivienda puede ser analizado por muchas disciplinas que poco o nada tienen que ver las unas con las otras. La vivienda se puede tratar desde la perspectiva de los materiales y elementos constructivos, desde su relación con la cultura, desde el vínculo inconsciente que el sujeto mantiene con ella, o, en la filosofía, con la relación que mantiene

con el ser. Todas las perspectivas deberán considerarse, al estar todas ellas entrelazadas formando el discurso actual de la vivienda.

1.3.1 El habitar en la filosofía: Heidegger, Levinas y Bachelard

La vivienda no ha sido uno de los objetos predilectos de la filosofía, al menos en la tradición occidental. Si bien el tema de la organización política de la ciudad fue recurrente en los clásicos griegos⁴, las reflexiones en la filosofía sobre la relación que mantiene el sujeto con su morada escasean hasta el siglo XX, cuando el interés por la materia resurge y algunos autores empiezan a abordar la relación entre el ser y el habitar⁵. Resumiré brevemente el pensamiento de tres autores en relación con el habitar: el desarraigo existencial en la filosofía de Heidegger, el morar como existencia y la ética de la hospitalidad⁶ en Levinas, y, por último, la fenomenología poética del habitar en Bachelard.

Hay, al menos, tres ejes principales de la filosofía de Heidegger que estructuran su pensamiento con relación al habitar: la técnica moderna, la importancia del cuidado, y el desarraigo como condición ontológica del ser. Una de las aportaciones más relevantes de Heidegger con relación al habitar fue formulada en el conocido “Coloquio de Darmstadt”, en el año 1951, donde arquitectos y pensadores de distintos países, entre los que se contaba Ortega y Gasset, se reunieron para debatir el estado actual de la arquitectura. En su intervención, titulada

⁴ Como apunta Pinilla (2005), tanto en el Libro I de la *Política* de Aristóteles como en la *República* de Platón, la organización de la *polis* cobra un valor central.

⁵ Un ejemplo sería el caso del filósofo Merleau-Ponty, que abordó el concepto de *habitar* desde una perspectiva fenomenológica. Maurice Merleau-Ponty explora la relación entre el ser humano y su entorno, subrayando cómo la experiencia del espacio no es simplemente un proceso cognitivo, sino una interacción corporal y vivencial. El filósofo francés sostiene que el cuerpo no es solo una herramienta que utiliza el individuo para interactuar con el mundo, sino que es la mediación misma a través de la cual la realidad es experimentada y comprendida. *Habitar* implica una interconexión entre el cuerpo y el mundo, donde ambos se influyen mutuamente. Merleau-Ponty critica la dicotomía tradicional entre sujeto y objeto, argumentando que esta separación no refleja la experiencia vivida. En cambio, sugiere que el cuerpo es “habitado” por el mundo, lo que significa que el entorno no es simplemente un telón de fondo pasivo, sino que se integra en la percepción y la acción del individuo (cfr. Verano Gamboa, 2014).

⁶ Haré una breve referencia, también, al concepto de *hospitalidad* en Derrida.

“Construir Habitar Pensar” (1951/2015), Heidegger no se centró en aportar soluciones concretas a la penuria de la vivienda en una Alemania desolada por la guerra, sino que expuso la importancia de recuperar la senda que nos permitiría acercarnos de nuevo al habitar. Así, dijo Heidegger (2015): “La auténtica penuria de viviendas es más antigua que las guerras mundiales y sus destrucciones, más antiguas aun que el aumento de la población terrestre y la situación de los obreros industriales” (p. 49). Para él, el hogar es el mundo al que los mortales están existencialmente atados, pero el progresivo olvido alrededor de la pregunta del ser desde Platón y Aristóteles, que iniciaron la senda de la interpretación técnica del pensar, nos habría desviado del camino correcto⁷. El proyecto de Heidegger pasa entonces por retomar la pregunta del ser, y acercarse así hacia el hogar perdido (cfr. Gauthier, 2004).

El principal argumento que subyace en toda la intervención es el de la esencia de la técnica moderna y la relación instrumental que esta ha impuesto sobre el mundo (cfr. Heidegger, 2015). Así, el significado de *habitar* se habría equiparado al de *construir*, un construir entendido en tanto que simple y llana producción de elementos de construcción que olvidaría, según Heidegger, algo de una importancia mayor: el cuidado de la esencia del ser. Para probar su razonamiento, Heidegger inicia un rastreo etimológico que empieza por la palabra del alemán antiguo *buan* (“habitar”) y recupera de ella el significado perdido del verbo *bauen* (“construir”). Construir, dice Heidegger (cfr. 2015), significa originariamente habitar, pero el habitar no debe ser concebido únicamente como el vivir bajo un techo, sino que es una condición del ser en tanto que ser. En este ejercicio etimológico señala Heidegger tres claves para entender la esencia del habitar:

Pero si escuchamos lo que el lenguaje dice en la palabra construir, oiremos tres cosas:

1) Construir es propiamente habitar. 2) El habitar es la manera en que los mortales son

⁷ En *Carta sobre el Humanismo* (1947/2006), dice Heidegger: “Para que aprendamos a experimentar puramente la citada esencia del pensar, lo que equivale a llevarla a cabo, nos tenemos que liberar de la interpretación técnica del pensar. Los inicios de esa interpretación se remontan a Platón y Aristóteles.” (p. 13).

en la tierra. 3) El construir como habitar se despliega en el construir que cuida —es decir: que cuida el crecimiento— y en el construir que levanta edificios (p. 19).

Construir no es un medio que nos llevaría a la condición de posibilidad del habitar, sino que define el habitar en sí mismo. Habitamos en la medida en que construimos, pero eso pasa por un construir que preserva y cuida. Heidegger desarrolla la relación entre habitar y cuidar a partir de la palabra *woan* (“habitar”) del sajón antiguo, para acercarse a la palabra gótica *Wunian*, cuyo significado remitiría a “estar satisfecho y en paz”, “ser llevado a la paz, permanecer en ella”. Aquí encuentra el símil con la palabra *Friede*, “paz”, que deriva hasta *fy*, “preservado de daños y peligros [...] es decir: resguardado” (p. 19). Su indagación etimológica le lleva a afirmar que “el rasgo fundamental del habitar es este preservar y tener cuidado” (p. 21).

El cuidar, entonces, sería determinante para reencontrar la senda perdida del habitar, así como indispensable para aprender de nuevo a construir. Un construir que hallaría su esencia en lo que Heidegger define poéticamente como “Cuaternidad” (*Geviert*), esto es, la reunión de los cuatro elementos que constituyen toda cosa, a saber, cielo y tierra, mortales y divinos: “Cuidar la Cuaternidad, salvar la tierra, recibir el cielo, estar a la espera de los divinos, guiar a los mortales: este cuádruple cuidar es la esencia simple del habitar” (p. 43). La construcción de la casa de la Selva Negra ejemplificaría cómo fue posible, en el pasado, construir un habitar cuidando la Cuaternidad: emplazada al lado de la montaña para resguardarla del viento (tierra), con un tejado de madera que la protege de las inclemencias (cielo), la casa de la Selva Negra disponía de un rincón con una imagen de Nuestro Señor (divinos). En las habitaciones, dispuestas expresamente, dos lugares sagrados: uno para el nacimiento y otro donde se sitúa el ataúd para preparar la muerte (mortales) (cfr. Heidegger, 2015).

Si *construir* y *habitar* se conciben como parte de un mismo proceso, estos requerirían del tercer concepto presente en el título, *pensar*; que fue desarrollado en las lecciones que

Heidegger impartió entre 1951 y 1952 y que llamó “¿Qué significa pensar?”, donde el filósofo afirma que “lo que merece pensarse es que todavía no pensamos” (p.16, 1997/2005). Según Paul Harrison (cfr. 2007), la inexistencia de un signo de puntuación en el propio título *Construir Habitar Pensar* es una clara referencia al hecho de que las tres son una, la misma cosa. Como apuntaba al principio, este olvido se sitúa en los albores del pensamiento moderno occidental, con la introducción de la lógica de Aristóteles y Platón. La reflexión sobre la técnica atraviesa el pensamiento de Heidegger (2006), pues “para que aprendamos a experimentar puramente la citada esencia del pensar, lo que equivale a llevarla a cabo, nos tenemos que liberar de la interpretación técnica del pensar” (p. 13). Así, la incidencia negativa de la técnica moderna en tanto que elemento distorsionador de un construir que no piensa el cuidar no permitiría, consecuentemente, el habitar.

He comentado hasta ahora la importancia de la técnica y del cuidar como partes esenciales de la consideración de Heidegger respecto al habitar. La última es la condición de arrojado (*Geworfenheit*, de *werfen*, “lanzar”, “arrojar”) como condición ontológica del ser⁸. Dice Heidegger (2015): “La verdadera penuria del habitar consiste en el hecho de que los mortales siempre tienen que volver a buscar la esencia del habitar, de que *tienen que aprender primero a habitar*” (p. 49). Destaco, aquí, el *siempre* en tanto que apunta a la consideración del habitar como proceso inconcluso, inagotable. El *siempre* imposibilita el habitar en su plenitud, y, a su vez, abre la posibilidad de su existencia. Y prosigue:

¿Qué pasaría si el desarraigo del hombre consistiera en el hecho de que el hombre todavía no medita sobre la propia penuria del habitar como penuria? Sin embargo, apenas el hombre medita sobre el desarraigo, este ya no es más una miseria. Pensándolo

⁸ “Este carácter de ser del Dasein, oculto en su de-dónde y adónde, pero claramente abierto en sí mismo, es decir, en el ‘que es’, es lo que llamamos la condición de arrojado [Geworfenheit] de este ente en su Ahí; de modo que, en cuanto estar-en-el-mundo, el Dasein es el Ahí.” (Heidegger, 1927/2016, p. 154)

bien y teniéndolo bien en cuenta, el desarraigo es la única exhortación que llama a los mortales a habitar. (p. 49)

Al asumir el desarraigo como un modo del ser, se puede empezar a pensar en el habitar. Un habitar que puede mitigar el desarraigo, pero no superarlo, porque ya estamos arrojados a la existencia (*Geworfenheit*). El habitar entronca así con el grueso de la filosofía heideggeriana y se explicaría por la condición originaria del Dasein como arrojado a la existencia, en tanto que el concepto mismo del habitar estaría incrustado en la existencia humana⁹ (cfr. Eubanks, 2011). Es, por lo tanto, imposible disociar el pensar de Heidegger sobre el habitar de su pregunta sobre el ser, y es precisamente desde esta falta existencial en la condición originaria del ser desde donde cabe pensar el habitar: el ser siempre debe a aprender a habitar de nuevo.

Emmanuel Levinas basa gran parte de su propuesta filosófica en replicar la formulación heideggeriana del ser y la relación que mantiene con el habitar. En *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad* (1961/2006), critica explícitamente la “filosofía del poder [...] que permanece en la obediencia a lo anónimo y lleva fatalmente a otro poder: a la dominación imperialista, a la tiranía” (p. 43). Puesto que lo que me interesa es qué implica la noción del habitar en Levinas, me centraré casi de modo exclusivo en la sección segunda, “Interioridad y Economía”, y, concretamente, en el apartado D, “La Morada”. Para su correcta explicación, no obstante, deberé definir algunos conceptos que se desarrollan a lo largo de *Totalidad e infinito*.

⁹ Peter Sloterdijk también desarrollará el concepto de *habitar*, como Heidegger, desde una perspectiva existencialista y fenomenológica a través de su concepto de *esferas*, una metáfora que representa los diferentes modos de existencia, interacción, y experiencia compartida en el mundo. El concepto de *esferas* está en estrecha relación con su concepto de habitar, ya que explora cómo los individuos habitan diferentes esferas y cómo estas influyen en la forma en que experimentamos y comprendemos el mundo. Sloterdijk identifica múltiples esferas en la vida humana, como por ejemplo la esfera familiar, la esfera de la ciudad, la esfera política o la esfera religiosa. Las esferas no solo hacen referencia a las estructuras sociales o culturales, sino que también tienen una dimensión espacial. Sloterdijk enfatiza cómo habitamos diferentes espacios físicos y simbólicos que definen nuestras experiencias y nuestras relaciones con los demás, a la vez que señala que las esferas no son estáticas ni inmutables, sino que están abiertas a la contingencia histórico-temporal (cfr. Castro-Gómez, 2012; cfr. Sloterdijk, 2000).

El lugar privilegiado de la casa en Levinas nos habla de un lugar de inicio, un punto de partida:

el papel privilegiado de una casa no consiste en ser el fin de la actividad humana, sino en ser condición de esta y, en este sentido, el comienzo. El recogimiento necesario para que la naturaleza pueda ser representada y trabajada, para que empiece a perfilarse como mundo, se cumple como casa. (p. 167)

La casa para Levinas es condición de posibilidad para que la subjetividad del ser empiece y dé lugar a las actividades del trabajo¹⁰ y del recogimiento. Según Levinas, el ser se encuentra originariamente bañado en el goce de los elementos sin posibilidad de organizar la realidad del mundo, pero el acceso a la morada lo cambia todo:

El “en casa” no es un continente sino un lugar en el que yo puedo; en el que, dependiendo de una realidad u otra, soy, a pesar de esta dependencia o gracias a ella, libre [...]. Todo está aquí: todo me pertenece; de antemano está tomado con la toma original del lugar. (p. 32)

Por “toma original del lugar” o el acceso a la casa, no debe comprenderse un acto contingente que dependa de algún tipo de acción por parte del ser, sino la determinación del ser mismo (cfr. Sabrovsy, 2011). Comparándolo con Heidegger, el hogar no se hallaría entonces mediante la recuperación de la esencia del ser, sino que sería condición de la vida misma. Si el habitar en Heidegger se iniciaba en la imposibilidad ontológica del habitar, que a su vez marcaba la senda para aproximarnos al habitar deseable, para Levinas (2006) el habitar tiene un carácter afectivo de intimidad en la que el ser puede refugiarse: “Esta civilización remite a la encarnación de la conciencia y a la habitación: a la existencia a partir de la intimidad de una casa —concretización primera” (p. 168). En este sentido, la casa es más que un refugio

¹⁰ La posibilidad del trabajo, que se da a partir del mundo que se le abre al sujeto en su morada, permite la relación de posesión con el mundo mediante la captura de los elementos. Es, también, la condición para la creación del dinero y la economía.

en términos utilitaristas: es una metáfora de la conciencia y de la subjetividad del ser (cfr. Batres Marín-Blázquez, 2016). Esta diferencia respecto a Heidegger se acentúa en la idea de Levinas (2006) de que el ser no se halla completamente arrojado al vacío de la existencia:

Morar no es precisamente el simple hecho de la realidad anónima de un ser arrojado a la existencia como una piedra que se lanza hacia atrás. Es un recogimiento, una ida hacia sí, una retirada hacia su casa como a una tierra de asilo, que corresponde a una hospitalidad, a una espera, a una acogida humana. (pp. 171-172)

Frente a la *Geworfenheit* de Heidegger, el morar como existencia de Levinas (2006) implica un psiquismo que existe a partir de sí mismo como una interioridad separada y que tendrá en la casa el espacio de clausura en el cual se producirá la interioridad del recogimiento. El recogimiento romperá con la plenitud del elemento para “abrir en él la utopía donde el ‘yo’ se recoja morando en su casa y permaneciendo en ella” (p. 172). A su vez, si a la retirada le corresponde una hospitalidad, es porque de ella se desprende una dulzura que lo envuelve y acoge y que se estructura alrededor del carácter femenino, la Mujer:

Y el Otro cuya presencia es discretamente una ausencia y a partir de la cual se cumple la acogida hospitalaria por excelencia, que circunscribe el campo de la intimidad, es la Mujer. La Mujer es la condición del recogimiento, de la interioridad de la Casa y de la habitación. (p. 171)

La Mujer o el ideal de lo femenino para Levinas es el embrión cuya ternura habilita la posterior capacidad de recogimiento que simboliza una hospitalidad latente, una familiaridad envolvente. Cabe destacar que la dulzura de lo femenino no debe comprenderse como un atributo exclusivo del sexo femenino sino como metáfora de la relación que mantenemos con

las cosas, que no es angustiosa en términos heideggerianos, sino que cubre de ternura nuestra relación con el Otro. Aun así, su concepción de la feminidad no ha estado exenta de críticas¹¹.

Por último, cabe destacar la dimensión ética de Levinas que se sitúa como previa a toda ontología:

Un cuestionamiento del Mismo —que no puede hacerse en la espontaneidad egoísta del Mismo— se efectúa por el Otro. A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro, se le llama ética. [...] La metafísica, la trascendencia, el recibimiento del Otro por el Mismo, del Otro por Mí, se produce concretamente como el cuestionamiento del Mismo por el Otro, es decir, como la ética que realiza la esencia crítica del saber. Y como la crítica precede al dogmatismo, la metafísica precede a la ontología. (p. 39)

La ética de Levinas funciona de forma previa a la ontología en el sentido de que la estructura relacional del Yo no se puede separar de la responsabilidad hacia el Otro. Una responsabilidad que nace, precisamente, del encuentro del Mismo con el Otro. Dicha posición ética que comprende la alteridad como hospitalidad, y esta como modo de luchar contra lo inhumano: “La libertad consiste en saber que la libertad está en peligro. Pero saber o ser consciente es tener tiempo para evitar y prevenir el momento de inhumanidad” (p. 21).

Considero oportuno mencionar, aunque sea brevemente, que Jacques Derrida (Derrida y Dufourmantelle, 1997/2008) contribuyó a problematizar el concepto de *hospitalidad*, a partir de la pregunta sobre qué es y qué define al extranjero y analizando, entre otros, el estado contemporáneo y las políticas de migración. Según Derrida (cfr. Derrida y Dufourmantelle, 2008), existe el deber ético de la hospitalidad incondicional para con el otro en el hogar propio —por ejemplo, el estado que otorga el derecho de asilo—, pero el mero hecho de necesitar de

¹¹ Como por ejemplo en el artículo de Moisés Barroso Ramos, “Elementos para una crítica: la feminidad según Levinas” (2004).

un proceso de selección, regulación y verificación de la identidad del sujeto migrante imposibilitaría tal hospitalidad incondicional (cfr. Herrero, 2018). Dice Derrida:

il faudrait noter une fois de plus un paradoxe ou une contradiction: ce droit à l'hospitalité offert à un étranger «en famille», représenté et protégé par son nom de famille, c'est à la fois ce qui rend possible l'hospitalité ou le rapport d'hospitalité à l'étranger mais du même coup le limite et interdit. [deberíamos observar una vez más una paradoja o una contradicción: ese derecho a la hospitalidad ofrecido a un extranjero “en familia”, representado y protegido por su apellido (nom de famille), es a la vez lo que hace posible la hospitalidad o la relación de hospitalidad con el extranjero y al mismo tiempo el límite y la prohibición.] (Derrida y Dufourmantelle, 2008, p. 27)

La hospitalidad, pues, parte de una serie de condiciones que el huésped debe acatar para que el recogimiento del sujeto en la casa ajena pueda empezar a habilitarse; unas condiciones que pueden ser revertidas ante el incumplimiento de las normas impuestas, hecho que resalta la condición de subordinación del huésped respecto al hospedador. En este sentido, Derrida señala la existencia de una hostilidad constitutiva del acto mismo de hospedaje con un juego de palabras al crear el término *hostipitalidad*, fruto de la unión de los conceptos *hostilidad* y *hospitalidad* (cfr. Derrida y Dufourmantelle, 2008).

En la *Poética del espacio* (1957/2010) Gaston Bachelard se aproxima al concepto de habitar a través del estudio fenomenológico de la imagen poética de la casa y sus espacios. Una fenomenología que pide vivir la imagen “como acontecimiento súbito de la vida” (p. 79). Para ello, Bachelard recorre distintas obras artísticas, desde versos de Rilke y Baudelaire hasta pinturas de Henri Bosco, para pensar a través de sus imágenes poéticas la relación que el ser mantiene con el habitar. Lo hace partiendo de una pregunta que recorrerá todo el libro: “a través de todos los recuerdos de todas las casas que soñamos habitar, ¿puede desprenderse una esencia

íntima y concreta que sea una justificación del valor singular de todas nuestras imágenes de intimidad protegida? He aquí el problema central” (p. 33).

Para resolver su pregunta, Bachelard no expone una definición explícita de *casa*, pero se alinea con Levinas en la concepción de la casa como lugar de recogimiento e intimidad: “porque la casa es nuestro rincón en el mundo. Es —se ha dicho con frecuencia— nuestro primer universo” (p. 34). La casa para Bachelard nos remite a la calidez del útero materno, referencia ontológico-afectiva que se nos muestra a través del ensueño como principio unificador de ese recogimiento cálido. Si en Heidegger la posibilidad de habitar un espacio tiene que venir precedida por la meditación alrededor de la pregunta sobre el Ser, y, a su vez, por un *construir* que cuide el habitar cumpliendo con la tríada *construir-habitar-pensar*, para Bachelard el reencuentro con el estar-recogido primigenio se activaría a través del mecanismo de la ensoñación: “cuando se sueña en la casa natal, en la profundidad extrema del ensueño, se participa de ese calor primero, de esta materia bien templada del paraíso material” (p. 38). La ensoñación se distingue del sueño y del estado de somnolencia: es una actividad onírica que se sitúa en el umbral entre la conciencia y la imaginación. Más aun, el ensueño es fundamental en relación con la casa: “nuestro objeto está claro: debemos demostrar que la casa es uno de los mayores poderes de integración para los pensamientos, los recuerdos y los sueños del hombre. En esa integración, el principio unificador es el ensueño” (p. 36).

La función de la ensoñación tiene similitudes con la del *pensar* heideggeriano, en el sentido de que anudaría los pensamientos, sueños y recuerdos del ser humano en la manera en que lo hace el *pensar* con el *habitar* y el *construir*. La diferencia con Heidegger, sin embargo, sería sustancial, en tanto que ya estaríamos capacitados e inmersos, subjetivamente, en este proceso característico del habitar y no estaríamos circundándolo eternamente sin poder capturar su esencia. Al contrario, la similitud con el habitar y la primacía de la casa en Bachelard, en este punto, se aproxima más al *recogimiento* levinasiano: “dentro del ser, en el

ser de dentro, hay un calor que acoge y envuelve. El ser reina en una especie de paraíso terrestre de la materia, fundido en la dulzura de una materia adecuada” (p. 37).

Como formularía pocos años después Levinas en *Totalidad e infinito*, la relación que establece Bachelard entre el ser y el hogar es una relación posible que apela a un calor primero, en este caso, a través de la ensoñación. Pero para que se pueda hacer efectivo este recogimiento cálido en la casa de ensueño, la casa debe concretarse en su verticalidad. Así, nos dice: “la casa es imaginada como un ser vertical. Es uno de los llamamientos a nuestra conciencia de la verticalidad” (p. 48). Si bien Bachelard se distancia de Heidegger en la calidad ontológica del ser, sí que encontramos similitudes en dos conceptos tratados por este en *Construir Habitar Pensar*:

Nos hacemos sensibles a esta doble polaridad vertical de la casa, si nos hacemos sensibles a la función de habitar, hasta el punto de convertirla en réplica imaginaria de la función de construir. Los pisos altos, el desván, son “edificados” por el soñador, él los reedifica bien edificados. (p. 49)

La importancia de la verticalidad se sustenta, primero, en una interpretación que toma al ser-erguido como base de referencia para extrapolar una noción sobre la forma ideal del espacio-casa, que adquirirá cualidades humanas: “La casa adquiere las energías físicas y morales de un cuerpo humano” (p. 78). El espacio es habitado en tanto que hay alguien que lo habita, lo nutre y le da forma; por lo tanto, la casa variará según el ser que la habite. Segundo, la verticalidad asumida por Bachelard en la casa imaginada revela cierta rigidez en cuanto a la plasticidad de la forma *casa*, cuya idealización retrotrae a la casa de la Selva Negra de Heidegger. Cuando Bachelard analiza el tipo de construcciones de viviendas en el París de su época, concluye:

En París no hay casas. Los habitantes de la gran ciudad viven en sus casas superpuestas [...]. A la ausencia de los valores íntimos de verticalidad, hay que añadir la falta de

cosmicidad de las casas de las grandes urbes. Allí las casas ya no están dentro de la naturaleza. Las relaciones de la morada y el espacio se vuelven ficticias. (p. 57)

Bachelard apela, como hizo Heidegger, al romanticismo de la naturaleza contrapuesta a lo artificioso de la urbe. Pero, a diferencia de Heidegger, esta idealización no se encierra completamente en sí misma, y deja abierta la posibilidad de acceder a esa proximidad onírica a través de la imaginación poética:

Se sabe que la ciudad es un mar ruidoso, se ha dicho muchas veces que París deja oír, en el centro de la noche, el murmullo incesante de la ola y las mareas. Entonces convierto esas imágenes manidas en una imagen sincera, una imagen que es mía como si la inventara yo mismo, según mi dulce manía de creer que soy siempre el sujeto de lo que pienso. (pp. 58-59).

1.3.2 El habitar y el socialismo: Fourier, Proudhon, Engels

Para examinar la relación que el habitar ha mantenido con el socialismo expondré brevemente el pensamiento de tres autores pertenecientes a tres corrientes socialistas distintas: Charles Fourier y el socialismo utópico, Pierre-Joseph Proudhon y el anarquismo, y Friedrich Engels y el socialismo científico. La relación del socialismo con el habitar se centrará, especialmente en Proudhon y Engels, en establecer los límites de la propiedad privada. Fourier, por su parte, también considerará la dimensión de la propiedad, pero se centrará en describir el tipo de construcción ideal para generar un tipo de comunidades inexistentes hasta la fecha.

Socialismo utópico es el nombre que se le da a las teorías de un grupo de autores que recogieron el legado de Thomas More y su obra *Utopía* (1516) para proponer modelos de sociedad y comunidades alternativas a las existentes. En la obra de More se narra el aspecto de una comunidad ideal imaginaria, cosa que pensará también el socialismo utópico, si bien este irá

más allá y dibujará las condiciones para efectuarlas poniendo el énfasis en el problema económico-social, la apropiación privada de la plusvalía y la crítica al desarrollo del capitalismo industrial, sembrando, así, algunas de las bases teóricas sobre las que se sustentó parte del socialismo científico. Como escribe el propio Engels (1880/1968) refiriéndose a los “utópicos”: “Como toda nueva teoría, el socialismo, aunque tuviese sus raíces en los hechos materiales económicos, hubo de empalmar, al nacer, con las ideas existentes” (p. 38). Sus principales autores se sitúan a caballo entre los siglos XVIII y XIX, y de ellos cabe mencionar a Saint-Simon (1760-1825), el mismo Fourier (1772-1837), Owen (1771-1851) y Étienne Cabet (1788-1856). Es cierto que había divergencias notables entre sus teorías, —sin ir más lejos, contrariamente que Fourier, Saint-Simon, Owen y Cabet eran partidarios de eliminar la propiedad y el principio de herencia—, pero si los tres se enmarcan dentro de la familia socialista es porque, como dice Engels (1969), “el socialismo es, para todos ellos, la expresión de la verdad absoluta, de la razón y de la justicia, y basta con descubrirlo para que su propia virtud conquiste el mundo” (p. 53).

El pensamiento de los socialistas utópicos arraigó principalmente en los países cuyos procesos de industrialización ya estaban en marcha —Reino Unido y, en menor medida, Francia—, por lo que las ideas de Charles Fourier y Étienne Cabet llegaron solo discretamente a España. Concretamente, el pensamiento de Fourier se difundió en los círculos intelectuales de Cádiz, mientras que el cabetismo tuvo cierta acogida en Cataluña, tal como apunta el historiador J. Termes (1965, como se citó en Cabral Chamorro, 1990): “el utopismo solo llegó a enraizarse en los puntos en que existía una dinámica social nueva: en Cádiz, sede de una activa burguesía comercial, y en Cataluña, donde la revolución industrial ponía en evidencia la existencia de nuevas tensiones” (p. 38). Sin embargo, la importancia que Fourier le da al habitar, no tiene comparación con sus coetáneos utópicos. Su objetivo principal era el de

inventar una manera de vivir en un estadio de armonía¹² y libre cooperación y que no forzara la igualdad, sino que acomodara la desigualdad inherente en el ser humano en un modelo de vida en comunidades.

Me centraré en tres puntos que enmarcan la relación de Fourier con el habitar: la descripción sobre la forma de la comunidad, su dimensión doméstica y el estatuto que le daría a la propiedad. Empezando por la primera, el Falansterio o Falange era el nombre que Fourier (1902/1980) dio al edificio que acogería su tipo de comunidades, que, como él mismo decía, no tendría parangón con el tipo de edificaciones existentes:

El edificio que habita una Falange no tiene ninguna semejanza con nuestras construcciones de la ciudad y campiña: y para fundar una gran armonía de mil seiscientas personas, no se podrá hacer uso de ninguno de nuestros edificios, ni aun de un gran palacio como el de Versalles, ni de un tan gran monasterio como El Escorial.
(p. 79)

En su estadio final, el Falansterio se constituiría por comunidades de entre mil quinientas y mil seiscientas personas, entre las que se procuraría que existiera la mayor variedad posible de pasiones y facultades, así como una desigualdad calculada de riquezas (cfr. 1980). Los escritos de Fourier destacan por proveer unos análisis extremadamente detallados de las condiciones y dinámicas que se suponía debían de existir en las Falanges, hasta el punto de concretar los menús y horarios para las comidas que se deberían servir.¹³ La Falange debía estar construida en un terreno regular y estable para facilitar su armonía estructural, y sus espacios se dividirían de la siguiente manera¹⁴:

¹² La armonía era para Fourier el estado ulterior al que la humanidad se dirigía. Distingue hasta ocho etapas de la historia: Edén, Salvajismo, Patriarcado, Barbarie, y Civilización —que sería en la que se encontraba la humanidad por aquel entonces—. El modelo socialista que proponía Fourier haría avanzar la historia hacia un Estado de Armonía, *telos* al que estaba destinado (cfr. Fourier, 1980).

¹³ En cuanto a la forma y concepción arquitectónico-urbanísticas del recinto, de Fourier se ha dicho que en sus planteamientos se puede anticipar un funcionalismo arquitectónico que posteriormente encontraría eco en los planteamientos de Le Coubusier (Frago y Martínez, 2016).

¹⁴ Desarrollaré con más detalle los espacios del Falansterio mediante un plano prototípico en el subcapítulo 3.2.2.

El centro del palacio o falansterio, debe dedicarse a las funciones apacibles, comedores, Bolsa, biblioteca, salas de reunión y de estudio, etc. En ese centro estará el templo, la torre del vigía, el telégrafo, las palomas mensajeras, el observatorio, la campana de ceremonias y el patio de invierno, adornado con plantas resinosas y situado al respaldo del patio principal. Una de las alas debe reunir todos los talleres ruidosos, como carpintería, herrería, etc., y todas las reuniones infantiles que son tan bulliciosas en industria como en música. Se evitará con esta reunión uno de los más molestos inconvenientes de nuestras ciudades civilizadas, donde se encuentran en cada calle obreros de martillo, forjas o aprendices de clarinete, que rompen el tímpano de cincuenta vecinos. La otra ala debe contener el hospedaje para viajeros, con salas de baile y de reunión de extranjeros a fin de que no asalten el centro del palacio, ni molesten la vida doméstica de la *Falange*. (Fourier, 1980, p. 80)

Fourier imaginó una comunidad organizada alrededor de un nuevo tipo de construcción que pivotaría sobre elementos comunitarios. Por ejemplo, mediante el uso de la *Bolsa Comunal*, que haría a su vez de banco y de depósito de productos agrarios. La Bolsa constaría de “jardín, granero, bodega y cocina, y a lo menos dos manufacturas comunales [...] un vasto hogar que ahorra al pobre todos los pequeños trabajos caseros” (p. 71). Un tipo de edificación y lugares comunes que debería generar nuevos espacios y dinámicas domésticas que enterrarán las formas de explotación contemporáneas. De estas, destaco dos aspectos: la avanzada visión que tenía sobre el feminismo, al plantear que “la extensión de los privilegios de las mujeres es el principio general de todos los progresos sociales” (p. 33) y el cambio de paradigma en la educación de los niños. Fourier consideraba que el imaginario social vigente de las mujeres —que las situaba como uno de los tres tipos de parásitos domésticos junto con los sirvientes y los niños— era no solamente injusta sino también contraproducente al interés general (cfr. 1980). Esto cambiaría en la vida en la Falange, donde “el empleo oportuno de los

sexos y de los servicios, reducirán un cuarto o un quinto el número de brazos que emplea hoy la inmensa complicación de la división doméstica o familias incoherentes” (p. 42). Respecto a la educación y el cuidado infantil, estos no estarían ya enteramente en manos de sus padres. Fourier plantea que el lazo doméstico tradicional era contraproducente tanto para padres y madres como para hijos e hijas:

Esos inconvenientes desaparecen por completo en la armonía, donde el niño, frecuentando una treintena de grupos y de series, encuentra multitud de amigos y sectarios muy severos acerca de su impericia: la franqueza de estos dispensa al padre de muchas amonestaciones. (p. 25)

Además de la construcción de guarderías, esencial en todo Falansterio, los niños y niñas también tendrían ocupaciones y tareas a realizar, dependiendo de sus aptitudes e intereses. Dichas ocupaciones podrían ir desde separar guisantes hasta poner el grano en sus cestas. El resultado sería que los niños y niñas solo estarían con sus respectivos padres y madres a la hora de acostarse, por lo que su educación se acabaría repartiendo entre todos los miembros de la Falange (cfr. Cole, 1964).

Me detengo, por último, en el estatuto que le daría Fourier a la propiedad. A diferencia de Owen o Saint-Simon, Fourier nunca quiso acabar con la propiedad privada. En una carta de Fourier del año 1831, leemos:

No puedo concebir cómo estos actores sacerdotales tienen tantos partidarios. Sus dogmas son inadmisibles; son monstruosidades ante las cuales tenemos que encogernos de hombros: ¡Que sea posible predicar en el siglo XIX la abolición de la propiedad y de la herencia! (como se citó en Cole, 1964).

La propuesta de Fourier (1980) pasaba por constituir un tipo de comunidad en el que todos sus miembros fueran propietarios, por lo que la propiedad quedaría completamente repartida por medio de acciones: “en oposición al espíritu del comunismo, se excitará el espíritu

de propiedad por cupones de acciones y votos económicos concedidos a los proletarios” (p. 69). La idea de que todos los integrantes de la Falange acabaran siendo copropietarios de la misma, unida a la premisa de que todos los lazos laborales existentes en el edificio fueran libres y voluntarios, ha hecho que se considere a Fourier como uno de los padres del cooperativismo (cfr. Merino, 2011). En este sentido, el pensamiento de Fourier se acercará más al de Proudhon que a los de Marx y Engels.

Para la exposición del pensar de Pierre-Joseph Proudhon y su relación con el habitar, me centraré principalmente en su obra *¿Qué es la propiedad?*¹⁵, publicada en 1840. A diferencia de Fourier, que profundiza en el análisis de cómo sería la vida de los habitantes de esas comunidades utópicas, Proudhon no tiene una propuesta sobre el diseño, capacidades, funciones y distribución de los espacios. Reconocido como uno de los padres del anarquismo, criticará tanto la idea de propiedad establecida en la época como la propuesta del socialismo utópico, a la que ve como una opresión de la comunidad hacia el individuo. El asunto que subyace es el de presentar un proyecto político que, basándose en principios de igualdad y libertad, acabara prescindiendo de cualquier forma de gobierno y principio de autoridad (cfr. González Abrajan, 2011). Proudhon (1840/1983) lo sintetiza de la siguiente manera: “Nadie está obligado a ser justo más allá de esta máxima: *Gozar de su derecho mientras no perjudique el de los demás*, cuya máxima es la definición misma de la libertad” (p. 57). La crítica que hace a la propiedad, hasta el punto de afirmar que “la propiedad es un robo”, no es una enmienda a la totalidad de la propiedad privada como planteará Engels en *Contribución al problema de la vivienda* (1873/2017).

Proudhon distingue (1983) dos dimensiones de la propiedad privada derivadas del derecho romano, que la definía como “el derecho de usar y abusar de las cosas en cuanto lo

¹⁵ Según Marx, esta obra de Proudhon era “indudablemente la mejor de todas” (Marx, 2003).

autorice la razón del derecho” (*ius utendi et abulendi re sua, quatenus juris ratio patitur*) (p. 47). Es en la concepción de “abuso” en la que centrará toda la crítica. Destaca de la doctrina y jurisprudencia romana dos conceptos, el *ius ad rem*, y el *ius in re*. El primero, entendido como derecho a la cosa, haría referencia al elemento injusto de la propiedad que debía ser abolido; el señor que arrienda o el heredero representarían este tipo de propiedad en cuanto a “abuso”. El segundo, *ius in re*, entendido como derecho en la cosa, sería el elemento de la propiedad sobre el que basar el criterio de justicia para una sociedad libre e igualitaria. El arrendatario, el colono, el mandatario, el usufructuario, serían las figuras que la representarían (cfr. 1983). Esta distinción habría derivado, en la doctrina de derecho contemporánea a Proudhon, en la diferenciación entre *petitorio* y *posesorio*. Para ilustrar esta relación, Proudhon utiliza una cita de Cicerón en la que el historiador estoico toma el teatro como ejemplo: un espacio común compartido entre todas las personas que lo llenan, y donde, sin embargo, cada uno llama suyo al lugar en que se sienta, situándose todos ellos en el mismo plano de igualdad:

¿Qué es lo que tenemos derecho a poseer? Lo que baste a nuestro trabajo y a nuestro consumo: lo demuestra la comparación que Cicerón hacía entre la tierra y un teatro. Así pues, que cada uno se coloque en su sitio como quiera, que lo embellezca y mejore, si puede: pero su actividad no puede rebasar jamás el límite que le separa del vecino (p. 61).

Por lo tanto, cuando Proudhon dice que “la propiedad es un robo”, en realidad se refiere a que el *abuso* de la propiedad es un robo, y no así su *uso*, que es garantía de libertad para todo individuo. Proudhon critica directamente a Fourier al tildar su concepción de propiedad como fuente de desigualdad, y también lo hace implícitamente en la crítica de la comunidad como forma de opresión:

Los fourieristas, irreconciliables enemigos de la igualdad, a cuyos partidarios tratan de tiburones, suponen que, cuadruplicando la producción, podrían satisfacerse todas las

exigencias del capital, del trabajo y del talento. Pero, aun cuando la producción se cuadruplicase, decuplicase o centuplicase, la propiedad, por su fuerza de acumulación y sus efectos de capitalización, absorbería bien pronto los productos y los capitales y la tierra y hasta a los trabajadores. ¿Estará prohibido en el falansterio capitalizar y colocar dinero con intereses? ¿Cuál es entonces el criterio de los fourieristas sobre la propiedad? (p. 179)

Así se pronuncia Proudhon sobre la propiedad en Fourier, donde pone en duda que su concepción de propiedad lleve al desarrollo de una comunidad igualitaria, precisamente porque no le deniega a la propiedad su calidad petitoria.

El estatuto que tiene el habitar en el socialismo se encuadra casi enteramente en el debate sobre la propiedad. En Proudhon, sin embargo, también se puede pensar el habitar en relación con la función que ejerce la comunidad sobre el individuo. La crítica que le hace a Fourier a este respecto muestra no solamente que cierta concepción sobre la propiedad puede suponer un acto de injusticia, sino también que la forma en que las comunidades utópicas pretendían estructurarse implicaba importantes perjuicios a la libertad del individuo, afectando irremediablemente a su habitar. Escribe Proudhon (1983):

Los inconvenientes de la comunidad son tan evidentes, que los críticos no tenían necesidad de emplear toda su elocuencia para demostrarlos. Lo irreparable de sus injusticias, la violencia que ejerce sobre la simpatía y antipatía naturales, el yugo de hierro que impone a la voluntad, la tortura moral a que somete la conciencia, la atonía en que sume a la sociedad y, en una palabra, la uniformidad mística y estúpida con que encadena la personalidad libre, activa, razonadora e independiente del hombre, han sublevado el buen sentido general y condenado irrevocablemente la comunidad. (p. 209)

La comunidad no podía sustentar este modelo del habitar en tanto que significaba, según Proudhon, “opresión y servidumbre”. Si bien los miembros de las comunidades owenistas o

sant-simonianas —no así fourieristas, como he explicado anteriormente— no tendrían propiedad alguna, la comunidad sería propietaria de las personas, sus bienes y su voluntad, por lo que supondría una violación de la libertad del individuo. Así, tanto la propiedad como la comunidad representarían dos formas distintas de explotación: la primera, la del débil por el fuerte; la segunda, la del fuerte por el débil (cfr. 1983). El habitar en Proudhon pasaría entonces por un sistema en el que no existiera ninguna forma de gobierno que impusiera su criterio de comunidad. No obstante, sí que debería existir un marco normativo en el que la propiedad como *ius ad rem* desapareciera, dejando simplemente la posesión individual como condición primera de toda vida social.

Friedrich Engels escribe en *Contribución al problema de la vivienda* (1873/2017) una respuesta explícita a lo que Proudhon propone en *¿Qué es la propiedad?* El libro de Engels es una compilación de tres artículos publicados en el periódico *Volkstaat* entre mayo de 1872 y enero de 1873, donde la crítica a Proudhon ocupa hasta dos terceras partes del total. Si bien Engels (2017) considera que los proudhonistas en Francia “no forman más que una secta” y que el socialismo científico alemán barraba la posible difusión del mismo, apunta que en España e Italia la “panacea universal de Proudhon ha ganado alguna influencia” (p. 122). En este contexto, Engels subordina la cuestión de la vivienda a la tesis general del marxismo, esto es: la opresión que la clase dominante ejerce sobre la explotada. En un párrafo que recuerda vivamente a la forma en que Heidegger empezó su conferencia “Construir Habitar Pensar”, Engels (2017) señala con nitidez lo que considera el problema principal del habitar:

La llamada penuria de la vivienda, que representa hoy un papel tan grande en la prensa, no consiste en que la clase obrera en general viva en malas viviendas, superpobladas e insalubres. Esta penuria de la vivienda no es peculiar del momento presente; ni siquiera es una de las miserias propias del proletariado moderno a diferencia de todas las clases

oprimidas del pasado; por el contrario, ha afectado de una manera casi igual a todas las clases oprimidas de todos los tiempos. Para acabar con esta penuria de la vivienda no hay más que un medio: abolir la explotación y la opresión de las clases laboriosas por la clase dominante. (p. 32)

Al igual que Heidegger, Engels sitúa la “penuria de la vivienda” más allá de las condiciones concretas de la vida de la gente en un momento histórico concreto. Se sobreentiende, entonces, que dicha penuria no podrá ser resuelta hasta que se haya abolido la explotación y la opresión de clases.

Si bien el marco del conflicto irresoluble entre capitalistas y asalariados es la premisa sobre la que sostendrá una propuesta de vivienda, la crítica a Proudhon girará en torno a dos ideas complementarias entre sí que restarían veracidad al estudio de Proudhon, a saber: la sobre-determinación del análisis legal del concepto de propiedad y la crítica a su teoría económica. Engels (2017) señala que

toda la teoría de Proudhon está basada en este salto salvador que le lleva de la realidad económica a la fraseología jurídica. Cada vez que el valiente Proudhon pierde de vista la conexión económica —y esto le ocurre en todas las cuestiones serias— se refugia en el dominio del Derecho y acude a la *justicia eterna*. (p. 39)

La idea de Proudhon de hacer a cada obrero poseedor de una vivienda que le pertenezca en propiedad es también rebatida, en tanto que Engels considera que sería de poco impacto para la clase obrera, pues, según argumenta, si bien el análisis de Proudhon podría funcionar en las regiones industriales inglesas —donde cada obrero vive en sus pequeñas casas obreras—, sería inútil e incluso contraproducente para los intereses de clase obrera en la mayoría de países y regiones. Engels describe cómo resultaría la hipotética aplicación de la premisa proudhoniana en la vida de un obrero berlinés que convive en una casa grande con diez, veinte, o hasta treinta familias (cfr. Engels, 2017). Al compartir vivienda, podría adquirir solamente una pequeña

parte de la propiedad, que podría equivaler, pongamos por caso, a una pequeña habitación. Pero de poco le serviría al obrero, que aun seguiría estando subordinado a la necesidad de vender su fuerza de trabajo a cambio de un salario. Con el tiempo, la necesidad de trabajar le podría empujar a emigrar a otros núcleos obreros, a viviendas con un número aun mayor de residentes. Consecuentemente, Engels (2017) se cuestiona:

¿Cuáles serán las relaciones de propiedad de una gran casa cualquiera cuyos pisos contienen, supongamos, veinte viviendas, de las cuales, cuando las anualidades hayan sido todas pagadas y las viviendas de alquiler suprimidas, pertenecerán, pongamos por caso, a trescientos propietarios parciales, dispersos por todo el mundo? (p. 51)

Más aún, Engels también pone en duda la capacidad de regular el interés del alquiler al 1% mediante un decreto, al considerar un “error” la creencia de Proudhon de que “cuando alguien quiere vender una mercancía, encuentra siempre necesariamente un comprador por su pleno valor” (p. 51). Pero Engels no se dedica exclusivamente a criticar el razonamiento proudhoniano, sino que aporta lo que considera que podría ser una opción para solventar, rápidamente, la “penuria de la vivienda”. Se trataría de expropiar a los poseedores sus viviendas para alojar en ellas a los obreros que carecieran de un techo o que vivieran hacinados y en malas condiciones en una de las muchas construcciones obreras de la época (cfr. Engels, 2017). Sin embargo, esta medida, que prevé de fácil ejecución, solo se podría dar una vez el proletariado hubiese conquistado el poder político, por lo que queda subordinada, otra vez, al *telos* marxista. La diferencia básica entre Engels y Proudhon yace, pues, no solamente en el estatuto que se le otorga a la propiedad, sino principalmente en lo que se pretende hacer con ella. Mientras que Proudhon pensará en la propiedad como una forma de establecer una igualdad formal entre individuos que prescinda de toda autoridad estatal, para Engels esa misma propiedad debe quedar supeditada a los intereses de un Estado proletario que represente los intereses de la clase obrera.

1.3.3 El habitar en el psicoanálisis: Freud, Jung y Lacan

La relación que el psicoanálisis tiene con el significante hogar —que, como dije en la introducción, tomo de manera laxa, es decir, también como morada, vivienda o casa— puede enmarcarse desde dos perspectivas distintas. La primera es la del simbolismo que ocupa la casa y sus lugares durante el sueño. Freud fue el primero en considerar los sueños desde el psicoanálisis, a los que se dedicó en *La interpretación de los sueños* (1899/1991a) y en una parte importante de *Introducción al psicoanálisis* (1917/1991b). Más tarde, Jung, partiendo de Freud y distanciándose de él, desarrolló otra interpretación del significado onírico, patente, por ejemplo, en *Símbolos de transformación* (1952/2017).

La segunda aproximación es la que se desprende de la lectura de Freud y que plantea el hogar como representación de una pérdida originaria y su relación con el vientre materno. Más tarde, haré uso de la teoría psicoanalítica lacaniana para explicar la relación de *extimidad* del sujeto con su morada. Neologismo lacaniano, lo *éxtimo* define la existencia, dentro de la intimidad del yo, de un cuerpo que le es extraño al sujeto y con el que sin embargo se identifica.

En sus *Conferencias de introducción al psicoanálisis* (1991b), Freud desarrolla una suerte de catálogo interpretativo para comprender el significado subyacente de algunos objetos u acciones que se repiten durante el sueño. Freud (1991b) llama simbólica a “una relación constante [...] entre un elemento onírico y su traducción, y al elemento onírico mismo, un símbolo del pensamiento onírico inconsciente” (p. 137). La función que cumpliría el símbolo en el sueño sería la de sustituir una referencia traumática que el sujeto trata de reprimir por otra que le es aparentemente indiferente (cfr. Hall, 1953). Una vez establecidas una serie de relaciones constantes entre el símbolo y su traducción, el analista podría navegar por el contenido “oculto” del paciente, abriendo así la posibilidad de desvelar sus motivaciones reales.

Como explica Freud (1991b), la configuración de las imágenes simbólicas puede ser homologable, hasta un cierto punto, en todos los sujetos. Esto es así porque el diseño mismo del símbolo estaría constituido por los “cuentos tradicionales, los mitos, los chistes, por el folklore popular y hasta por el lenguaje poético” (p. 145). Es decir, y poniéndolo en relación con mi investigación, diré que el símbolo, tal y como lo planteaba Freud, se ve afectado por el discurso. Como apunta Henríquez Garrido (2015) cabe pensar el estatuto del sueño en el psicoanálisis no como una representación pictórica sino como un jeroglífico: “todo intento de interpretación pictográfica permanece en el carácter simbólico del sueño, esto es, en la incompreensión del sentido del sueño como la realización de un deseo, desestimando que el sueño tiene un sentido sólo después de ser interpretado” (p. 205).

Así pues, ¿cuál sería la traducción psicoanalítica de los símbolos oníricos de la casa y sus espacios? Si bien Freud, en tanto que descubridor del inconsciente y padre del psicoanálisis, situó el estudio del significado onírico en el campo de la práctica psicoanalítica, fue el filósofo alemán K. A. Scherner quien planteó por vez primera la posibilidad de la interpretación. Según Scherner, en los sueños, la casa y las partes que la componen representarían distintas partes del cuerpo humano. La casa sería el símbolo del cuerpo como un todo; las ventanas, puertas y portales, tendrían su traducción en distintas cavidades del cuerpo. Freud, a pesar de que reconoce el mérito de la investigación de Scherner y recoge su estela, considera que el estatuto privilegiado que le otorga a la casa es desmesurado: “La única figuración típica, o sea, regular, de la persona humana como un todo es la de *la casa*, según lo ha reconocido Scherner, quien hasta querría conferirle a este símbolo una importancia sobresaliente, que no le corresponde” (p. 139). Esto, sin embargo, no quita toda la importancia a los símbolos de la casa. Por ejemplo, Freud (1991b) señala que la habitación, en tanto que símbolo onírico recurrente, haría referencia al vientre materno y/o a los genitales femeninos:

Muchos símbolos se relacionan más con el vientre materno que con los genitales de la mujer, como armarios, hornos y, sobre todo, la habitación. El simbolismo de la habitación linda aquí con el simbolismo de la casa; puertas y portales pasan a ser, a su vez, símbolos de la abertura genital. (p. 142)

La hipótesis con la que trabajaba Freud era que el símbolo onírico puede representar lo mismo para distintos sujetos debido a que se encontraban igualmente afectados por el mismo discurso, y esto se reflejaría también en el hecho de que el lenguaje habría ido incorporando alguna de estas relaciones:

Ahora bien, este simbolismo se encuentra en nuestro lenguaje usual, cuando saludamos familiarmente a un viejo conocido como "*altes Haus*" ("casa vieja"), cuando hablamos de darle a uno "*eins aufs Dach!*" (una reprimenda; literalmente, "una sobre el tejado"), o aseveramos de otro que "anda mal de la *azotea*". En la anatomía, las aberturas del cuerpo se llaman directamente *Leibesportfen* ("portales del cuerpo"). (p. 139)

Ciertamente, se le puede achacar a Freud que esté sacando unas conclusiones en base a una interpretación etimológica sesgada a partir del estudio exclusivo de la lengua alemana. Esto, sin embargo, no sería un impedimento para el caso concreto de la habitación, cuya traducción simbólica iría más allá del idioma:

Juzgo más verosímil que la habitación se haya convertido en símbolo de la mujer en cuanto es el espacio que circunda a los seres humanos. A la casa la conocemos ya en ese significado; por la mitología y por el estilo poético nos es lícito agregar *ciudad*, *ciudadela*, *castillo*, *fortaleza*, como otros tantos símbolos para la mujer. Fácil sería resolver este problema recurriendo a sueños de personas que no hablan alemán ni lo entienden. En los últimos años he tratado sobre todo a pacientes que hablan lenguas extranjeras, y creo recordar que en sus sueños la habitación significaba también mujer, aunque en sus idiomas no disponían de ningún uso análogo. (Freud, 1991b, p. 149)

Como si la historia se hubiera detenido en este punto, haciendo irrelevante la influencia de la lengua a la hora de moldear el significado del símbolo onírico¹⁶, Freud (1991b) considera que el binomio mujer-habitación significaría, más allá de las raíces lingüísticas, un “espacio que circunda a los seres humanos” (p. 149). Una relación que ya había llegado a considerar en el estudio del caso de Dora¹⁷, cuyos resultados se publicaron en 1905. La relación mujer-habitación, pensada también desde la filosofía de Bachelard o Levinas, tendría en Freud un precursor en el campo del psicoanálisis.

Jung, por su parte, consideraba que había más semejanzas entre sus pacientes mujeres que entre sus pacientes hombres; esto se debía, según él, a que los hombres tienden a alejarse más rápidamente del hogar y la familia, e inician antes su proceso de emancipación; en cambio la mujer, al permanecer más tiempo en el hogar familiar, y también a causa de su supuesta naturaleza, perpetuaba el carácter heredado. La primera vez que Jung pensó en el concepto de *inconsciente colectivo* —concepto que se convertiría en piedra angular de su teoría— fue después de narrarle uno de sus sueños a Freud (cfr. Scrimieri, 2008). Un sueño que, precisamente, pivotaba alrededor de la casa. Lo reproduzco entero para comentar posteriormente la interpretación de Jung (1962/2001):

Me encontraba en una casa desconocida para mí que tenía dos plantas. Era “mi casa”. Yo me hallaba en la planta superior. Allí había una especie de sala de estar donde se veían bellos muebles antiguos de estilo rococó. De la pared colgaban valiosos cuadros antiguos. Yo me admiraba de que tal casa pudiera ser la mía y pensé: ¡no está mal! Pero entonces caí en que todavía no sabía qué aspecto tenía la planta inferior. Descendí las

¹⁶ Será interesante ver si en el futuro, los avances en materia de igualdad, emancipación de la mujer y feminismo alteran el contenido de este símbolo onírico.

¹⁷ Freud (1992a) interpreta el relato del primer sueño de Dora de la siguiente manera: “Sospeché, aunque sin decírselo todavía a Dora, que ella había echado mano de este elemento a causa de su significado simbólico. ‘Zimmer’ (habitación) subroga muy a menudo en el sueño a ‘Frauenzimmer’ (palabra de matiz levemente despectivo para designar a una ‘mujer’; literalmente, ‘habitación de mujer’). Y no puede resultar indiferente, desde luego, que una mujer esté ‘abierta’ o ‘cerrada’. Es bien notorio cuál es la ‘llave’ que abre en este caso” (p. 59).

escaleras y entré en la parte baja. Allí todo era mucho más antiguo y vi que esta parte de la casa pertenecía aproximadamente al siglo XV o XVI. El mobiliario era propio de la Edad Media y el pavimento era de ladrillos rojos. Todo estaba algo oscuro. Yo iba de una habitación a otra y pensaba: ¡Ahora debo explorar toda la casa! Llegué a una pesada puerta, que abrí. Tras ella descubrí una escalera de piedra que conducía al sótano. Bajé y me hallé en una bella y abovedada sala muy antigua. Inspeccioné las paredes y descubrí que entre las piedras del muro había capas de ladrillos; la argamasa contenía trozos de ladrillos. Ahora mi interés subió de punto. Observé también el pavimento, que constaba de baldosas. En una de ellas descubrí un anillo. Al tirar de él se levantó la losa y nuevamente hallé una escalera. Era de peldaños de piedra muy estrechos que conducían hacia el fondo. Bajé y llegué a una pequeña gruta. En el suelo había mucho polvo, y huesos y vasijas rotas, como restos de una cultura primitiva. Descubrí dos cráneos humanos semidestruidos y al parecer muy antiguos. Entonces me desperté. (Jung, p. 192)

Explica Jung que Freud puso especial atención en los dos cráneos, intentando dirigir su interpretación hacia la construcción de una relación de deseo entre ambos. “Naturalmente —escribe Jung— yo sabía exactamente por dónde iba Freud: que en ellos se ocultaban deseos de muerte” (Jung, 2001, p. 193). Aunque no se atreviera a discutirle abiertamente la idea a Freud, Jung tenía una interpretación completamente distinta. Para él, la totalidad de la casa representaba un tipo de psiquis, y los elementos que en el sueño se mostraban eran partes ocultas de la misma. La conciencia estaría representada por la sala de estar, que, según Jung, estaría habitada aunque no hubiera nadie presente. El descenso a la planta baja representaría un adentrarse en el inconsciente y sus rincones. Este nivel, deshabitado y de estilo medieval, el sótano romano y la gruta prehistórica representaban “tiempos pasados y estratos de conciencia superados” (p. 194). La interpretación de Jung fue que en cada uno de los estados

del inconsciente —de las partes inferiores de la casa—, retrocedía hasta los fundamentos de la cultura, simbolizando “un diagrama estructural del alma humana, una premisa de la naturaleza completamente impersonal” (p. 195).

Si bien para Freud el simbolismo onírico haría referencia a una experiencia única del sujeto, la interpretación de Jung le llevó a plantear la psiquis colectiva como un *a priori* de la psiquis personal. Es decir, a diferencia de Freud consideraba que a través del sueño tendríamos acceso a verdades que existieran previamente a cualquier experiencia del propio sujeto, cosa que desarrollaría luego bajo la noción de los arquetipos.

Más allá de la interpretación del simbolismo onírico, pretendo distinguir —partiendo de Freud— entre *vivienda* como cultura, y *hogar* como primer objeto perdido de todos los sujetos, para desarrollarlo con más profundidad en este apartado¹⁸. Tanto para Freud como para el psicoanálisis en general, el objeto remite siempre a una falta de objeto originaria; en el caso de Freud, esta falta de objeto remite, además, a una pérdida originaria.

En *El malestar en la cultura* (1929/2017), Freud describe la cultura como la “suma de las producciones e instituciones que distancian nuestra vida de la de nuestros antecesores animales y que sirven a dos fines: proteger al hombre contra la Naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí” (p. 37). Uno de los tipos de cultura que describe es aquella entendida en términos de utilidad, como “todas las actividades y los bienes útiles para el hombre: a poner la tierra a su servicio, a protegerlo contra la fuerza de los elementos, etc.” (p. 37), de las cuales, Freud, destaca tres: “el empleo de herramientas, la dominación del fuego, y la construcción de habitaciones” (p. 38). Freud subraya el descubrimiento de la dominación del fuego “como una hazaña excepcional y sin precedentes” (p. 38); del empleo de herramientas se desprenderían todas las invenciones técnicas que gozamos hoy en día, desde el arado para sembrar el campo

¹⁸ Abordaré la relación entre vivienda y cultura en el siguiente subcapítulo 1.3.4.

hasta los satélites que orbitan la Tierra. Respecto a la tercera —la construcción de habitaciones—, Freud se pronuncia en los siguientes términos: “la casa de habitación [sería] un sucedáneo del vientre materno, primera morada cuya nostalgia quizá aún persista en nosotros, donde estábamos tan seguros y nos sentíamos tan a gusto” (p. 39).

La casa o habitación, en tanto que producción cultural, serviría al propósito anteriormente mencionado de protección contra la naturaleza. Sin embargo, lo que dice Freud va más allá del aspecto meramente cultural de la casa y permite pensar, también, la casa en cuanto a *hogar*; así, Freud apunta a que el hogar físico, en tanto que acto cultural primigenio, tiene su origen en la pérdida misma del hogar primero. La separación del vientre de la madre marca una imposibilidad radical —la de volver al seno materno—, que convierte el hogar en el primer objeto perdido. Ricoeur (1965/1990) lo pone en estas palabras:

Para Freud, las posiciones sucesivas de la sexualidad son tenaces y difíciles de “abandonar”; de modo que el camino de la realidad está jalonado de objetos perdidos; el primero, el seno materno; el propio auto-erotismo está parcialmente ligado a este objeto perdido. He aquí por qué la “elección de objeto” tiene a la vez un carácter prospectivo y nostálgico: “El hecho de encontrar un objeto sexual no es en suma más que una manera de reencontrarlo”. Para la libido, el futuro está hacia atrás, en la “felicidad perdida”. (p. 234)

Esta “felicidad perdida” a la que alude Ricoeur en relación con el primer objeto perdido abre la brecha para pensar la casa a través del concepto lacaniano de *extimidad*. Este concepto encuentra un eco en el término freudiano del *Unheimlich*, desarrollado por Freud en su artículo “Das Unheimliche” (1919), traducido al castellano como “lo siniestro” o “lo ominoso”. Freud lo elabora a partir de un estudio semántico sobre dos acepciones del término *Heimlich*, que define aquello que al sujeto le es extraño y familiar a la vez. Es un estar-entre-dos —un estado

entre el inconsciente y el consciente, entre el mundo íntimo y el sensible, entre el presente y el ausente— inherente al sujeto.

Extimidad es un neologismo lacaniano desarrollado en el seminario que se construye modificando el prefijo *in* por el prefijo *ex* en la palabra *intimidad*. Dice Lacan (2008a): “lo que me es más íntimo justamente es lo que estoy constreñido a no poder reconocer más que afuera” (p.206). *Extimidad* no se concibe como el contrario de *intimidad*, del mismo modo en que *Unheimlich* no es exactamente el contrario de *Heimlich*. Ambos conceptos señalan una tensión inmanente en el sujeto, la existencia de una fractura constitutiva de la intimidad percibida en el interior del sujeto. Lo éxtimo, pues, no es aquello que se opone a lo íntimo, sino aquello que, en cierta manera, lo constituye.

La vivienda dice de aquello más íntimo del sujeto —lugar de refugio y protección—, el único sitio posible donde habilitar el espacio de ensoñación bachelariano. Pero, a su vez, la vivienda también está determinada por una fractura constitutiva generada por la pérdida de ese hogar primero al que nos es imposible volver. Según la hipótesis que pretendo formular, el hogar sería un objeto universalmente sublimado por el sujeto. La cultura, es decir, la acumulación de todos los factores de producción exógenos que condicionan la vida del sujeto, podría alterar la forma misma de la vivienda. Pero el hecho de que el hogar remita a una pérdida originaria, hace de dicha pérdida un elemento constitutivo de todo sujeto y, por ende, hace del hogar un lugar de sublimación del sujeto con su goce.

Ahora bien, la *sublimación*¹⁹ es aquella operación en la que, según la fórmula lacaniana, se eleva un objeto a la dignidad de la Cosa (cfr. Lacan, 1973/1995). A su vez, la Cosa o *das Ding*, término que Lacan (1995) toma del análisis del texto homónimo de Heidegger —y que

¹⁹ El concepto de *sublimación* dista notablemente en Freud y en Lacan. Dice Lacan (1995): “Cuando Freud afirma [...] que en la sublimación [...] la libido llega a alcanzar su satisfacción en objetos socialmente valorados [...] enfrentamos una trampa en la que el pensamiento, en su inclinación hacia la facilidad, sólo pide precipitarse” (p. 117).

Heidegger toma de Freud— hace referencia al objeto siempre perdido, ese “Otro prehistórico imposible de olvidar” (p. 89). La relación que cada sujeto mantiene con el goce responde a su más radical subjetividad, a su exclusiva configuración inconsciente y a la manera en que se haya relacionado culturalmente con su entorno. Cada sujeto circunda *como puede* los objetos perdidos, siempre incapaz de hallarlos, porque el deseo no se termina con la consecución de la cosa²⁰. Žižek (1991, como se citó en Thorne, 2012) lo pone en los siguientes términos: “We mistake for the searching and indecision proper to desire what is, in fact, the realization of desire. That is to say, the realization of desire does not consist in its being ‘fulfilled’, ‘fully satisfied,’ it coincides rather with the reproduction of desire as such, with its circular movement” (“Confundimos la búsqueda y la indecisión propias del deseo, por lo que es, de hecho, la realización del deseo. Es decir, la realización del deseo no consiste en estar ‘completo’, ‘plenamente satisfecho’, sino que coincide más bien con la reproducción del deseo como tal, con su movimiento circular”) (p. 10).

Considero, pues, que la forma en la que habitamos nuestro hogar siempre sería un intento de reencontrarnos con nuestro *das Ding*, asumiendo, sin embargo, que dicho objeto de deseo se situará siempre en esa relación de extimidad que nos constituye. Pero la singularidad del hogar, en tanto que primer objeto perdido para todos —todos hemos salido del vientre de nuestra madre—, habría hecho del mismo un particular lugar común susceptible de ser sublimado. Lacan dice (1995):

A nivel de la sublimación, el objeto es inseparable de las elaboraciones imaginarias y muy especialmente culturales. No es que la colectividad simplemente los reconozca como objetos útiles: encuentra en ellos el campo de distinción gracias al que puede, en

²⁰ Según Lacan (1995), “la sublimación completa no es posible para el individuo” (p. 91).

cierto modo, engañarse sobre *das Ding*, colonizar con sus formaciones imaginarias el campo de *das Ding*. (p. 123)

Más aún, el hogar ocupa un lugar privilegiado como objeto susceptible de ser *colonizado* por las formaciones imaginarias y culturales del sujeto. Cada uno mantiene una relación distinta con sus objetos perdidos, pero el hogar es quizá el único de los objetos que adquiere la categoría de *das Ding* de forma universal. A nuestra casa regresamos cada día, en ella proyectamos nuestro futuro, y nuestro pasado está plagado de recuerdos que nos vinculan a ella. La sensación familiar de “querer volver a casa”, o la máxima de “como en casa no estoy en ningún sitio”, serían ejemplos de sublimación en la que todos, en mayor o menor medida, nos veríamos reconocidos. Relación que ha sido plasmada en multitud de ensayos, canciones y poemas, como el bien conocido “Home, Sweet Home” de John Howard Payne (1880):

Mid pleasures and palaces through we may roam,
 Be it ever so humble, there's no place like home;
 A charm from the sky seems to hallow us there,
 Which, seek through the world, is ne'er met with elsewhere.

Home, Home, sweet, sweet Home!

There's no place like Home! There's no place like Home!

[Entre placeres y palacios podemos vagar,

Por muy humilde que sea, no hay lugar como el hogar;

Un encanto del cielo parece santificarnos allí,

Que, buscado por el mundo, nunca se encuentra en otra parte.

¡Hogar, hogar, dulce, dulce hogar!

¡No hay lugar como el hogar! ¡No hay lugar como el hogar!]

Habiendo ubicado la perspectiva que el psicoanálisis ha mantenido con el concepto de hogar, en el siguiente apartado desarrollaré el marco teórico que, desde la sociología y la antropología, abordan la vivienda como cultura.

1.3.4 Habitar en la cultura

Después de abordar la relación del habitar con las distintas corrientes del pensamiento socialista, de la filosofía de Bachelard, Levinas y Heidegger, y con el psicoanálisis de Freud, Jung y Lacan, quisiera poner de relieve la importancia de la cultura con el habitar, centrándome en dos aspectos de esta relación. El primero remite a la cultura en tanto capacidad performativa del entorno en la forma de la vivienda misma. Comprender la importancia de la cultura en este sentido permitirá responder a la pregunta que Amos Rapoport formula en *House form and culture* (cfr. 1969) y que cabe plantear de la siguiente manera: ¿Por qué existe una variedad tan enorme de entornos construidos, especialmente casas, viviendas y núcleos de población?

El segundo aspecto que concierne a la relación entre la cultura y el habitar que me interesa destacar aquí dice de la cultura como el orden espacio-temporal en que el sujeto establece un conjunto de prácticas y representaciones que lo condicionan. Este lo desarrollaré a través del concepto de *habitus*²¹ de Angela Giglia apoyándome, también, en las reflexiones de Amos Rapoport (1969, 2003/2004) y Elizabeth Grosz (2001).

²¹ El concepto de *habitus*, que puede trazarse desde Aristóteles, es tomado por Angela Giglia a partir del *habitus* en Bourdieu (1980/2007), en tanto que “Los acondicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia [...], sistemas de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predisuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y “regulares” sin ser el producto de la obediencia a reglas, y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser producto de la acción organizadora de un director de orquesta” (p. 86). En filosofía, el concepto de *hábito* ha sido también tratado por distintos autores. En los tres que voy a señalar —Aristóteles, Hegel, Catherine Malabou—, el hábito dice de un atributo cosubstancial al sujeto en cuanto a que lo predispone a poder ser aquello que es. Por ejemplo, Aristóteles en *Moral, a Nicómano* (s. IV a.C./1996) nos dice lo siguiente: “Las virtudes no existen en nosotros por la sola acción de la naturaleza, ni tampoco contra las leyes de la misma, sino que la naturaleza nos ha hecho susceptibles de ellas, y el hábito es el que las desenvuelve y las perfecciona en nosotros” (p. 98). Luego, dice que el hábito es “la disposición moral, buena o mala, en que estamos para sentir [las] pasiones” (p. 107), y que “la virtud es un hábito, una cualidad que depende de nuestra voluntad, consistiendo en este medio que hace relación a nosotros y que está regulado por la razón en la forma que lo regularía el hombre

La máxima dificultad para establecer un marco teórico que piense el habitar desde la cultura es la laxitud propia del término, que impide realizar una definición ampliamente aceptada de *cultura*. El latín da cuenta de las raíces de la palabra *colere*, que puede traducirse como “cultivar” o “conrear”. En la etimología del término, en este caso, hemos heredado la idea de actividad humana de producción de algo nuevo en base a algo existente, pues para conrear se necesitan tierras, semillas, herramientas y mano de obra, esto es, un medio y una fuerza de trabajo.

La primera definición académica del término *cultura*, que mantiene cierta vigencia en la actualidad, la dio Edward B. Taylor en *Primitive Culture: Research into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom* (1874), donde consideraba la cultura como “that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society” (“ese todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, la costumbre y otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad”) (p. 18). Tanto la definición de Taylor como la que acuñaría después Freud, entendida como la suma de producciones e instituciones que nos separan de los animales, y que sirven tanto a fines de protección contra la Naturaleza como para regular las relaciones entre hombres (cfr. Freud,

verdaderamente sabio” (p. 111-112). El hábito se sitúa en Aristóteles tanto como un principio formador del sujeto, es decir, como aquello que le permite al sujeto devenir sujeto, como también una capacidad dependiente de la voluntad de sujeto. En este sentido Aristóteles afirma que “la virtud es un hábito”, pues el hábito es a la vez la posibilidad de devenir virtuoso, como la posibilidad de mantenerse en la virtuosidad. Hegel no le restará importancia al hábito respecto a Aristóteles; en *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1814/2005), sitúa el hábito como parte necesaria para la emergencia de la autoconciencia en el sujeto. Dice: “el hábito es la determinidad (convertida en mecánica, en naturalidad que-está-siendo) del sentimiento, y [lo es] también de la inteligencia, de la voluntad, etc., en tanto éstas pertenecen al sentimiento de sí. El hábito se ha llamado con razón una segunda naturaleza” (p. 719). La idea del hábito en cuanto a una “segunda naturaleza” tiene similitudes con el concepto de *mecanismo conformador* aristotélico, en el sentido de que el hábito no puede ser considerado como “primera naturaleza” —entendiéndolo como el mundo o realidad exterior ajena a las interferencias o cambios que el sujeto ejerce en él—, pero sí como una “segunda naturaleza” propia de la relación inmanente que el sujeto mantiene con su entorno. Aunque trataré con más detalle el concepto de *hábito* en Catherine Malabou a lo largo de estas páginas (con especial énfasis en el capítulo 4), quiero apuntar por el momento que la filósofa francesa partirá de Hegel para desarrollar una ontología propia del sujeto en la que el hábito, como en Aristóteles y en Hegel, vuelve a jugar un papel esencial: “el hábito, según su comprensión heredada de Aristóteles, aparece como repetición productiva de diferencia y toca a lo más íntimo del ser” (Malabou, 1996/2013, p. 145).

2017), parten de la premisa de que no hay cultura sin sujeto, es decir, de que no podemos hablar de cultura o de órdenes culturales sin pasar previamente por el sujeto como agente de producción de cultura, el cual, a su vez, se ve afectado por ella. Lo que me interesa, sin embargo, es observar la influencia de la cultura sobre el habitar, esto es, tanto la influencia que ejerce la cultura en la percepción subjetiva de habitar, como la capacidad de la misma de alterar la forma física de la vivienda.

Por su parte, y retomando la cuestión del hábito, Angela Giglia (2012) considera que: habitar tiene que ver con la existencia de un orden —socio-espacial y cultural— que resulte reconocible por el sujeto. Un orden que el sujeto puede eventualmente haber creado o haber contribuido a producir y que de todos modos le es inteligible [...] El habitar es un conjunto de prácticas y representaciones que permiten al sujeto colocarse dentro de un orden espacio-temporal, al mismo tiempo reconociéndolo y estableciéndolo. Se trata de reconocer un orden, situarse adentro de él, y establecer un orden propio. (p. 13)

Es preciso matizar dos consideraciones respecto a ese proceso que Giglia define en tres etapas —reconocimiento de un orden, situarse dentro del orden, establecimiento de un orden propio—. El primero, constatar el hecho de que este proceso no debe considerarse como una sucesión perfecta entre fases en la que el salto a la etapa, por ejemplo, de situación dentro del orden dejaría “atrás” el momento primero de reconocimiento del orden establecido. El proceso de habitar está indefinidamente abierto a la constitución misma del hábito, por lo que es erróneo considerar que existe un punto concreto en el tiempo donde el cuerpo ya está “completamente” habituado al espacio en cuestión. Es decir: el habitar no está nunca garantizado.

El segundo matiz es que ese mismo proceso de generación de un “habitar” puede no estar operativo en el sujeto. Elizabeth Grosz destaca en *Architecture from the Outside* (2001) cómo la psicosis impide al sujeto habilitar el proceso de reconocimiento de un orden en el que

situarse, negándole la posibilidad de habitar el espacio: “the psychotic [...] renounce their right to occupy a perspectival point, abandoning themselves to being located, for themselves, as others, from the point of view of others (“los psicóticos [...] renuncian a su derecho a ocupar un punto de perspectiva, abandonándose a ser ubicados, para sí mismos, como otros, desde el punto de vista de los otros”) (p. 39). Esta incapacidad invalidaría el habitar definido en cuanto a reconocimiento, situación y establecimiento de un orden, pues “the representation of the space is thus a correlate of one’s ability to locate oneself as the point of origin of reference of space” (“la representación del espacio es así un correlato de la capacidad de uno para ubicarse como el punto de origen de referencia del espacio”) (p. 39).

Siguiendo con Giglia, la relación entre cultura y habitar se entendería como el proceso de asimilación del entorno habitable por parte del sujeto mediante un conjunto de prácticas no reflexivas del cuerpo en el espacio, que Giglia define como “habitus socio-espacial” entendido como “saber con el cuerpo” (p. 16). La noción de *habitus* referiría así a un proceso de familiarización del sujeto con su entorno caracterizado por la retroactividad. Los sujetos ordenaríamos el espacio y, a su vez, el espacio nos ordenaría, “enseñándonos los gestos apropiados para estar en él, e indicándonos nuestra posición con respecto a la de los demás” (p. 16). Este proceso de prácticas ejercidas como “saber con el cuerpo” en el espacio es denominado por Giglia como “construcción y reproducción de la domesticidad” (p. 16).

Pensar el habitar desde la perspectiva cultural puede explicar las distintas razones por las que se habita la vivienda sin obedecer estrictamente a los motivos de eficiencia y de protección. La lógica de la retroactividad que opera en el proceso de familiarización del espacio habitado implica superar las demandas impuestas por el clima desde el momento inicial en el que un lugar se convierte en morada. Un ejemplo de ello es, según nos cuenta Edmund Carpenter en “Image Making in Arctic Art”, dentro de *Sign, image and symbol* (1966), es el caso de la vivienda del pueblo inuit; tanto la tienda como el iglú, viviendas que utilizan en

verano e invierno respectivamente, responden a la misma distribución espacial: un espacio central y una serie de habitaciones ubicadas de forma radial a su alrededor. Carpenter señala que la forma radial no se repite en otras culturas de climas parecidos, ya que no es la mejor estructura para enfrentarse a las gélidas temperaturas del ártico (cfr. Rapoport, 1969). ¿Cuál es la razón, entonces, para no ser tan eficientes como supuestamente podrían contra una climatología tan adversa?²² Según explica Carpenter, el pueblo inuit otorga a la danza un aspecto ceremonial dentro de las viviendas. Cada una de las habitaciones dan a la sala común o sala de baile, por lo que la razón primera de la forma circular del iglú y de la tienda sería precisamente el poder reproducir ese “saber con el cuerpo”, y no tanto la protección de las gélidas temperaturas.

Así pues, el *habitus* puede comprenderse como la domesticación del espacio en términos generales, lo que no se limita estrictamente a domesticar una vivienda. El habitar en la cultura —según la noción de *habitus* de Giglia que asumiré como propia— iría más allá de la relación que el sujeto establece con la vivienda, pues no tendría que vincularse necesariamente a ella (cfr. Giglia, 2012). De este modo, no se puede afirmar que el acto de habitar una vivienda sea un acto universal, ni tampoco que para habitar sea necesaria una vivienda. Prueba de ello serían la multiplicidad de tribus que han habitado sin vivienda en rincones de Australia, América del Sur o Asia del Sur (cfr. Rapoport, 1969). Por ejemplo, la tribu Ona o Selk’nam, situada en la Tierra del Fuego de Patagonia, a pesar de las condiciones climatológicas adversas y de disponer de la capacidad técnica para construir recintos —ya que construían edificaciones con forma cónica para la celebración de rituales—, no disponían de un espacio físico concreto que pudiéramos entender como vivienda (cfr. Rapoport, 1969). Esto,

²² Otra perspectiva interesante en este campo es la de la religión o religiones y su importancia a la hora de condicionar tanto el modo de habitar (*habitus*) como la forma de la vivienda misma. Para profundizar en ello cabe consultar las obras *Géographie et religion* (1948) de Pierre Deffontaines, *The sacred and the profane: the nature of religion* (1959) de Mircea Eliade, o *The temple and the house* (1964) de Fitzroy Richard Somerset Raglan.

sin embargo, no sería motivo para afirmar que no habitaran un espacio previamente domesticado, pues los valles, ríos y praderas que frecuentaban constituirían su propio hogar.

En otras culturas nómadas también habría que plantearse de qué manera se podría constituir ese *habitus*. Por ejemplo, si observamos el habitar nómada del pueblo mongol, vemos que su modo de habitar el espacio no puede surgir de una apropiación del entorno inmediato —por cambiante— como se puede dar en otras culturas sedentarias. Esto, sin embargo, no es óbice para que los procesos de repetición y familiarización con una serie de prácticas que constituyan el hábito no tuvieran lugar.

En la construcción de la Yurta (la vivienda) se solía utilizar madera ligera para la estructura y una tela que ejercía de techo que, con el paso del tiempo, pasó a ser de plástico. Dentro de la vivienda se encuentra el aparador —un cofre pintado de colores vivos que ejerce de elemento decorativo— que a la vez que cumple la función de báculo para almacenar los utensilios de cocina una vez la Yurta es desmontada y preparada para una nueva localización (cfr. Rapoport, 1969). La repetición de una serie de prácticas domésticas, que irían desde el proceso de montaje de la Yurta hasta la configuración de sus elementos internos constituiría su *habitus*, sintetizado en la expresión popular *gal manakh*, que se ha traducido por “salvar el fuego manteniendo el corazón”. Dicho proceso establecería una continuidad espacio-temporal en la que los sujetos, por mucho que se encontraran en un lugar previamente desconocido, seguirían permaneciendo dentro de un orden cultural que les sería familiar (cfr. Manalsuren, Weir y Hopfl, 2014).

En este sentido Giglia (cfr. 2012) también hace un apunte interesante al señalar que existe un tercer elemento —sobre todo en las sociedades modernas— que media en la relación entre quien habita un espacio y el espacio que es habitado, que no es otro que el papel de aquella persona que ha imaginado el espacio que será habitado por un tercero. Este elemento es de especial interés para el desarrollo de la genealogía de la vivienda en España, en la medida en

que, tanto el urbanismo como ciencia de planificación urbana, cuanto la profesionalización de la arquitectura en el transcurso de los siglos XIX y XX, tuvieron un impacto en la forma prototípica de las viviendas del país. A este respecto, Rapoport (cfr. 2004) ilustra cómo el habitar un espacio diseñado para alguien con un orden cultural distinto al de sus habitantes puede provocar una incomodidad que dificulte su *habitus*. A partir de aquí, cabe la siguiente pregunta, que puede ayudar a orientar la investigación: ¿En qué medida la existencia de un discurso hegemónico de la vivienda en España ha moldeado el orden cultural existente en relación con el habitar? Por ejemplo, en las llamadas “viviendas étnicas” del Reino Unido, donde está prohibida la cocina de gas, se dificultaría a las familias chinas la reproducción de su cultura culinaria —en que prevalece esta técnica—. En esta línea, las familias bengalíes que se establecen en este tipo de viviendas, cuya cultura culinaria implica un espacio de reunión entre familiares, parientes e invitados, unido al uso de grasa animal y especias, haría necesaria la instalación de potentes campanas de extracción para evitar la acumulación de humos en espacios reducidos (cfr. Rapoport, 2004). Así pues, es oportuno traer a colación, tal y como apunta Giglia (cfr. 2012), que el orden cultural no es solamente una herramienta de tipo cognitivo sino también normativo; esto es, que regula la forma en que pueden darse los lazos sociales en el espacio de una vivienda.

Concluyendo: la cultura y el habitar no nos hablan de un significado esencial del habitar, ni presuponen que el habitar pueda darse exclusivamente partiendo de unas condiciones materiales determinadas, ni tampoco tiene que ver con la necesidad de reestructurar simbólicamente una pérdida originaria. El habitar en la cultura considera que la capacidad que el sujeto tiene de establecer una relación con su entorno, a modo de conjunto de relaciones sociales y prácticas no-reflexivas, es lo que determina finalmente la sensación de habitar el espacio.

Capítulo 2: El método genealógico

En este capítulo expondré las claves metodológicas que aplicaré en el estudio del discurso de la vivienda en España. Para ello, me apoyaré principalmente en el método desarrollado por Friedrich Nietzsche y Michel Foucault, mediante el estudio de las obras *Humano, demasiado humano*²³ (1878), *La genealogía de la moral* (1887), *La arqueología del saber* (1969) y *Vigilar y castigar* (1975). Asimismo, introduciré en la metodología nietzscheana-foucaultiana la noción de síntoma psicoanalítico a partir de Jacques Lacan. La introducción del síntoma tiene una doble función: será tanto premisa teórica, implícita en la concepción de discurso que defenderé, como enmienda metodológica a la genealogía foucaultiana.

2.1 El método de Nietzsche: la historia de las ideas

Nietzsche fue catalogado por Paul Ricoeur en *Freud: una interpretación de la cultura* (1965/1990), como uno de los tres “maestros de la sospecha” junto con Freud y Marx. Su obra ha sido generalmente dividida en tres períodos, que, lejos de tomarse de forma doctrinal, deben considerarse como orientativos. El primer período se caracterizaría por la devoción hacia la obra de su maestro Schopenhauer y la música de Wagner. *El origen de la tragedia* (1872) y *Consideraciones intempestivas* (1876) formarían parte de esta primera etapa. La segunda fase, que implicaría una ruptura completa con cualquier pensamiento metafísico, es donde se sitúa *Humano, demasiado humano* (1878) y otras obras como *Aurora* (1881) o *La gaya ciencia* (1882). En el tercer período, se hallan algunas de las obras más representativas de Nietzsche, como *Así habló Zaratustra* (1883), *El Anticristo* (1885), *La genealogía de la moral* (1887) o *Más allá del bien y del mal* (1889).

²³ Siendo consciente de la existencia de la forma canónica de citar autores clásicos como Nietzsche o Platón, he decidido mantener el mismo formato de citación (APA) para todos los autores y autoras referenciadas y así conservar la coherencia formal en todo el texto.

Algunos de sus conceptos más conocidos, como *la voluntad de poder* o *el eterno retorno*, pertenecen a esta tercera etapa, acuñada, en términos nietzscheanos, como *filosofía del mediodía*. La obra de Nietzsche ha sido tan prolífica y ha tenido tanta repercusión que su filosofía puede ser estudiada desde múltiples vectores. En mi caso propongo abordar un aspecto concreto de la misma: el método genealógico. Si bien es en *La genealogía de la moral* donde el método nietzscheano se despliega en toda su magnitud, ya pueden hallarse notas metodológicas en *Humano, demasiado humano*. Así, pretendo analizar, mediante estas dos obras, qué es y cómo opera el método genealógico nietzscheano.

2.1.1 Humano, demasiado humano

En septiembre de 1876 Nietzsche empieza a escribir *Humano, demasiado humano*, y su primera edición data de 1878. No será todavía la presentación “oficial” de la genealogía como método, pero se introducirán cuestiones cruciales para su desarrollo. *Humano, demasiado humano* (1878/2005) transcurre a través de una serie de reflexiones en forma de aforismos, no necesariamente relacionados entre sí, sobre temas tan variados como la vida en la Grecia clásica, la religión, el arte, el lenguaje o la amistad, donde esboza un giro epistemológico respecto a los trabajos previos que apunta a la creación de una metodología crítica propia. Quiero señalar tres aspectos concretos del libro que incorporaré en mi metodología, bien sea de forma explícita, bien como una suerte de premisas a las que obedecer en el momento de analizar fuentes primarias. Los he clasificado de la siguiente manera: la necesidad de repensar críticamente las realidades dadas o la fórmula del espíritu crítico, la reconsideración del sujeto como *aeternas veritas* y, por último, la falsa neutralidad del lenguaje.

El primer punto se trata de asumir una cierta predisposición filosófica al encarar un objeto de estudio, más que de una aportación teórica o una nota metodológica concreta. Esta recorre

la filosofía nietzscheana, especialmente a partir de su segunda etapa. Dice Nietzsche (1878/2005):

Las conclusiones erróneas más habituales en el hombre son estas: una cosa existe, luego tiene una legitimidad. En este caso se infiere de la capacidad de existir, de la adaptación a un fin, su legitimidad. Después: una idea es bienhechora, luego es verdadera; su efecto es bueno, por consiguiente, ella misma es buena y verdadera. (p. 69)

En este párrafo, Nietzsche describe una cierta práctica inductiva errónea de razonamiento, fosilizada en el proverbio latino *post hoc ergo propter hoc*²⁴. Esto es, el hábito de dar por sentadas asunciones primeras puede llevar a conclusiones falsas o erróneas. Para Nietzsche “las convicciones son enemigos de la verdad, más poderosas que las mentiras” (p. 271), pues la convicción actúa en obediencia ciega hacia unos preceptos no contrastados; si estos son más poderosos que las mentiras, es porque la mentira se formula como tal para esconder una verdad consciente.

Como apunta Habermas (cfr. 1982/1994), Nietzsche no limita su crítica con un posicionamiento escéptico o de indiferencia que mostraría un nihilismo pasivo, sino que encuentra la misma insuficiencia en el decisionismo, que se le antoja como una confirmación activista de la irracionalidad de los valores. A su vez, la introducción del concepto “legitimidad” es una invitación a ejercer un pensamiento crítico de cómo estas legitimidades han sido constituidas, y qué elementos, instituciones, intereses y discursos las sostienen. En el siguiente párrafo se hace explícita dicha predisposición crítica, que toma “el espíritu de la investigación de la verdad”:

Llamamos espíritu libre al que piensa de otro modo de lo que pudiera esperarse de su origen, de sus relaciones, de su situación y de su empleo o de las opiniones reinantes en su tiempo [...]. Por lo demás, no es propio de la esencia del espíritu libre tener opiniones

²⁴ “Después de eso, eso: entonces a consecuencia de eso, eso”.

más justas, sino únicamente el haberse emancipado de lo tradicional, ya sea por dicha o por desdicha. Sin embargo, de ordinario, tendrá la verdad de su lado, o, al menos, el espíritu de la investigación de la verdad: él busca razones, los demás una creencia. (p. 172)

Las dos premisas siguientes representan dos ejemplos donde esa necesidad de repensar críticamente las realidades dadas se materializa: en la concepción del ser humano y en la función que ejerce el lenguaje. Paso, consecuentemente, al segundo punto mencionado al inicio: la consideración del ser humano como *aeternas veritas*. Dice Nietzsche (2005):

Pecado original de los filósofos: Todos los filósofos tienen en su activo esta falta común: parten del hombre actual y creen, al hacer su análisis, alcanzar su objetivo. Involuntariamente, “el hombre” se les aparece como una *aeternas veritas*, como un elemento fijo en todos los remolinos, como una medida segura de las cosas. [...] El filósofo ve “instintos” en el hombre actual y admite que estos instintos pertenecen a los datos inmutables de la humanidad, y por lo tanto pueden dar la clave para la inteligencia del mundo en general [...]. Pero ha evolucionado todo; no hay hechos eternos, del mismo modo que no hay verdades eternas. Por eso es por lo que la filosofía histórica es de ahora en adelante una necesidad, y con ella la virtud de la modestia. (p. 42)

Nietzsche critica en este párrafo un vicio que considera común entre todos los filósofos: la supuesta inmutabilidad del ser humano a lo largo de la historia. El “partir del hombre actual”, señalado por el filósofo alemán como “pecado original”, es la forma en la que la filosofía se habría aproximado, erróneamente, a una interpretación monolítica del hombre. Nietzsche reivindica la necesidad de someter la idea de hombre moderno al engranaje de lo contingente, esto es: desvincularse de cualquier principio ontológico que lo fijara en una serie de categorías —los llamados “instintos”— y que harían del hombre un *aeterna veritas*. Ante esa concepción, Nietzsche reivindica la “filosofía histórica” como un principio de método capaz de atravesar

las verdades establecidas, actuando bajo la premisa de que no hay ninguna verdad eterna a la que obedecer, como se explicita en el siguiente párrafo:

El carácter inmutable. – Que el carácter sea inmutable, no es una verdad en sentido estricto; en realidad, esta proposición favorita significa tan sólo que, durante la breve existencia de un hombre, los nuevos motivos que obran sobre él no suelen actuar con la suficiente profundidad como para destruir los trazos impresos durante miles de años. Pero si nos imaginásemos un hombre de ochenta mil años, tendríamos en él un carácter completamente variable, de modo que una multitud de individuos diversos obtendrían a su vez de él su desarrollo. La brevedad de la vida humana conduce a muchas afirmaciones erróneas respecto a las cualidades del hombre. (p. 73)

Uno de los vicios con los que la filosofía habría tratado la condición de “hombre” sería causado por una cierta miopía al analizar su carácter. Con la asunción de que “los nuevos motivos que obran sobre él no suelen actuar con suficiente profundidad para destruir los lazos impresos durante miles de años”, Nietzsche detalla su posición: no es que el sujeto sea un ente extraído de su historia, en el cual el peso de la misma y la cultura predominante sean algo ligero o sin importancia en su constitución; al contrario, Nietzsche asume la dificultad de la tarea de la “filosofía histórica”, precisamente porque el hombre ha sido condicionado por una cierta verdad durante un largo tiempo, y la corta duración de la vida humana no alcanzaría para observar cómo otras verdades —en este caso, otros “caracteres”— se despliegan en él a lo largo de su vida. Por esta razón, Nietzsche especifica al principio del párrafo: “que el carácter sea inmutable, no es una verdad en sentido estricto”, pues no es una verdad que pueda tomarse por constante en la historia, aunque sí pueda darse como tal en la vida de un sujeto. Así pues, comprender el sujeto no como *aeternas veritas*, sino como sujeto afectado por el entorno, abierto a las contingencias del mundo, será una nota metodológica que haré mía a lo largo de estas páginas.

Enlazo ahora con el último de los puntos mencionados en la introducción: la falsa neutralidad del lenguaje. En relación directa a la reconsideración del ser humano como *aeterna veritas*, es preciso mencionar qué estatuto le corresponde, según Nietzsche, al lenguaje. El propio Foucault, en *Las palabras y las cosas* (1966/1974), lo expresa de la siguiente manera: “he aquí que en este espacio filosófico-filológico que Nietzsche abrió para nosotros, surgió el lenguaje de acuerdo con una multiplicidad enigmática que había que dominar” (p. 297).

Destaco el siguiente párrafo de *Humano, demasiado humano* (2005):

El lenguaje como supuesta ciencia. – La importancia del lenguaje para el desarrollo de la civilización reside en que el hombre ha situado en él un mundo propio al lado de otro, posición que juzgaba bastante sólida para levantar desde ahí el resto del mundo sobre sus goznes y hacerse el dueño de este mundo. Como el hombre ha creído, durante largos espacios de tiempo, en las ideas y en los nombres de las cosas como *aeternae veritates*, es por lo que se creó ese orgullo con el cual se elevaba por encima de la bestia: creía realmente tener en el lenguaje el conocimiento del mundo. El creador de palabras no era bastante modesto para creer que no hacía más que dar denominaciones a las cosas; se figuraba, por el contrario, que expresaba mediante las palabras la ciencia más elevada de las cosas; en realidad, el lenguaje es el primer grado de esfuerzo hacia la ciencia. [...] Fue mucho después, en nuestros días tan sólo, cuando los hombres comienzan a entrever que han propagado un error monstruoso en su creencia en el lenguaje. (p. 47)

Si bien no entraré a desarrollar al detalle la gran importancia de las aportaciones nietzscheanas en el campo de la lingüística y la retórica²⁵, su crítica al lenguaje del siglo XIX se anticipa al giro lingüístico del siglo XX (cfr. Nietzsche con Santiago Guervós, 2000). Para Nietzsche, como muestra en este párrafo, el lenguaje no es capaz de conceptualizar la cosa en

²⁵ Un acercamiento sintético al papel de la retórica en la obra de Nietzsche, lo ofrece el prólogo de Luis Enrique de Santiago Guervós en el libro de Nietzsche *Escritos sobre retórica* (2000). Es preciso aclarar, sin embargo, que el tema cuenta con un extensísimo tratamiento bibliográfico.

sí, sino la relación del ser humano con la cosa, dejando la cosa en sí en un suspense indeterminado (cfr. Rawat, 2013), pues el hombre “creía realmente tener en el lenguaje el conocimiento del mundo”, pero no lo tiene. A su vez, si las palabras dejan de estar ancladas a un significado fijo, “perdiendo” el conocimiento del mundo, se abre la posibilidad de explorar la historia detrás de las palabras, que no es nada menos que lo que hará en *La genealogía de la moral* a través del análisis de los conceptos “bueno” y “malo”. Este punto en concreto es indispensable para cualquier estudio genealógico: entender que las palabras no son vasijas herméticas de contenido, sino que están abiertas a los flujos de la historia, de los sujetos y sus contextos. La interpretación lingüística que se debe aplicar queda clara en este ejemplo:

Prescindiendo de toda teología y de la guerra contra ella, ni que decir tiene que el mundo ni es bueno ni es malo, que está lejos de ser el mejor o el peor, y que estas ideas de “bueno” y “malo” no tienen sentido más que en relación con el pensar de los hombres, y aquí incluso tal vez, tal como se emplean, no suelen justificarse: la concepción del mundo injuriosa o panegirista es cosa a la que, en todo caso, tenemos que renunciar. (2005, pp. 61-62)

Como apunta Santiago de Guervós (cfr. Nietzsche con Santiago Gervós, 2000), Nietzsche hace un uso filosófico de sus investigaciones sobre la importancia del lenguaje, en tanto que lo utiliza como herramienta para deconstruir las bases de la teoría del conocimiento tradicional y su influencia metafísica. Esta es, pues, una lección principal en cualquier genealogía crítica. Las tres ideas presentes en *Humano, demasiado humano* se desplegarán en un ejercicio práctico en *La genealogía de la moral*, y serán la espina dorsal de este estudio. Las aportaciones de Nietzsche, más de un siglo después, siguen sembrando los campos de la reflexión y la investigación crítica.

2.1.2 La genealogía de la moral

Publicada en 1887, *La genealogía de la moral* (1887/2007) retoma la serie de anotaciones recogidas una década atrás en *Humano, demasiado humano*, para dar forma completa, ahora sí, al primer gran estudio genealógico crítico. El libro, que pertenece a los últimos años creativos de Nietzsche, se divide en tres tratados en los que no solo se explora la evolución de los conceptos de “bueno y malvado”, “bueno y malo” (primer tratado), “culpa”, “mala conciencia” (segundo tratado) y el “ideal ascético” (tercer tratado), sino que se tiene en cuenta la relación que dichos conceptos han mantenido con el poder estructurando discursivamente la realidad. Esta es una cuestión fundamental en la genealogía en cuanto metodología.

En ese sentido, Nietzsche desmonta el conjunto de mitos y relatos que han constituido dichos conceptos, mientras que, a su vez, deja entrever —y, a veces, como en el caso del tercer tratado, de forma explícita— con qué otros valores deberían ser substituidos. Nietzsche desarrolla su obra bajo el paraguas de un método basado en la inspección etimológica recurriendo a la lingüística, e incluyendo, también, la perspectiva psicológica que empezaba a florecer a finales del siglo XIX y que le habría permitido “profundizar en los bajos fondos que motivan la conducta humana y los valores en todos los ámbitos (en el del conocimiento, pero también en la moral y en el arte)” (Larrosa, 2017, p. 7). *La genealogía de la moral* opera tanto a nivel descriptivo —lo que explicaría la genealogía en sí— como a nivel prescriptivo, explorando interesantes hipótesis sobre la formación y función de la moral como relato que sostiene un orden determinado.

Analizaré *La genealogía de la moral* no tanto a nivel de contenido, sino pensando en qué elementos componen el método genealógico y cuáles son las limitaciones presentes que debo depurar de cara a la construcción de una metodología que me sirva para estudiar el discurso de la vivienda en España. Así, en primer lugar, esclareceré en qué consiste y en qué

no consiste la genealogía. En segundo lugar, expondré lo que son, a mi parecer, las limitaciones de la genealogía nietzscheana.

Para empezar a describir lo que es la genealogía, considero útil reproducir el párrafo donde Nietzsche expresa aquello que, según él, no tiene que ver con la genealogía:

Y aquí volvemos a nuestros genealogistas de la moral. Digámoslo una vez más (¿o acaso no lo he dicho aún?): son unos ineptos. Dos o tres palmos de experiencia propia, meramente “moderna”; ningún saber del pasado y nada de voluntad de saber de él; todavía menos un instinto histórico, una “visión interior” que aquí es especialmente necesaria, y sin embargo hacer historia de la moral: esto tiene que terminar, y es justo que así suceda, en resultados que están con la verdad en una relación más que tirante. (p. 103)

En 1877, el año de la publicación de *Humano, demasiado humano*, Paul Rée, amigo de Nietzsche, publica *The origin of moral sensations*. La obra de Rée será, para Nietzsche, tanto una inspiración —“El primer estímulo para manifestar algo de mis hipótesis sobre el origen de la moral me lo dio un librito claro, limpio e inteligente”—, como una guía de lo que no debe contener una genealogía —“quizá nunca haya leído nada a lo que haya dicho tantos ‘no’ en mi interior tantas veces”— (2007, pp. 43-44). Los vicios que Nietzsche achaca a los “ineptos” genealogistas son dos: falta de conocimiento histórico y falta de instinto histórico. El primero resulta evidente: la genealogía se sustenta en el conocimiento de las prácticas, ritos, instituciones, saberes y relaciones históricas que constituyen el objeto de estudio que se desea analizar, por lo que es indispensable apoyarse en un conocimiento situado, mediante fuentes primarias. El segundo no se circunscribe tanto al método como a la posición de la persona que realiza la genealogía. La “visión interior” y el “instinto histórico” deben comprenderse como la necesidad de no teñir el proceso de la investigación con los prejuicios propios para capturar

con mayor precisión el conjunto de eventos singulares que constituirán un discurso. En este sentido, en *La genealogía de la moral* se muestra de forma evidente que la genealogía no se trata de una simple narración de los hechos históricos o de un simple tratado hermenéutico.

Dice Nietzsche:

Pero ¿os habéis preguntado a vosotros mismos alguna vez lo suficiente qué precio ha habido que pagar en este mundo para levantar todo ideal? ¿Cuánta realidad tuvo que ser calumniada y malentendida para ello, cuánta mentira justificada, cuánta conciencia trastocada, cuánto “Dios” inmolado en cada ocasión? Para que se pueda levantar un santuario es *necesario destruir un santuario*: esta es la ley, ¡que alguien me muestre un caso en que no se cumpla! (p. 151)

La genealogía en Nietzsche requiere de una voluntad de soslayar los pilares mismos en los que el poder se ha sostenido en el tiempo, constituyendo las “verdades” que conforman la totalidad de un discurso —en este caso, el discurso de la moral—. Solamente es posible erigir una verdad otra —el “santuario” al que se refería— si antes se ha derrumbado la verdad primera. Para comprender las diferencias entre los historiadores ingleses de la moral y Nietzsche, basta con poner atención a la batería de preguntas que esboza en el prólogo de *La genealogía de la moral* y que delinearon el contorno de las genealogías hasta la fecha:

¿Bajo qué condiciones inventó el hombre los juicios de valor del bien y del mal? ¿Qué valor tienen esos mismos? ¿Han obstaculizado hasta ahora el desarrollo humano, o lo han fomentado? ¿Dan muestra de un estado de necesidad, de empobrecimiento, de degeneración de la vida? ¿O, al revés, se trasluce en ellos la plenitud, la fuerza, la voluntad de la vida, su valor, su confianza, su futuro? (p. 43)

De dichas preguntas se derivan interesantes claves para entender la metodología utilizada por Nietzsche. La clave reside, según él, en evaluar las condiciones en las que el valor o los valores que quieran analizarse fueron creados. No se trata, por lo tanto, de trazar una

linealidad histórica regresiva como si se tratara de elaborar un árbol familiar. La tarea consiste, en cambio, en investigar los momentos determinantes para su conformación —los cortes, saltos, o discontinuidades—, de modo que sea posible analizar posteriormente las condiciones que propiciaron dichos cortes. Así lo define aquí:

Expresémosla, esta *nueva exigencia*: necesitamos una *crítica* de los valores morales, *hay que cuestionar el valor mismo de esos valores*, y para ello hace falta un conocimiento de las condiciones y circunstancias de las que han surgido, bajo las que se han desarrollado y han tomado diversas formas. (p. 47)

En su investigación, Nietzsche da cuenta de las distintas formas en que la moral se habría camuflado a lo largo de la historia occidental, en tanto que “moral como consecuencia, como síntoma, como máscara, como tartufería, como enfermedad, como malentendido: pero también moral como causa, como medio curativo, como estimulante, como inhibidor, como veneno [...]” (p. 47). El error cometido por los historiadores ingleses habría sido tomar aquellos valores como válidos y eternos, y por consecuencia, situados más allá de todo cuestionamiento (cfr. 2007). La genealogía nietzscheana ofrece un excelente ejemplo metodológico de cómo sacar a la luz la historización de una serie de valores y de las consecuencias producidas por la misma (cfr. Moro-Abadía, 2009). Aun así, considero que hay dos límites metodológicos de la genealogía nietzscheana presentes en *La genealogía de la moral* que debo corregir, y que, por lo tanto, tendré en cuenta a partir del capítulo 3. Son los siguientes: la simplicidad dicotómica y la falta de fuentes primarias.

Respecto al primero: hay en Nietzsche una tendencia a analizar las realidades discursivas en clave absolutamente dicotómica, una lucha constante de antagonismos en donde la posibilidad del matiz o de la gradualidad parecen ausentes. En palabras de Nietzsche (2007): “[t]odas las cosas buenas fueron antes cosas malas; de cada pecado original ha salido una virtud original” (p. 179). Propongo dos fragmentos del libro que ejemplifican esa tendencia

polarizante:

Los romanos eran los fuertes y los nobles, y hasta ahora no ha habido en el mundo, ni en sueños, alguien más fuerte y más noble; todo resto suyo, toda inscripción nos extasía, suponiendo que se adivine *qué* es lo que en ellas se inscribe. Los judíos eran, al revés, aquel pueblo sacerdotal del resentimiento *par excellence*, en el que residía una genialidad popular-moral sin parangón posible [...]. (p. 91)

O bien:

Se habrá adivinado ya con qué facilidad se puede desgajar el modo de valoración sacerdotal del caballeresco-aristocrático, para ir desarrollándose después hasta convertirse en su opuesto: un proceso que recibe nuevo impulso cada vez que la casta de los sacerdotes y la casta de los guerreros se enfrentan, celosas una de otra, y no quieren ponerse de acuerdo entre sí sobre el premio. (p. 63)

Nietzsche recurre en ambos ejemplos a un juego constante de contrarios: *ser romano* implica una serie de características, todas ellas positivas, siendo, por lo tanto, “lo romano” la expresión completa de todas ellas. *Ser judío* es la exacta contraposición de los valores e ideales que definían lo romano. Lo mismo ocurriría con la “casta sacerdotal” y la de los guerreros, siendo los primeros el calco en negativo de los segundos. Esta concepción dicotómica de la realidad, es, a mi parecer, cuestionable. Según lo que quiero definir, ya expuesto brevemente en la introducción (y que profundizaré en el subcapítulo 2.3), la realidad discursiva no será explicada en términos de totalidad, por tratarse ello de una premisa teórica que rechazo categóricamente al ser incompatible con mi interpretación del síntoma psicoanalítico. Si no hay posibilidad de que un discurso ejerza un poder totalizante completo, tampoco será posible que la totalidad de los valores que lo conforman estén alineados de forma exacta. Por decirlo de otra manera, lo “bueno” y lo “malo” no podrán definirse en esencia como significantes encerrados herméticamente dentro de los conceptos de “bueno” y “malo”. No presupongo, pues,

que haya una relación de simetría perfecta entre el significante y el concepto.

En cuanto a la segunda —falta de fuentes primarias—, no requiere de mucha explicación. Si bien es cierto que no se puede establecer un límite concreto de las fuentes primarias requeridas —cualquier gradación sería estrictamente arbitraria—, y que Nietzsche sí hace uso de la etimología²⁶ para orientarse en las razones históricas que constituyeron determinados discursos, el filósofo deriva conclusiones basándose principalmente en su “instinto”. Aun aceptando que el “instinto” de Nietzsche sea posiblemente de los más agudos que hayan existido jamás, el uso extensivo de fuentes primeras será un requisito indispensable para desarrollar mi estudio.

2.2 El método foucaultiano

Recupero la cita de Foucault que he mencionado en el primer capítulo y que muestra hasta qué punto toma a Nietzsche como fundamento y referencia: “Si fuera pretencioso pondría como título general a lo que hago: la genealogía de la moral” (Foucault, 1975).

Si Nietzsche inició la senda crítica del método genealógico, con Foucault el corte epistemológico eclosionó, inundando con esa novedosa metodología el campo de los estudios críticos en ciencias sociales. A pesar de las críticas recibidas por sus colegas historiadores, dejó uno de los más profundos y prolíficos legados del pensamiento contemporáneo (cfr. Veyne, 2008/2009). Empirista escéptico, basó su carrera en cuestionar “los juegos de verdad” de ciertas historias singulares establecidas como verdades hegemónicas en la historia, poniendo el foco en la relación tripartita entre cuerpo, conocimiento y poder. No es la intención de este subcapítulo explicar la totalidad de los conceptos que definen el método arqueológico en Foucault²⁷, extensamente desarrollado en *La arqueología del saber* (1969/2010a), ni contrastar

²⁶ “La indicación del camino *correcto* me la dio la pregunta de qué significan realmente desde un punto de vista etimológico las palabras acuñadas por las diversas lenguas para designar ‘bueno’ [...]” (p. 56)

²⁷ Para un análisis exhaustivo de la metodología foucaultiana véanse Foucault con Faubion (1998), Denzin y Lincoln (2008) y Scheurich y McKenzie (2005).

las diferencias entre la genealogía y la arqueología, sino exponer las premisas metodológicas que tomaré en consideración para el desarrollo de la historia del discurso de la vivienda en España, de acuerdo al objeto de esta investigación. Generalmente la evolución metodológica foucaultiana se explica en dos fases, no excluyentes entre sí. La primera, la arqueológica, está presente en los trabajos de *Historia de la locura I, II y III* (1961/1997), *El nacimiento de la clínica* (1963/2004) y *El orden del discurso* (1970/2010b). La segunda es la genealógica, cuya obra de referencia (y guía de este trabajo) sería *Vigilar y castigar* (1975/2012). Me inscribiré en la segunda etapa foucaultiana, para, partiendo de esta, introducir el concepto de síntoma psicoanalítico. Previamente definiré qué elementos constituyen en Foucault el método arqueológico para comprender por qué son relevantes las aportaciones de la genealogía en este contexto.

2.2.1 Arqueología e historia

El método arqueológico está expuesto por Foucault en *La arqueología del saber* (1969/2010a), libro que, según Gilles Deleuze “representa el paso más decisivo en la teoría-práctica de las multiplicidades” (1986/1987, p. 40), aunque, como he mencionado, los ejemplos de la aplicación del método arqueológico pueden encontrarse en sus primeros trabajos. *La arqueología del saber* es su único tratado explícitamente metodológico y provee de un sustrato teórico excelente para su desarrollo, ya que describe las herramientas teóricas que le son propias a un nivel de profundidad no explorado por Nietzsche. La arqueología, según Foucault (2010a):

no pretende eclipsarse ella misma en la modestia ambigua de una lectura que dejase tornar, en su pureza, la luz lejana, precaria, casi desvanecida del origen. No es nada más y ninguna otra cosa que una reescritura, es decir en la forma mantenida de la exterioridad, una transformación pautada de lo que ha sido y ha escrito. No es la vuelta

al secreto mismo del origen, es la descripción sistemática de un discurso-objeto. (p. 183)

Según esta cita, parecería difícil hallar diferencias entre la arqueología y el método clásico de los historiadores. Sin embargo, lo que propone Foucault con su método parte en cierta manera de una premisa metodológica inversa a la ortodoxia de la historia, por cuanto que la arqueología no trata de volver a encontrar la transición continua e insensible que une, en suave declive, los discursos con aquello que los precede, los rodea o los sigue [...]. Su problema es, por el contrario, definir los discursos en su especificidad; mostrar en qué el juego de las reglas que ponen en obra es irreductible a cualquier otro; seguirlos a lo largo de sus aristas exteriores y para subrayarlos mejor (p. 182).

La finalidad de la arqueología es reconstruir y comprender el pasado preguntándose por las condiciones que posibilitaron el desarrollo de unos hechos y no de otros. Y no lo hace con la finalidad de unificar la totalidad de discursos que conforman el objeto de estudio en cuestión, sino para demostrarlos en su dispersión. En este sentido, y tal y como señala el propio Foucault “la comparación arqueológica no tiene un efecto unificador, sino multiplicador” (2010, p. 208). La arqueología no se dispone a neutralizar un discurso, sino a “mantenerlo en su consistencia, [para] hacerlo surgir en la complejidad que les es propia” (p. 66-67). En esta etapa arqueológica, no existe una vocación explícita de analizar la relación existente entre poder y saber, dimensión que sí se tendrá en cuenta en la metodología genealógica.

La base del método que utilizaré será arqueológica en la medida en que trazaré la historia de un discurso —el de la vivienda—, señalando sus fallas, apuntalando sus discontinuidades y observando el espacio generado en los intersticios de los discursos que lo configuran, pero también habrá una voluntad, ya en el propio método, de pensar la genealogía en términos de poder, es decir, de pensar en qué manera la constelación discursiva articulada a través de los significantes *vivienda*, *casa*, *hogar* durante los siglos XIX y XX han constituido

y sustentado un conjunto de prácticas, relaciones e instituciones que han hegemonizado el campo simbólico de lo que debe ser la vivienda, imponiendo, a su vez, una determinada normatividad a los cuerpos en el espacio. Al igual que Foucault, no pensaré el poder en términos estrictamente negativos, sino en cuanto capacidad de establecer discursos que constituyan verdades y que excluyan, por consiguiente, los discursos alternativos. Será, por ende, en la capacidad de selección y exclusión donde el poder del discurso hegemónico se manifieste de forma más clara. Lo abordo con más detalle a continuación.

2.2.2 Genealogía y poder

Como he dicho al principio, no conviene comprender los métodos arqueológicos y genealógicos como mutuamente excluyentes sino como complementarios, en tanto que el segundo parte del primero para aportar nuevas consideraciones. La genealogía funciona arqueológicamente, es decir, asume la metodología descrita en *La arqueología del saber* como método de inspección. Sin embargo, en la genealogía, la posición del analista deja de ser la de un observador neutral para tomar una posición que resulta ser política, pues, como señala Dreyfus (cfr. 1984), la genealogía no apunta a la comprensión de la irrupción y diseminación de unos conocimientos en sí mismos sino a su potencial crítico, esto es, a su capacidad de producir efectos de contestación a lo que se considera verdad.

Ahora bien, ¿cómo estudiar esa dimensión crítica que vincula el discurso con el poder? Y después: ¿cómo aplicarla en un análisis sobre la vivienda en España? Primero es necesario señalar dónde está el poder, aunque hacerlo en términos foucaultianos entraña no pocas complicaciones, pues, tal y como señala el mismo Foucault “el poder está en todas partes; no es que lo englobe todo, sino que viene de todas partes” (1976/2007, p. 113). En *Vigilar y castigar*, a su vez, Foucault hace un apunte sobre la esencia del poder: “Hay que dejar de describir siempre los efectos de poder en términos negativos: ‘excluye’, ‘reprime’, ‘rechaza’,

‘censura’, ‘abstrae’, ‘disimula’, ‘oculta’. De hecho, el poder produce; produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad” (2012a, p. 225).

Sin embargo, afirmar que el poder “está en todas partes” y es un producto de lo producido puede llevar a concebirlo de forma tan indeterminada que resulte imposible acotar qué actores e instituciones tienen mayor capacidad de ejercerlo. Necesito, pues, un método que me permita, cualitativamente, medir el poder en términos de influencia e intensidad, de modo que puedan responderse preguntas tales como: ¿Quién se ve afectado por un determinado discurso hegemónico? ¿Tiene esta capacidad de movilizar una parte, dos partes, o todas las partes? ¿De qué recursos dispone? Etc. Lo que rastrearé, a fin de cuentas, es la capacidad de solidificar verdades, esto es, juzgaré el poder por los efectos que produce la aceptación de determinados discursos. Estando de acuerdo con la premisa foucaultiana de que el “poder produce”, añadiría que, a su vez, el poder es producido por esos mismos efectos.

Entiendo el poder en base a tres premisas: la primera, como práctica que se inscribe en el cuerpo. Así se expresa Foucault en *Vigilar y castigar* (2012a):

Por lo que a la historia del cuerpo se refiere, los historiadores la han comenzado desde hace largo tiempo. Lo han estudiado en el campo de una demografía o de una patología históricas; lo han considerado como asiento de necesidades y de apetitos, como lugar de procesos fisiológicos y de metabolismos, como blanco de ataques microbianos o virales [...]. Pero el cuerpo está también directamente inmerso en un campo político. Las relaciones de poder lo convierten en una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a trabajos, lo obligan a ceremonias, exigen de él signos. (p. 35)

El poder moldea, regula, y conforma cuerpos de acuerdo a su capacidad de normatividad y exclusión de los discursos que lo atraviesan.

La segunda premisa bajo la que inscribiré el poder hace referencia a su capacidad discursiva de producción. El poder produce efectos, que, a su vez, derivan en la construcción de instituciones y prácticas que reflejan y hacen de altavoz de esos mismos efectos que lo han constituido. Determinar el conjunto de *dispositivos discursivos de poder* —para emplear la terminología foucaultiana— será el aspecto fundamental de este trabajo, pues es mediante dichos dispositivos que el poder se ejerce constituyendo “verdades”. La totalidad de dispositivos que operan dentro de la órbita de un mismo discurso constituirían, según Foucault, un “régimen de veridicción”, aquello que “no es una ley determinada de la verdad, [sino] el conjunto de las reglas que permiten, con respecto a un discurso dado, establecer cuáles son los enunciados que podrán caracterizarse en él como verdaderos o falsos” (2004/2012b, p. 46). Este atributo del poder puede entenderse como cíclico por sus efectos de emisión y recepción constantes.

La tercera y última de las premisas es la que comprende el poder como flujo continuo pero asimétrico. Esto es, no existen zonas “vacías de poder”, pues toda relación entre personas ya está capturada por el conjunto de normas y juegos de poder que los configuran. Pero el poder no es uno, y no es constante en su capacidad de diseminar y mantener un discurso propio. Tiene sus *momentos*. Sin esa dimensión gradual del poder no podría entenderse que un discurso hegemónico dejara de serlo. En este sentido, el método genealógico pone el foco en estos precisos instantes de ascensión-descenso de la intensidad con la que un discurso afecta. Una de las claves que Foucault (2001) emplea para rastrear el poder es “using this resistance as a chemical catalyst so as to bring to light power relations, locate their position, and find out their point of application and the methods used” [utilizar la resistencia como un catalizador químico que muestre las relaciones de poder y localice y señale las formas de aplicación y los métodos utilizados], y pone un ejemplo para ilustrarlo: “to find out what our society means by sanity, perhaps we should investigate what is happening in the field of insanity” [para averiguar lo que

nuestra sociedad entiende por cordura tal vez deberíamos investigar lo que está pasando en el campo de la locura] (p. 780). Observar los contrarios producidos por un discurso es una nota metodológica que tomaré en consideración. Por ejemplo, el hecho de investigar el desarrollo de la serie de normas y procedimientos que han validado el concepto de “propiedad privada” me llevará a explorar la multitud de contrarios inmersos en esa propiedad “otra”, esto es, propiedad colectiva, propiedad comunitaria, propiedad pública, propiedad sin propiedad, propiedad sin posesión, etc. Y es que los discursos no son unidades aisladas, sino que constituyen una amalgama de conjuntos discursivos contingentes entre sí. Estudiar la economía de la constelación discursiva será el principal punto de este trabajo, considerando el significante “vivienda” como significante Amo. Lo haré partiendo de esa triple concepción del poder: poder sobre el cuerpo, poder como capacidad circular de producción, poder en cuanto flujo constante y asimétrico.

2.3 El síntoma como espacio nodal transsubjetivo

En la introducción he mencionado la importancia del síntoma psicoanalítico para el desarrollo de esta investigación, situando la hipótesis de que los movimientos de okupación pueden interpretarse como síntoma del discurso hegemónico de la vivienda en España. Añado que, si bien tomaré el ejemplo de los movimientos de okupación como un síntoma del discurso hegemónico de la vivienda, también señalaré, a lo largo de esta tesis, otros síntomas producidos por tal discurso. Son dos las razones por las cuales daré una mayor importancia a los movimientos de okupación. La primera es que los movimientos de okupación incorporan la mayoría de las demandas de los otros síntomas emergidos a lo largo de los siglos XIX y XX. En este sentido, los movimientos de okupación pueden considerarse como representativos de un proceso histórico que se retrotrae hasta los orígenes mismos del estado moderno liberal español. En segundo lugar, los movimientos de okupación —a diferencia de los demás

síntomas surgidos del discurso hegemónico de la vivienda— se constituirán en un discurso estrictamente contrahegemónico, al cuestionar cada uno de los significantes a los que se edifica el discurso hegemónico, consiguiendo perdurar en el tiempo durante décadas hasta la actualidad.

Por su parte, considero que el síntoma psicoanalítico puede ser una herramienta teórica valiosa a incorporar al método genealógico, ya que puede fundamentar las razones por las cuales, en ciertos períodos históricos, se producen rupturas epistemológicas que alteran la linealidad sobre la cual un discurso concreto se desarrollaba. A su vez, y debido a que la condición del síntoma por la que me inclinaré asume la inevitabilidad de que todo discurso hegemónico produce sus síntomas, se deriva del desarrollo de la investigación una suerte de “ontología de la resistencia” que elaboraré en este subcapítulo.

Tomando la herencia psicoanalítica de Freud, Lacan y Miller, consideraré dos aspectos del síntoma. Por un lado, comprenderé el síntoma en su vertiente discursiva como una reacción en forma de malestar respecto a un discurso; discurso que, por su rango, su vocación de universalidad y su capacidad de hacerse efectivo, ha devenido hegemónico. Esta reacción en forma de malestar será a la vez subjetiva y discursiva. En palabras de Berenguer: “es fundamental sostener la definición del síntoma analítico, que concierne a lo singular de un sujeto en relación con el Otro” (2008, p. 79). Es decir, que el síntoma se hará sentir de forma singular en el sujeto que lo sufra, pero a la vez será socialmente compartido; el síntoma se sitúa en ese *entre dos* del discurso y el sujeto, razón por la cual lo considero como un espacio nodal.

Por otro lado, consideraré también el síntoma respecto a su función: nos dice algo de algo, o algo de alguien. El síntoma es portador de un sentido, pues “para el psicoanálisis, el síntoma analítico se constituye cuando el sujeto toma cuenta de que le sucede algo; supone que eso puede tener una causa —aunque no sepa exactamente qué es lo que hay en juego—” (Tizio, 2015, p. 17). Sin embargo, a diferencia de lo que asumía Freud al situar el síntoma como otra

formación inconsciente al nivel del chiste, del sueño, del lapsus o de los actos fallidos, yo sostendré, más en línea con las últimas enseñanzas de Lacan, que descifrar los mecanismos que han producido el síntoma no lo eliminan por completo. El síntoma puede esconderse, puede aliviarse, puede reprimirse, y puede, incluso, forcluirse. Pero el síntoma no puede desaparecer, pues hunde sus raíces en lo Real del sujeto, siendo estructural al mismo. Es decir, el síntoma no es una anomalía, sino una forma de funcionar del sujeto. El síntoma siempre vuelve, siendo la repetición otra de sus características principales —razón por la cual Miller define el síntoma como “síntoma obsesivo”—. Ahora bien, la consideración que desde las distintas perspectivas psicoanalíticas se le ha dado al síntoma son diversas. Es preciso hacer una breve introducción a algunas de ellas para definir con nitidez cuál de ellas voy a sostener en el desarrollo de esta investigación.

La etimología del término la encontramos en la palabra griega *symptōma*. El prefijo *syn* indicaría *unión* o *conurrencia*, mientras que *ptōma* podría traducirse por *caída*. Según Brook Holmes (cfr. 2015) el primer uso del término se halla en el cuarto libro de la *Historia de la Guerra del Peloponeso* de Tucídides y hace referencia al síntoma como un evento catastrófico que se deriva de otros eventos previos mal resueltos. En esta primera acepción del término, podríamos traducir *síntoma* como catástrofe o desgracia. Con el paso de los siglos, el uso de la palabra *symptōma* se fue vinculando al ámbito médico. Ya con Galeno de Pérgamo, en el primer siglo d.C., la referencia al síntoma se vincula al cuerpo humano para señalar el indicio de una enfermedad o patología (cfr. Holmes, 2015) asimilándose a la acepción que todavía tiene hoy en el campo lingüístico de la medicina en tanto manifestación reveladora de una enfermedad.

No fue hasta Freud que el síntoma empezaría a adquirir una tercera acepción, que, emparentada con las otras dos, abría un nuevo campo para su desarrollo conceptual y, sobre todo, para su aplicación práctica. El propósito de Freud en sus inicios era buscar un método para curar el llamado *síntoma histérico*, patología psicológica que se atribuía solamente a las

mujeres. Al desvincular los síntomas de la histeria de cualquier afectación biológica en el organismo, Freud abrió la posibilidad de curar a los enfermos mediante otro método distinto al de la medicina clásica. Este método pasaba principalmente por “escuchar” lo que el síntoma —sujeto mediante— tenía que decir (cfr. Saldías y Lora, 2006). En su 17ª conferencia, *El sentido de los síntomas*, Freud afirma en relación con el síntoma que “la tarea que se nos plantea no es otra que esta: para una idea sin sentido y una acción carente de fin, descubrir aquella situación del pasado en que la idea estaba justificada y la acción respondía a un fin.” (Freud, 1991c, p. 247).

Según Freud, el síntoma es el resultado de un proceso represivo. El esquema principal de la formación de los síntomas en la teoría psicoanalítica freudiana es que estos se producirían desde el inconsciente del sujeto como un producto de la represión del Yo, que “por encargo del superyó, no quiere acatar una investidura pulsional incitada en el ello” (Freud, 1992b, p. 87). El Yo, el Ello y el Superyó forman la tríada conceptual con la que Freud explicitó las premisas fundamentales del psicoanálisis. Lacan reformularía la teoría de Freud en base a la misma estructura triádica, dando lugar a los conceptos de Imaginario, Simbólico y Real.

De manera resumida, describo el significado de los tres términos en Freud. El Ello operaría según el principio de placer. Busca la satisfacción inmediata de su objeto de deseo sin tener en consideración el principio de realidad, es decir, las limitaciones o contrapartidas racionales que podrían afectar al sujeto en el caso de satisfacer la demanda en cuestión. El Yo, por su parte, operaría según el principio de realidad: buscaría la satisfacción del Ello, pero sin entregarse a él. La función del Yo se podría explicar como una palanca de freno de la demanda del Ello para tratar de evitar el dolor y el sufrimiento. Por último, el concepto Superyó, introducido por Freud en 1923 (1978) en la obra *El yo y el ello y otros escritos de metapsicología*, representaría la forma ideal de Yo, constituido mediante la interiorización del conjunto de normas éticas y morales que rigen cada contexto histórico. El Superyó empuja al

Yo a la realización de sus exigencias, mientras que el Ello rechaza la imposición moral que marca el Superyó. Es en la propia idea de Superyó donde cabe señalar la dimensión social, tanto del psicoanálisis, como de su vinculación con el síntoma.

Ya he avanzado que el síntoma nos dice algo de algo o de alguien, lo cual, puesto en términos freudianos, resultaría ser el producto del Ello reaccionando a un Yo que ha sido hegemonizado por el discurso del Superyó. Lo que pretendo construir en este trabajo es un modo de comprender el discurso hegemónico de la vivienda como un conjunto de significantes —*privacidad, intimidad, seguridad, etc.*— que, actuando de manera análoga a la imposición superyoica, topan con un Ello que se ha constituido, de manera sintomática, en un discurso propio. Veo preciso aclarar, para profundizar en la relación entre síntoma y discurso, que de la aparición de un síntoma del lazo social no se desprende necesariamente un discurso contrahegemónico. El síntoma indica la existencia de un malestar provocado por el discurso, pero para que tal discurso sea considerado como contrahegemónico deberá estructurarse de una forma tal que niegue la validez de los significantes que lo compongan.

Como he explicado en los primeros párrafos, Freud partía de la idea de que el síntoma —como una formación inconsciente más— expresaba una verdad oculta cuyo desvelamiento lograría desvanecer el malestar del paciente. Aun así, puede decirse que la cuestión del síntoma, en Freud, nunca fue del todo resuelta. En *Inhibición, síntoma y angustia* (1992b), Freud expresaba los problemas que encontraba al profundizar sobre el síntoma, pues “el análisis demuestra a menudo que esta [la representación del síntoma] se ha mostrado como formación inconsciente. Hasta ahí, todo estaría claro; pero enseguida empiezan las dificultades no resueltas” (p. 87). Freud se dio cuenta de lo recurrente que era el síntoma, ya no solamente en sus pacientes, sino en el conjunto de los mortales. En la 23ª conferencia, *Los caminos de formación del síntoma* (1991c), afirmó algo que es, a mi parecer, revelador sobre la naturaleza del síntoma:

Si la formación de síntomas es extensa, [...] pueden traer como consecuencia un extraordinario empobrecimiento de la persona en cuanto a energía anímica disponible y, por tanto, su parálisis para todas las tareas importantes de la vida. Dado que en este resultado interesa sobre todo la cantidad de energía así requerida, con facilidad advierten ustedes que “estar enfermo” es en esencia un concepto práctico. Pero si se sitúan en un punto de vista teórico y prescindien de estas cantidades, podrán decir perfectamente que *todos* estamos enfermos, o sea, que todos somos neuróticos, puesto que las condiciones para la formación de síntomas pueden pesquisarse también en las personas normales. (p. 326)

Será con el trabajo de Lacan y Miller que, al situar el síntoma en lo tocante a lo real del sujeto, podrá afirmarse que, efectivamente, todos estamos enfermos. Más interesante si cabe para la investigación que llevo a cabo, es que Freud ya se encuentra con el problema de distinguir entre el síntoma singular del paciente u otro tipo de síntomas “típicos”, que yo comprendo —siguiendo a Colette Soler, Jacques-Alain Miller y Hebe Tizio, entre otros— como síntomas sociales o síntoma del lazo social. Freud apunta en la 17ª conferencia, *El sentido de los síntomas*, que el mismo tipo de síntomas se repiten en distintos pacientes, lo que abre la posibilidad de su interpretación histórica (cfr. 1991a). A este tipo de síntomas Freud los califica como síntomas *típicos*. Freud dice: “podemos, por cierto, esclarecer satisfactoriamente el sentido de los síntomas neuróticos individuales por su referencia al vivenciar, pero nuestro arte nos deja en la estacada respecto de los síntomas típicos, con mucho los más frecuentes” (p. 248). A lo que añade a continuación:

es difícil suponer una diversidad fundamental entre una y otra clase de síntoma. Si los síntomas individuales dependen de manera tan innegable del vivenciar del enfermo, para los síntomas típicos queda la posibilidad que se remonten a un vivenciar típico en sí mismo, común a todos los hombres. (p. 248)

Una cuestión que problematiza la consideración del sujeto como una entidad aislada y diferenciada con el entorno que le rodea, también está presente en la afirmación del propio Freud en *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921/1997): “la oposición entre psicología individual y psicología social o colectiva, que a primera vista puede parecernos muy profunda, pierde gran parte de su significación en cuanto la sometemos a un más detenido examen” (p. 9). Los sujetos, como dice Colette Soler (cfr. 2010), estamos doblemente condicionados por los efectos del lazo social, esto es, por los efectos del discurso que viene del *afuera*²⁸ del sujeto, pero también por las distintas modalidades de satisfacción o insatisfacción de nuestro inconsciente. Si podemos hablar de síntomas sociales es debido a que la imposición de ciertos discursos hegemónicos en determinados períodos históricos tiene afectaciones subjetivas similares en los sujetos que habitan bajo esos mismos discursos, razón por la cual se pueden identificar determinadas “patologías históricas” particulares de cada época. Tal y como apunta Miller (cfr. 1998), si el concepto imperante en el psicoanálisis de la época de Freud era la represión (*Verdrängung*), era debido a que el discurso hegemónico estaba marcado por una cultura que obligaba a los sujetos a reprimir su goce. El nacimiento del psicoanálisis sería un síntoma mismo de la cultura de su tiempo, pues, al situar la palabra como medio operativo de su práctica, contestaba al mandato de silencio que imponía su contexto histórico. El síntoma social o del lazo social estará correlacionado con un mandato, una imposición del discurso del Otro social en la forma de una demanda de acción que el sujeto no puede o no está dispuesto a asumir. En esta línea, Fabian Fajnwaks (cfr. 2008) interpreta la depresión en los tiempos contemporáneos como síntoma del lazo social del discurso en el que “ser feliz” se convierte en un imperativo, de la misma manera que Jacques-Alain Miller (cfr. 2005) considera la toxicomanía como imperativo de un discurso que demanda el goce irrefrenable. Las formas

²⁸ Un *afuera* que no representa un exterior absoluto al sujeto sino un exterior constituyente que afecta al sujeto.

históricas y culturales del síntoma estarán estructuradas alrededor del discurso del Amo, de sus representaciones y modos de dominación (cfr. Askofaré, 2015). Dicha consideración del síntoma es la que me permite aplicarlo al caso de estudio de la vivienda en España y formalizar la hipótesis de que el discurso de la vivienda habría articulado un conjunto de normas y mandatos sobre lo que la vivienda “es” y/o “debe ser”, generando una multiplicidad de síntomas a lo largo de la historia.

Y, aun así, la forma en la que cada sujeto sienta los efectos de cada discurso vendrá determinada por su exclusiva relación inconsciente con su goce. El síntoma, como categoría “entre-dos”, dice de aquello que es a la vez particular y universal, singular y compartido. Consecuentemente, y en línea con la reflexión de Freud, sostengo que el síntoma es un espacio nodal en tanto que vincula ambas dimensiones. No está ni en el sujeto ni en el discurso, sino en el espacio “entre dos”. Transitará del sujeto al discurso y viceversa. El síntoma no se ubica en la tradición filosófica mecanicista del estructuralismo, donde el sujeto se vería reducido al mero producto de las relaciones sociales que lo constituirían²⁹; tampoco en el pensamiento filosófico de la ilustración que, de Descartes a Kant —por citar dos de sus defensores más relevantes—, consideran al individuo como una unidad aislada de los efectos del discurso y del contexto social (cfr. Morfino, 2016). Ante estos planteamientos, acierta Alvaro al afirmar que “tratar al individuo como anterior a la sociedad o bien a la sociedad como anterior al individuo es recaer, en el primer caso, en un sustancialismo de tipo psicológico, y, en el segundo, en un sustancialismo de tipo sociológico” (2016, p. 164).

Esta idea del síntoma como espacio “entre-dos” participa de una ontología relacional del sujeto, por lo cual considero oportuno referirme a ello como *transsubjetivo*. En este sentido, el concepto que defiende del síntoma está en consonancia con la idea de *transindividualidad*

²⁹ Me refiero aquí a las corrientes filosóficas próximas al pensamiento marxista que, partiendo del sujeto de la alienación (cfr. Walicki, 1989), habrían desprovisto al sujeto de toda sustancialidad.

planteada por Gilbert Simondon, en la que “la realidad transindividual es psico-social: opera interiorizando lo exterior y exteriorizando lo interior simultánea y recíprocamente” (Alvaro, 2016, p. 162). Chiara Bottici (2021/2022), por otro lado, desarrolla una filosofía de la transindividualidad que, partiendo de Spinoza, contribuye a la consideración del sujeto en cuanto a relación, a la vez que diluye los dualismos cuerpo/mente y naturaleza/cultura³⁰: “los seres humanos [...] no son entes dados, sino procesos, tramas de relaciones afectivas que nunca se dan de forma definitiva” (pp. 208-209). El monismo de Bottici no niega la singularidad del sujeto, pues “somos cuerpos transindividuales no porque seamos todos lo mismo, sino precisamente por la naturaleza singular de las relaciones que posibilitan cada proceso de individualización” (p. 200), pero sí que va un paso más allá del dado por Simondon al criticar los restos de un dualismo epistemológico —presente en la dicotomía materia viva y no viva— que acaba privilegiando a los humanos por encima de los otros entes. Dice Bottici (2022):

Mientras que el uso de Simondon del término puede aún interpretarse en un marco dualista como la reproducción de la jerarquía entre la individuación física y la individuación psíquica-colectiva-humana, subrayamos, junto con Spinoza, que los seres humanos no son un reino aparte en el reino de la naturaleza (*imperium in imperio*), sino solamente cuerpos con un grado distinto de complejidad del mismo proceso transindividual (p. 223).

En este sentido, mi posición teórica en este trabajo se acerca más a la de Simondon que a la de Bottici: si bien descarto la existencia del dualismo que afirma que el individuo es un ente independiente de la esfera social —del otro que le constituye—, considero que lo que se da es una coexistencia de ambos reinos —y no su disolución en un solo plano—. Así, como ya

³⁰ “[U]na filosofía de la transindividualidad [...] nos permite dejar atrás cualquier forma de dualismo cuerpo-mente, en todas sus ramificaciones” (Bottici, 2022, p. 214)

he apuntado, entiendo la transsubjetividad como un espacio de tránsito y solapamiento continuo entre aquello que concierne al sujeto con su goce, y la dimensión social que inevitablemente informa tal relación. Si bien Lacan, en “Función y campo de la palabra y lenguaje en psicoanálisis” (1966/2009), hace uso del término *transindividual* para referirse al inconsciente³¹, considero oportuno substituir el término *transindividual* por *transsubjetivo* por dos razones: la primera, para desvincularme de la concepción ontológica clásica del liberalismo y su idea de individuo; la segunda es que, dado que trato la dimensión relacional del sujeto a través del síntoma, quiero ser fiel a la idea de *sujeto* a la que se refiere el psicoanálisis. El síntoma como espacio nodal transsubjetivo asume la importancia de lo histórico-cultural en la constitución del sujeto, pero lo hace sin negar la singularidad propia que tiene el sujeto con su objeto de goce.

Sin embargo, y a pesar de que Freud es crucial tanto para “inaugurar” la acepción psicoanalítica del término como para abrirlo a la consideración del “entre-dos” a la que me he referido, mi adscripción teórica en este punto concreto se desvía de la idea freudiana de que el síntoma opera como un mecanismo del inconsciente que puede ser resuelto. Siguiendo las últimas enseñanzas de Lacan³², situaré el síntoma —como ya he avanzado— en la dimensión de lo real del sujeto. Corresponde, ahora, desarrollar este punto.

El trabajo de Lacan en relación con el síntoma evoluciona a lo largo del tiempo. Como apunta Miller en la conferencia “El síntoma y el cometa” (cfr. 1998), en las primeras consideraciones de Lacan, el síntoma tomaría para el sujeto la forma de un malestar cifrado, un malestar que se desvanecería en el momento en que el sujeto admitiera la existencia de la verdad interpretativa que lo ocultaba y que podría resumirse con la frase de que “el síntoma se resuelve por entero en un análisis del lenguaje, porque él mismo es estructurado como un

³¹ “El inconsciente es aquella parte del discurso concreto en cuanto transindividual que falta a la disposición del sujeto para restablecer la continuidad de su discurso consciente” (Lacan, 2009, p. 251).

³² Este período cubriría, aproximadamente, el trabajo que Lacan realizó entre los años 1971-1981.

lenguaje, porque es lenguaje cuya palabra debe ser librada” (Lacan, 2009, p. 260). En esta fase de las enseñanzas lacanianas, se puede decir que Lacan sigue al pie de la letra la palabra de Freud. El síntoma se ubicaría exclusivamente en el terreno lacaniano de lo Simbólico.

Los tres registros de lo Imaginario, lo Simbólico y lo Real son el punto de inicio con que Lacan, siguiendo a Freud, explicará toda realidad psicológica humana. Estos conceptos fueron expuestos en la conferencia que llevaba por nombre “Le symbolique, l’imaginaire et le réel”, pronunciada en el Hospital Psiquiátrico de Sainte-Anne, París, el 8 de julio de 1953, en ocasión de la primera reunión científica de la recientemente fundada Société Française de Psychanalyse. Explico brevemente en qué consiste cada uno de ellos.

La dimensión de lo Simbólico parte de la estructura misma del lenguaje y hace referencia a la totalidad de símbolos que constituyen la realidad de un sujeto. El registro de lo Simbólico ocupa el lugar del discurso y se identifica con el concepto lacaniano del Otro (en francés con A, de *autre*). En palabras de Motta (2013):

Por otro lado, se trata del orden simbólico, conjunto diacrítico de elementos discretos, como tales privados de sentido, estructura articulada, combinatoria y autónoma; por definición, este orden no tiene origen, ya está allí siempre; su sinsentido es aquel mismo que el del inconsciente.” (p. 184).

Lo Imaginario se sitúa en Lacan como la fase de la formación del ego, descrita en el ensayo “El estadio del espejo como formador de la función del yo”, en el primer volumen de los *Escritos* (2009). Lo Imaginario (de *imago*) sería aquello en vías de significación, conformado primordialmente por imágenes, y se hallaría en el umbral de lo Simbólico. Por último, lo Real haría referencia a aquello de la psique humana que rehúsa todo tipo de codificación o significancia. Lo Real es lo inefable, aquello que no se puede ni pensar ni imaginar.

El giro radical que hará Lacan respecto de Freud y, también, respecto de sus enseñanzas previas, será vincular al síntoma con lo Real: es de lo Real que no “cesa de no escribirse” desde donde el síntoma emerge, cuya simbolización le aportará un sentido incapaz de satisfacerlo (cfr. Pujana, 2017). En la última etapa de la enseñanza de Lacan, lo Real se ubica en el subsuelo tanto de lo Simbólico como de lo Imaginario. En la medida en que el sujeto se inscribe en el mundo simbólico a través del lenguaje, siempre habrá algo de lo Real como resto irrealizable para el mismo. La conclusión a la que llegará Lacan resuena en la frase de “todos estamos enfermos” de Freud, pues el síntoma pasará a ser algo estructural al sujeto. Ya no será considerado como un malfuncionamiento psíquico, sino como el funcionamiento de la psique en sí misma. En este momento del psicoanálisis lacaniano, el síntoma apuntará a la falla del sujeto y no lo hará exclusivamente como un mensaje cifrado que puede ser desvelado, sino como medio en el que el sujeto organiza su goce (cfr. Žižek, 1989/2003). El goce, por su parte, es un concepto importante en Lacan que tiene una relación directa con el síntoma; puede entenderse como una forma particular de satisfacción pulsional que se experimenta en el cuerpo del sujeto en la forma de un sufrimiento, un malestar que, sin embargo, está movido por una pulsión que exige su satisfacción. El goce —como el síntoma— mantiene una estrecha vinculación con la repetición, con un no cesar de-no-inscribir en el registro de lo Simbólico un algo proveniente de lo Real. En el Seminario 23 (2005/2015), llamado *El sinthome*, Lacan realiza un juego de palabras al modificar el término del francés *symptôme* para introducir la partícula *sin*, pues: “En inglés significa el pecado, la primera falta. De ahí la necesidad de que no cese la falla, que siempre se agranda [...]” (p. 13).

Ese no cesar de-no-inscribirse sitúa la repetición como una de las características propias del síntoma de la cual se deriva una lectura en clave política. El síntoma se actualiza en el sujeto eternamente en la forma de un nuevo malestar; se va, pero siempre vuelve. Miller (cfr. 1998) utiliza la bonita metáfora del cometa Halle-Bop para ilustrarlo. Desde nuestro punto

de vista, el síntoma podría ser como un cometa: su aparición se percibe como algo novedoso —casi, se podría decir, lo *más* novedoso— pues su aparición se produce cada miles de años y la corta vida de los sujetos puede dar cuenta de su existencia, con suerte, una sola vez. Así, el cometa —como el síntoma—, parece ser siempre eminentemente nuevo. Y, sin embargo, el cometa —al igual que el síntoma para el sujeto— está condenado a seguir girando *eternamente*, repitiendo su “novedad” una y otra vez.

En consecuencia, no habría ningún discurso capaz de eliminarlo que pudiera convertirnos en “seres automáticos”. Es en este sentido que hablo del síntoma como un espacio de resistencia ontológico. El síntoma es la garantía de que siempre haya un algo en el sujeto, una forma de gozar de su síntoma, una llamada de lo Real que no podrá ser “convencida” por ningún discurso. Algunos autores que han incorporado elementos del psicoanálisis a sus estudios de teoría social, habrían subestimado la importancia del síntoma en cuanto a capacidad de resistencia. Este sería el caso de Erich Fromm, con su concepto de “conformidad automática” presente en *El miedo a la libertad* (1941/1977):

El individuo deja de ser él mismo; adopta por completo el tipo de personalidad que le proporcionan las pautas culturales, y por lo tanto se transforma en un ser exactamente igual a todo el mundo y tal como los demás esperan que él sea. La discrepancia entre el yo y el mundo desaparece, y con ella el miedo consciente de la soledad y la impotencia. Es un mecanismo que podría compararse con el mimetismo de ciertos animales. Se parecen tanto al ambiente que resulta difícil distinguirlos entre sí. La persona que se despoja de su yo individual y se transforma en un autómata, idéntico a los millones de otros autómatas que lo circundan, ya no tiene por qué sentirse solo y angustiado. Sin embargo, el precio que paga por ello es muy alto: nada menos que la pérdida de su personalidad. (pp. 219-220)

Según Fromm, los efectos del discurso podrían llegar a diluir toda subjetividad del sujeto, convirtiéndolo en un “autómata”, pero lo que señalaría el síntoma es precisamente la imposibilidad de que el fenómeno de la “conformidad automática” de Fromm, tan bien reflejada en las obras *1984* de George Orwell y *Un mundo feliz* de Aldous Huxley, se realice³³. Esto es así porque, como he avanzado al principio, el síntoma no tiene resolución posible.

Recapitulando: la consideración del síntoma en cuanto a espacio nodal transsubjetivo es definido en tanto que categoría que anuda las dimensiones psicoanalíticas de lo Real y lo Simbólico y la realidad singular y la social. Como categoría “entre-dos”, el síntoma participará y dará cuenta de una ontología relacional del sujeto. El síntoma en su dimensión social será aquello que vincula el malestar singular del sujeto con el malestar social que imponen determinados discursos. De ello se desprende, inevitablemente, la existencia de un espacio de resistencia ontológica en el sujeto, que impedirá que los distintos discursos del Amo puedan ser totalizantes.

³³ Fromm presentaría, a partir de este fenómeno, el proyecto político del “comunitarismo humanista”, recogido en la compilación de artículos publicados después de la muerte del autor en la obra *El humanismo como utopía real* (1992/2003).

Capítulo 3: El discurso de la vivienda en España

Después de haber delimitado el marco teórico sobre el que se sustentará esta investigación, y de haber definido el método genealógico nietzscheano-foucaultiano —introduciendo en él el concepto psicoanalítico del *síntoma*—, con este capítulo inicio la genealogía de la vivienda en España. En el primer subcapítulo contextualizaré brevemente el discurso de la vivienda en España a finales del siglo XVIII, principalmente para ponerlo en contraste con el cambio que operará en el siglo siguiente.

3.1 El discurso que nace

No hay una fecha fundacional que concrete el momento en que el significante *vivienda* muta radicalmente pasando de significar una realidad simbólica a otra realidad simbólica. Sin embargo, sí que hay momentos en la historia en que distintos discursos se solapan alrededor de un significante nodal, y en cuestión de décadas, aquello que había permanecido constante durante siglos, cambia por completo. Muchas de las variables asociadas a lo que significaba la vivienda durante el s. XVIII —y por supuesto antes— no solamente ya no existirán bien entrado el s. XIX, sino que, en algunos casos, se producirán cambios drásticos: significantes hasta entonces poco importantes como podrían ser *higiene* o *ventilación* tomarán una mayor relevancia en la composición del discurso de la vivienda. Cambiará, también, la forma de concebir los espacios interiores de los hogares: las salas comunes se dividirán en distintas habitaciones, y a estas se le otorgarán unas funciones específicas. También cambiará el modo de comportarse de los sujetos dentro del hogar; por ejemplo, con el desarrollo del concepto de *privacidad* se promoverán unas prácticas que cambiarán la mentalidad sobre el cuerpo desnudo, que pasará a ser percibido como un espacio íntimo y pudoroso —conceptos casi inexistentes durante el siglo XVIII—.

Así pues, y haciendo uso de una serie de fuentes primarias del siglo XVIII, paso a definir algunas nociones del significante *vivienda* por aquel entonces. Para ello hago uso de un óleo del pintor catalán Antoni Viladomat i Manalt, *Hivern* (1730-1755), así como de algunas anotaciones en los cuadernos de bitácora de viajeros extranjeros por España y de unos párrafos de la obra de teatro *La señorita malcriada* de Tomás de Iriarte (1778), publicada en 1788. Antes, pero, cabe mencionar tres consideraciones metodológicas.

La primera: no existe una homogeneidad en el objeto de estudio *vivienda* que me permita extrapolar conclusiones rotundas. No todas las viviendas eran iguales en el siglo XVIII, pero sí con la entrada en vigor de las técnicas de planificación urbana y la aplicación de modelos arquitectónicos se generó una cierta estandarización en los patrones de vivienda, las distintas realidades culturales, al igual que las especificidades climatológicas y las disparidades entre clases sociales, hacen, en cambio, que no se pueda hablar de “la realidad” de la vivienda durante el siglo XVIII, sino, acaso, de algunas realidades concretas.

La segunda consideración metodológica es la escasez de fuentes primarias. El siglo XIX trajo consigo una proliferación de fuentes escritas —principalmente periódicos— a las que hoy podemos acceder mediante digitalizaciones, pero no ocurre así con las del siglo XVIII. Es aún más paradójico en el caso del arte pictórico, donde, mientras que las corrientes de pintura de género holandesa y francesa nos dejaron brillantes imágenes de los interiores domésticos, el arte pictórico español de la época carece de ellas. Caso similar el de la literatura, que se limitó prácticamente al ensayo, dado que la narrativa, como apunta Álvarez Barrientos (cfr. 1983) no consiguió quitarse el halo moralista de las costumbres establecidas por la censura.

La propia subjetividad de las fuentes es la tercera consideración metodológica. Parte importante del testimonio legado sobre el *habitar* de las familias residentes en las distintas localidades del territorio la debemos a los cuadernos de bitácora de viajeros extranjeros, en su

mayoría ingleses, franceses e italianos³⁴. La descripción de las experiencias recogidas no implica únicamente la propia subjetividad del narrador, sino que también cabe tener en cuenta su procedencia y su condición social, que era la propia de altos cargos del gobierno, diplomáticos, médicos, caballeros y representantes eclesiásticos, por lo que a ello se le suma un evidente sesgo de clase.

Las tres consideraciones estarán presentes igualmente a lo largo de todo el trabajo, aunque por distintas razones y con intensidades diferentes. Si uno de los problemas para elaborar una genealogía de la vivienda en España en el siglo XIX es la falta de fuentes primarias, el problema durante el siglo XX, será que la multitud de documentos disponibles dificulta su criba. La homogeneización del concepto de vivienda —y aun siendo cierto que el siglo XX traerá la construcción en masa de bloques de vivienda de características muy similares—, no eliminará por completo las diferencias culturales existentes en la arquitectura y el urbanismo de las distintas regiones del país. Me centraré, por ello, en trazar lo que podemos entender, de un modo laxo, como *vivienda urbana*. Por lo que respecta al sesgo de clase —aun no siendo tan explícito como en el caso de este subcapítulo—, se mantendrá con intensidad a lo largo del siglo XIX, y con algo menos de intensidad en el siglo XX.

³⁴ Las visitas de extranjeros a la península eran raras, ya que España quedaba fuera —sobre todo para los viajeros británicos— del que se llamaba el “Grand Tour” que incluía principalmente Francia, Italia y ocasionalmente Alemania (cfr. González Heras, 2010).

3.1.1 La vivienda del siglo XVIII



Entre los años 1730 y 1755, el pintor catalán Antoni Viladomat i Manalt presenta su obra *Hivern*, que se encuentra actualmente en el depósito del Museo Comarcal de Manresa³⁵. El óleo de Viladomat, que imita el costumbrismo flamenco de la época, es una de las pocas piezas de arte español del siglo XVIII en que se puede apreciar lo que podría ser una escena doméstica diaria de una familia popular. En el tercio derecho del óleo se ven algunos de los elementos que destacarían los viajeros británicos en sus narraciones. La separación entre dentro y fuera del hogar parece casi accidental, de frontera difusa, tanto por la ausencia de puertas como por la figura en transición del hombre cargado con un haz de troncos. Ya dentro de la vivienda, hasta seis personas y un perro se acomodan —algunos sentados, otros de pie— alrededor de lo que parece ser un cazo. Por lo que se puede deducir de la forma y caracterización de los individuos, sería difícil afirmar que forman parte de una misma familia. Una luz tenue ilumina

³⁵ Escribo estas líneas durante el mes de abril de 2019, por lo que la localización del cuadro puede haber cambiado.

desde la esquina inferior izquierda a los comensales, probablemente proveniente de un brasero, ya que, si se atiende a las observaciones de Clarke (como se citó en González Heras, 2010), las chimeneas eran por aquel entonces casi desconocidas en el territorio —“en pleno invierno, el fuego es tan necesario en Madrid como lo es en Londres, y, sin embargo, usan generalmente braseros, mientras que las chimeneas son contadas” (p. 10)—. El mobiliario se limita a unas pocas sillas y taburetes, insuficientes para la totalidad de personas que se reúnen en la sala. No hay elementos decorativos, y la estantería recoge escasos utensilios de cocina de uso diario. Detrás de la mujer que se abastece de agua del pozo, y en el mismo plano en el que son representados lo que parecen ser un adulto y dos niños interactuando con un cerdo, se aprecia, dentro de una galería, a dos personas trabajando con algo parecido a un yunque. Sin más información, no puedo afirmar que el espacio donde trabajan sea a su vez su casa. Pero bien podría serlo, teniendo en cuenta que la separación del lugar de trabajo y del hogar familiar no empezará a ser una realidad diaria hasta bien avanzado el siglo XIX. Partiendo del óleo de Antoni Viladomat i Manalt, paso a incluir algunas narraciones de viajeros extranjeros por España durante el siglo XVIII.

Uno de los hechos que más destacan estos cuadernos de bitácora es la polivalencia en el uso del espacio interior de las viviendas. El documento de Joseph Baretti —que viajó por España en dos ocasiones durante los años 1760-61 y 1768-69— es de notable interés, ya que, a diferencia de otros viajeros, no solamente dejó constancia de las condiciones de las viviendas de las clases más pudientes, sino que visitó y documentó la realidad de las clases populares del país. De camino a Madrid, escribió lo siguiente:

Un grupo de casuchas con paredes de barro, techadas torpemente con cañas. Pocas tenían más de una habitación, aunque algunas las habitaban varias familias, mientras cerdos y gallinas entraban y salían a su gusto, viviendo, al parecer, en la mayor intimidad con los propietarios. (Baretti, como se citó en González Heras, 2010)

Baretti describe lo que posiblemente eran viviendas pobres, destacando la precariedad de la construcción y el hacinamiento de varias familias en un único espacio en el que convivían con distintos animales. En esta otra escena, Baretti narra lo que aparentemente es una vivienda de clase alta, en donde se refleja una situación parecida a la dibujada en la obra de Viladomat:

En una esquina estaba dispuesta una mesa grande cubierta por entero de platos de comidas diversas... El presidente, asistido por algunos contertulios, todos de pie, se lanzaron a trinchar las viandas, mientras los demás cogíamos servilletas del montón dispuesto... y nos apresurábamos a extenderlas sobre las rodillas de las damas. Fuimos luego a por los platos, cuchillos, y tenedores... y a por la comida que nos encargaban. (Baretti, como se citó en González Heras, 2010, p. 13)

Baretti señala, para su aparente sorpresa, la falta de muebles y utensilios que acomoden la ingesta, hasta el punto de tener que improvisar una mesa posando una servilleta sobre las rodillas de las mujeres. No será hasta aproximadamente el segundo cuarto del siglo XIX que el mobiliario empezará a ocupar el espacio de las habitaciones de una incipiente burguesía con cortinas, espejos de medio cuerpo, relojes de pared y arañas, con cuadros de temática religiosa (cfr. Bartolomé, 2017). A su vez, y como explico a continuación, la progresiva disociación del lugar de trabajo liberará un nuevo espacio dentro de los hogares, que será ocupado por nuevos muebles orientados al confort y a necesidades emergentes. Fruto de esos cambios nacerán el cuarto de despacho y el cuarto del comedor (cfr. Bartolomé, 2017).

Recojo un último testimonio que refuerza dos consideraciones. Por un lado, la visión de los viajeros británicos, cuyo discurso *protoliberal*³⁶ les hacía juzgar los interiores domésticos españoles como espacios vacíos o, en la aproximación utilitarista de Edward Clarke

³⁶ Por protoliberal me refiero, en este contexto, a las semillas de un discurso que en línea con el pensamiento liberal que arrancará en el siglo XIX, comprenderá el uso de los espacios en términos de eficiencia y productividad y hará “de la familia conyugal el espejo del orden social, el microcosmos perfecto para la consecución de un nuevo orden social burgués” (Franco Rubio, 2012, p. 26)

(como se citó en González Heras, 2010), “que no sirven de nada” (p. 1). Por el otro, y en la línea de los ejemplos anteriores, destaca el hecho de que todas las personas coincidan en un mismo espacio:

Casi todas las viviendas están mal construidas, ya que raramente se ven dos paredes en ángulo recto. Las levantan, ante todo, por aparentar, y el buen aposentamiento lo toman poco en consideración. Por eso hay que cruzar dos o tres salas espaciosas que no sirven de nada, a fin de llegar a una habitación pequeña al otro extremo, donde se sienta toda la familia. (Clarke, como se citó en González Heras, 2010, p. 1)

Baretti y Clarke se mostraron sorprendidos por el uso que los españoles daban a sus viviendas, y sin embargo su sorpresa fue premonitoria, ya que la realidad de la vivienda en España acabaría acercándose a las de sus países. A lo largo del siglo XVIII, pero sobre todo durante el XIX, se segmentarán los espacios de la vivienda y el concepto de *espacio privado* empezará a tomar cuerpo la distinción entre *espacio público* y *privado*. Una segmentación que vino determinada, parcialmente, por la deslocalización del lugar de trabajo. Tomo un ejemplo de la literatura de la época para ilustrarlo.

En 1788 se publicaba la obra de teatro *La señorita malcriada* (1986) de Tomás de Iriarte, una comedia moralizadora cuyo objeto era la restitución de la educación catolizante para, entre otras cosas, confinar a Pepa, la protagonista —y representante de la mujer— en los sentimientos de culpa ante los deseos de diversión, fiesta y regocijo (cfr. Chantran, 2017). En todo caso, y más allá del interés que pueda tener la obra a nivel literario, en ella se recogen algunas escenas que reflejan ciertos pensamientos en relación con el uso del hogar como lugar de trabajo. Por ejemplo:

Si bien es cierto que [...] mi esposo tenía en el cuarto bajo / como suelen otros muchos / negociantes, su despacho / y yo vivía en el piso / principal, sin tener trato / con los que iban a negocios / de comercio [...]. (De Iriarte, 1986, p. 538)

Escrita a finales del siglo XVIII, la obra marca un punto intermedio entre lo que podía ser la relación hogar-trabajo durante el siglo XVIII y lo que sería en el siglo XIX, pues, cuando Tomás de Iriarte dice, a través de Pepa, “como suelen otros muchos / negociantes”, puede entenderse que determinadas actividades laborales se desarrollaban en la misma vivienda, pero, eso sí, una vivienda segmentada para acceder a ella de forma independiente y acorde a sus diversos usos. Es, pues, un primer paso hacia la especialización del espacio en el camino que culminará con la separación entre lo doméstico y lo laboral³⁷. Dichas transformaciones hicieron surgir nuevas necesidades, que implicaron un progresivo recogimiento de la familia a la zona más profunda de la casa, así como la necesidad de destacar, también a nivel decorativo, la parte doméstica de la laboral (cfr. Franco Rubio, 2009). La vida en la fábrica y el incremento de población en zonas urbanas impondrá más adelante la lógica de los criterios urbanísticos para el uso y distribución del espacio, algo que ya puede apreciarse en aquellas zonas de España donde el desarrollo industrial estaba más avanzado, como apuntó Joseph Townsend en su viaje por Barcelona en 1787: “Las fábricas se han multiplicado con tal rapidez que los salarios de todo tipo de artesanos de la ciudad han aumentado a un chelín y ocho peniques [...]” (1988, p. 65).

Encaro, para terminar, un último elemento que será determinante para modificar la noción misma de vivienda, sobre todo a partir de la segunda mitad del s. XIX: la higiene. Si bien es obvio que el abastecimiento de agua era igual de indispensable que ahora para la vida humana, la higienización del ámbito doméstico no surgió en las zonas rurales, que gozaban, en su mayoría, de pozos de agua —algo que se puede observar en la obra de Viladomat—. En las ciudades de tamaño medio y grande, excavar un pozo resultaba una tarea mucho más ardua,

³⁷ Y, con ella, tomará cada vez mayor fuerza un discurso que encerrará la mujer dentro del hogar, apartándola del mundo del trabajo remunerado. Lo explicaré con más detalle en el subcapítulo 3.3.5.

haciéndolo de difícil acceso para las familias pobres (cfr. Franco Rubio, 2009). Así, la higiene nace como “problema” estrictamente urbano. Con relación a este asunto, me detengo ahora en algunos testimonios que analizaron las condiciones de salubridad de las viviendas españolas del s. XVIII. El siguiente párrafo es de William Dalrymple, comandante de la guarnición de Gibraltar, cuyas experiencias de viaje alrededor de Portugal y España fueron compiladas en el libro *Travels through Spain and Portugal in 1774; with a short account of the Spanish expedition in Algiers in 1775* (1777), este, en formato epistolar:

The middling people lives on separated floors, as at Edinburg, which renders the one common entrance to many families very dirty and disagreeable: the portals are the receptacles for every kind of filth; and as the Spaniard has more *mouvaise haunte* than madamme de Rambouillet, he performs the like offices of nature concealed behind the gate of the portal, that she openly did in the fields: this a strong remnant of Moorith manners. [El pueblo medio vive en pisos separados, como ocurre en Edimburgo, y esa habitación común a varias familias, sabe que la entrada está siempre sucia y desagradable [...], los portales acumulan toda clase de basuras; y como los españoles tienen menos vergüenza que la señora de Rambouillet, hacen detrás de la puerta de esas entradas lo que aquella hacía en medio del campo; es un rasgo conservado de las costumbres de los moros] (pp. 40-41)

La mención de Dalrymple sobre cómo el hecho de que el pueblo medio comparta esa habitación común ya ocurra en Edimburgo parece contraponerse a la siguiente afirmación de Edward Clarke: “Raramente ocupa la vivienda un solo inquilino, como acontece en Inglaterra; más frecuente es que la habiten numerosas familias, aunque a pesar de esta circunstancia se desconocen entre sí” (como se citó en González Heras, 2010, p. 25). En todo caso, Dalrymple dibuja una escena en la que “los accesos a esas casas son ordinariamente el receptáculo de toda

clase de basuras” y donde las necesidades fisiológicas se hacían detrás de la puerta de entrada, costumbre que, según Dalrymple, provenía de los moros³⁸.

Cabe aún otro testimonio para ilustrar la relación entre vivienda e higiene; una relación que estará en el corazón del discurso sobre la vivienda en el siguiente siglo.

[...] mientras que franqueaban ya sus puertas, el horrible hedor y fétidos vapores de los montones de basuras que yacen por todas partes le abrumaron... tomó posesión del apartamento más alto para alejarse en lo posible del suelo contaminado, y juró no volver a Madrid excepto si el rey triunfaba en el empeño que se le atribuye de limpiar la villa. (Baretti, como se citó en González Heras, 2010, p. 26)

Más que una perspectiva de la higiene en relación con un interior doméstico, las notas de Baretti muestran la impresión de la ciudad de Madrid a ojos de un extranjero. En línea con lo señalado por Dalrymple, la falta de unas instalaciones de saneamiento urbano hacía que sus habitantes tuvieran que arrojar a la calle toda clase de desperdicios, a veces desde las ventanas de sus casas. Una práctica rutinaria que popularizó la expresión “¡agua va!”, que trataba de prevenir a los transeúntes del arrojamiento (cfr. González Heras, 2010). Es preciso apuntar que no debe concebirse la realidad del discurso de la vivienda como un bloque homogéneo que repite sus premisas indistintamente de sus lugares. Ya he mencionado la posibilidad de que el desarrollo industrial de Barcelona pudiera dar cuenta de una precoz deslocalización del lugar de trabajo. Otra es la perspectiva que ofrecen los apuntes del reverendo Townsend sobre Cádiz (1791/1988):

Al último gobernador, el conde O'Reilly, le deben la limpieza y pavimentación de las calles, una policía eficaz, algunos de sus mejores edificios y muchas útiles instituciones. Antes de su nombramiento, la ciudad era conocida por su suciedad y su aspecto

³⁸ Observación errónea, pues fue precisamente con la entrada en la modernidad que desaparecieron los baños públicos, una costumbre de herencia árabe que se había mantenido en parte de la península durante la Edad Media (Franco Rubio, cfr. 2009).

desagradable, y la misericordia mal entendida de Bucarelli, su antecesor en el cargo, hizo de los robos y crímenes algo habitual, e insolentó tanto a los ladrones que llegaron a advertir públicamente a los ciudadanos que ni se movieran cuando alguien les interceptara. (p. 286)

Cádiz, a diferencia de Madrid, se ve a ojos de Townsend como una ciudad limpia y segura, gracias —como argumenta— al trabajo del gobernador O'Reilly. Un cuarto de siglo más tarde, Cádiz se convertiría en la vanguardia intelectual de un incipiente liberalismo español. La Constitución de Cádiz significó en España un acercamiento a las tesis políticas y filosóficas liberales dejando, a su vez, importantes consecuencias en la forma de concebir la vivienda. La *higiene*, la *privacidad*, y la *domesticidad* —con el consecuente encierro de la mujer en el hogar—, son algunos de los significantes nodales que moldearán el cambio de paradigma en la concepción del habitar en España durante el siglo XIX. Pero fue necesario, antes, que el estado español asumiera el marco legal y filosófico del liberalismo, constituyéndose, así, como un estado *moderno*.

Con este subcapítulo introductorio he intentado dar cuenta, aunque sea de manera superficial, del discurso de la vivienda en España previo al siglo XIX. En el siguiente me centraré en analizar lo que considero un período histórico clave para comprender cómo se desarrolla, a través de la invasión napoleónica, un sentimiento que vinculará el hogar particular con un imaginario de hogar compartido: la patria.

3.1.2 Patria y hogar

El 27 de octubre de 1807 se reunían en la ciudad francesa de Fontainebleau Manuel Godoy —representante plenipotenciario del rey de España Carlos IV— y Napoleón Bonaparte. El motivo de la reunión, que se rubricó con la firma del conocido Tratado de Fontainebleau,

era el de aunar las fuerzas militares franco-españolas para invadir Portugal y dividirse el territorio conquistado. La agenda oculta de Napoleón, sin embargo, no era otra que utilizar la presencia de tropas francesas en territorio español para hacerse con toda la península ibérica. El 17 de marzo del año siguiente se produjeron los hechos del Motín de Aranjuez, seguidos por el alzamiento popular del Dos de Mayo en Madrid, que conllevaron la abdicación de Carlos IV y la entronización de Fernando VII como nuevo monarca. Así, entre 1808 y 1814 se libró la Guerra de Independencia, uno de los eventos más relevantes de la historia de España y debatido mito fundacional de España como nación³⁹. Lo que voy a sostener es que, durante el transcurso de aquellos años, el concepto de *casa* u *hogar*, empezó a asociarse con el concepto de *patria* o *nación*, dando lugar a la metáfora del *hogar común*⁴⁰.

Como señala García Cárcel (cfr. 2006) el discurso nacional desde el bando español de la guerra era heterogéneo: se podían dar simultáneamente expresiones de distinta índole, tanto de xenofobia u odio al francés, como de cariz liberal y/o conservador. Sin embargo, tanto la incipiente prensa escrita liberal —por ejemplo, el *Semanario Patriótico*— como alguno de los medios conservadores que defendían el retorno al absolutismo monárquico —como *El Censor General*—, se refirieron a España con la analogía “casa u hogar” de un todo mayor —la nación o patria española— que debía ser defendida de la invasión francesa. A ello se le debe sumar las historias particulares de defensa heroica en ciudades españolas, muchas de ellas protagonizadas por mujeres que lucharon desde las puertas y ventanas de sus hogares para expulsar al invasor,

³⁹ Ver: Álvarez Barrientos, Joaquín (2009).

⁴⁰ La Guerra de la Independencia, en este sentido, bien podría interpretarse a través de la idea de “construcción de hegemonía” en el pensamiento de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (1985/1987). La construcción de hegemonía se refiere, en la obra de Laclau y Mouffe, al proceso por el cual un grupo o movimiento social logra establecer su dominio sobre otros grupos o a través de la articulación de demandas e identidades diferentes en un discurso común. Este proceso consta de tres partes o pasos. El primero de ellos sería la identificación de un enemigo común —el ejército invasor francés—. El segundo paso haría referencia a la articulación de las distintas demandas e identidades en un discurso común; en este caso, los conceptos de patria o nación son los que ejercerían tal función. Por último, Laclau y Mouffe consideran importante, para el proceso de construcción hegemónica, la generación de un cierto grado de consenso en torno al discurso común, que vendrá auspiciado por la fuerza de los dispositivos comunicativos y educativos. Este proceso, siempre abierto y contingente, podría tener su correlato en los múltiples ejemplos propagandísticos que cito a lo largo del subcapítulo.

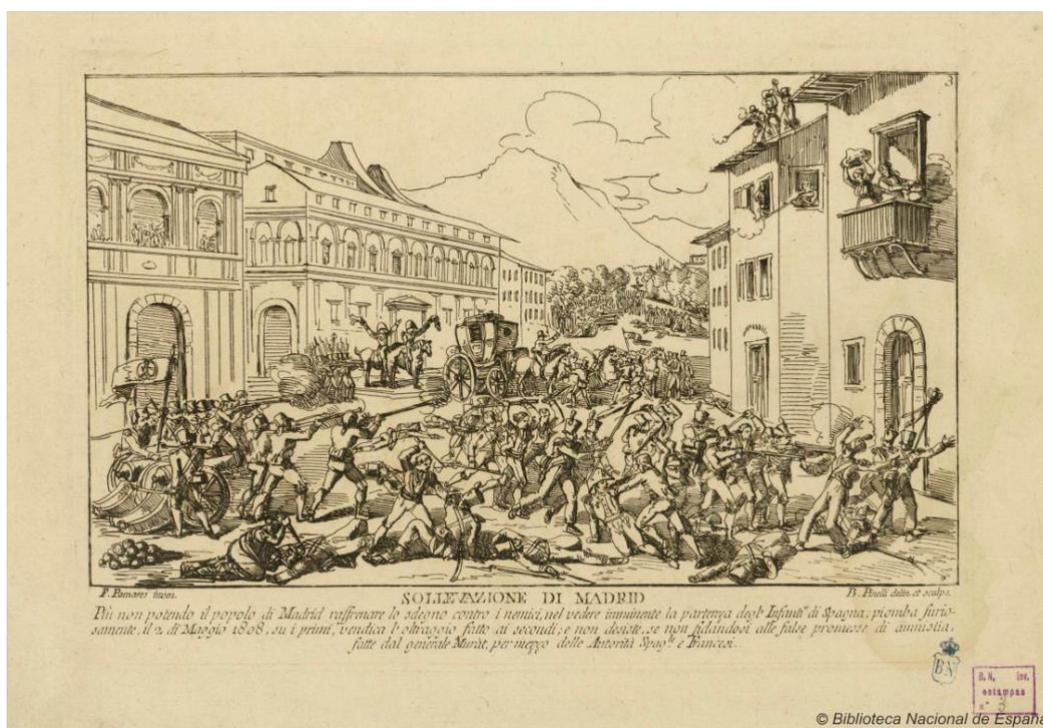
convirtiéndose tanto en elementos de propaganda y motivación, como en mitos de la resistencia española —mitificación fundamental en la construcción de la patria común como analogía de casa—.

Empiezo recogiendo algunas frases presentes en la *Colección de papeles interesantes sobre las circunstancias presentes* de 1808, que compilaba algunos artículos publicados en la prensa provincial de la época. En ella se ve la utilización de la palabra *casa* para articular un discurso que constituyera al otro —el francés— como invasor. Por ejemplo: “¿A qué pues, necesitamos de este Napoleón? Quédese en su casa o en la ajena, que ajena es la que posee, como son todas que gozan sus hermanos y parientes” [sic] (p. 10). La casa ajena se contrapone a otra casa, pero se trata de una casa que remite a un todo nacional, español. Luego: “¿Los jefes de esos bandidos no intentaron profanar hasta el tálamo nupcial de un título de Castilla, al tiempo mismo en que generosamente los hospedaban en su casa?” (p. 27). Aquí entra en juego, a fin de mostrar al invasor como enemigo, una doble referencia: la primera, a través de una alusión al tálamo nupcial, que representa el espacio más íntimo de una casa y que contiene a su vez la referencia al matrimonio —lo que se traslada como violación de la intimidad y profanación religiosa—; la otra, “al tiempo mismo en que generosamente los hospedaban en su casa”, apela a la transgresión del código de la hospitalidad, es decir, el de una profanación de la confianza otorgada previamente⁴¹.

También desde el punto de vista del invasor francés se exaltaba la defensa patriótica de las ciudades españolas. Un general francés “con larga experiencia” aseguraba sorprendido a un prisionero del ejército español que nunca había visto una resistencia semejante a la que ofrecían los combatientes en España, donde había que “il faut faire la guerre de maison en maison, de fenêtre en fenêtre” [Nos es forzoso batallar de casa en casa, de ventana en ventana: en 25 años

⁴¹ Aquí resuena la teorización de Derrida (cfr. 1997) de las dos caras del concepto hospitalidad/hostilidad, definido con el neologismo “hostipitalidad” (ver subcapítulo 1.3.1).

de campañas, no he visto cosa que se le parezca] (*Colección de papeles interesantes sobre las circunstancias presentes*, p. 260). Lo que hacía temible a la resistencia española era, precisamente, era la necesidad de tener que luchar “de casa en casa, de ventana en ventana” para vencer al enemigo. La repetición de la casa particular⁴² se vincula con las otras casas particulares en un lazo fraternal generado a través de la identificación ante la alteridad que simboliza el invasor. Algo que se puede apreciar en esta ilustración de 1820 de Bartolomeo Pinelli:



⁴² En los subcapítulos 1.3.4 y 2.3 he explicado cómo el mecanismo de la repetición es constitutivo tanto del proceso de habitar como del funcionamiento del síntoma. En este caso, quiero señalar el hecho de que los procesos de identificación de un conjunto de demandas singulares con un significativo nodal dicen, respecto a la repetición, de un proceso similar al del habitar un hogar. Es necesario que la experiencia singular —la lucha “de casa en casa, de ventana en ventana”— sea compartida y repetida de forma similar entre distintos sujetos para poder habilitar la identificación con un significativo nodal que las aglutine. Sin embargo, los significantes nodales, los discursos que podemos denominar, siguiendo a Freud, como discursos “de masas”, no pueden explicarse exclusivamente a través de una lógica aritmética en la que estos serían el resultado final de la suma de sus partes. Contrariamente, es requerido de un “algo más” incuantificable, una predisposición afectiva compartida entre sujetos que, en este caso concreto, emerge de la fragilidad que siente una población bajo asedio. Esta fragilidad compartida habilita, partiendo de la repetición de la experiencia subjetiva, la conversión del sentimiento singular en un lazo fraternal entre todos los sujetos. De manera análoga, considero que para llegar a *habitar el hogar* es necesario de un hábito, de una práctica repetitiva de familiarización del cuerpo con el entorno. Pero esta práctica no puede verse como una suerte de fórmula matemática que, a través de la repetición, conduce inevitablemente a la privilegiada sensación de “sentirse como en casa”. Para ello, también se requiere de una predisposición afectiva que vincule esos movimientos rutinarios con el cuidado del lugar en cuestión.

Ya fuera disparando con trabucos desde el tejado o lanzando aceite hirviendo desde el balcón, la defensa de España como gran casa se libraba en cada una de las casas que la conformaban. El 21 de mayo de 1809, Martín de Garay, secretario de la Junta Suprema, firmaba la siguiente proclama del gobierno con la intención de arengar al pueblo español a resistir la invasión napoleónica:

Espanoles, que gemís en las Provincias ocupadas por los Tiranos, sabed: que Napoleón, falto de gente, para oprimir al Austria, pide cien mil de vosotros para reforzar sus ejércitos. Así cuantas seguridades se os dan, convidándoos á que vayas á gozar de reposo en vuestras casas, cuantas promesas os hacen de no inquietaros en ellas; son otros tantos atractivos engañosos para poder con mas facilidad arrastraros á aquellos remotos climas. ¿Ya á que? ¡A pelear contra aquellos que se han levantado á sostener nuestra causa, y mantener nuestra independencia! ¡Quien de vosotros consentirá en ser llevado á cumplir con tan aborrecible ministerio? ¿Quien ha de ser detestado en Alemania como lo son en España los satélites armados y pagados para devastarla? ¿Pensabais hallar sosiego? ¡Infelices! No lo esperéis: hogar, casa, caricias de vuestros padres, placeres con vuestros amigos, inocentes, y útiles trabajos, todo lo habéis perdido: y no lo recobrareis, sino conquistando la independencia de vuestra Patria contra sus pérfidos agresores. [sic] (pp. 1-2)

La proclama del gobierno hace referencia al hecho de que el 6 de enero de 1809 el Imperio austríaco le había declarado la guerra a Napoleón, por lo que el emperador francés hacía una petición con el objetivo de reclutar soldados y milicianos españoles para acudir al frente del este. Otra vez, la referencia a la casa y al hogar es utilizada como metáfora de aquello más íntimo, condición indispensable para recuperar todo lo perdido —“caricias de vuestros padres, placeres con vuestros amigos...”— siendo la patria aquello que retrospectivamente pudiera recuperar la intimidad robada. El hogar o la casa es utilizado análogamente por

conservadores y liberales para representar la necesidad de una unión española que haga frente a la invasión napoleónica, pero son los liberales los que introducen una nueva variable que será determinante en su propia concepción de España: las leyes. Así lo reproducía *El semanario patriótico* del jueves 22 de junio de 1809:

Empero si, contentos con vuestro destino, sabéis apreciar los bienes de la pobreza honrada, quedaos enhorabuena en las clases inferiores, que no por serlo son mas infelices. ¿Tenéis brazos? La patria respetara los frutos de vuestra industria con igual miramiento que los tesoros de su primer magistrado. ¿Tenéis honor? Vuestro carácter será invulnerable contra los tiros del poder, y el influjo de las riquezas. ¿Tenéis hogar? Tan sagrado será ante las leyes como los umbrales de los palacios. [sic] (pp. 127-128)

Un párrafo donde se aúnan, bajo el deseado advenimiento de la patria, las más importantes características ideológicas que conforman el pensamiento liberal gaditano de principios de siglo XIX: isegoría, isonomía y protección de la propiedad privada. La isegoría es la promesa de un mismo acceso al poder para todos los ciudadanos de la patria, pues “vuestro carácter será invulnerable contra los tiros del poder”; su mensaje implícito no era otro que la reivindicación del fin del absolutismo monárquico. La isegoría debía sustanciarse, a su vez, en la isonomía, esto es, la igualdad formal ante la ley. Lo relevante es que el ejemplo mediante el que se formula la necesidad de una igualdad jurídica recae en la importancia de defender la propiedad privada —marcada con la palabra “sagrado”— anticipando la que será la prioridad última de la patria, como mostraré en el siguiente apartado.

Paso a analizar ahora cómo un periódico de ideología conservadora y absolutista utiliza el concepto de “gran casa” como homónimo de la “patria” de los liberales, pero de manera distinta. Lo hace significándola a través de la religión como el lugar de una esencia propia que emana del cristianismo y que puede trazarse genealógicamente, al menos, hasta Don Pelayo. Así lo ponía el *El Censor General*, nº9 (1811):

Pueblo español, Nación amada, contigo habla esta parábola. Las Cortes generales y extraordinarias han declarado que tu eres el Soberano, tu eres el amo noble, leal, y valeroso de la gran casa de España; en ti se hallaba luciente la lámpara de la fe que recibiste del Apóstol Santiago, y has conservado por la especial protección de María Sma. [...] Tu fe encendida por la caridad te hizo arrojar de España el arrianismo, tu fe renaciendo en D. Pelayo te dio fuerzas y constancia para guerrear con los Mahometanos hasta expelerlos, tu fe ahuyentó de España los Priscilianistas, no permitió la entrada á los Albigenses, cerró la puerta á los Luteranos y Calvinistas, tu fe al fin te ha movido á que te levantes contra el bárbaro tirano Napoleón que intentaba introducir con su imperio la irreligión en tu gran casa. [sic] (pp. 143-144)

La “gran casa” descrita en *El Censor General* sirve de metáfora de un tipo de nacionalidad que, si bien usa el mismo pretexto de la invasión extranjera del “bárbaro tirano Napoleón”, lo hace en oposición a los valores religiosos esencialmente católicos que caracterizan a España: “iluminada con la lámpara de la fe del Apóstol Santiago, bajo la protección de María”, etc., valores cristianos encarnados por Don Pelayo para repeler los mahometanos, y que rechazaban, por impío, a Napoleón. La “gran casa” es el equivalente conservador de la “patria” de los liberales, metáfora de hogar común del pueblo español. El relato de España como identidad cultural política homogénea se construye desde distintos relatos, pero se hace partiendo de la casa como identidad primera a proteger.

Habiendo mostrado el uso exaltado de la metáfora del hogar como patria liberal o gran casa de la religión, queda por ver un último elemento capaz de sostener y fortalecer ambos relatos: las historias y mitos de defensa heroica de las ciudades españolas durante la invasión napoleónica. Tomo como ejemplo el caso de “la Galana” de Valdepeñas. La localidad de Valdepeñas, un municipio situado a pocos kilómetros al sureste de Ciudad Real, se sublevó ante la presencia de tropas francesas. El 6 de junio de 1808, la Junta de Defensa organizada

mandó niños y ancianos a esconderse ante el paso de la caballería francesa, pero debido a la falta de milicianos, las mujeres también contribuyeron a la defensa del pueblo. Una de ellas era Juana Galán, “la Galana”. Según Eusebio Vasco (1909):

También las mujeres toman parte en el ataque, arrojando á las tropas todo cuanto encuentran á su alcance, sin omitir los enseres de cocina, tizones, y hasta aceite y agua hirviendo, distinguiéndose notablemente por su arrojo Juana Galán, agraciada joven conocida por *la Galana*, que desafiando el peligro se situó en la puerta de su casa, calle Ancha, número 6, armada de una cachiporra, con la que daba en la cabeza á cuantos caían de los caballos en las inmediaciones, causando la muerte á numerosos soldados. Tan heroico fué el hecho de *la Galana* que hoy mismo no hay valdepeñero que lo ignore, por haberlo todos oído referir con admiración á sus antepasados. La imaginación popular valdepeñera, al propalar sin fundamento alguno la especie de que á Juana Galán van á erigir una estatua, sanciona su heroísmo, pues algo merece la que luchó contra los franceses, á los veinte años, y tenía en su corazón tan arraigado el patriotismo que al casarse, dos años más tarde, eligió para hacerlo el día *Dos de Mayo*. ¡Lástima que esta heroína falleciera tan joven que no cumplió los cinco lustros de edad! [sic] (pp. 19-20)

Complemento la escena descrita por Eusebio Vasco con la pintura de Eugenio Bonell titulada *Gesta del 6 de junio*, de 1910:



La Galana se erige como la protectora del hogar bloqueando la entrada principal de una casa —metáfora por excelencia de la resistencia ante la invasión—. Al igual que en la ilustración de Pinelli, y coincidente con la descripción de los hechos por parte de Vasco (1909), se puede observar cómo desde el balcón se arroja agua o aceite hirviendo. A su vez, la figura de la Galana, definida como “agraciada joven”, es utilizada como representación de un tipo concreto de feminidad protectora del hogar, que remite a las características de custodia y dulzura conceptualizadas por Levinas en la idea de morada como la *Mujer* (cfr. 2006). Relatos como el de la Galana, que destacan su juventud y su belleza normativa, participan del discurso en el que gradualmente se va asimilando el concepto de hogar con la figura de la mujer. No así, como cuenta E. Fernández (2008), en el caso de “las mujeres que se incorporaron a las guerrillas [y] asumieron consecuentemente el rol masculino [...], de manera que en el caso de las mujeres guerrilleras estaríamos ante una transgresión completa de las barreras entre lo masculino y lo femenino” (párr. 44). Así, guerrilleras como Susana Claretóna, Martina de Ibaibarriaga o Francisca de la Puerta representarían, según E. Fernández, “una infracción total del ideal de

feminidad del momento” (párr. 44)⁴³. La Guerra de Independencia debe considerarse como uno de los eventos históricos más relevantes de la historia moderna española en cuanto que conjunto de hechos y relatos que constituirían, desde el hogar común, una patria compartida. En el siguiente apartado explicaré la importancia de la Constitución de Cádiz en la construcción del Estado y en la defensa de uno de sus pilares: la propiedad privada.

3.1.3 Liberalismo, seguridad y propiedad en la Constitución de Cádiz

Durante los años de la Guerra de Independencia (1808-1814), la resistencia a la invasión napoleónica se organiza en una Junta Suprema Central que desembocará, en septiembre de 1810, en la creación de unas cortes constituyentes en la ciudad de Cádiz. El 24 del mismo mes se celebra la primera sesión en las cortes y se comienza a trabajar en la redacción del primer texto constitucional liberal de la historia de España, siguiendo la estela americana (1776) y la francesa (1791). La Constitución de Cádiz, llamada comúnmente “la Pepa” por ser promulgada el día de san José (19 de marzo) de 1812, tendrá una corta vigencia: el 4 de mayo de 1814 Fernando IV declarará nulos sus efectos, volviendo así a un régimen monárquico absolutista. Será implementada de nuevo durante dos cortos períodos: el trienio liberal (1820-1823), y, también, después del Motín de la Granja durante la regencia de María Cristina (1836-1837). A pesar de sus fugaces implementaciones en la historia española del siglo XIX, aquel texto constitucional pondría las bases de la concepción contemporánea de la propiedad privada, articulando a su vez un Estado que pondría a disposición los medios para su cumplimiento. Con ello, se perfilaba la forma del hogar moderno.

En este apartado me propongo mostrar cómo la Constitución de Cádiz pone la defensa de la propiedad privada como condición indispensable para la libertad situándola en el centro

⁴³ No puedo más que apuntar aquí que el hecho de que tal “transgresión” apuntaría la hipótesis de que el hogar se concebía como el lugar de pertenencia “natural” de la mujer, por lo que hablaríamos de una doble transgresión: la primera, la ruptura con las imposiciones patriarcales según las cuales solamente los hombres eran aptos para el combate; la segunda, la renuncia de sus “obligaciones” como protectoras del hogar.

de las reivindicaciones liberales, pero, también, como garantía de seguridad personal. *Libertad* y *seguridad* son los pilares en los que se basará el discurso de la propiedad privada. No obstante, estos conceptos no forman parte de una dicotomía, sino que son introducidos en la misma noción de propiedad privada y tendrán en el Estado la garantía de su existencia y diseminación. El hogar, insertado en la lógica de la propiedad privada, tomará los senderos de la trinidad discursiva de los significantes *libertad, seguridad y propiedad*.

Liderada por la mayoría liberal que conformaba las Cortes⁴⁴, influenciada por las constituciones americana y francesa, e incorporando las distintas tradiciones jurídicas españolas como los fueros navarros y las leyes de Castilla⁴⁵, la Constitución de Cádiz situará la defensa de la propiedad privada como derecho fundamental. Así, de hecho, lo expresaba Karl Marx en su columna en el *New York Daily Tribune*, un 24 de noviembre de 1854:

Examinando, pues, más de cerca la Constitución de 1812 llegamos a la conclusión de que, lejos de ser una imitación servil de la Constitución francesa de 1791, era un producto original de la vida intelectual española, que resucitaba las antiguas instituciones nacionales, introducía las reformas reclamadas abiertamente por los escritores y estadistas más eminentes del siglo XVIII y hacía inevitables concesiones a los prejuicios populares. (Marx y Engels, 2017, p. 52)

La palabra *propiedad* se cita cuatro veces en la Constitución de Cádiz. Las dos primeras se encuentran en el título primero, capítulo primero, donde se reúnen los derechos fundamentales de los españoles. Dice así: “La Nación está obligada a conservar y proteger por leyes sabias y justas la libertad civil, la propiedad y los demás derechos legítimos de todos los individuos que

⁴⁴ Jordi Solé Tura y Eliseo Aja (cfr. 2000) señalan que el carácter liberal del Estatuto de Bayona motivó a los diputados liberales a la redacción de un texto constitucional propio (p. 12).

⁴⁵ Así se expresaba Agustín de Argüelles en el discurso preliminar leído en las Cortes al presentar el proyecto de Constitución: “Ninguna nación de Europa puede presentar leyes más filosóficas ni más liberales, leyes que protejan mejor la seguridad personal de los ciudadanos, su honor y su propiedad, si se atiende a la antigüedad de su establecimiento, que la admirable constitución de Aragón [...], diferentes leyes criminales de Cataluña, Navarra y Castilla son igualmente admirables por el espíritu de humanidad que respiran [...]” (Argüelles, 1811/1820, p. 57).

la componen” (Constitución Política de la Monarquía Española, 1812, Artículo 4). De las tres cosas que la nación estaría obligada a “conservar y proteger”, únicamente la propiedad tiene un sentido inequívoco, pues la “libertad civil”, al no estar definida, quedaba pendiente de desarrollo por parte del legislador, y los “demás derechos legítimos” quedaban difuminados a lo largo del texto constitucional (cfr. Canosa, 2011). Aun así, la incorporación de la libertad civil fue el más novedoso de los elementos introducidos en la Constitución, pues, en menor medida, el Antiguo Régimen ya protegía la propiedad (cfr. Canosa, 2011). El artículo 4 de la Constitución de Cádiz ubicaba España en el centro del pensamiento liberal de una Europa que aún no se había despedido del sueño absolutista, pues el continente había caído en un retroceso generalizado por miedo al espectro de la Revolución francesa. El artículo 172, sobre “las restricciones a la autoridad del Rey”, hacía constar que:

no puede el rey tomar la propiedad de ningún particular ni corporación, ni turbarle en la posesión, uso y aprovechamiento de ella; y si en algún caso fuese necesario para un objeto de conocida utilidad común tomar la propiedad de un particular, no lo podrá hacer, sin que al mismo tiempo sea indemnizado y se le dé el buen cambio a bien vista de hombres buenos. (Constitución Política de la Monarquía Española, 1812, art. 172)

Esto es: su poder dejaba de ser el propio de las monarquías absolutas para rendir cuentas a la ley, que otorgaría a la propiedad privada el mayor grado de protección hasta la fecha. Una protección que gozaría de la bendición del monarca mismo, que estaría obligado a pronunciar las siguientes palabras en su advenimiento al trono:

que no enajenaré, cederé ni desmembraré parte alguna del Reino; que no exigiré jamás cantidad alguna de frutos, dinero ni otra cosa, sino las que hubieren decretado las Cortes; que no tomaré jamás a nadie su propiedad, y que respetaré sobre todo la libertad política de la Nación y la personal de cada individuo. (Constitución Política de la Monarquía Española, 1812, Artículo 173)

El juramento —gesto sacralizador— representaba la inversión definitiva respecto a la configuración del poder y anunciaba la llegada del liberalismo a España.

A las cuatro menciones a la propiedad debe sumársele el artículo 306, en el que se afirma que “no podrá ser allanada la casa de ningún español, sino en los casos que determine la ley para el buen orden y seguridad del Estado” (Constitución Política de la Monarquía Española, 1812, Artículo 306). Protegida la propiedad privada como precepto genérico y protegido el hogar ante la arbitrariedad del allanamiento, la casa entraba de lleno en un estado legal muy similar al que establece la Constitución de 1978, que tiene un redactado casi idéntico al del artículo 306 en el artículo 18⁴⁶.

Como apunta Clavero (cfr. 1990), la alianza entre burguesía y nobleza, aunadas por el incipiente capitalismo y alineadas ante la necesidad de liberalizar el suelo para su revalorización, fue un factor determinante en la redacción de dicho artículo. Algo que Gaspar Melchor de Jovellanos, lector de Locke y Montesquieu y ministro de Justicia y Gracia en 1797, ya consideraba, tanto en su *Informe sobre la Ley Agraria* del año 1784, como en una serie de artículos publicados en la revista *El Censor* entre 1787 y 1878, donde resaltaba la importancia de profundizar en el nexo entre libertad y propiedad. Una relación que estaba en el corazón de la argumentación liberal y que acabaría por constituir una nueva trinidad en la que, en un futuro, se enmarcaría necesariamente toda vivienda: libertad, seguridad, propiedad. Los tres significantes en juego, claves en el trasfondo constitucional de Cádiz, eran fruto tanto de la corriente liberal que recorría Europa como del contexto específico español. Y es que, si bien las referencias a Locke, Montesquieu o Rousseau eran frecuentes durante los debates en la sede parlamentaria, y más allá de la reivindicación estrictamente liberal, la Constitución fue también una reacción a la invasión napoleónica y una táctica de ciertas clases pudientes para proteger

⁴⁶ La Constitución española de 1978 dice, en su artículo 18.2: “El domicilio es inviolable. Ninguna entrada o registro podrá hacerse en él sin consentimiento del titular o resolución judicial, salvo en caso de flagrante delito” (Constitución Española, 1978).

sus intereses ante la arbitrariedad del poder absolutista.

Así pues, la rama moderada dentro de los partidarios absolutistas veía con buenos ojos un nuevo sistema político basado en una soberanía compartida (cfr. Rivas Arjona, 2013). En este sentido no es sorprendente que Argüelles, en el discurso preliminar de la Constitución, leído por él mismo en las sesiones de Cortes del 18 de agosto, del 6 de noviembre y del 24 de diciembre de 1811, se expresara en los siguientes términos, incidiendo en la genealogía de los cuerpos legales españoles en defensa de la propiedad bajo la apariencia de la seguridad:

[...] Pero a pesar de esta imperfección, la Constitución de Castilla es admirable y digna de todo respeto y veneración. Por ella se le prohibía al Rey partir el señorío; no podía tomar a nadie su propiedad; no podía prenderse a ningún ciudadano dando fiador; por fuero antiguo de España, la sentencia dada contra uno por mandato del Rey era nula. El Rey no podía tomar de los pueblos contribuciones, tributos ni pedidos sin el otorgamiento de la nación junta en Cortes [...]. [sic] (Argüelles, 1820, pp. 10-11)

Propiedad, pues, debía implicar los significantes de *libertad* y *seguridad*. Por otra parte, el carácter “científico” del discurso liberal hacía que este se presentara por sus defensores en una pretendida forma a-ideológica, como si se tratara del devenir natural de las cosas. Esto escribiría Benjamin Constant al respecto del artículo 4 de la Constitución de Cádiz en su *Curso de política constitucional*, traducido al castellano el año 1820 por D. Marcial Antonio López:

He aquí en resúmen la garantía que la ley fundamental presta a los manantiales de felicidad de todos los estados, á los principios que en toda clase de gobierno son lo que las palancas en la mecánica, ó lo que las leyes de la atracción, descubiertas por el gran Newton, en la astronomía; á los principios preciosos y fecundísimos en aplicaciones benéficas para el género humano, que si no se consultan, si no se tienen presentes para la formación de las leyes, ya criminales, ya civiles, ó económicas, no se hará sino absurdos. [sic] (p. 165)

El texto constitucional debería ser ratificado en las Cortes, a cuyo fin se puso a disposición de la población un manual introductorio de la Constitución; bajo el título de *Catecismo político, arreglado á la constitución de la monarquía española: para la ilustración del pueblo, instrucción de la juventud, y uso de las escuelas de primeras letras* [sic] (Corradi, 1812), se explicaba el contenido de manera sencilla y a modo de preguntas y respuestas. Aquí se aprecia claramente la función de la propiedad y su relación con la libertad y la seguridad:

P. ¿Qué obligaciones tienen los españoles reunidos y considerados como nación?

R. La de protegerse recíprocamente, y así se declara en la Constitución, que la nación está obligada á conservar y proteger por leyes sabias y justas los derechos legítimos de todos los individuos que la componen.

P. ¿Cuáles son estos derechos?

R. La libertad, la seguridad, la propiedad y la igualdad. (pp. 10-11)

Estas eran pues las cuatro premisas que los padres de la Constitución de Cádiz pretendían proteger. Sostengo, sin embargo, que la propiedad es el derecho clave que articula los otros tres.

P. ¿Qué se entiende por seguridad?

R. El concurso de todos en general para asegurar los derechos de cada uno en particular.

P. ¿A qué se reduce el derecho de propiedad?

R. A que cada uno pueda gozar extensivamente y disponer de sus bienes conforme quiera, y de los frutos de su talento, industria y trabajo, sin que nadie tenga facultad para privarle de ellos ni en todo, ni en parte. (p. 11)

La propiedad se define, como luego apuntarán los socialistas utópicos, en cuanto uso y abuso de la misma, siguiendo las categorías del derecho romano *ius in re* e *ius ad rem* respectivamente. Proudhon (cfr. 1940/1983), veintiocho años después, consideraría la segunda de las categorías de la propiedad como un robo, mientras que Engels (cfr. 1887/2017) vería en

la simple existencia de la propiedad privada un impedimento para la justicia social. Avanzo hasta la definición que se da sobre la libertad, pieza clave para comprender la propiedad como garante de la misma:

P. ¿En qué consiste la libertad?

R. La libertad no consiste, como creen algunos ignorantes, en que el hombre tenga facultad para hacer cuanto se le antoje, sino en que pueda hacer todo lo que no perjudique a los derechos de otro, y no esté prohibido por las leyes.

P. ¿Qué es libertad natural?

R. La facultad que tendría el hombre, no viviendo en sociedad, para hacer todo lo que quisiera.

P. ¿Luego en este estado el hombre no estaría sujeto a ninguna ley?

R. El hombre aun cuando viviera fuera de toda sociedad, lo que apenas se concibe, estaría sujeto a la ley natural; así que no podría ofender o herir a otro hombre, quitarlos [sic] los frutos que hubiese cogido para su manutención, ni hacerle ningún otro mal.

(pp. 11-13)

Posteriormente se detalla en qué consisten otros tipos de libertades, como la libertad civil, la política o la de imprenta; pero es de la libertad natural —aquella que señala la libertad desprovista de cualquier contexto social— de la que emanan todas las demás libertades; libertad nuda que se caracteriza por la protección de dos derechos inalienables, como son el *habeas corpus* y la protección de la propiedad privada. Luego, la seguridad tendrá que ver con el cumplimiento de ambas. La ley natural del liberalismo define la vivienda —por extensión de la concepción de la propiedad— como espacio ontológicamente inserido en la lógica de la posesión capitalista, esto es, acotada por los límites de la economía de mercado y protegida por la ley. Este será el discurso que se acabará imponiendo en España a lo largo del siglo XIX. Un

discurso que, como he explicado, obedece tanto a las corrientes ideológicas globales de la época como también a las especificidades propias del contexto español.

En el siguiente apartado, explicaré cómo la llegada del pensamiento de Jeremy Bentham a España influirá a una serie de pensadores, académicos y políticos españoles, condicionando el debate legal sobre la propiedad. La progresiva introducción del iuspositivismo —doctrina legal que negaría la existencia de los “derechos naturales”, entre los cuales se concebía la propiedad— dotará al Estado de una legitimidad de la que carecía para la protección de la propiedad.

3.1.4 El debate legal sobre la propiedad: iuspositivismo vs iusnaturalismo

Tras el pronunciamiento del general Riego, el 18 de marzo de 1820, se iniciaba el segundo y penúltimo período de aplicación de la Constitución de Cádiz. En agosto de 1836, después de la invasión francesa y la restauración del absolutismo bajo Fernando VII, la reina regente María Cristina se vería obligada a convocar las cortes constituyentes que resultarían en la Constitución de 1837. En las tres décadas que siguieron a la Constitución de Cádiz, el debate sobre los fundamentos jurídicos del derecho a la propiedad fue nutrido en gran medida por el pensamiento utilitarista de Jeremy Bentham⁴⁷. El británico condicionó hasta tal punto la

⁴⁷ Considerado el fundador del utilitarismo moderno, Jeremy Bentham desarrolló una teoría ética que se centra en las consecuencias de las acciones y busca tomar decisiones basadas en el cálculo de los resultados esperados. El pensamiento utilitarista de Bentham partía de aquello que nombró como *principio de utilidad* según el cual “la acción política y legislativa debe tener como criterio la consecución de la máxima felicidad para el mayor número de personas” (Colomer, 1987, p. 12). John Stuart Mill, influenciado por las ideas de Bentham, expandió el pensamiento utilitarista y matizó algunas de las posiciones de su maestro. En su obra *Utilitarianism* (1863/2001) abogó por una versión cualitativa del utilitarismo, situando en un rango superior aquellos placeres más extensos en duración, en nivel intelectual o en calidad. Las críticas al pensamiento utilitarista vinieron desde distintos ángulos. Por citar dos de ellas, Hegel argumentaría que el utilitarismo tiende a centrarse de forma exclusiva en las consecuencias de los actos, ignorando así potenciales razones morales de peso, además de considerar el método de cálculo del utilitarismo como reduccionista o demasiado abstracto para poder extraer resultados concluyentes (cfr. Schwarzenbach, 1991). John Rawls (Aguayo, 2006), por su parte, argumentaría que no se puede considerar el utilitarismo como una teoría de la justicia, sino, más bien, como una teoría “asignativa” de recursos. Como apunta Aguayo (2006): “el utilitarismo no estaría preocupado por la estabilidad de la sociedad en su conjunto, sino solo por el reparto eficiente de los bienes sociales” (p. 132).

realidad filosófica, política y jurídica de España, que el filósofo e historiador francés E. Hálevy lo catalogó como “una especie de semidiós” para los españoles (como se citó en Rodríguez Braun, 1985, p. 498).

En el subcapítulo anterior he mostrado cómo el concepto mediante el cual se enmarcaba la propiedad en la Constitución de Cádiz era el de la libertad natural. Ahora, explicaré cómo las ideas iuspositivistas de Bentham se adaptaron a las doctrinas jurídicas ya existentes, dotando al Estado de una legitimidad mayor para la protección de la propiedad. La doctrina jurídica de Bentham partía de una premisa distinta a la del derecho natural, que asumía la existencia de una serie de derechos concebidos como “naturales”, inherentes al ser humano por el simple hecho de existir. Si bien en algunos puntos de la Constitución de Cádiz ya se otorgaba a la nación ser garante de la ley, “la confusión [era] reinante en el primer constitucionalismo entre la materia civil y la constitucional” (Varela, 2005, p. 82) y la propiedad se presentaba, en términos generales, como un derecho natural.

La novedad del pensamiento de Bentham reside principalmente en negar la existencia de derechos naturales. Ya no existirán derechos *a priori*: la ley será considerada como la precursora de unos determinados derechos que deberá garantizar. Reflejará, por lo tanto, una moral concreta, y deberá hacerlo en base al principio utilitario que considera, de modo general, que el único fin deseable es establecer la mayor felicidad para el mayor número de personas posibles (cfr. Moreso, 2013). El utilitarismo de Bentham defenderá una concepción práctica de ley, priorizando el cálculo racional de sus rendimientos y resultados (cfr. Varela, 2005).

La difusión del pensamiento de Bentham en la península se dio principalmente a través de Ramón de Salas y Toribio Núñez. El primero, profesor de la Universidad de Salamanca y diputado progresista en Cádiz, fue quien tradujo del francés los *Tratados de legislación civil y penal*, en el año 1821; el segundo, bibliotecario de la Universidad de Salamanca, fue discípulo

de Salas y sus traducciones y contribuciones fueron alabadas por el propio Bentham, quien la mayoría de las veces prefería no responsabilizarse de las obras de sus expositores (cfr. Pérez-Luño, 1992). Como apunta Pérez-Luño (1992), la introducción de tales ideas se amoldaba perfectamente al “espíritu de renovación jurídico y político” que se vivía en la Universidad de Salamanca, principal institución universitaria española del momento, y es que “el método utilitarista de Bentham propiciaba una vía nueva para fundamentar una ética jurídica y política *a posteriori*” (p. 73).

La influencia benthamiana será notable desde los años veinte: Rafael Argüelles, ministro del Interior, le escribió directamente para que les ayudara a reformular los tribunales españoles, cosa que inició una serie de correspondencias con artículos y consejos sobre cómo adoptar el conjunto de medidas liberales que, según la opinión de Bentham, España necesitaba (cfr. Harris, 1999). José Joaquín de Mora, profesor de filosofía en la Universidad de Granada, y Francisco Martínez de la Rosa, que sería presidente del Consejo de Ministros durante 1834 y 1835, tradujeron los *Consejos que dirige a las Cortes y al pueblo español Jeremías Bentham*, de 1820. Destaco los siguientes párrafos donde habla de la importancia de la propiedad:

La disputa no es ahora entre los Torys y los Whigs, porque, aunque divididos entre sí por el ansia de usurpacion que los anima, están unidos y mancomunados contra el pueblo por el mas siniestro interés. No luchan estos ahora: luchan del modo mas encarnizado los *pocos* que mandan y los *muchos* que obedecen. Los *muchos*, según se explican sus contrarios, son enemigos de la propiedad; y su último objeto es arrancarla de las manos de los que la poseen, y en dividirla en la gran masa de los que no tienen nada. No, responden á esa acusación, semejante designio no ha entrado ni pudo entrar jamas en la cabeza de ningún hombre, porque no hubo jamas una masa de hombres bastante poderosa para dar siquiera los primeros pasos de tamaña empresa: porque mucho antes que la propiedad saliese de las manos que ahora la poseen tranquilamente,

ella misma se arruinaría; porque arruinada la propiedad, la vida social lo sería también, y porque antes perderían la suya los destructores que los propietarios. [sic] (p. 12)

Más allá de la vehemencia con la que se destaca la importancia de la propiedad —“arruinada la propiedad, la vida social lo sería también”—, el párrafo es relevante porque anuncia la llegada de un discurso sobre la propiedad que se opondrá al defendido por Bentham; un discurso que en España aún era muy incipiente pero que empezaría a cobrar fuerza durante la década de los años treinta en algunas regiones, especialmente en Cataluña. Villanova y Jordán utilizaría nociones benthamianas para escribir un libro titulado *Cárceles y presidios : aplicación de la panóptica de Jeremías Bentham a las cárceles y casas de corrección de España, ó medio de mejorarlas, y de suprimir la pena de presidio con el establecimiento de casas construidas bajo el principio de inspección central* [sic], de 1834, en el que se propone aplicar una serie de reformas en las prisiones siguiendo las técnicas expuestas por Bentham en *El panóptico* (1791/1979)⁴⁸.

Con todo, cabe atribuir a Ramón de Salas gran parte del pensamiento de Bentham en relación con el derecho de propiedad (cfr. Cortina, 2007). El diputado progresista publicaría, en el año 1821, las *Lecciones de derecho público constitucional*. En dicho texto, incorporaría algunas de las principales aportaciones de Bentham —como por ejemplo el principio de utilidad— sin renunciar a una comprensión de la propiedad en cuanto a “derecho natural”. Esta era la función que, según Ramón de Salas (1821), debía obedecer el legislador:

no puede haber duda en que el legislador debe disminuir esta desigualdad cuanto pueda, proponiéndose buscar la igualdad ideal para hallar la igualdad practicable; pero por medios que no ofendan á la propiedad; porque esta es la base de toda la felicidad social, de grandes y pequeños, de ricos y pobres: arreglar las sucesiones legítimas y

⁴⁸ Esta sería la obra que posteriormente Foucault utilizaría en *Vigilar y castigar* (2012) para exponer, mediante la transformación de las prisiones, la transición de sociedades de castigo a sociedades de control.

testamentarias: no permitir privilegios ni monopolios: admitir á todos los ciudadanos á todos los empleos civiles y militares; abolir los mayorazgos y las clases privilegiadas, si existen en el estado, y sobre todo dejar en libertad al interés individual, removiendo todos los estorbos que se opongan á su accion; es lo que puede hacer el legislador por favorecer la igualdad respetando la propiedad.” [sic] (p. 39)

Preocupado por la situación política que vivía su país y consciente de la necesidad de que todos estos cambios y modificaciones en los textos legales se hicieran gradualmente y no a través de “convulsiones y sacudimientos violentos que produjesen acaso la disolucion [sic] del cuerpo político” (1821, p. XXXVIII), el acierto de Ramón de Salas consistió en vincular la defensa de la propiedad a la felicidad general de los españoles. Esto, a su vez, potenciaba la razón de ser del legislador, el cual debía facilitar la “igualdad practicable” sin “ofender” a la propiedad privada. El Estado ya no debía proteger la propiedad privada simplemente por el hecho de ser un supuesto derecho natural, sino que con la incorporación de las premisas utilitarias podía ser proactivo en la protección de la propiedad privada, pudiendo argumentar, ahora, que tales acciones se realizaban en aras de la felicidad de sus ciudadanos. La llegada del pensamiento de Bentham consolidó el pensamiento pragmático de la mayoría de los diputados que conformaban las Cortes —tanto progresistas como conservadores—, pues el ímpetu revolucionario del período de resistencia contra el francés se había difuminado. La “lucha” de los liberales pasó a ser la de la consolidación de un cierto orden liberal. Como apunta Gómez Ochoa (2007):

Los amigos de la línea moderada eran doceañistas de condición social selecta provenientes del exilio o represaliados —Argüelles, el Conde de Toreno, Martínez de la Rosa, García Herreros, Canga Argüelles, Bardají— a quienes las amargas y desilusionantes experiencias vividas y la entrada en la edad propecta les habían hecho más escépticos, realistas, pragmáticos y cautelosos, y que, si bien se arrogaban la

herencia gaditana, rechazaban una orientación radical de la misma. Habiendo tomado nota de la fortaleza de la España tradicional, pusieron la consolidación del orden constitucional por delante del despliegue del liberalismo. (p. 43)

Quiero mencionar también que, si bien fueron las ideas liberales de principios de siglo las que situaron el discurso de la propiedad en relación con los criterios de libertad y seguridad, también la aristocracia, al ver la decadencia y desmoronamiento del Antiguo Régimen prefirió por su propio interés acercarse a “un liberalismo que al menos garantiza[ra] el mantenimiento de sus propiedades” (Marcos del Olmo, 2005, p. 198). Pero no solamente la aristocracia fue un “aliado” inesperado a la causa liberal, pues también parte de la Iglesia —que no podía sino estar en desacuerdo con los planes de desamortización— no pareció estar en contra del concepto de propiedad defendido por liberales y tolerado por la aristocracia. Al menos así lo recogen algunos de los sermones dados durante la época del Trienio Liberal, como por ejemplo la “Oración Sacro Patriótica” del 9 de junio de 1820 por parte del R. P. Fr. Agustín Barrón en la catedral de Logroño (como se citó en Dufour, 1991):

Igualdad y libertad: ved ahí otro principio que, dicen algunos, conviene nuestra Constitución con la de Francia. Pero, ¡qué equivocación! Nuestra igualdad y libertad no nos eleva a la clase de Déspotas como elevaba a aquéllos; no nos permite atentar a las propiedades, como ellos lo hacían, ni atacar a nuestra Religión y gobierno como ellos lo hicieron. Nuestra sagrada Religión nos lo prohíbe y nuestra sabia Constitución lo confirma. [sic] (p. 109)

Fuera por temor a que el gobierno liberal tomara la “deriva francesa” o emprendiera peores represalias, en el sermón se alababan las virtudes moderadas de la Constitución y su obligatoriedad de no atentar contra las propiedades. Tampoco aquellos sectores llamados “exaltados” dentro del liberalismo progresista cuestionaban la propiedad, pues su principal

lucha era otra, la de garantizar un mayor acceso al voto posible.⁴⁹ Lo importante de esos primeros años de consolidación del Estado es, pues, la aceptación unánime de la primacía de la propiedad liberal en el nuevo orden que se constituía. Con ello, la razón de ser de un Estado que, auspiciado por el utilitarismo de Bentham, se consolidaba. Cierro este subcapítulo con unas palabras de Joaquín María López, abogado y presidente del Consejo de ministros en 1843, en su *Curso político-constitucional* (1840):

el derecho a la propiedad es el verdadero derecho por excelencia, el que todos representa, el que los simboliza, el que los comprende a todos. La seguridad personal, la libertad civil no es más que la consecuencia y el respeto que merece el derecho a la propiedad que tenemos sobre nosotros mismos; la libertad de imprenta no es más que la misma propiedad que tenemos sobre nuestras opiniones [...]. La libertad de religión no es más que la propiedad de nuestras ideas”. (como se citó en Varela, p. 79)

Con la introducción del iuspositivismo de Bentham, el estatuto legal que se otorgaba a la propiedad ha permanecido prácticamente inalterado hasta el día de hoy. Al incorporar las ideas del positivismo al sistema jurídico español, se reiteró la necesidad moral del Estado, que debería ser la pieza clave que lo sustentara. Tras el paso de Bentham “era la ley la que, al proporcionar dicha seguridad, convertía lo que no era más que posesión en verdadera propiedad” (Varela, p. 82).

En el siguiente apartado mostraré los inicios de un discurso que, tímidamente, empezará a cuestionar la concepción liberal de la propiedad privada y, con ello, el modo de habitar la vivienda de los españoles.

⁴⁹ Tales ideas se manifiestan, por ejemplo, en un periódico publicado entre el 1 de agosto de 1820 y el 31 de diciembre de 1821, que reflejaba las opiniones más radicales del momento: *El eco de Padilla*. En el número 20 podemos leer: “No reconoce nuestra Constitucion un derecho mas sagrado, que el que tienen los ciudadanos españoles de nombrar sus representantes, en cuyo acto repetimos, entran en el egercicio de su soberanía. Tan importante como es esta elección, es tan necesario que se haga con entera y absoluta libertad; por manera que no quede ilusorio el derecho de los ciudadanos, ni los que lleguen á revestirse con el título de sus diputados vengan á ser los instrumentos de poder ejecutivo, sino los verdaderos y legitimos representantes de la nacion”. [sic] (p. 155)

3.2 Socialismo utópico y el *otro* habitar

En las primeras décadas del siglo XIX se dio en España el proceso mediante el cual la propiedad privada se constituiría como principal premisa legal, política y filosófica para erigir el Estado liberal. La Constitución de Cádiz, aunque aplicada en cortos períodos de tiempo, puso las bases legales de la propiedad, partiendo, primero, de una concepción “natural” de la propiedad misma, siguiendo la tradición filosófica lockeana⁵⁰. Después, se le incorporaría una visión legal positivista de la propiedad, debido a la influencia del pensamiento de Jeremy Bentham en la Península. Si bien el impulso de la propiedad privada provino de la generación de políticos liberales organizados en Cádiz durante la invasión napoleónica, sus rivales políticos —esto es, principalmente, la aristocracia, y, en menor grado, la iglesia— no se opusieron a su discurso. El Estado —tal y como lo pensaron los constitucionalistas gaditanos— debía proteger la propiedad. Se puede afirmar, pues, que la defensa de la propiedad privada constituye una de las principales razones de ser del Estado liberal, si no la principal.

El discurso de la vivienda se empezaba a constituir en torno a la noción de lo *privado*, hecho que tendría sus efectos en la forma de concebir el espacio de la vivienda. Una de estas consecuencias concretas fue la paulatina división del hogar en distintos habitáculos con funciones específicas. Esto se empezará a notar, sobre todo, a partir de la segunda mitad del siglo XIX (cfr. Giménez Serrano, 2006). Pero simultáneamente a esta consolidación del

⁵⁰ John Locke, ampliamente considerado como uno de los “padres” fundadores del liberalismo, fue uno de los más influyentes pensadores del siglo XVII. Sus ideas impactaron profundamente en algunos de los eventos más relevantes del mundo anglosajón de finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII, como fueron la Revolución Gloriosa en Inglaterra y la Declaración de Independencia de Estados Unidos, así como el devenir del pensamiento liberal de los siglos XIX y XX. En su obra *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, publicada en 1690, concibió la propiedad como un derecho “natural” de los humanos, puso énfasis en la limitación del poder gubernamental, la protección de los derechos individuales y la importancia de la existencia de un gobierno representativo basado en el imperio de ley. Aunque la concepción generalizada acerca del pensamiento de Locke acostumbra a enmarcar la propiedad privada como un derecho divino superior a cualquier otro, una lectura detenida revela que la forma en que concibe la propiedad privada está sujeta a ciertas condiciones específicas. Por ejemplo, Locke explica que la adquisición de un terreno u objeto en propiedad está justificada siempre y cuando exista una cantidad suficiente para los otros miembros que conformen la sociedad (cfr. Locke, 1689/1990).

discurso de la vivienda con base en el discurso de la propiedad privada, se dieron dos fenómenos que presentarían un discurso alternativo —si bien no directamente opuesto— en dos regiones concretas de España: el socialismo utópico en Andalucía y en Cataluña. Explicaré —centrándome en la idea que tenían del hogar—, cuáles fueron sus fundamentos teóricos, y también en qué sentido pueden interpretarse, o no, como reacciones al discurso hegemónico sobre el habitar que se estaba constituyendo.

3.2.1 El socialismo utópico catalán

La influencia del pensamiento utópico en Cataluña, aun y disponiendo de mayor fuerza que en el resto de España, no dejó de ser un episodio muy localizado en el tiempo y de escasa implementación práctica. El socialismo utópico catalán, fuertemente influido por el pensamiento de Étienne Cabet, centrará sus esfuerzos en conseguir adeptos para fundar las comunidades utópicas de Icaria y Nueva Icaria en Estados Unidos. Explicaré, partiendo de la figura de Narcís Monturiol, cómo el socialismo utópico presentaba un proyecto donde el *habitar* se distanciaba, en gran parte, del discurso hegemónico sobre el habitar en España. Digo en parte, porque, aunque los esfuerzos propagandísticos de Monturiol en las publicaciones *La Fraternidad* (1847-1848) y *El Padre de Familia* (1851-1852) formaban parte de un discurso que podía considerarse contrario a los intereses del discurso liberal —fundamentalmente por su oposición a la propiedad privada—, también contribuyó a su difusión. El socialismo utópico catalán defendía la necesidad de establecer un orden en la vida de las ciudades mediante una sistematización de los espacios urbanos, imponiendo un “habitar tipo” que el discurso hegemónico haría suyo a partir de la segunda mitad del siglo XIX.

El fenómeno del socialismo utópico catalán y su especificidad geográfica se explica en la literatura⁵¹ por el proceso de industrialización que experimentaba Cataluña desde finales del

⁵¹ Me refiero, concretamente, a las obras de Elorza (1970), Chamorro (1990) y Maluquer (1977).

siglo XVIII, proceso que conllevó el nacimiento de una clase industrial proletaria, altamente precarizada y con unas duras condiciones laborales. A partir de los años treinta, el desarrollo industrial de Cataluña da un salto de calidad con la introducción de las técnicas de vapor y los telares mecánicos en las fábricas. Cataluña será el principal motor económico de España durante todo el siglo XIX, y hacia mitad de siglo las condiciones laborales se irán asemejando a las del modelo británico, prolongando las jornadas laborales hasta las 15 horas (cfr. Chamorro, 1990). Como dice Fontana (1973):

[la precariedad] se fue agudizando con las repetidas crisis que se sucedieron a comienzos del siglo XIX. Cada una de ellas dejaba un considerable número de parados, que no podían ser absorbidos por las obras públicas con las que las autoridades trataban de hacer frente a la situación. (p. 78)

Hacia el año 1857, Cataluña concentrará un tercio de la producción industrial del país, mientras que la segunda fuerza, la provincia de Málaga, solamente representará un 5% (cfr. Fontana, 1973). En este contexto de creciente industrialización es cuando las ideas del socialismo utópico empiezan a difundirse en la prensa española y, con ello, nace un discurso que se opondrá, con tibieza, al discurso de la propiedad privada. Entre finales de 1835 y principios de 1836 aparecen en el periódico barcelonés *El Vapor* cinco artículos firmados bajo el pseudónimo de “Proletario”. Esto es lo que escribe Elorza (1970) al respecto:

Los cinco artículos del supuesto proletario aparecido en *El Vapor* [...] debieron sorprender a los buenos burgueses catalanes, quienes, como hemos visto, reaccionaron acusando a su autor de subversivo y, erróneamente, de sansimoniano⁵²: participaba de aquellas doctrinas que “minan las bases sociales” y “destruyen los cimientos sobre que descansa la sagrada seguridad de las propiedades.” (p. 20)

⁵² “Erróneamente” porque, como dice Elorza, “el núcleo de su argumentación es ortodoxamente fourierista” (1970, p. 20).

Otro periódico barcelonés, *El Republicano*, publicaría el 29 de octubre de 1842 unos versos reivindicativos de Abdó Terrades, que se acabarían convirtiendo en un himno popular republicano⁵³ y que fueron llevados al Teatre del Liceu de Barcelona de la mano del compositor Josep Anselm Clavé. Abdó Terrades, amigo íntimo de Narcís Monturiol, fue un político y escritor, fundador de la sociedad secreta llamada “La Sociedad Patriótica”. Terrades es considerado uno de los precursores del republicanismo catalán y español; lector de Cabet, contribuiría en gran medida a la difusión de las ideas socialistas utópicas (cfr. Moreno Chacón, 2013). Por su parte, Clavé, traductor de algunos textos del también socialista utópico Saint-Simon, fundaría en 1850 la sociedad de canto coral “La Fraternidad”, homónimo del periódico de Monturiol. Según Costal i Fornells (2017):

La noció que Clavé va extreure d’aquelles lectures és que calia fomentar entre els coristes la consciència col·lectiva de classe treballadora tot exalçant les virtuts del treball i de l’home laboriós enfront de l’home ociós, aquell que viu de renda, viu al marge i no produeix cap mena de benefici. [La noción que Clavé extrajo de aquellas lecturas fue que hacía falta fomentar entre los coristas la consciencia colectiva de la clase trabajadora exaltando las virtudes del trabajo y el hombre laborioso por delante del hombre ocioso, aquel que vive de rentas, vive al margen y no produce ningún beneficio.] (p. 3)

El socialismo utópico, si bien tenía en sus raíces un pensamiento potencialmente disruptivo y más favorable a los intereses de la clase obrera que a los de la dirigente, muchas veces sirvió a un propósito contrario, esto es, a sostener el discurso hegemónico de la vivienda.

⁵³ Dice así: “Ya la campana zona,/ Lo canó ja retrona.../ Anem, anem, republicans, anem!/ A la victoria anem!/ [...] / La Cort y la noblesa,/ L’orgull de la riquesa,/ Caigan de un cop fins al nostre nivel./ Ja la campana.../ [...] / Que paguia qui té renda/ O bé alguna prebenda:/ Lo qui no té tampoc deu pagar res./ Ja la campana...” [sic] [Ya la campana suena, / el canón ya retruena.../ ¡vamos, vamos, republicanos, vamos!/ ¡Hacia la victoria vamos!/ [...] / La Corte y la nobleza,/ orgullo de la riqueza,/ Caiga de una vez a nuestro nivel./ Ya la campana.../Que pague quien tenga renta/ O bien alguna prebenda:/ Quien no tiene tampoco debe pagar nada./ Ya la campana...] (Terrades, 29 de octubre de 1842, p. 1).

En Cataluña el discurso utópico de corte cabetiano surgió de manera sintomática como reacción al malestar provocado por la sensación de “desorden”⁵⁴ de la nueva sociedad industrial. Pero tal discurso no se constituyó como antagonista al discurso hegemónico, sino que sirvió para alimentar tanto el discurso hegemónico sobre la vivienda, como para situar las bases de un pensamiento que sí que se opondrá frontalmente al promovido desde el Estado y sus principales instituciones de poder. En este sentido, lo consideraré como un discurso “entre-dos”.

Los seguidores catalanes de Cabet —como Monturiol, Terrades, y el propio Clavé— tuvieron su altavoz en la revista *La Fraternidad*, aunque la empresa no tuvo demasiado éxito: la fecha de publicación del primer número vio la luz en noviembre de 1847, y para marzo del año siguiente ya había cerrado. Monturiol volvería a la imprenta posteriormente con *El Padre de Familia*, que también cerró al cabo de un año. A pesar de esto, las publicaciones de *La Fraternidad*⁵⁵ dejaron algunas notas interesantes para comprender el nacimiento de unos discursos que discrepaban no solamente de la propiedad privada en si, sino también del modo en que esta articulaba las dinámicas sociales y de producción económica de los ciudadanos del Estado. En definitiva, eran discursos que presentaban un posible habitar *otro*. Analizo en lo que sigue algunos de sus párrafos, empezando por el que presidía la portada de cada uno de los números y que pretendía resumir los principios ideológicos del movimiento cabetiano:

Nosotros no queremos el *Individualismo*, ni la ley agraria, ni la Repartición de bienes. Nosotros queremos una sociedad fundada en la *Fraternidad*, y por consiguiente queremos la *Caridad Organizada*, esto es, el Comunismo, la Libertad, la Unidad, basadas en la educación, en el trabajo, en el matrimonio y en la familia. He aquí la fórmula de nuestra doctrina: Cada uno para todos, todos para cada uno. – De cada uno sus fuerzas y capacidad y a cada uno segun sus necesidades.” [sic]

⁵⁴ Como explicaré en el subcapítulo siguiente, Ildefons Cerdà será quien mejor ejemplifique dicha voluntad de “ordenar” la sociedad mediante su propuesta de urbanización.

⁵⁵ El acceso a los artículos de *La Fraternidad* solamente es posible mediante la lectura e impresión de microfilms, pues no se encuentran en formato digitalizado.

La *fraternidad* será el significante sobre el que pivote la pretendida nueva sociedad cabetiana, y lo será en oposición al “Individualismo” que propugnaba el discurso liberal. Convertido en uno de los principales pilares de la Revolución francesa, *La Fraternidad* pretenderá englobar el comunismo, la libertad y la unidad, y la forma operativa para realizarlo será la de establecer la “Caridad Organizada”. El *orden*, como mostraré, será otro de los significantes nodales con los que el utopismo cabetiano catalán se identificará. Así pues, el concepto marco será la *fraternidad* —destacando la voluntad de establecer lazos íntimos entre ciudadanos en lugar de actuar bajo la lógica de la competición que marcaba el discurso liberal— y la “caridad organizada” su principio operativo, que pondrá énfasis en la necesidad de ordenar las vidas de la gente. Esto, como explicaré, se alinearán con los intereses del discurso hegemónico sobre el habitar. Por otra parte, el utopismo de Monturiol será profundamente cristiano, y en sus sociedades “la intolerancia religiosa y la superstición serán desconocidas; el Cristianismo reinará en toda su pureza!” [sic] (*La Fraternidad*, 26 de diciembre de 1847, p. 1). El 12 de diciembre de 1847, en la sexta publicación de *La Fraternidad*, se presentan los “Principios del Sistema social de la Fraternidad” que, partiendo del debate filosófico-legal sobre la naturaleza de la propiedad, propugna una alternativa basada en “el Comunismo, la Libertad, [y] la Unidad”:

¿La Naturaleza ha repartido la tierra entre los hombres? – Ciertamente que no: ella ha dado la tierra a todo el género humano, sin designar á nadie parte alguna. [...] ¿Entonces no es la Naturaleza que ha establecido la *Propiedad*? – Ciertamente que no: ella no ha establecido la Propiedad, ni impuesto el Comunismo: ella ha dejado a la libertad á los hombres de disfrutar de los bienes de la tierra como ellos quieran, estableciendo la Propiedad ó conservando la Comunidad. [sic] (p. 1)

Los ideales del utopismo cabetiano presentados en *La Fraternidad* recogen la concepción de que la tierra pertenece al hombre por naturaleza, siguiendo así la estela de

argumentación liberal lockeana, presente en la concepción iusnaturalista del primer constitucionalismo español. No hay, en ese sentido, una ruptura con el discurso filosófico que sostiene la idea de que la tierra ha sido dispuesta para el uso y disfrute de los hombres que en ella habitan. Pero a diferencia del discurso liberal de principios de siglo, en que se afirmaba la propiedad también dentro de este marco de “principios naturales”, Narcís Monturiol defenderá una visión más benthamiana según la cual el hecho de que la naturaleza haya dispuesto la tierra para los hombres no implica que esta deba ser organizada según los preceptos liberales de la propiedad privada. Así pues, aunque el socialismo utópico sí abogará por convertir la propiedad privada en propiedad colectiva, no se separará por completo de la visión natural de la propiedad liberal. Esto no quita que la premisa utópica sea estrictamente contrahegemónica, pues la propiedad privada se ubicará como “causa del mal”.

A fin de paliar los efectos nocivos que la propiedad privada ejerce en la sociedad, los escritos de la revista *La Fraternidad* presentarán algunos remedios o soluciones como, por ejemplo, “suprimir la desigualdad y la moneda, transformar la propiedad individual en propiedad colectiva: reemplazándolo todo por la *Igualdad* y la *Comunidad*” (12 de diciembre de 1847, p. 2). Para ello, prosigue, se deberían poner todos los bienes de la sociedad en común, entre ellos, el territorio: “todos los bienes son comunes y constituyen un capital social: el territorio forma un dominio explotado en común” (p. 2). La industrialización y, más concretamente, la progresiva evolución de la maquinaria industrial serían el motor que les impulsaría hacia tal estado de igualdad y comunidad. Ahora bien, el cuestionamiento a la propiedad privada debería hacerse gradualmente “porque los propietarios no lo consentirían, y es necesario evitar, á todo precio, la violencia” [sic] (p. 3).

Así pues, antes de la consecución de la utopía cabetiana, se debería mantener la propiedad privada. Durante este lapso de tiempo, los esfuerzos se focalizarían en destruir “la miseria y progresivamente la desigualdad de fortuna y de poder” que habría de comportar “la

libertad de asociacion y de discusion, y el sufragio universal” [sic] (*La Fraternidad*, 12 de diciembre de 1847, p. 3). Tanto la apelación explícita a la no-violencia como el convencimiento de que la supresión de la propiedad debía hacerse de forma gradual, definen en cierta medida la ideología utópica como un discurso *entre-dos*, al no poder considerarse estrictamente como un discurso contrahegemónico, pero tampoco como lo contrario. Efectivamente, el utopismo poseía algunos elementos que cabía considerar contrarios al discurso imperante del liberalismo —como la voluntad de abolir la propiedad privada—, pero, por otra parte, algunas de sus reflexiones consolidarán el discurso hegemónico que se había empezado a constituir en España a principios de siglo.

Ahora bien, ¿en qué se traduce esta reflexión sobre la propiedad y la vida en común en términos de la relación que los habitantes de dichas comunidades mantienen con sus hogares? Las publicaciones en *La Fraternidad* revelan poco del aspecto organizativo concreto, pues solamente aparecen estas líneas explícitas:

¿Cuál es el principio concerniente al sustento, al vestido, alojamiento y muebles? – En lo posible son los mismos para todos, preparados de antemano por la Comunidad, la cual provee a cada uno: todo se ejecuta según un modelo adoptado por la ley [...] ¿Cuál es el principio que rige en la fabricación de las casas y de las poblaciones? – Todas son edificadas por la Comunidad siguiendo un plano *modelo*. [sic] (12 de diciembre de 1847, p. 2)

En estas pocas líneas se puede leer cómo el socialismo utópico adelanta la obsesión que más tarde mostrará el urbanismo como técnica de planificación urbana, que ha de servir para ordenar y disciplinar la “caótica” vida en la ciudad. Tales ideas manifiestan una pulsión hacia la uniformidad de los hogares, hecho que puede considerarse como una amenaza para que sus habitantes desarrollen su *habitus* propio (cfr. Giglia, 2012). Merece la pena recordar que el

concepto de *urbanismo*⁵⁶ fue acuñado por primera vez por Ildefons Cerdà (cfr. García-Bellido, 2000), y que el vínculo entre el socialismo utópico catalán y lo que será el modelo urbano barcelonés por excelencia —el “Pla Cerdà”— es evidente hasta el punto que el mapa topográfico de Barcelona que elaboraba Cerdà en 1855 por órdenes del Gobierno, dará el nombre de “Icaria” a la zona de Poble Nou, lugar de reunión de los cabetianos barceloneses.

No obstante, pese a la afirmación de que las casas seguirán un “plano modelo” y que los edificios serán “los mismos para todos” y, por tanto, aunque existiese la voluntad de uniformizar un cierto modo de habitar, ello no se asemejaría en nada a la manera que pretendía el discurso liberal. Ante la pulsión individualizadora de este último, los cabetianos propondrán una organización de vivienda comunal: “¿Cuál es el principio relativamente á la familia? – Cada familia, esto es toda la parentela que vive en comun, sin criados, no habiendo mas que un solo ajnar ó menage.” [sic] (*La Fraternidad*, 12 de diciembre de 1847 p. 2). Ahora bien, ese “vivir en común” está poco desarrollado en las publicaciones de *La Fraternidad*, por lo que haré uso, a partir de ahora, de algunas páginas de *Viaje a Icaria (1840/1985)* de Cabet. Publicado en francés en el año 1840, fue el libro de referencia para plasmar cómo funcionaba la imaginada república de Icaria. Por lo pronto, y a colación de en qué podía consistir que “toda la parentela vivía en común”, rescato un fragmento en que el protagonista del libro narra la conversación con un supuesto icariano: “Me manifestó, por su parte, que hacía veintidós años estudiaba para ser sacerdote, que habitaba en la capital con sus parientes, los cuales, que eran 26, vivían todos juntos en una misma casa” (p. 47).

En la utopía icariana, la familia tradicional —aquella constituida en base al lazo sanguíneo— no se disolvería, sino que animaría a una convivencia conjunta en el mismo

⁵⁶ Esta fue la definición de Cerdà (1867): “Urbanización: conjunto de conocimientos, principios, doctrinas y reglas, encaminados a enseñar de qué manera debe estar ordenado todo agrupamiento de edificios, a fin de que responda a su objeto, que se reduce a que sus moradores puedan vivir cómodamente y puedan prestarse recíprocos servicios, contribuyendo así al común bienestar”. (p. 31)

espacio, lo que nos vuelve a plantear la cuestión del diseño de las casas que lo posibilitarían. A este respecto, destaco el siguiente párrafo:

Sabiendo ya que Icar había hecho levantar el *plano-modelo* de una casa, después de haber consultado al *comité* de habitación y al Pueblo entero, y después de haber hecho examinar las casas de todos los países, esperaba ver una casa perfecta por todos conceptos, y especialmente en cuanto a la comodidad y el aseo; pero, no obstante mis prevenciones, encontré mucho más de lo que creía. No hablaré del exterior y de todo cuanto concierne al ornato de la calle y de la ciudad, sino de lo que interesa al habitante de la casa. En ella se encuentra reunido todo cuanto puede imaginarse de necesario y útil, y hasta diría de agradable. Cada casa tiene cuatro pisos, sin contar los bajos; y de anchura, el espacio para comprender tres, cuatro o cinco ventanas. Debajo de las habitaciones inferiores están las bodegas leñeras, cuevas y carboneras, cuyo suelo se halla 5 o 6 pies más bajo que la calle, quedando el techo a 3 o 4 pies más alto. La señora de la casa nos explicó de qué modo eran transportadas por medio de máquinas la leña, el carbón y todo lo demás desde los carros a aquellas piezas subterráneas sin tocar ni ensuciar la acera. (p. 89)

Ya en este fragmento es posible apreciar muchas de las premisas que se tomaban en consideración: todas las casas tendrían cuatro pisos sin contar los bajos y la distribución de las habitaciones sería idéntica en cada uno de ellos, cuidando especialmente las cuestiones de higiene —la casa era “perfecta [...] especialmente en cuanto a la comodidad y el aseo”—; las carboneras se hallarían bajo suelo y los carros encargados de transportar la leña y el carbón lo harían “sin tocar ni ensuciar la acera”. La igualdad cabetiana en relación con el hogar no partía de la idea de establecer una igualdad inicial —como podría ser, por ejemplo, la adjudicación de un determinado espacio idéntico a cada ciudadano, donde este pudiera decidir una

distribución específica— sino en una homogeneización de la forma *hogar* para facilitar su estandarización.

Como muestra el siguiente fragmento de *Viaje a Icaria*, este pensamiento estaba en línea con otro tipo de planificación, la planificación urbana:

Tírama me pareció una ciudad nueva y regular. Todas las calles que anduve son rectas, anchas, perfectamente limpias y flanqueadas de aceras, o, mejor dicho, pórticos de columnatas. Todas las casas que vi son admirables, todas de cuatros pisos, circuidas de balaustradas, con puertas y ventanas elegantes, pintadas de diferentes colores barnizados. Los edificios de una misma calle son todos iguales, pero las calles son diferentes unas de otras. (p.45)

Otra vez se aprecian las dos ideas principales que constituían el discurso utópico sobre el habitar en una comunidad ideal: la uniformidad estandarizada de la forma de los edificios y las calles, que debían estar “perfectamente limpias”. Como he avanzado en la introducción, el orden, como signficante nodal, aglutinará la higiene y el urbanismo, siendo el primer motor de empuje del discurso utópico. Las referencias al orden en *Viaje a Icaria* son muchas y no se remiten exclusivamente al orden físico de la planificación urbana, sino que también ponen énfasis en el orden cívico, como muestra el ejemplo que comparto a continuación: “Yo estaba entusiasmado como Eugenio a la vista de aquel conjunto, de aquel orden, de aquella actividad; y traslucía lo que produciría el país hallándose organizadas todas las industrias bajo aquel mismo sistema.” (p. 63). O bien:

Pudiera añadir que son al mismo tiempo hombres de paz y orden, porque la máxima fundamental de la educación cívica, máxima que se les enseña desde la niñez y que se les hace poner en práctica continuamente, es la de que, después de una discusión libre y completa, en la cual cada uno ha podido manifestar ampliamente su parecer, la *minoría* debe someterse sin repugnancia alguna a la mayoría, pues de otro modo sólo

podrían decidirse las cuestiones por la fuerza brutal y la guerra, por la victoria y la conquista, gérmenes de la tiranía y de la opresión. (p. 114)

La cuestión del orden, tal y como recoge Fontana (cfr. 1973), toma lugar en la ciudad de Barcelona a partir de la década de 1820, coincidiendo con el auge del descontento obrero. No es posible desvincular el utopismo catalán de la serie de cambios sociales que se estaban produciendo en la capital catalana, que veía en la “caridad organizada” —tal y como se afirmaba en todas las publicaciones de *La Fraternidad*— la manera de combatir los problemas asociados a la industrialización —insalubridad, dificultad en el acceso a la vivienda, malestar por las largas jornadas laborales, etc.—. En cierto modo, la respuesta utópica de Monturiol y compañía no dista mucho de las propuestas que, desde el gobierno, se intentaban aplicar. Por ejemplo, en palabras de Fontana (1973), “para prevenir el riesgo de desorden social que representaban estos desocupados que vagan por la ciudad, se organizaban “ollas públicas” y otras formas de asistencia caritativa” (p. 78), lo que sería otra técnica para apaciguar el descontento obrero. Y especifica: “Entiéndase que no eran razones de humanidad [...] sino el temor a la agitación urbana” (p. 79).

El socialismo utópico catalán, en definitiva, representa un discurso sobre la vivienda que debe ser situado entre dos discursos antagónicos. Como he dicho, si puede considerarse como contrahegemónico es porque se trata del primer discurso que cuestiona la propiedad privada y los modos de habitar que, por ahora, llamaré “liberales”. Sin embargo, también puede considerarse hegemónico en sus concepciones sobre el habitar debido a que, movido por una voluntad de “ordenar” la vida en la ciudad, impondrá una perspectiva estandarizada, casi robótica, sobre lo que debe ser el habitar, y, con ello, pondrá a disposición de tal discurso un

conjunto de técnicas de planificación urbana que ayudarán a solidificar el discurso hegemónico sobre el habitar⁵⁷.

3.2.2 El socialismo utópico gaditano

Si en Cataluña —especialmente en Barcelona— proliferaron las ideas del socialismo utópico de Étienne Cabet, en Andalucía —especialmente en Cádiz— fue el pensamiento de Charles Fourier el que más influyó a la élite liberal. A diferencia de las propuestas del cabetismo catalán, que estaban más vinculadas al movimiento obrero y eran portadoras de un mensaje explícito contrario a la propiedad privada, la propuesta furierista no solamente no preocupará a las autoridades políticas, sino que contará con su beneplácito. Una clara muestra de ello es que el gobierno otorgó la licencia para la construcción del falansterio⁵⁸ del Tempul, en la zona de Jerez de la Frontera, pues no veía en el discurso furierista una oposición al discurso imperante, sino una herramienta para paliar sus fallas. Como apunta Cabral Chamorro (1990), el socialismo gaditano

se planteó más como una alternativa armonizadora, en un intento, coincidente en eso con lo más granado del liberalismo, de poner orden entre los exaltados y los moderados, cuyas políticas llevaban, según ellos, a un callejón sin salida. Así, resulta ser más cierto ligar el socialismo gaditano a una burguesía cansada de revoluciones y contrarrevoluciones que al naciente obrero o a la miseria que crecía a ojos vista. (p. 41)

Como explicaré, aunque la propuesta furierista del falansterio —a pesar de no llegar a materializarse nunca en España— implicaba novedosas maneras de concebir un habitar *otro* en

⁵⁷ He decidido no entrar a valorar el modelo de vivienda presente en las colonias textiles industriales que, a partir de 1855, a raíz de la Ley de Colonias Agrarias, empezarán a florecer por el territorio catalán, especialmente a lo largo de los ríos Ter y Llobregat. Las colonias representarán un modo de control de la población obrera que no puede rescatarse en términos de un habitar contrahegemónico, aunque cuando algunas de estas colonias dejaron de ser operativas, fueron lugar de experimentos de okupación y autogestión del espacio, como fue el caso de la Colònia Marçal (cfr. Miralles, 2018).

⁵⁸ El llamado *falansterio*, un tipo concreto de edificación comunitaria, será la principal propuesta del pensamiento de Charles Fourier.

comunidad, pareciera que no habría motivo para situar el pensamiento del furierismo gaditano en cuanto a discurso contrahegemónico. A diferencia del utopismo cabetano, contrario a la propiedad privada —eje central del discurso hegemónico—, el pensamiento de Fourier que se extendió principalmente por los círculos ilustrados de Cádiz, nunca renunció de la propiedad privada. Sin embargo, hay un elemento destacado de su historia que merece ser expuesto como estrictamente contrahegemónico, en tanto que activará distintos mecanismos de represión del Estado para acabar en él: el cuestionamiento del discurso hegemónico del habitar doméstico que contemplaba la mujer como cuidadora del hogar⁵⁹. Tal discurso, síntoma del discurso que llamaré del *ángel del hogar*, generó un malestar explícito en las mujeres furieristas, que se resistieron a la imposición del mandato que quería circunscribir su mundo al de las paredes de su vivienda. Bajo la influencia de los textos de Fourier surgió en el sur de España un movimiento que puede catalogarse de feminista, que contó con los escritos, entre otros, de Rosa Marina y Margarita Pérez de Celis. En este subcapítulo explicaré, primero, cuales eran los significantes operativos dentro del discurso del habitar furierista a través de algunas de las publicaciones en distintos medios de comunicación de la época. Después analizaré la propuesta de construcción del falansterio, para acabar centrándome en la importancia del discurso de las furieristas contra la concepción hegemónica de la mujer en el hogar.

De la primera generación de furieristas gaditanos, nacida a finales del siglo XVIII, destacan los nombres de Joaquín Abreu y Orta, Pedro Luis Huarte, Manuel Sagrario de Veloy y la propia Margarita Pérez de Celis⁶⁰, quienes tendrán como objetivo principal la construcción del primer falansterio en territorio español (cfr. Cabral Chamorro, 1990). Todos ellos

⁵⁹ La vertiente feminista del furierismo gaditano no recibe atención en tres de las principales obras de referencia sobre la materia, como lo son Elorza (1970), Cabral Chamorro (1990) y Maluquer (1977). Son los trabajos de Gloria Espigado (2005, 2008) los que han contribuido a rescatar las valiosas aportaciones de las mujeres furieristas gaditanas.

⁶⁰ No puedo más que limitarme a citar algunos de los personajes de la época; para una comprensión más extensa de las figuras clave en el furierismo gaditano me remito a las obras de Elorza (1970) y Cabral Chamorro (1990).

pertenecían a la clase dirigente, acomodada e ilustrada, y compartían las ideas liberales o estaban asociados al Partido Liberal (cfr. Cabral Chamorro, 1990). El que más hizo por la difusión de las ideas de Fourier fue Joaquín Abreu, que se convertiría en el representante oficial de Fourier en España (cfr. Elorza, 2010). Abreu fue diputado por Algeciras durante el trienio liberal, y con la restauración de la monarquía de Fernando VII decidió ir al exilio: viajó primero a Inglaterra y luego a Francia, donde colaboraría con Fourier en la construcción del falansterio Condé-sur-Vesgre. A su vuelta, tras la muerte del monarca, escribió en distintos medios de la época como *El Correo Nacional*, *El Eco del Comercio*, o *El Grito de Carteya*. Destaco, primero, unos párrafos de su artículo titulado “Sobre Fourier y sus ideas”, publicado el 21 de diciembre de 1838 en *El Correo Nacional*, para hacer manifiesta la comprensión y el modo de representación de las ideas furieristas en España:

El *Phalansterio* de Fourier era y es, según su inventor, la teoría de una población construida con todas las reglas del arte para hacerla bella, cómoda y saludable á sus moradores: estos gozarían según su voluntad y medio de costear medianos ó suntuosos alojamientos. La libertad individual sería un hecho en ella; la propiedad y su libre uso estarían garantidos á los dueños particulares de una manera indestructible. [sic] (p. 4)

En unas pocas líneas ya se deja entrever la razón por la cual el furierismo como cuerpo teórico propio dentro de la familia de los socialistas utópicos, era posiblemente el menos socialista de todos ellos: contraponiéndolo a las ideas expresadas por Monturiol en *La Fraternidad*, Abreu destaca la importancia de la libertad individual —en un posicionamiento que le acerca más a las ideas libertarias de Proudhon que a las de sus “colegas” socialistas—, mientras que Monturiol atacaba el individualismo y reivindicaba el comunismo como forma *otra* de habitar en comunidad. Abreu, siguiendo a Fourier, afirma que la propiedad estaría garantizada “de manera indestructible”, lo que parece contrario a la progresiva voluntad de eliminar la propiedad privada presente en los textos de Monturiol. Por otro lado, si los

cabetianos catalanes primarán la uniformidad en las viviendas —cuyo plano prototípico, como vemos en Cerdà, impactará en el desarrollo de las técnicas de planificación urbana— los furieristas dispondrán teóricamente de la “libertad” de modificar la forma de la vivienda, pues los moradores “gozarían según su voluntad y medio de costear medianos ó suntuosos alojamientos”.

El proyecto furierista se planteaba sin la necesidad de confrontar violentamente el discurso que tenían las autoridades políticas, pues, como decía Abreu en el mismo artículo de *El Correo Nacional*, “FOURIER ni sus discípulos propusieron jamás sustituir otro gobierno al representativo”. Es comprensible, entonces, que el conjunto de la difusión y propaganda furierista en revistas y libros no causara, en la provincia de Cádiz, ningún conflicto ni entre la población ni con las autoridades que hasta les llegaron a brindar su apoyo (cfr. Cabral Chamorro, 1990). En este sentido, el proyecto furierista estaría bien resumido en la carta que Manuel Sagrario envió a la Diputación Provincial de Cádiz para pedirles que acogieran la construcción de un falansterio, en donde afirmaba que “se trata, nada menos, que de averiguar hasta qué punto puede mejorarse la condición moral y física de la especie humana; oponiendo a la vez un dique a las guerras, a las revoluciones, y a los motines” (como se citó en Cabral Chamorro, 1990, p. 150).

El proyecto furierista se presentó como una doctrina que ofrecía una alternativa armoniosa a las convulsiones sociales y al contexto histórico de revoluciones y contrarrevoluciones. En este sentido, y analizado bajo la óptica del síntoma psicoanalítico, no cabe considerar el socialismo utópico como un síntoma específico del discurso de la vivienda —como sí lo será la oposición de las mujeres furieristas al discurso del *ángel del hogar*— sino más bien un síntoma de época, en línea con el utopismo cabetiano que se desarrolló en Cataluña. Tanto el socialismo utópico catalán como el gaditano se presentarán como solución

armónica al convulso y *desordenado* momento histórico que caracterizó la España del siglo XIX.

Prueba de que el discurso furierista no suponía ningún peligro para el discurso hegemónico es la valoración que hacían del mismo de las Sociedades Económicas de Amigos del País⁶¹, pues se basaba en los

principios del socialismo que aconseja la prudencia [...], socialismo que acoge y venera la religión establecida, que se somete a las instituciones políticas de los pueblos y no amenaza la posición social de los individuos ni compromete la tranquilidad de las naciones. (como se citó en Cabral Chamorro, 1990, p. 80)

Comparando las opiniones de las élites económicas acerca del discurso furierista y del discurso cabetano catalán, queda claro que las reacciones que sendos proyectos suscitaban en los principales sectores económicos y políticos de sus comunidades eran distintas. A la reacción citada de las Sociedades Económicas de Amigos del País se le puede contraponer, por ejemplo, algunos de los artículos que aparecían en la prensa catalana en donde se afirmaba que las doctrinas de Étienne Cabet “minan las bases sociales” y “destruyen los cimientos sobre que descansa la seguridad de las propiedades” (*El Vapor*, 1 de febrero de 1836, como se citó en Elorza, 1970). Si el *orden* era el significante que ejercía de punto nodal y aglutinante de los principales conceptos cabetianos, la *armonía*⁶² será el de los furieristas. Esto significa —puesto en relación con el discurso del habitar— que ambos significantes se referirán a la necesidad de

⁶¹ Las Sociedades Económicas de Amigos del País surgieron a finales del XVIII y a lo largo del XIX con la intención de promocionar el intercambio y la discusión económica, educativa, científica y cultural de las áreas o regiones que representaban. Tales sociedades estaban principalmente compuestas por miembros de las clases sociales dominantes, pues, “en todas hay, en mayor o menor medida, nobles, eclesiásticos, personal de la administración, militares, hacendados e incluso algunos burgueses (comerciantes, artesanos y fabricantes)” (Saavedra, 2012, p. 227).

⁶² El significante *armonía*, aunque presente tangencialmente en autores como Kant, Hegel o Gadamer, no ha sido un concepto fundamental de la filosofía occidental moderna. Sin embargo, en el mundo antiguo de la Grecia clásica sí ocupa un lugar importante. Tanto Pitágoras, como Platón o Aristóteles reflexionaron desde las matemáticas, la teoría musical y la filosofía sobre la idea de armonía (cfr. Curtis, 2002). La armonía también ocupa un lugar central en el pensamiento chino en las obras de Confucio o Lao Tse (cfr. Fernández y García López, 2012).

establecer un tipo de habitar el espacio que haya sido proyectado antes de que sea habitado, con la intención de regular las vidas de aquellas personas que hayan de ocupar tal espacio. Es en este sentido que la distribución y forma física del espacio habitable cobra una especial importancia en ambos pensadores, coherente con la afirmación de Fourier de que “a la arquitectura le fue dado un papel como agente del cambio social” (como se citó en Tella, 2006, p. 163).

Sin embargo, la recepción española-gaditana resignificó el significante *armonía*, del que sus seguidores se distanciaron en algunos de sus aspectos fundamentales. La aplicación de la armonía furierista-gaditana no se presentó tanto como una propuesta política *ex novo* sino más bien como un experimento para conciliar los problemas asociados a su contexto histórico. Como apunta Cabral Chamorro (cfr. 1990), los discípulos de Fourier omitieron de su obra tanto los ataques a la monogamia como la elaboración de su cosmogonía y las descripciones del advenimiento de la armonía futura. Así, la adaptación de la armonía en los seguidores de Fourier se enmarcaba dentro de esta voluntad de armonizar la sociedad que, cansada del ciclo de revoluciones, contrarrevoluciones y motines que caracterizaron la primera mitad del siglo XIX, veía en las ideas de Fourier en general, y en la construcción de un falansterio en particular, una forma de mejorar la vida de la población. El discurso del furierismo gaditano, contrariamente al cabetismo catalán —que sí que seguía la gran mayoría de los postulados al pie de la letra—, no puede comprenderse como una traslación literal de los textos de Fourier, sino como su interacción con un discurso que operaba previamente.

¿Ahora bien, qué es y en qué consistía el proyecto del falansterio del Tempul? ¿Qué tipo de habitar proponía? En el apartado 1.3.2 ya he comentado las características específicas de la teoría de Fourier en relación con el habitar, destacando la presencia de los elementos comunitarios del falansterio para promover nuevos tipos de dinámicas sociales —que debían

considerar un rol más activo de la mujer en la vida comunitaria— así como un planteamiento que desvincularía el monopolio educativo de los padres sobre la educación de los niños y niñas, que correría a cargo de todos los habitantes del falansterio. El falansterio nunca llegó a construirse, pero la posibilidad estuvo muy cerca. Manuel Sagrario de Veloy, diputado del Partido Liberal, presentó el proyecto de construcción en donde afirmaba explícitamente que aquella era su máxima prioridad⁶³. Sin embargo, este fue un proyecto incumplido, pues al cabo de pocos años dejaría de lado el proyecto para dedicarse al incipiente negocio minero en la localidad de Cartagena (cfr. Cabral Chamorro, 1990). El plano de edificación del falansterio que se conserva, y que adjunto a continuación, no es el de la propuesta concreta de Manuel Sagrario de Veloy, sino el que presentara el jerezano Ramón de Cala en agosto de 1884 a la Comisión para el Mejoramiento de la Clase Obrera, creada por el presidente del gobierno y miembro del Partido Liberal, Práxedes Mateo Sagasta. El hecho de que existiera tal propuesta, casi medio siglo después del inicio de la difusión de las ideas de Fourier en la península, denota la capacidad de pervivencia de un discurso que, sin contraponerse al hegemónico, apuntaba a sus fallas.

⁶³ “Voy a ocuparme exclusivamente de éste [sic], porque no interesa con especialidad a esta patria tan querida como desgraciada, sino a la humanidad entera” (como se citó en Cabral Chamorro, 1990, p. 56).

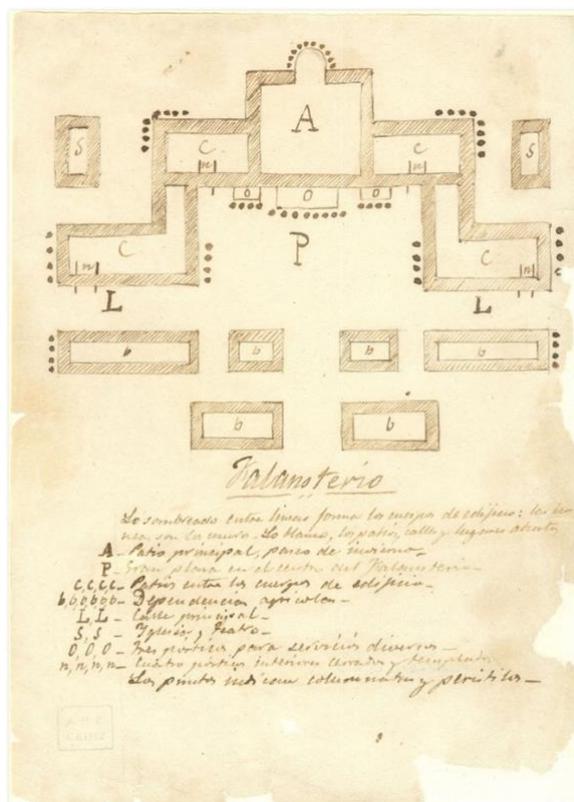


Fig. 1: Plano de falansterio, inserto en el “Informe para la mejora de la clase obrera hecho” de Ramón de Cala, de 1884. Fuente: Archivo Histórico Provincial de Cádiz (15 de agosto de 2023).

Debido a la ilegibilidad de la leyenda, paso a describir cada uno de los espacios. La (P) sería el elemento central del edificio, el patio o plaza. Que un patio sea el elemento arquitectónico más importante de una edificación denota la voluntad de organizar la vida de acuerdo al principio de “comunidad” o “comunitario”, esto es, primando la interacción entre los miembros que forman parte de la comunidad. Siguiendo con la glosa del esquema, adyacentes a la gran plaza (P) se encontrarían las dependencias de habitabilidad y servicios diversos (O). Las habitaciones estarían situadas en los corredores acristalados, y consistirían en un dormitorio y una pequeña sala de estar. Las viviendas de los falansterios —entendiendo por *vivienda* las dependencias habitacionales estrictamente— no estaban concebidas para que los residentes pasaran en ellas gran parte del día, pues una de las funciones o ideas principales del falansterio era precisamente primar la vida en los espacios comunitarios. Las (S) corresponden a dos construcciones también orientadas al fomento de la vida en sociedad: la iglesia y el teatro. La

presencia de la iglesia es otra particularidad del discurso furierista español, que desoyó la laicidad que Fourier quiso imprimir a su sistema. Además del patio central (P), cada ala constaba de dos patios (C), circundados por los corredores de habitaciones. El planteamiento del furierismo español prescindió de la torre de vigilancia central que habría convertido la estructura arquitectónica del falansterio en la del panóptico de Jeremy Bentham, como se puede observar en la lámina que adjunto a continuación, donde se muestra la forma prototípica del falansterio de Fourier.

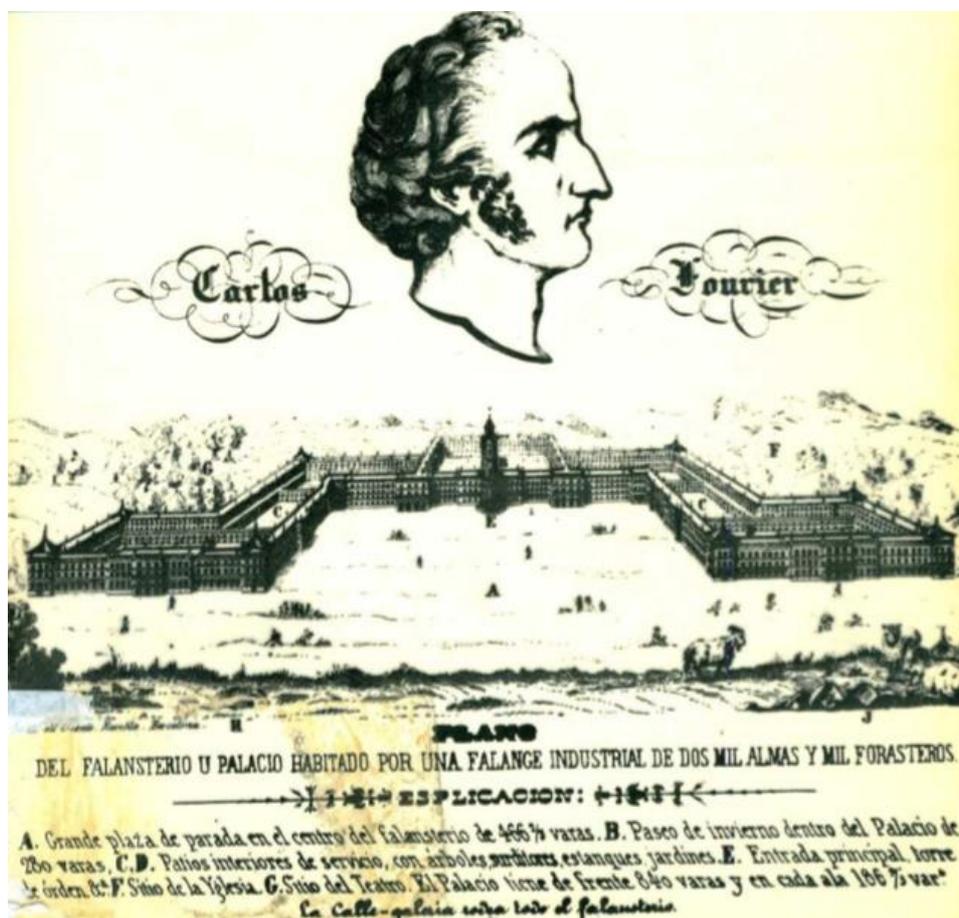


Fig. 2: Plano del Falansterio u Palacio habitado por una falange industrial de dos mil almas y mil forasteros, de Charles Fourier, de 1841. Fuente: Archivo Histórico Provincial de Cádiz (15 de agosto de 2023).

La propuesta furierista gaditana debe considerarse como un intento de introducir elementos de un tipo de habitar *otro* que prioriza tanto la comunidad ante la individualidad como la propiedad colectiva ante la individual, pero sin eliminar ni una ni la otra. No debe leerse en ningún caso

como un discurso contrahegemónico, sino como una propuesta para mejorar el discurso sobre el habitar ya existente. Esto no quita que el habitar furierista pueda ubicarse en los inicios de una genealogía propia del habitar que primará la articulación de la vida de las personas y, consecuentemente, sus modos de habitar, en base siempre a la idea de potenciar el lazo social y reducir la desigualdad social propia de la sociedad del siglo XIX. Pero, aun así, el discurso furierista no niega la “verdad aceptada” de la que gozaba la propiedad privada, cosa que sí harán, poco más de un siglo más tarde, los movimientos de okupación.

Queda ahora por ver el legado de las furieristas gaditanas y qué tipo de relación tenían sus discursos con un aspecto concreto del discurso del habitar: la domesticación.

Dentro de las teorías utópicas de principios de siglo XIX, a Fourier se le atribuye el haber abogado por mejorar la condición de la mujer en la sociedad. Fourier afirmaba que “la extensión de los privilegios de las mujeres es el principio general de todo progreso social” y cargaba con fuerza contra lo que consideraba como opinión generalizada de la época, aduciendo que “la opinión de los filósofos sobre las mujeres es tan justa como la de los colonos sobre los negros” (como se citó en Scribano, 2000, p. 39). Algunas de las lectoras de las obras de Fourier, la mayoría también asociadas a ideas liberales, tomaron sus reivindicaciones en pro de la igualdad entre hombres y mujeres y las convirtieron en su lucha política. Lo hicieron a través de la difusión de artículos, poemas y prosas en la prensa escrita, principalmente en los *Pensiles*⁶⁴, generando un cuerpo literario que debe situarse en los orígenes de la prensa feminista española (cfr. Barroso Rosendo, 2016). Las publicaciones en los *Pensiles*, revistas dirigidas por Margarita Pérez de Celis y María Josefa Zafata, contarían con la colaboración de las principales figuras del socialismo utópico gaditano, como Joaquín Abreu, pero también del

⁶⁴ Los *Pensiles* fueron un conjunto de publicaciones entre los años 1856 y 1865, como *El Pensil Gaditano*, *El Pensil de Iberia* y *El Nuevo Pensil de Iberia*, así como la posterior *La Buena Nueva*.

cabetismo catalán, como el propio Narcís Monturiol. Ahora bien, ¿cual era el discurso hegemónico de la domesticación al que se oponían las furieristas gaditanas? ¿Por qué razones, a diferencia del discurso sobre el habitar furierista que he mostrado, lo relativo al discurso de la domesticación de la mujer sí que forma parte del discurso contrahegemónico? Para ilustrarlo, tomo la metáfora del *ángel del hogar* que entrañaba el discurso hegemónico de la domesticación de la mujer y a la que se oponían las mujeres furieristas⁶⁵. Como explicaré, el pensamiento de las mujeres gaditanas furieristas se articuló en base al síntoma provocado por uno de los discursos que formó parte del discurso hegemónico de la vivienda, el discurso del *ángel del hogar*.

Un ejemplo de tal discurso puede verse en la publicación titulada precisamente *El Ángel del Hogar*, que vio la luz entre 1864 y 1869, y que estaba dirigida por Pilar Sinués de Marco. Se trataba de un periódico burgués y de carácter liberal, esto es, representaba que su discurso no era tan conservador como podía serlo el de otras publicaciones más asociadas, por ejemplo, a la iglesia. El discurso de *El Ángel del Hogar* no era tanto el de reprimir a la mujer vía amenaza directa y coerción, sino el de “educarla” para que se sintiera cómoda en la relegación al espacio doméstico. Vemos un ejemplo de ello en un relato literario firmado por Blanca Rosa Rodón y que protagonizan los personajes de Laura —una joven “inexperta” de quince años— y el de Águeda —su sirvienta, que “conoce” el rol de la mujer en la vida—:

Un breve silencio reinó entre Águeda y la joven; mas notando aquella el efecto producido por sus palabras, exclamó:

—¡Dios santo! ¡qué aturdida soy! ¡pues no he aflijido á esta querida niña!

—No, mi buena Águeda; no te pese mostrarme el mundo tal como es, pues me evitarás muchas penas. Pero dime, prosiguió con acento suplicante, ¿qué hemos de hacer para vivir felices en ese mundo, en esa sociedad?

⁶⁵ Desarrollaré con más detalle la estructura del discurso del *ángel del hogar* en el subcapítulo 3.3.5.

El semblante de Águeda volvió á adquirir la espresion grave de antes, y con el tono solemne, que le era peculiar, repuso:

—¡Ser felices! ¡Problema difícil de resolver! sin embargo, no creáis por eso, mi querida señorita que solo nos rodee la desgracia, no; se puede gozar cierta tranquilidad, podemos llamarle dicha, en que hay momentos que se es feliz, pues no deseamos un mas allá. Mas no creáis que se adquiere en bailes, teatros ni paseos, no; en el hogar doméstico, en ese sagrado recinto, es donde se oculta el inestimable tesoro de la felicidad. [sic] (*El Ángel del Hogar* nº43, 1865, p. 339)

El hogar doméstico, “sagrado recinto”, no es tan solo el lugar donde la mujer cumple su deber, sino que el hecho de permanecer allí confinada es la única vía de acceso al “tesoro de la felicidad”. Para que la mujer pueda realizarse de tal manera, debe, por tanto, “no desear un más allá”. Conformismo, pasividad y aceptación son los requisitos con los que operaba la vertiente liberal del discurso de la domesticación. En *El Pensil de Iberia* se podían encontrar relatos del mismo talante, por ejemplo, en el firmado por Roberto Robert:

No aspiramos hoy á que la mujer del pobre sea filósofa, ni literata, ni artista á la fuerza; no pedimos ni aun lo difícil, no amenazamos con dentelladas al presupuesto, no hablamos con el Estado, no; hablamos entre nosotros, de familia á familia, de padre á padre, de ciudadano á ciudadano. Dentro del hogar es donde debe realizarse este cambio, este progreso que ha de convertir á la hembra en mujer, carne de la carne y huesos de los huesos del hombre. Desde hoy mismo, sin violencia alguna, sin perjuicio, siquiera momentaneo, para ninguno de los demás intereses, puede empezar esa nueva vida. Todo lo que necesita saber una niña para llegar á ser una joven apreciable, una esposa prudente, una madre previsora y una niñera ó nodriza, auxiliar eficaz de la familia, todo, decimos, puede aprenderlo dentro de su casa, con tal que exista en ella

quien comprenda el destino de la mujer en la tierra. [sic] (*El Pensil de Iberia* n°29, 1858, p. 3)

El mundo de la mujer, que en la segunda mitad del siglo XIX se circunscribía a los límites físicos que ocupaba la vivienda, será puesto en cuestión por las furieristas gaditanas, que criticarán el discurso del *ángel del hogar*, la familia burguesa, la institución del matrimonio y se reivindicarán como mujeres activas (cfr. Ruiz, 2014). Los valores asociados al discurso de la domesticidad eran prominentes incluso entre los varones furieristas, pues, como apunta Ruiz (2014), “[...] los dirigentes varones del furierismo hablaban de incorporar a la mujer a la nueva sociedad armónica como mera transmisora de valores a los hijos y no como agente de su propia emancipación” (p. 38), lo que remarca el carácter transgresor del discurso feminista de las furieristas.

En términos freudianos, la imposición superyoica del discurso de la vivienda empujaba a la mujer a convertirse en la *protectora* del hogar bajo el pretexto de que solamente la mujer, debido a una serie de supuestas cualidades *naturales*, podía —y debía— ejercer la función de cuidadora del hogar. La resistencia de las mujeres gaditanas furieristas, síntoma del discurso del *ángel del hogar* representaría el Ello que niega el mandato del Superyó del discurso hegemónico. La forma que le dieron a tal malestar —elaborando un discurso propio que negaba el discurso del *ángel del hogar*— apuntó a la falla del discurso hegemónico, que activó, desde las instituciones, medidas coercitivas para evitar que esa “verdad” no fuera percibida como

tal⁶⁶. Una muestra de la radicalidad que suponía el discurso de las furieristas gaditanas puede encontrarse en uno de los artículos firmados por Margarita Pérez de Celis en *El Pensil Gaditano*:

Ahora bien ¿comprendéis cuán útil y cuán urgente es á la mujer poseerlos conocimientos y la instrucción necesaria para llenar fiel y rigurosamente la alta y espinosa misión que le está encomendada? Sin tener de ella la mas leve nocion ¿cómo exigir que la cumpla? En vano lo intentarla. Nosotras quisiéramos que se nos dijese ¿qué aprovechamiento podria resultar á la familia de que la mujer permaneciese en el hogar doméstico en perpetua reclusión, si en él descuidaba las obligaciones mas perentorias?: pues poco mas reportaría del estricto cumplimiento de ellas, si abandonaba por absoluta ignorancia los augustos deberes de la educación moral que estaba obligada á inculcar en los tiernos corazones de sus amados hijos. ¿De qué servirían si no esas virtudes modestas, tan decantadas, como mal comprendidas por algunos muy sabios y distinguidos escritores contemporáneos, si en ellas se concretaran al buen desempeño de sus mecánicas labores, para lo cual les bastaría con ser aplicadas, y perseverantes, lo que siempre seria una virtud sublime, pero para ser una buena madre de familia son necesarias muchas y muy escelsas virtudes? [sic] (*El Pensil Gaditano* nº6, 1857, p. 1)

Reivindica Margarita Pérez de Celis que para que una madre pueda llegar a ser una “buena madre” resulta insuficiente con las “mecánicas laborales” propias de las tareas domésticas adjudicadas a la mujer, cuestionando, así, una parte del discurso de la

⁶⁶ Alrededor de cien años más tarde de los eventos a los que aludo en este subcapítulo, Simone de Beauvoir publicaría *El segundo Sexo* (1949/1981), obra fundamental en la tradición filosófica feminista donde examina la opresión histórica y social de las mujeres, así como su situación en la sociedad y su relación con los hombres. De Beauvoir argumenta que las mujeres han sido históricamente consideradas el “Otro” en relación con los hombres, y que su opresión y subordinación se han perpetuado a lo largo de la historia debido a la forma en que las estructuras sociales y culturales han definido y limitado los roles de género. Simplemente quiero dejar constancia de que algunas de las mujeres que cito en este subcapítulo, tales como Margarita Pérez de Celis o Rosa Marina, dejarían por escrito un siglo antes que la filósofa francesa cómo el Estado y las estructuras discursivas establecidas promovían sistemáticamente la opresión de las mujeres. Dichas reflexiones bien podrían catalogarse —desde una perspectiva contemporánea— como feministas, aunque el término no fuera oficialmente reconocido por la RAE hasta 1914.

domesticación que necesitaba limitar el potencial de acción de la mujer para que esta se sintiera satisfecha con el rol asignado. A su vez, introduce la comparación del hogar con un “lugar de reclusión” —equiparándolo a una prisión— que se contrapone con la idea de hogar como el “tesoro de la felicidad” que clamaba el personaje de Águeda.

Muestro ahora algunos fragmentos del libro *La mujer y la sociedad* (1857), de la furierista gaditana Rosa Marina. La crítica que establece Marina es tan afilada y expone con tal claridad la opresión de la mujer en el discurso de la domesticación, que creo oportuno mostrar dos fragmentos del mismo libro:

Negáis a la mujer el derecho de ocupar un puesto en la sociedad; os creéis con cualidades superiores a las suyas, y la relegáis al hogar, creyendo que bastan a satisfacer las necesidades de su naturaleza, las aspiraciones de su alma, los deberes y los goces de la vida privada e íntima de la familia; y sin embargo os veis forzados a rendirle culto en los templos, porque a pesar de vuestras atrevidas suposiciones acerca de su inferioridad, y de negarle la instrucción, ella sabe, mal que os pese, abrirse camino hasta el mismo cielo; y obligaros a proclamarlas santas y doctoras de la iglesia; no solamente por la sublimidad de sus virtudes domésticas, sino por su superioridad en las ciencias y en las grandes virtudes sociales, de que las creéis indignas e incapaces. (p. 27)

Marina emplea un discurso que puede catalogarse hoy día de racional o empírico, pero que pronunciado en aquel determinado contexto histórico se percibía como contrahegemónico: ¿cómo es posible comprender que las mujeres, igualmente o más válidas que los hombres en aspectos no relativos a las tareas domésticas, se vean relegadas al hogar y privadas de los quehaceres propios de los hombres? ¿A qué obedece entonces el hecho de que los hombres las proclamen “santas y doctoras de la iglesia”? El razonamiento de la escritora pone en evidencia el fallo en la lógica del discurso moralizante que limitaba la vida de la mujer al cuidado del hogar doméstico. La influencia furierista en Rosa Marina puede apreciarse en el siguiente

párrafo, donde vincula la necesidad de establecer una igualdad entre hombres y mujeres para conseguir la “armonía del hogar doméstico”, significante clave del furierismo:

Fácilmente se concibe por lo tanto, que solo por medio de esta igualdad recíproca puede establecerse el equilibrio entre ambos sexos y estrecharse los lazos de amistad y amor que producen las más embriagadoras delicias del alma: de lo que resultará, con la paz de las familias, la armonía del hogar doméstico y la perfección de la sociedad, destruida por el escandaloso desnivel, que a pesar de la saludable influencia del cristianismo en el mundo, tiene a la mujer apartada de su destino, de su sublime misión terrestre, desnivel producido por las tradiciones y costumbres bárbaras del paganismo, que han sobrevivido hasta nuestros días. (p. 13)

Es precisamente este tipo de planteamiento feminista furierista lo que permite decir que la influencia del pensador utópico francés, en lo que respecta al ámbito concreto del discurso de la domesticación de la mujer, sí era contrahegemónico. La “armonía del hogar doméstico” solamente era posible a través de la igualdad real entre ambos sexos.

Como he ido explicando, una forma de constatar el potencial contrahegemónico de un determinado discurso es considerar los efectos que produce en el discurso hegemónico, es decir, cómo reacciona el discurso del poder —pues el hegemónico siempre lo es— ante un discurso que pretende acabar con su dominio. Pues bien, a diferencia del resto de difusión del pensamiento furierista —que, como he señalado, gozó del beneplácito de las élites económicas y gubernamentales—, las furieristas se verán atacadas por cuestionar el relato del *ángel del hogar*. La iglesia, que no toleró las acusaciones de las furieristas gaditanas al matrimonio ni a la forma de organización de la familia, las acusó de promover un panteísmo contrario a la religión cristiana. La administración política, en boca del Gobernador Civil, las acusó de socialistas y de ir en contra de la propiedad privada individual, algo de lo que no habían culpado

a los demás furieristas. No fue suficiente con la decisión de las mismas editoras de cancelar varios artículos en los *Pensiles*, y finalmente se les impuso una multa de 500 reales a pagar en un plazo de 30 días. Tanto la poesía de Margarita Pérez de Celis como la prosa de Rosa Marina serán vistas como potencialmente subversivas con el orden establecido, hecho que conllevará la imposición de una nueva multa y la retirada de la licencia de publicación de *La Buena Nueva*, último de los proyectos de prensa de la generación de furieristas gaditanas (cfr. Espigado, 2008)

A modo de resumen: el furierismo gaditano no dejó ejemplos prácticos de un habitar *otro*. Su discurso y la posibilidad de un habitar colectivo no generó un conflicto con el discurso hegemónico del habitar, aunque parte de sus prácticas y la idea misma de una sociedad autónoma colectiva nutriría, en generaciones venideras, el imaginario sobre una forma alternativa de habitar. Pero la influencia que tuvo el furierismo en la generación de pensadoras gaditanas dio forma a un discurso de oposición al discurso hegemónico del habitar, que venía formándose desde finales del siglo XIX con el apoyo incondicional de las herramientas del Estado, y que se basaba en la propiedad privada —tanto en sus consideraciones positivistas como naturalistas— y en el rol de la mujer como cuidadora del hogar. Establecido como discurso contrahegemónico, el de las furieristas gaditanas representa, si bien parcialmente, la confirmación de la hipótesis teórica presentada al inicio de este trabajo: por muy totalizante que sea un discurso, sus efectos nunca podrán llegar a ser totales, y surgirán, de forma sintomática, distintos tipos de malestar en los sujetos. Del síntoma que acabo de exponer, floreció un discurso que puso las bases del pensamiento feminista en España.

A partir del siguiente subcapítulo, abordaré las grandes modificaciones que el discurso de la vivienda en España sufrió desde la segunda mitad del siglo XIX con la llegada de la industrialización y con el consiguiente crecimiento de población en las zonas urbanas. Ambos

supusieron la introducción de toda una nueva constelación de técnicas y discursos que modificarían para siempre la comprensión del habitar.

3.3 El problema de la vivienda urbana

Para la segunda mitad del siglo XIX la vivienda ya se presentaba como un problema propio de las principales aglomeraciones urbanas que debía afrontarse mediante la intervención estatal legislativa y ejecutiva. Atrás quedaba el debate sobre la propiedad, que había aceptado casi unánimemente los preceptos liberales —con las excepciones específicas de los socialismos utópicos catalán y andaluz— y había establecido la propiedad privada como verdad aceptada. El discurso de la vivienda transitaba otros derroteros: se centraría, paulatinamente, en la necesidad de afrontar el problema de la vivienda en las zonas urbanas, problema que se concebía desde dos ángulos: el primero, el de la escasa oferta de viviendas; el segundo, el de su mala salubridad. Dos discursos de orden científico-técnico —el higienismo y el urbanismo— darán al Estado la posibilidad de incrementar sus estructuras ejecutivas y los pertinentes mecanismos de control poblacional. Serán, en relación con la vivienda, discursos complementarios, pues el urbanismo requerirá del higienismo en sus tesis y enunciados.

Considero oportuno analizar los inicios del discurso de la higiene tanto para comprender su relación con el discurso de vivienda, como para examinar cómo será operativo a los intereses del Estado —máximo garante de la protección de la propiedad privada como punto de partida de toda concepción de vivienda—. El Real Decreto de Sanidad del 17 de marzo de 1847 (1849) pondrá las bases de la legislación en materia sanitaria, y la Real Orden del 13 de septiembre de 1853 abordará, por primera vez, el problema de la vivienda como una preocupación del Estado.

3.3.1 Ciencia, higiene y arquitectura

Al igual que ocurrió con las innovaciones en el campo del derecho de la propiedad o con las distintas escuelas de socialistas utópicos, la traducción de obras francesas e inglesas por parte de académicos españoles tuvo un valor fundamental en la gestación del discurso de la higiene y el urbanismo en territorio español. En el primer año del siglo XIX, la palabra *higiene* ya empezaba a circular por algunas de las primeras publicaciones de carácter científico-divulgativo que difundía la Imprenta Real como *Mercurio de España*, que dependió, desde su fundación en 1784 hasta su desaparición en 1830⁶⁷, de la Secretaría del Estado. *Mercurio de España* se dirigía, principalmente, a un público ilustrado: funcionarios, clérigos y cortesanos. En las últimas páginas de la publicación de febrero de 1801, el entonces redactor principal Nicasio Álvarez de Cienfuegos, hacía eco de la obra del francés Jean-Baptiste Pressavin, *Arte de conservar la salud y prolongar la vida, o tratado de higiene* (1786), y afirmaba que

ningún escritor había tratado la Higiene con la extensión que merece esta preciosa parte de la Medicina, que tiene por objeto el loable é importantísimo de conservar la salud y precaver las enfermedades, hasta que el elegante Pressavin, bien penetrado de que mas fácil y seguramente se conserva aquella con un régimen bien ordenado, que se restablece, perdida que sea, aunque se apliquen los remedios mas exquisitos, escribió su tratado de Higiene. [sic] (pp. 251-252)

La cita da cuenta de lo incipiente que era, en España, el conocimiento sobre la higiene como campo de la medicina. Una de las cuestiones centrales del estudio de la higiene será el tratamiento *científico* del aire y sus propiedades, explorado con la intención de prevenir enfermedades e infecciones⁶⁸. Así, según Álvarez Cienfuegos, el primer capítulo del tratado de

⁶⁷ La publicación *Mercurio de España* fue cancelada durante dos periodos antes de su clausura definitiva: durante los años de invasión y guerra napoleónica (1807-1815) y durante el periodo coincidente con el Trienio Liberal (1821-1824).

⁶⁸ El estudio del aire tendrá un papel importante en el pensamiento urbanístico y arquitectónico de Ildelfons Cerdà.

Pressavin versaba sobre el “ayre física y químicamente *i* de la función de la respiración y demás de la economía animal *en* que influye este fluido [...]” [sic] (p. 252).

También en 1801, en el *Memorial literario o Biblioteca periódica de ciencias, literaturas y artes*, se comentaba el escrito del francés Esteban Tourtelle —profesor de la Facultad de Estrasburgo— titulado *Elementos de higiene, o del influxo de las cosas físicas y morales en el hombre, y medios de conservar la salud* [...], donde definía la higiene como: “La ciencia que tiene por objeto el conocimiento de las cosas útiles ó [sic] nocivas al hombre, y por fin la conservación de la salud” (p. 51): una definición generalista para una ciencia todavía en desarrollo, pues, en los escritos de Tourtelle, la “ciencia de la higiene” contemplaba campos tan dispares como “la vida y [la] salud en general, y [...] las fuerzas que anima[n] al hombre” o “la acción de lo moral sobre [lo] físico” (p. 51), dejando en evidencia que la “ciencia de la higiene” aun no se había desprendido del halo moralista que nada tenía que ver con el empirismo científico. El discurso higienista, sin embargo, ya estaba en marcha.

En agosto de 1817, coincidiendo con la irrupción de una epidemia bubónica en el norte de África, *Mercurio de España* informaba de una serie de nuevas medidas que debían ser aplicadas a través de las Juntas de Salud⁶⁹. Para ello, incluía la “Instrucción para declarar el contagio de peste ó de otra mortífera enfermedad en alguna población del reino, y preservar á las demás de su maligno acceso” [sic] (pp. 325-327), que planteaba un protocolo de actuación de veinticuatro puntos para coordinar una respuesta estatal que hiciera frente a la epidemia. En su primer punto, la instrucción destacaba que

Las Justicias y juntas de sanidad de los puertos y pueblos de las provincias litorales continuarán dando á la superior respectiva los partes quincenales del estado de salud

⁶⁹ Las Juntas de Salud fueron, durante el siglo XVIII, organizaciones de carácter administrativo-policíaco centradas en ciudades fronterizas o con puerto que debían prevenir los contagios extranjeros bajo las disposiciones generales de la Junta Suprema. A partir del siglo XIX, estas Juntas empezaron a rebasar su ámbito de acción ampliándolo a funciones de higiene pública y/o control farmacéutico (cfr. Jori, 2013).

[...] y se castigarán las faltas de los omisos en esta parte con el correspondiente rigor.
[sic] (p. 327)

El desarrollo del higienismo —y posteriormente del urbanismo— requerirá de una estructura estatal coordinada que, para los primeros años del siglo XIX, el Estado no había conseguido todavía. La gestión de la crisis sanitaria sería un ejemplo de cómo España —el Estado español, sus instituciones y gobiernos— se adentraba en la etapa que Foucault definiría como *gubernamentalidad*⁷⁰. Pero el discurso higienista aun no se encontraba entrelazado con el discurso de la vivienda, y la palabra *urbanismo* aun no formaba parte de los diccionarios. En febrero de 1836, casi dos décadas después de la reorganización de las Juntas de Salud, el *Boletín de medicina, cirugía y farmacia* —primer periódico médico especializado de España— publicaba un artículo titulado “Higiene: prejuicios qué causan las habitaciones recién construidas á la salud” [sic]. En él, “la ciencia higienista” ponía el foco en la necesidad de proteger las construcciones, principalmente las viviendas, de una serie de males que el desarrollo científico higienista estaba descubriendo —muchos de ellos completamente infundados—. Por citar dos ejemplos, en el texto se dice que alguien llamado don Luis Díaz Pérez había muerto de una gastroencefalitis “ocasionada por la excesiva humedad de la casa acabada de construir durante los intensos frios [sic] de los meses de noviembre y diciembre”, y, añade, “durante las horas del sueño en que nuestra economía se halla mas dispuesta á [sic] recibir el pernicioso influjo de estos agentes” —es decir, la excesiva humedad de la casa—. Tales “afectaciones” se han demostrado hoy carentes de validez médica, lo que sirve como ejemplo para comprender que la operatividad de un discurso no recae en una *verdad esencial*, sino en una *verdad relativa* o, directamente, en la capacidad que tenga un discurso de actuar *como si* fuera verdad. El caso específico del higienismo es relevante en tanto que de tales

⁷⁰ Foucault (2008), definiría el término con las siguientes palabras: “Entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las técnicas que permiten ejercer esa forma bien específica de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad”. (p. 115)

verdades relativas se extrapolarán conclusiones erróneas que tendrán repercusiones concretas en el discurso de la vivienda.

Prosigo con otro párrafo en el que se reivindicaba, por parte de la comunidad médica representada en el *Boletín de medicina, cirugía, y farmacia*, la necesidad de interferencia estatal en la elaboración de una higiene pública:

Aun son mas interesantes los preceptos relativos á la higiene pública, tanto porque comprenden á un gran número de individuos y aun á poblaciones enteras cuanto porque a mayor parte de dichos preceptos generales no pueden ponerse en práctica por los individuos en particular, y sólo son del resorte de las autoridades locales, á las que gracias al estado actual de nuestra regeneración política, podemos con toda franqueza ilustrar en materia que pertenece casi exclusivamente á los profesores del arte de curar, y que por lo tanto debe ocupar algunas páginas de este periódico. [sic] (p. 76)

Al establecer un paralelismo histórico, el párrafo contextualiza el momento concreto en el que se encontraba el discurso de la vivienda: el “estado actual de nuestra regeneración política” hacía alusión al hecho de que a la muerte de Fernando VII, en 1834, le sucedió el gobierno provisional de María Cristina, que contó con el apoyo de liberales y moderados. La higiene se presenta como metáfora de renovación y fórmula para el desmantelamiento de la suciedad intrínseca de estructuras del Antiguo Régimen, en comparación con la imagen de limpieza que debía representar el nuevo orden liberal. En esta fase germinal del discurso, serían las élites científicas quienes ejercerían de vanguardia para su difusión, presionando a las autoridades públicas para que lo incorporasen y la higiene se convirtiera en una doctrina de estado, pues como dejaron por escrito en el mismo número de *Boletín de medicina, cirugía, y farmacia*:

No sabemos si existen leyes sanitarias que prevengan tantos males, pero no dudamos que si las hay están en desusó; y por lo mismo no podemos menos de dirigirnos al

Gobierno, y en particular á la zelosa autoridad local de esta Corte, á fin de que promuevan la formación de una ley que evite las numerosas desgracias que suelen ocasionar el sórdido interés de los propietarios de casas por una parte, y la caprichosa impaciencia de los inquilinos por otra. [sic] (pp. 76-77)

Cierro este subcapítulo introductorio con el análisis de un texto que recoge un acontecimiento crucial para comprender el cambio de paradigma urbano que sucedía en Barcelona, con sus correspondientes implicaciones en las viviendas de la ciudad. En el año 1840, el Ayuntamiento de Barcelona convocó un concurso con la intención de estudiar las ventajas que le reportaría a la ciudad el derrumbe de las murallas que la rodeaban (cfr. Muñoz Álvarez, 2009). El derribo, que ya había sido propuesto durante el Trienio Liberal (1820-1823), no empezaría hasta 1854, coincidiendo con un brote de cólera que vació la ciudad⁷¹. El premio del concurso le fue otorgado al médico higienista Pere Felip Monlau, que escribió una memoria titulada *Abajo las murallas!!!* (1841) donde glosaba las razones por las cuales se debía proceder al derribo de los muros de la ciudad e instaba a las autoridades competentes a hacerlo efectivo cuanto antes:

En las poblaciones sumamente numerosas el aire es infecto, las aguas corrompidas, el terreno desustanciado y exhausto hasta largas distancias; la vida es en ellas necesariamente mas corta, las dulzuras de la abundancia son poco conocidas, y los horrores de la necesidad y de la miseria extremos. [...] El legislador, por consiguiente, debería evitar esos amontonamientos de carne humana, si asi vale decirlo, y dictar al efecto las medidas conducentes. [sic] (p. 12)

En el horizonte, una intervención legislativa higiénica parecía ofrecer la posibilidad de combatir los supuestos influjos negativos de los “aires infectos”, pues “remota es aun la época

⁷¹ “A las pocas semanas de iniciada la epidemia, la ciudad presentaba un aspecto de desolación imponente. La mayor parte de las casas estaban cerradas a piedra y lodo, pues todos sus inquilinos, comenzando por los de las tiendas y terminando por los de los últimos pisos, se habían ausentado de sendos domicilios.” (Roure, 1925, pp. 33-38)

en que podrán prevalecer las doctrinas hijiénicas [sic] en toda su verdad y pureza; pero llegada me parece la de reformar lo que todos tenemos por vicioso y perjudicial” (p. 15). Recalco que, a diferencia de las primeras publicaciones divulgativas sobre la “ciencia hijiénica”, el escrito de Pere Felip Monlau fue patrocinado por el propio Ayuntamiento de Barcelona, señal de que el saber hijiénico ya no se trataba de un discurso exclusivo de las élites científicas y culturales. El rápido incremento poblacional⁷², unido a la progresiva industrialización del país, hizo que el avance del discurso higienista tuviera un impacto directo en el discurso de la vivienda.

Como apuntaba Monlau, uno de los posibles grupos principales en contra del derribo de las murallas eran los propietarios de viviendas, pues “Ensanchada la ciudad bajarán naturalmente el valor y la renta de las fincas intraurbanas, y el interés de los propietarios les hará enemigos del suspirado derribo” (p. 19), aunque, como bien estimó, “[l]a oposicion de los propietarios del casco será contrarestada por el decidido apoyo de los propietarios de los afueras.” [sic] (p. 19). Y es que, tal y como explicaré con más detalle en el siguiente subcapítulo sobre la consolidación de la protección estatal al principio de propiedad, el discurso de la vivienda, más allá de aquellos otros discursos que lo constituyeron —como el de la higiene o el del urbanismo—, fue, principalmente, un discurso económico.

Hasta aquí la breve exposición de las raíces del pensamiento higienista, su futura vinculación con lo que sería el urbanismo, y la relación que tuvo con el Estado, en el contexto del período histórico del discurso de la vivienda que coincide con el *momento* que Foucault definió como *gubernamentalidad*. En los siguientes dos subcapítulos explicitaré cómo el Estado se convirtió en garante y portador del discurso de la higiene y del urbanismo, y las implicaciones que esto tuvo en el discurso de la vivienda.

⁷² Como cuenta Felip Monlau en el mismo texto: “Igual progresion de aumento se ha notado en el vecindario: en 1657 habia en Barcelona 64,000 almas; en 1759 habia 80,000; en 1792 pasaban de 112,000, sin contar la tropa de la guarnición; en 1829, segun datos estadísticos, habia en Barcelona 113,780 almas; en 1835 habia 118,046 ; y en el día se cuentan ya unas 140,000 almas.” [sic] (p. 11)

3.3.2 La vivienda que emerge: vivienda como economía, vivienda del pobre, vivienda del Estado

Las primeras ordenanzas de abasto estatal tuvieron por objetivo la aplicación de los saberes higienistas y la ciencia arquitectónica para paliar las malas condiciones de salubridad entre la población de bajo nivel adquisitivo. Si en el subcapítulo anterior he explicado cómo la higiene se desplegó inicialmente como discurso “científico”, en este pretendo analizar tres leyes que la integran en el discurso de la vivienda: la Ley del 9 de abril de 1842 sobre la liberalización del suelo para facilitar el alquiler de pisos; la Real Orden del 9 de septiembre de 1853, en la que se pedía a los gobernadores de Madrid y Barcelona que construyeran “habitaciones para los pobres” (*Gaceta de Madrid*, 13 de septiembre de 1853, p. 2); y la Ley de Sanidad del 28 de noviembre de 1855, con que el Estado asumió todas las competencias en materia de salud. El discurso produce efectos, y la Ley es, sin duda, uno de los más importantes. Estas tres leyes deben ser vistas como tres discursos subsidiarios que se insieren en el discurso hegemónico de la vivienda, cuya prioridad última era la protección de la “sagrada” propiedad privada.

El higienismo proclamaba la validez del discurso hegemónico tanto desde el punto de vista de la ciencia como desde una perspectiva caritativa y moralista —propia, también, de los discursos utópicos—, que se articularon en el discurso del urbanismo. Me detengo primero, por orden cronológico, en la Ley del 9 de abril de 1842, cuyo artículo primero establecía que

Los dueños de casas y otros edificios urbanos, así en la corte como en los demás pueblos de la península e islas adyacentes, en uso del legítimo derecho de propiedad, podrá arrendarlos libremente desde la publicación de esta ley arreglando y estableciendo con los arrendatarios los pactos y condiciones que les parecieren convenientes, los cuales

serán cumplidos y observados al pie de la letra. [sic] (como se citó en *Eco del Comercio*, 16 de abril de 1842, p. 1)

La libre contratación se insería en el marco del pensamiento del liberalismo clásico, pues, tal y como apunta Argelich (2017), “El arrendamiento de vivienda se configuraba como un contrato libre para los propietarios, que podían arrendar la vivienda a quien tuviesen por conveniente, fijando a estos efectos la duración y cuantos pactos quisieran” (p. 11). Si bien es cierto que en su segundo artículo⁷³ se establecían las condiciones en que se podía o no proceder a desahuciar al arrendatario, el carácter de tal libertad —entendida como libertad del propietario para actuar con mayor flexibilidad sobre lo que le era propio— no escondería sino una voluntad de “acabar con la costumbre de no poder desahuciar al arrendatario de una vivienda para arrendarla a cualquier otra persona” (Argelich, 2017, p. 11).

La Ley del 9 de abril de 1842 refleja los cambios en la morfología urbana, que tendrían en el fin de la ciudad amurallada su plasmación simbólica. El arranque de la nueva industria española —liderada por la industria algodonera catalana en las décadas de 1840 y 1850— trajo consigo un empeoramiento de las condiciones de trabajo de la nueva clase obrera, cuya esperanza de vida en la ciudad de Barcelona no llegaba a los veinte años, esto es, la mitad de la esperanza de vida de las clases pudientes (cfr. Fontana, 1973). El incremento de población en las zonas urbanas, unido a los procesos de migración del campo a la urbe para participar de ese nuevo proletariado industrial, serviría a la burguesía para comenzar un proceso de acumulación de capital en base a las rentas de alquiler. Como apunta Capel (1990): “el espacio urbano, la ciudad toda, adquiere un valor de cambio, más importante y por encima de su valor de uso.” (p. 24).

⁷³ “Si en estos contratos se hubiere estipulado tiempo fijo para su duracion, fenecerá el arrendamiento cumplido el plazo sin necesidad de deshaucio por una ni otra parte. Mas si no se hubiere fijado tiempo ni pactado desahucio ó cumplido el tiempo fijado continuase de hecho el arrendamiento por consentimiento tácito de las partes, el dueño no podrá desalojar el arrendatario, ni este dejar el predio sin dar aviso á la otra parte con la anticipación que se hallare adoptada por la costumbre general del pueblo, y en otro caso con la de 40 diàs.” [sic] (como se citó en *Eco del Comercio*, 16 de abril de 1842, p. 1)

Lógicamente, la nueva ley, al permitir la libre contratación de alquileres, impulsó el negocio de la parcelación de edificios y estimuló la construcción de nuevas viviendas para ser dispuestas en el mercado (cfr. Capel, 1990). A esto se le debe sumar las desamortizaciones de bienes eclesiásticos iniciadas en 1836 bajo el gobierno de Mendizábal, y que fueron continuadas durante la regencia de Espartero⁷⁴. Ambos procesos —las desamortizaciones y la parcelación de viviendas propiciada por la Ley de 1842— pusieron las bases para la reforma del ensanche de las ciudades y los procesos de urbanización que tendrían lugar en la segunda mitad de siglo y que explicaré debidamente en el siguiente subcapítulo.

El discurso de la vivienda estaba entrando en una fase de la que nunca saldría: la vivienda como economía. Se iniciaba la senda que supeditaría la relación de intimidad del sujeto con su hogar —mediante aquella constitución de un “habitus” privilegiado⁷⁵— a la concepción de la vivienda como mercancía, es decir, a la comprensión del hogar como un espacio físico que prometía la oportunidad de extracción de plusvalías. Tal comprensión estaría ahora amparada por la ley, y el propietario gozaría de los medios legales punitivos para asegurarlo. Así pues, la Ley de 1842 puede ser leída como una consecuencia del discurso hegemónico de la vivienda que entronizó las virtudes de la propiedad *natural* (iusnaturalismo) y su vertiente utilitaria (iusracionalismo) en el contexto de industrialización y cambio morfológico que experimentaban las ciudades.

Sin embargo, el incremento poblacional urbano y la progresiva industrialización fueron de la mano de un empeoramiento de la vivienda de las clases proletarias que empezaban a hacinarse en barriadas obreras; cuanto mayor el hacinamiento, mayor la posibilidad de contagio

⁷⁴ Las desamortizaciones pusieron a la venta las propiedades de la iglesia, principalmente conventos, y tuvieron un gran impacto en el traslado de la propiedad del suelo a manos de la burguesía. Los siguientes datos ofrecen una idea aproximada de lo que supuso: “[el porcentaje de] la desamortización de Mendizábal fue particularmente elevado en las provincias de Madrid (21,5%), Sevilla (14,6%), Córdoba, Valencia, Cádiz, Barcelona, Zaragoza, Valladolid y Málaga; en estas nueve provincias suman el 71% del total nacional de fincas urbanas que se vendieron [...]. A ello debe añadirse 8.758 fincas urbanas desamortizadas en 1855-1856 (desamortización de Madoz) y otras 27.442 vendidas entre 1858 y 1867” (Capel, 1990, p. 27).

⁷⁵ Me remito aquí a las ideas psicoanalíticas presentadas en el subcapítulo 1.3.3.

de enfermedades, y menor la capacidad de obtención de rentas del trabajo y, a la postre, menor la capacidad para afrontar los alquileres de sus viviendas. Es precisamente en este decalaje entre el mandato del discurso del Amo y el producto material de dicho discurso donde se sembrarán las bases de un nuevo síntoma que, constituido discursivamente a través del movimiento obrero, cuestionará frontalmente la propiedad liberal. Como apuntaría Matías Gómez Latorre, fundador de la Agrupación Socialista de Madrid, en la Comisión de Reformas Sociales de 1884:

La cuestión de higiene, como la cuestión de crisis de trabajo, como otros muchos problemas que se presentan hoy con bastante repetición en la sociedad, no inquietan en manera alguna a las clases pudientes, a las clases gobernantes, más que cuando aquellos problemas pueden influir en sus comodidades y hasta en su vida. Recientes están los temores de una invasión colérica en Madrid; entonces, cuando las clases que podían buscar medios de poner pies en salvo, cuando era inminente, cuando era probable por lo menos que invadiera a Madrid una epidemia, todo era actividad [...] mientras no hay peligro que trascienda a las demás clases, aquello pasa indiferente. (como se citó en Buj Buj, 1991)

Centro ahora la atención en la Real Orden de 1853. Esta, dirigida a los gobernadores civiles de las provincias de Madrid y Barcelona, erigía al Gobierno como protector de los “desvalidos”, es decir, se hacía cargo de los efectos contraproducentes del discurso hegemónico de la vivienda, pues instaba a sus alcaldes a que “se ocupe[n] con toda preferencia en escogitar los medios más aptos a edificar en barrios extremos una ó mas habitaciones para pobres.” [sic] (Real Orden de Beneficencia y Sanidad de 13 de septiembre de 1853, p. 2). Como apunta Tatjer, la intervención del Estado a través de esta Real Orden “solamente se dejó sentir en casos muy aislados de concesión de exenciones fiscales” (2005). Sin embargo, refleja la tensión de un

momento en que la vivienda se empezaba a concebir como un problema de orden público⁷⁶, y serviría de antesala para la Ley de Casas Baratas de 1911, esta sí, con efectos palpables en los parques de viviendas de las principales urbes españolas (cfr. Tatjer, 2005). En la redacción de la Real Orden de 1853 se hacía constar que:

Persuadida S.M. de que la habitacion es una de las cosas mas importantes en la vida del pobre, y de que a procurársela en buenas condiciones higiénicas, aereada y sana, deben encaminarse los esfuerzos de la Administración por lo que al bienestar de las clases desvalidas interesa, tanto como por lo que afecta a la salud pública, desea que tan importante mejora se realice cuanto antes en bien de las clases desvalidas. [sic] (p. 2)

Esta Real Orden, que tenía como objetivo explícito la construcción de viviendas para “pobres”, reducía formalmente la vivienda al espacio de las “habitaciones”. Es decir, que la vivienda de las “clases desvalidas” ya no se concebía como un todo estructural compuesto de distintas partes, sino que una sola de las partes pasaba a representar el total del significante *vivienda*. La habitación representaba, así, el mundo del hogar obrero. Tal y como se expone, la preocupación del Estado se centrará en

la aglomeracion tan nociva de muchas personas en un local estrecho y mal sano; la lobreguéz y los miasmas mas deletéreos, forman la corrompida atmósfera de la mayor parte de las casas en que vive el bracero, el operario, el desvalido cesante ó la mísera viuda rodeada de tiernos niños en triste orfandad. [sic] (p. 2)

A fin de cumplir con esa voluntad, se exigiría que se garantizaran unos requisitos mínimos para la vida en la habitación, esto es, “la adopcion de medidas higiénicas y de policía en las habitaciones á ellas destinadas” [sic] (p. 2). La ley fijaba un límite de renta para el arrendamiento y unas condiciones mínimas de habitabilidad, pues “las malas condiciones de

⁷⁶ Tatjer cita dos proyectos principales producto de la aplicación de dicha ley, aunque ninguno acabó realizándose: el primero, las viviendas del arquitecto Josep Oriol Mestres en el barrio de Les Corts de Barcelona, a propuesta de una comisión creada por el ayuntamiento de la ciudad en 1854; la segunda, de 1862, la “Villa Isabel II” de Daguillon, en Madrid. (cfr. 2005).

salubridad requerían a ‘un Gobierno previsor de dar la voz de alerta’” (Argelich, 2017, p. 13). Tanto esta Real Orden como la Ley de Sanidad que comentaré a continuación partían de la necesidad de procurar unas condiciones de salubridad mínimas para las “clases necesitadas”, para lo cual el Estado iría constituyendo una serie de dispositivos que garantizaran su cumplimiento. Si bien en la Real Orden se hacía mención a la “policía” en tanto que cumplimiento de las medidas higiénicas supervisado por el Estado, será con la Ley de Sanidad, aprobada el 28 de noviembre de 1855⁷⁷, que aparecerá, por primera vez, el concepto de “Policía Sanitaria”⁷⁸. Esta será comprendida como el conjunto de obligaciones legales —y por extensión, las capacidades punitivas— que las administraciones locales tendrán para con los vecinos⁷⁹ (cfr. Campos Díez, 2011).

A la vivienda como economía (1842) y a la vivienda para el pobre (1853) se le sumaría una tercera dimensión que subsumiría a ambas: la vivienda del Estado, o, más concretamente, la vinculación del signifiante *vivienda* con el Estado como protector de la vivienda. Para ello, la Ley de Sanidad del 28 de noviembre de 1855 propiciaría el marco normativo para que el Estado, amparándose en las necesidades higiénicas desarrolladas incipientemente con la Ley de 1853, centralizara, coordinara y validara el discurso de la vivienda como economía y de la vivienda para el pobre, asumiendo la totalidad de las políticas sanitarias. En su primer artículo, la Ley de Sanidad hacía constar que “La dirección general de sanidad reside en el Ministerio de la Gobernación” (Ley de 28 de noviembre de 1855, p. 431). Con su aprobación, el Estado

⁷⁷ La Ley Orgánica de Sanidad fue sancionada por su majestad el 30 de noviembre del mismo año.

⁷⁸ El proyecto de ley recogido en el Diario de Sesiones de Cortes Constituyentes [DSCC] de 9 de noviembre de 1855 fijaba, en su artículo nº64: “Las Juntas provinciales de sanidad invitaran á los Ayuntamientos á que establezcan la hospitalidad domiciliaria y á que creen con el concurso y consentimiento de los vecinos, plazas de médicos, cirujanos y farmacéuticos titulares encargados de la asistencia de las familias pobres; teniendo tambien los facultativos titulares el deber de auxiliar con sus consejos científicos á los Municipios, en cuanto diga relacion con la policía sanitaria.” [sic].

⁷⁹ Para ilustrar el despliegue histórico de dispositivos estatales de control poblacional, destaco que en 1856 se crearía la Comisión General de Estadística del Reino, que haría un recuento periódico de la población permitiendo así generar un censo institucional.

daba un paso definitivo hacia la consolidación de sus competencias como soberano, pues constituía un entramado burocrático, jerarquizado y centralizado que dependía, en última instancia, del Ministerio de Gobernación (cfr. Molero y Jiménez Lucena, 2000).

La alusión a “los pobres” o “la población pobre” tendría cierta importancia, pues constaba de forma explícita en los artículos 64 —previamente citado—, 65 —“el Gobernador civil [...] podrá obligar a las Municipalidades que se provean de facultativos titulares para la asistencia de los pobres” [sic]—, 66 y 67 de la Ley, siendo este último el más explícito respecto al marco discursivo que pretendo explicar:

La asignacion anual de los referidos titulares sera efecto de un contrato verificado con los Ayuntamientos, y proporcionada al numero de familias pobres á quienes los facultativos comprometan a un auxiliar con recursos cientificos. Los Ayuntamientos seran responsables del pago de las asignaciones que se marquen a los titulares [sic].

El pobre y su vivienda-habitación situaban el marco normativo asistencialista específico para la legislación en materia de salud. Partiendo de un saber basado en la supuesta veracidad que se le otorgaba al discurso “científico”, y habiendo localizado al sujeto “pobre” como foco de peligro de contagio de enfermedades, la acción estatal estaría dirigida a mitigar las externalidades negativas del discurso hegemónico de la vivienda, es decir, la falta de viviendas, la insalubridad de las mismas, y la amenaza de disturbios y movimientos revolucionarios —debidos, entre otros, a las malas condiciones en las que vivía gran parte de la población de las ciudades—. Unas externalidades negativas que podrían concebirse como el “exceso necesario” producido por el mismo discurso hegemónico. La retórica higienista, propia de las élites liberales y que a principios de siglo era casi exclusiva de las élites científicas, se convierte en un discurso de orden por parte del Estado. Sirva como muestra del carácter paternalista y moralizante del higienismo el siguiente fragmento, que aparecía en la primera

página de todos los números de la revista especializada en temas de higiene *El monitor de la salud*, dirigida por el médico catalán Pere Felip Monlau⁸⁰:

Las personas pudientes y caritativas harán una obra grandemente útil y meritoria propagando esta publicación higiénico-moral. Una suscripción a El monitor de la Salud es el mejor regalo que, con poquísimo coste, pueden ofrecer á una familia pobre, el mejor servicio que pueden prestar á una aldea, á un pueblo que no tenga facultativo, etc. [sic] (Monlau, 1 de enero de 1858, p. 1)

Vivienda como economía, vivienda para el pobre, vivienda en tanto que política estatal sanitaria amparada por el halo científico-moralista del higienismo, necesario para cuidarse de los excesos del discurso hegemónico de la vivienda. Esta tríada significativa se desarrollará paulatinamente con el paso de los años, con sus correspondientes codificaciones legales. Con ella, el Estado, garante de la protección de los intereses del discurso hegemónico de la vivienda, incrementará el poder y la capacidad de sus mecanismos institucionales.

Al inicio de este estudio (subcapítulo 1.1) remarcaba la voluntad de comprender cómo se ha constituido el discurso de la vivienda a través de la tríada significativa Estado-vivienda-propiedad. A medida que progreso en la genealogía del discurso, voy confirmando que el Estado y la propiedad privada se hallan en una relación de mutua dependencia: el crecimiento del Estado vendrá justificado por la necesidad de proteger la propiedad privada, y la propiedad privada requerirá de la protección del Estado —leyes mediante—, para que esta pueda expandirse. A su vez, sin embargo, el Estado necesitará restringir constantemente la “voluntad” liberalizadora de la propiedad, pues llevada al extremo puede acabar cuestionando al Estado

⁸⁰ El mismo Pere Felip Monlau que escribió la memoria premiada para la propuesta abierta por el Ayuntamiento de Barcelona el 31 de diciembre de 1840 con el texto *Abajo las murallas!!!* (Monlau, 1841).

mismo. Y la propiedad —privada— debe cuidarse de que la pulsión estatizante no convierta la propiedad privada en propiedad colectiva.

En el subcapítulo siguiente me detendré a analizar la influencia del pensamiento krausista en el discurso de la vivienda en España, así como su impacto en el concepto de *propiedad*.

3.3.3 La influencia del krausismo español en el discurso de la vivienda

En este apartado pretendo explicar la relación entre el pensamiento filosófico del krausismo y el discurso hegemónico de la vivienda en España a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Por krausismo me referiré, principalmente, a la difusión que tuvo en España la línea de pensamiento del filósofo alemán Karl Christian Friedrich Krause, y, por extensión, de Heinrich Ahrens. Lo que me interesa es cómo se interpretó el krausismo en España y qué influencia tuvo sobre el discurso de la vivienda, por lo que me centraré en las principales figuras que ayudaron a su difusión. Argumentaré que el krausismo tuvo un papel fundamental en la construcción de una idea de la propiedad puente entre las ideas iusnaturalistas y las iusracionalistas, que contribuyó a consolidar el discurso ya establecido sobre la propiedad y, consecuentemente, sobre la vivienda. Políticamente, la irrupción del krausismo aupó el crecimiento de la Unión Liberal como un partido capaz de superar el dualismo constituido entre progresistas liberales y conservadores⁸¹.

Entre los primeros contactos oficiales con el pensamiento de Krause se cuenta el viaje que Julián Sanz del Río hizo a Alemania en 1843 a propuesta del gobierno progresista de Gómez de la Serna, donde tuvo la oportunidad de aprender la filosofía krausista en la Universidad de Heidelberg. Sanz del Río, que sería un personaje crucial en la difusión de las

⁸¹ Como apunta Rueda Garrido (2018), “muchos krausistas se habían inclinado por la mesura y el eclecticismo a los que respondían la Unión Liberal, a pesar de que en general se identificaban con el ala progresista.” (p. 72).

ideas krausistas, asumiría a su regreso la cátedra de la nueva asignatura de Ampliación de Filosofía y su Historia en la Universidad Central de Madrid, cargo al que renunciaría al cabo de poco tiempo y que no retomaría hasta 1854. El discurso pronunciado por Sanz del Río en la inauguración del curso de 1857 fue la presentación “oficial” del krausismo en España. En dicho discurso, situó el pensamiento de Krause como una doctrina filosófica ecléctica capaz de salvaguardar la tradición individualista del liberalismo clásico, y, a su vez, de mantener una afinidad teológica con el catolicismo imperante en España (cfr. Capellán de Miguel, 2007):

Y oscureciéndose todavía el horizonte en las altas regiones de la especulación [...] con doctrinas que amenazan la base individual de la libertad y el mérito personal de la virtud, restablece Krause en esta region y aplica à la vida la ley del bien por el bien como precepto de Dios. [sic] (Sanz del Río, 1857, p. 16)

Que fuera Sanz del Río quien se ocupara de popularizar el pensamiento krausista, no implica que no hubiera habido contacto previo con el mismo. Hacia finales de los años treinta, un pequeño núcleo de intelectuales españoles coordinado por Ruperto Navarro Zamorano —traductor al español de la obra *Curso de Derecho Natural* de H. Ahrens (1841), uno de los principales filósofos seguidores de Krause— había empezado a familiarizarse con la nueva filosofía idealista alemana. Dentro de ese pequeño círculo se encontraban, entre otros Ramón de la Sagra y Eusebio María del Valle, catedrático de Economía Política de la Universidad Central (cfr. Rueda Garrido, 2018). Fernández de la Mora apunta que “Ahrens es la verdadera clave del krausismo español” (p. 112) en parte debido a que sus textos “eran diáfanos [...] mientras que los de Krause eran muy oscuros” (1981, p. 114).

El krausismo en España no se limitó a una corriente filosófica, sino que se consolidó en una doctrina política que devino central durante el período de la Restauración borbónica después de la I República. A través de los artículos publicados en *La Razón* y *La Revista Ibérica* por Francisco de Paula Canalejas, los principios krausistas constituyeron una corriente que

Capellán de Miguel (2007) denomina “liberalismo armónico”. Se trata de una corriente que “rechazó, por un lado, a los viejos partidos políticos españoles, moderados y progresistas, así como a fuerzas políticas emergentes como el socialismo”, pero que, a su vez, “intentó hacerse con un espacio propio en el seno de los diversos grupos demócratas” (p. 89). Un rastreo de las fuentes primarias da fe de la existencia y conocimiento del pensamiento de Krause, circunscrito por aquel entonces a las élites ilustradas. En la publicación del 1 de noviembre de 1850 de *El Clamor Público*, el editor don Gabriel Gil respondía a la carta de un lector presuntamente asociado a las ideas krausistas:

La que para uno sea la verdad absoluta, para otros es una mentira solemne. ¿Dónde está la verdad absoluta? ¿Puede haber nunca unanimidad en sus opiniones? [...] ¿Y qué entiende el comunicante por *humanismo*? Muy apurado había de verse el filósofo alemán Krause para darnos una definición matemática de este sistema. *Socialismo!* – esclamarán algunos escandalizados. No: *humanismo, humanismo*, como dice el filósofo alemán Krause. [sic] (p. 3)

Quede como testimonio histórico el hecho de que en el año 1850 el debate sobre las virtudes y fallas del pensamiento krausista ya estaba presente en la prensa de ámbito nacional. Quiero destacar también, para que sirva de referencia ideológica de cómo se percibía el krausismo en sus inicios, el hecho de que desde *El Clamor Público* —un periódico vinculado al progresismo liberal— se criticara o intentara soslayar la validez del tal pensamiento.

Habiendo contextualizado brevemente el krausismo en España, dejo a un lado las cuestiones políticas y me centro, exclusivamente, en cómo afectó el krausismo al concepto de propiedad. A modo ejecutivo: si bien el krausismo era más cercano a las interpretaciones de la propiedad en cuanto que propiedad natural, el aspecto “armonizador” de su filosofía —concepto compartido con los socialistas utópicos— consolidaría una posición puente entre las teorías

que veían la propiedad meramente como derecho natural y las que la entendían en términos de colectividad. El hecho de que el krausismo recelara del concepto de *propiedad nuda* del liberalismo clásico se debe en gran medida al componente organicista de su filosofía; una corriente que Fernández de la Mora (cfr. 1981) traza desde la filosofía de los estoicos, y que remite a la idea de que la naturaleza está formada por un todo orgánico compuesto por partes esencialmente relacionadas entre ellas.

El organicismo español, desarrollado principalmente a partir de la filosofía de Krause y Ahrens, sería determinante para encauzar el derecho de propiedad —y, por extensión, el discurso hegemónico de la vivienda— hacia una concepción “plural” de la misma. Así, según Ahrens, la sociedad sería “un gran organismo que comprende un conjunto de sistemas y de organismos particulares” (como se citó en Fernández de la Mora, 1981, p. 115). Esto es, la sociedad no debía ser entendida en base a una suma de individualidades —como lo haría el grueso del pensamiento liberal clásico— sino como un conjunto de organismos autónomos, pero que a su vez formaban parte de otro organismo mayor.

El organicismo asumía una cierta interconexión entre las cosas existentes; una conexión que debe comprenderse no en cuanto que imposición del todo hacia las partes, sino en términos federativos. Es decir, que cada unidad estaba ligada concéntricamente a otra, componiendo un grupo o nivel; cada grupo o nivel estaría ligado a otro, y así progresivamente⁸². Siguiendo esta lógica, la propiedad ya no podía considerarse como un derecho total y aislado del individuo, sino que debía compartir su titularidad con otros colectivos como, por ejemplo, las corporaciones, los trabajadores, las fundaciones, etc. (cfr. Fernández de la Mora, 1981). Ahora bien, la relación entre el individuo y la propiedad en el krausismo español no se trataba de una

⁸² Quiero dejar claro que la lógica o tradición organicista no es ni mucho menos una aportación exclusiva del pensamiento krausista, sino que impregnó, a lo largo de los siglos XIX y XX, los campos de la biología, la filosofía, la arquitectura o la política. Como explicaré en el subcapítulo 3.3.4, Ildefons Cerdà basó su idea urbanística en la lógica organicista, impactando enormemente en el discurso de la vivienda y en la morfología de la ciudad de Barcelona.

relación cualquiera, sino que gozaba de un estatuto privilegiado. Para analizar la relación entre propiedad y krausismo tomo como referencia la obra del que es quizás el krausista más relevante de la historia de España, Francisco Ginés de los Ríos, concretamente dos párrafos presentes en *Estudios jurídicos y políticos* (1875) donde afirmaba lo siguiente:

En mis sentidas conozco á esa naturaleza, determinada en individualidades finitas [...] ayudado por mis órganos, conforme sus productos á mis necesidades corporales, uso de ellos y me los apropio; y todo esto, sosteniendo mi unidad indivisible en relacion con el mundo físico, mediante mi cuerpo. Yo hallo, pues, dicha relacion, dada en mí absolutamente y en razon de mi sér, no en virtud de meros hechos accidentales, mudables, transitorios: en cuya relacion del hombre con la naturaleza, como partes y miembros del órden universal de los séres, radica el fundamento de la propiedad. Es, segun esto, la propiedad, relacion del hombre con la naturaleza, y no una relacion cualquiera, indefinida, temporal y adventicia, sino relacion esencial, fundamental, cierta entre ambos términos, y dada igualmente en uno que en otro, segun es cada cual en si y segun el plan universal divino. [sic] (pp. 9-10)

Considero que se puede identificar en el párrafo mencionado la razón principal por la cual el krausismo español no puede entenderse como un discurso contrahegemónico, sino como una aportación que vino a suavizar el dominio del iusnaturalismo en la propiedad: la propiedad, siguiendo a Ginés de los Ríos, no sería considerada según el krausismo como un derecho natural e inalienable del individuo, pero la relación “orgánica” que se constituía entre el individuo y la propiedad “no [era] una relacion cualquiera... sino relacion esencial” [sic]. Ahora bien, ¿qué estatuto legal le habría de corresponder a la propiedad de acuerdo con esta visión? O puesto en palabras del propio Ginés de los Ríos: “[¿]es justo que yo, como individuo, cumpla esa relacion esencial, atribuyéndome propiedad sobre mis obras en la naturaleza, con

exclusion de los demás hombres, y que semejante atribucion exclusiva sea inviolablemente respetada por estos?” [sic] (p. 22). La respuesta sería la siguiente:

Que la propiedad, como relacion esencial del hombre con el mundo sensible, se hace efectiva en el tiempo mediante la libre y ordenada (artística) actividad de aquel, en bien de ambos términos, debiendo ser reconocida de aquí como derecho en el Estado, porque el Estado —la asociacion para la recíproca y libre condicionalidad exterior de la vida humana— tiene por mision reconocer y amparar todos los fines racionales de esta. Por así como el Estado es impotente para crear la propiedad, sólo mediante arbitrariedad y violencia puede intentar destruirla ó siquiera modificarla. Cuando á esto se atreve, cuando pretende llevar su mano á la obra de Dios y destrozarla para acogerla á fines históricos, no sólo es sacrilegio, sino insensato. [sic] (pp. 30-31)

Esto es, la propiedad concebida según la interpretación krausista de Ginés de los Ríos gozaría de un estatuto ontológico propio dentro del esquema organicista al ser considerada “relación esencial del hombre con el mundo sensible”, hecho que acercaría el pensamiento de Ginés de los Ríos a las posiciones iusnaturalistas; pero, a su vez, dicha relación se podría hacer efectiva solamente mediante la existencia de un Estado que lo garantizara, amparándose aquí en argumentos más propios de la mentalidad instrumental del utilitarismo, vinculándolo, en este caso, con las posiciones iusracionalistas. El krausismo, como ya he comentado, se postulaba como una teoría capaz de armonizar las teorías existentes y de producir un nuevo saber que las trascendiera, pero el papel del Estado de derecho era clave a la hora de asegurar el flujo de relaciones armoniosas, pues

Sólo aquella política que ponga su base en un concepto real y sistemático del derecho y el Estado capaz de hacer frente á *todas* las exigencias de la vida y de abrazar *todos* sus miembros, sin mutilarla, será capaz de desenvolver tambien *todo* su contenido sin

reticencias ni temor á los hechos, y merecerá justamente el dictado de política *radical*.
[sic] (Ginés de los Ríos, 1875, p. 90)

Las aportaciones del krausismo contribuyeron a reconfigurar el concepto de propiedad, extendiéndolo conceptualmente a otros ámbitos distintos que el material. Por ejemplo, si en la Constitución de 1931 se consideraba que era potestad del gobierno de la República la “Legislación sobre propiedad intelectual e industrial” (Art. 15.2), fue en parte porque el krausismo había contribuido a expandir el campo semántico en el que conceptualizar la propiedad —ya, por aquel entonces, alejada de la visión iusnaturalista primera—. Esa dimensión plural del concepto de propiedad contribuyó a desarrollar el aspecto social de la misma en el pensamiento socialista, pero también al diseño y consolidación del Estado de derecho como protector de la propiedad privada, vinculado al componente moral de la escuela krausista (cfr. Varela, 2005).

El organicismo krausista impregnaba la concepción de la propiedad, “obligando a que el uso y disfrute de los bienes se realizase de conformidad con lo que él denominaba como ‘plan universal de los seres’, esto es, un *telos* que la propia naturaleza imponía a la sociedad” (Ignacio Fernández Sarasola, como se citó en Varela, 2005, p. 103). Dicho *Telos* —siguiendo a Ginés de los Ríos—, pasaba inevitablemente por la aceptación de un Estado de derecho que canonizara ese “plan” divino del organicismo krausista, que asumía una posición privilegiada de la propiedad privada en los términos en que el discurso hegemónico de la vivienda los había ido constituyendo a lo largo del siglo.

Concluyo este subcapítulo afirmando que las tres grandes bases teóricas del discurso de la vivienda en España a lo largo del siglo XIX son el iusnaturalismo, el iusracionalismo y el krausismo, y que no pueden considerarse —en términos de su relación con el objeto de estudio concreto de la propiedad— como teorías contradictorias entre ellas sino como discursos que se

fueron complementando. Propiedad comprendida como un derecho natural inalienable (iusnaturalismo), a través del marco de la decisión racional-utilitaria (iusracionalismo) y en cuanto que multiplicidad orgánica amparada bajo un “diseño inteligente” trascendente (krausismo). Los tres discursos fueron construyendo distintas capas de saber sobre un núcleo que, aunque no ajeno a interferencias, se mantenía robusto: el de la “sagrada” propiedad privada, que contaba con el Estado como la garantía de la supervivencia de todas ellas.

En el siguiente apartado explicaré, mediante la filosofía de Ildefons Cerdà y el proceso de ensanche de la ciudad de Barcelona, cómo la aparición del urbanismo como técnica de planificación urbana totalizante fue una herramienta clave para que el Estado acabara convirtiéndose en el principal garante del discurso de la vivienda.

3.3.4 El urbanismo de Cerdà

Al hilo de lo expuesto en los anteriores apartados y con el fin de comprender la radical mutación que sufriría la vivienda —urbana— en España en la segunda mitad del siglo XIX abordaré, mediante la figura de Ildefons Cerdà y el proceso de ensanche de la ciudad de Barcelona, la importancia del urbanismo tanto en la consolidación del Estado liberal como en el devenir del discurso de la vivienda. Lo haré principalmente con el análisis de algunos párrafos de la *Teoría general de la urbanización* (Cerdà, 1867) que ilustran en qué consistía la filosofía de Cerdà y que muestran, a mi parecer, el momento determinante en que se encontraba el discurso de la vivienda.

Como he explicado en los dos subcapítulos anteriores, las principales urbes del país estaban inmersas en una serie de cambios —la industrialización y el nacimiento del proletariado urbano, el aumento de la densidad poblacional, el hacinamiento en los barrios obreros, el higienismo como nueva forma de un discurso científico moralizante y el creciente

poder administrativo del soberano— que fueron definiendo el discurso hegemónico de la vivienda a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX y a principios del XX. Ildefons Cerdà era, como no podía ser de otra manera, producto de su tiempo histórico. Considero que su discurso es relevante para esta investigación, pues parte de aquellos significantes nodales con los que he ido definiendo el discurso de la vivienda, a saber: el liberalismo que asumió la esencia *natural* de la propiedad; el higienismo como técnica y saber científico-moralista; el Estado como única institución capaz de imponer un *orden* que acabara con el devenir caótico de la historia; y, por último, la influencia del concepto de *armonía* propio del pensamiento krausista. A estos habría que sumarles el convencimiento de que el *progreso* de la industrialización conduciría inexorablemente a un mundo mejor. El pensamiento de Cerdà recogió cada uno de dichos significantes y dio un paso más con una idea que, en parte, los aglutinaba todos: la *urbanización*.

A diferencia de todas las ocasiones en que el discurso de la vivienda en España se constituyó a través de las influencias extranjeras⁸³, el pensamiento de Cerdà, ejercido desde España, devino un referente internacional. Si bien, como apunta De Terán (1999), es cierto que la base principal del modelo urbanístico —la división de la urbe en forma cuadrangular— ya había sido puesta en práctica por los militares y colonos europeos en distintas ciudades de América, hay elementos que son exclusivos del pensamiento de Cerdà y, como tales, deben considerarse “de una verdadera invención, de una creación intelectual surgida del razonamiento y no de la experiencia, que da buena cuenta de la originalidad plena del pensamiento de su autor” (p. 39).

En la segunda mitad del siglo XIX, los procesos de industrialización y hacinamiento, y la consecuente insalubridad de las viviendas, se daban en Barcelona con más intensidad que en

⁸³ Por citar tres ejemplos, entre muchos posibles, me remito a la impronta de Jeremy Bentham en el derecho iusracionalista, el de los socialistas utópicos franceses como Fourier y Cabet, o la influencia del pensamiento de Krause y Ahrens en la articulación del espacio político de la Unión Liberal.

cualquier otra gran ciudad del Estado. El derrumbamiento de la muralla de la ciudad condal sería el simbólico límite material de los cambios que estaban por venir. Lo único que se mantenía inalterado era la concepción de la propiedad privada como derecho supremo primero del cual derivaban todos los demás derechos en relación con la vivienda. Al principio de la *Teoría general de la urbanización* (1867), Cerdà narra tres experiencias de juventud que le impactaron e influyeron en gran medida, constituyendo lo que sería su ideal de ciudad y su modelo de *urbanismo igualitario*. La primera de ellas fue la contemplación de las humeantes fábricas de la ciudad de Barcelona, tan imponentes para un joven proveniente del pequeño municipio catalán de Centelles. La segunda, su primer viaje en barco de vapor. Concretamente, la observación de que cada uno de los elementos físicos que conformaban el barco pertenecía a un todo mayor, pues “el motor, el mecanismo, los objetos y el medio, todo se movía á la vez, dando por resultado final un sistema completo de movimiento y de locomoción” [sic] (p. 3). La tercera, producida durante una corta estancia en París, fue ver los tranvías que circulaban por toda la ciudad:

Este espectáculo siempre grandioso, nuevo á la sazón para mí, despues de la natural sorpresa que hubo de causarme, elevó mi espíritu á las mas altas consideraciones en el orden social, sobre todo al observar la dificultad con que aquel tropel de inesperados huéspedes penetraba por las estrechas puertas, se desparramaba por las angostas calles, y buscaba su albergue en las mezquinas casas de las antiguas poblaciones. Todas estas observaciones que tuve lugar de hacer repetidas veces durante aquellas correrías, me trajeron á la memoria mis dos impresiones anteriores, causadas por el mismo agente en aplicaciones distintas y me llevaron á la vez á echar una mirada retrospectiva hácia los tiempos de mi niñez en que la sociedad parecia inmóvil. [sic] (p. 6-7).

En este corto párrafo se inscribe gran parte de lo que pudo constituir la filosofía de Cerdà: la imagen de la industrialización como idealización del progreso, la idea de la ciudad

como un todo orgánico —a semejanza del funcionamiento del barco de vapor— y, por último, la visión de la ciudad como algo degradado, decadente, y, como tal, alejado de sus posibilidades potenciales. Es en este tercer punto donde cabrá ubicar la ideología de Cerdà, preocupado por el estado de las viviendas de la gente de más baja condición social. Los cambios que había observado, respaldados por las impresionantes alteraciones que supusieron la invención de la electricidad y del motor a vapor, le condujeron a vislumbrar un porvenir:

La nueva época con sus elementos nuevos, cuyo uso y predominio se extiende todos los días con nuevas aplicaciones, acabará por traernos una civilización nueva, vigorosa y fecunda, que vendrá á trasformar radicalmente la manera de ser y de funcionar la humanidad, así en el orden industrial, como en el económico, tanto en el político, como en el social, y que acabará por enseñorearse del orbe entero. [sic] (p. 5)

Se perciben, en la creencia de la posibilidad de esta nueva civilización, las influencias del pensamiento utópico que comentaré más adelante. Partiendo del diagnóstico de que el mundo vigente era un mundo de injusticia, la teoría de la urbanización aspiraba a ser una teoría del todo de la vida moderna, incluyendo análisis económicos, legales, históricos, políticos y arquitectónicos⁸⁴. Si bien el urbanismo fue una parte esencial del discurso hegemónico de la vivienda, también existieron propuestas urbanísticas no pensadas exclusivamente para el beneficio de las clases más pudientes. Cerdà, como explicaré, debe considerarse dentro de este último bloque.

Uno de los aspectos que caracterizarían el pensamiento de Cerdà fue la asunción de que existía una lógica mecánica que regía toda relación urbana, una suerte de esencia de la urbanización que sería la causa subyacente de las dinámicas económicas y sociales que se producen en las ciudades. Lo muestro con el siguiente párrafo:

⁸⁴ Solamente quiero apuntar lo útil que le sería al Estado disponer de una teoría, avalada por un supuesto método científico, que le permitiría ejercer un control organizado y minucioso de sus poblaciones.

A poco de haber empezado mis investigaciones, de mera curiosidad al principio y de detenido estudio despues, acerca del modo de funcionar el hombre en esos grandes colmenares que se llaman comunmente ciudades, y las relaciones íntimas que le unen con su vivienda y á esta con la del vecino y á todas las viviendas entre sí y á la calle ó vía pública con todas las viviendas, y los sacrificios que imponen, y las ventajas que proporcionan las casas unas á otras, y todas á la calle, y la calle á todas las casas; y observé los muchos y complicados intereses que juegan y luchan y se combaten en estos grandes palenques donde se concentran y bullen todos los de una comarca, á veces de una provincia y distrito, á veces de una nacion entera; y me convencí de la parte muy principal, que no voluntaria, sino forzadamente, toman en esas luchas los intereses materiales, los morales, los administrativos, los políticos y los sociales y los de la salud pública y del bienestar del individuo, que son casi siempre las víctimas sacrificadas á la prepotencia de aquellos cuando llegué á discernir con claridad los gravísimos males y funestos resultados, que así al individuo como á la familia, así al vecindario como á la humanidad se seguian de la ignorancia ó abandono con que se miran por lo general estas cuestiones, casi nunca bien estudiadas, casi nunca bien comprendidas, y lo que es peor, casi siempre erradamente resueltas” [sic] (pp. 28-29)

Las relaciones que se constituirían entre ciudadanos, todas ellas, desde las relaciones entre vecinos hasta las relaciones entre naciones enteras, se pueden explicar en gran parte por la forma en que están configuradas estructuralmente las urbes, entendiendo por urbe no solamente las ciudades sino cualquier modo de organización de vida en comunidad. Para que el todo estructural *funcionara*⁸⁵, cada una de las piezas que lo conformaban debía estar colocada de manera que el engranaje de la urbe siguiera su curso sin alteraciones, esto es, sin entorpecer

⁸⁵ Para profundizar en el concepto de *organicismo* en urbanismo y arquitectura recomiendo las lecturas de Adrián Gorelik (2003) y Josep Maria Montaner (2015).

el “natural” desarrollo de sus mecánicas. Esta lógica del engranaje, que se define como *mecanicista*, se sustentará en la racionalidad y en el uso de las ciencias empíricas que requieran de un método de verificación empírico, como podrían ser la lógica y las matemáticas (cfr. Saus, 2013). La idea principal será que, dadas unas variables determinadas, estas producirán siempre los mismos resultados. Por consiguiente, la virtud del urbanista residirá en la capacidad de diagnosticar qué piezas son clave para que el funcionamiento del engranaje produzca unos resultados óptimos. En el caso de Cerdà, estos resultados óptimos tendrán que ver con su ideología “progresista”, es decir, con la creencia en la necesidad de reducción de la pobreza como garantía para que todos los ciudadanos pudieran alcanzar su grado máximo de felicidad.

Cabe comprender el mecanicismo de Cerdà como *organicista*, en tanto que recurre a una constante analogía entre el funcionamiento de lo artificial con aquello orgánico, natural. Por ejemplo, la ciudad se postulaba como metáfora de un organismo vivo: los jardines serían sus pulmones; las calles y avenidas, sus venas y arterias.

En este sentido, es evidente la influencia del discurso científico-técnico del higienismo en el urbanismo. Lo primero que debería hacer el urbanista —como el médico— sería diagnosticar ese cuerpo vivo que es la urbe para detectar posibles patologías. Una vez detectadas, se procedería a la prescripción del debido tratamiento. Las siguientes citas de *Teoría general de la urbanización* sirven como ejemplo: “preséntase á nuestros ojos otra carretera con todas las circunstancias y condiciones de ser otra de las arterias de la gran vialidad universal [...]” [sic] (p. 340), o bien “[en] un cuerpo ó institucion complejo y complicado, [...] son indispensables nuevas vias de union y enlace que, en los cuerpos urbanos, vienen á ser lo que la atraccion molecular en los inorgánicos de la naturaleza.” [sic] (p. 389), o, por último, el siguiente párrafo, en que el organicismo se une al discurso higienista:

No podia olvidar la análisis que en mis trabajos de investigacion tantos y tan buenos resultados me habia ofrecido; así es que, despues de haber dado á conocer la

urbanización en su conjunto, me consagré al estudio, de sus detalles, trabajo anatómico en que, introduciendo el escalpelo hasta lo más íntimo y recóndito del organismo urbano y social, se consigue sorprender viva y en acción la causa originaria, el germen fecundo de la grave enfermedad que corroe las entrañas de la humanidad. [sic] (pp. 16-17)

La concepción organicista es hereditaria del paradigma evolucionista del siglo XIX, y en ella primará “la visión positiva que estudia la relación hombre-medio [en la que] la tierra estaba homogéneamente cubierta por organismos que luchan por ampliar su ‘espacio vital’ para no perecer” (Saus, 2013, p. 149). Como en el caso de Cerdà, el lenguaje organicista, presente en los discursos científicos, permeará en otros campos del conocimiento tales como la filosofía, la historia, el derecho o la economía. No es de extrañar, pues, que el propio Marx, que publicó *Das Kapital* en 1867 —el mismo año en que aparece *Teoría general de la urbanización*—, hiciera uso de conceptos como el de “metabolismo” para describir la fallida relación entre el hombre y la naturaleza (cfr. Saus, 2013). Así pues, la “receta” de Cerdà se encuentra vinculada a la interpretación mecánico-organicista de los fenómenos sociales, lo que le lleva a estar

íntimamente convencido de que no solo podrían evitarse ese cúmulo de males sin tasa ni medida que llueven sobre la humanidad encerrada en tales hormigueros; sino que podrían en cambio proporcionársele grandes bienes, si llegase un día feliz en que descubiertos á fuerza de constantes investigaciones y estudiados y comprendidos y debidamente aplicados los principios que para poner orden y concierto y armonía entre elementos tan heterogeneos y las mas veces encontrados, dicta la naturaleza, la razon natural enseña , y proclama el derecho natural y á veces el escrito, me decidí á probar á escribir algo sobre asunto tan complejo y complicado como árduo y nuevo; lo primero que se me ocurrió, fué la necesidad de dar un nombre á ese mare-magnum de personas, de cosas, de intereses de todo género, de mil elementos diversos, que sin embargo de funcionar, al parecer, cada cual á su manera de un modo independiente, al observarlos

detenida y filosóficamente, se nota que están en relaciones constantes unos con otros, ejerciendo unos sobre otros una acción á veces muy directa, y que por consiguiente vienen á formar una unidad. [sic] (pp. 28-29)

Cerdà considera, pues, que los males de una sociedad se pueden observar en el hecho de que esta se halle encerrada en “hormigueros”; a partir de aquí, y empujado por el optimismo utópico y dirigido por la lógica mecánica organicista que “la razón natural enseña”, deduce que es posible avanzar hacia un estado de “armonía” y “orden”. Solamente queda, entonces, presentar el método capaz de darles respuesta. El uso de la palabra *urbanización*, consecuentemente, serviría

no solo para indicar cualquier acto que tienda á agrupar la edificación y á regularizar su funcionamiento en el grupo ya formado, sino tambien el conjunto de principios, doctrinas y reglas que deben aplicarse, para que la edificación y su agrupamiento, lejos de comprimir, desvirtuar y corromper las facultades físicas, morales é intelectuales del hombre social, sirvan para fomentar su desarrollo y vigor y para acrecentar el bien estar individual, cuya suma forma la felicidad pública. [sic] (p. 30)

La urbanización sería una técnica tanto descriptiva como prescriptiva. Serviría para determinar los males de la sociedad y como remedio para solucionarlo; una “técnica de técnicas” que se podría adaptar a cualquier tipo de análisis de la sociedad, diagnosticándola detenidamente y aplicando las soluciones que conducirían a “la felicidad pública”. Ahora bien, visto de esta manera se podría pensar en la urbanización como técnica a-ideológica, insensible a las cuestiones políticas inherentes a la vida en sociedad. Obviamente, nada más alejado de la realidad. Volviendo a Angela Giglia (cfr. 2012), la manera de cada “planificador”, esto es, la persona que concibe ex-ante el modo de organización y vida de los futuros moradores de un espacio, presenta ya una concepción política.

Ni el urbanismo de Cerdà, ni el desarrollo global de la “ciencia urbanística” de los modelos de Georges Eugène Haussmann —ni de ningún otro modelo urbanístico— son separables de lo político. Sin ir más lejos, una de las principales prioridades de Haussmann al pensar la remodelación del ensanchamiento de las calles era facilitar la circulación de las fuerzas del orden para sofocar posibles disturbios populares (cfr. Epps, 2007), razón por la cual, tal y como mostraré más adelante, el estamento militar de Barcelona hubiera preferido el modelo de Rovira i Trias al de Cerdà.

Hasta aquí he planteado cuáles son, a mi entender, los principales significantes que constituyen el discurso filosófico de la urbanización en Cerdà. Ahora me centraré en explicar, primero, en qué medida se vio influido por el pensamiento utópico, y, segundo, cual fue el impacto de sus reflexiones y contribuciones de índole urbanística en el discurso de la vivienda. Considero que suele infravalorarse el impacto del socialismo utópico en España, no tanto en términos cuantitativos —pues su difusión fue escasa— sino cualitativos, puesto que entre sus legados se encuentra, por ejemplo, la influencia en un conjunto de autoras gaditanas que cabe ubicar dentro de los primeros pensamientos feministas occidentales. No hay una fuente que vincule directamente a Cerdà con los principales autores del socialismo utópico, pero parece evidente que su filosofía se nutre del pensamiento de alguno de ellos. Ya he avanzado que el uso de los significantes *armonía* y *orden*, tan presentes en los autores utópicos, será recurrente en Cerdà para definir el objetivo de establecer unos nuevos modos de vida civilizatorios. Creo que hay, al menos, dos paralelismos claros con el pensamiento utópico que se muestran en el siguiente párrafo:

En todas las construcciones nuevas ha debido preponderar, y ha preponderado el espíritu moderno, salvas algunas excepciones, mengua y oprobio de los que, sin prevision ni conocimiento de causa, las autorizaron; mas, en la edificación antigua el

respecto exagerado é injustificable á lo existente, ha arrastrado a las administraciones á consentir repugnantes amalgamas entre lo antiguo y lo moderno, amalgamas que, si hoy se toleran, porque todavía estamos en un estado de transicion, provocarán mañana medidas estremas que no podrán calificarse de desatentadas, puesto que conducirán á restablecer entre la urbanizacion y la civilizacion la santa armonía que entre ellas debe siempre reinar. [sic] (p. 219)

El primero sería la potencia del “espíritu moderno” simbolizado en la industrialización como señal inequívoca de progreso civilizatorio. El segundo, esa idea de que la sociedad se dirigía a un tránsito imparable hacia un estado “santo” de armonía. Si en Fourier esa armonía había de conseguirse mediante la vida en la comunidad del falansterio, para Cerdà sería la urbanización la que nos conduciría a tal estado. Pero si cabe inserir a Cerdà en el marco de alguna corriente utópica, esta no es la fourierista. Mientras los fourieristas construían su modelo utópico a partir de sociedades semi-autárquicas basadas en la agricultura, Cerdà pensaría en lo opuesto: modelos combinados de urbanización que promoverían la interacción entre ciudadanos, prevalencia del uso industrial como vector de una imagen del progreso, y la idea de ciudad como lugar donde la civilización se manifestaba.

Algunos autores como Magrinyà Torner (cfr. 2008) señalan que los viajes que Cerdà hizo a París entre 1856 y 1858, así como su amistad con Ferdinand Lesseps, cónsul francés en Barcelona, le pusieron en contacto con el pensamiento de Saint-Simon. Otros, como Puigsech y Ginesta (cfr. 2010), consideran que cabe identificar en Cerdà la influencia de Étienne Cabet, cuyo máximo referente en Cataluña era Narcís Monturiol, amigo personal de Cerdà. Parece indudable que Cerdà estuvo influido por las corrientes utópicas de la época, pero, a la vez, había algo en su filosofía que le distinguía de todas ellas. Como bien apunta Magrinyà Torner (2008): “De fet, Cerdà ja se situava en una altra generació: la del reformador social, poc inclinat a propostes de ciutats ideals aïllades de la realitat existent, característiques dels utopistes de

començaments del segle XIX, als quals s'oposava" [De hecho, Cerdà se situaba ya en otra generación: la del reformador social, poco inclinado a propuestas de ciudades ideales aisladas de la realidad existente, características de los utopistas de principios del siglo XIX, a quienes se oponía] (p. 92).

Mientras son evidentes los paralelismos entre las divisiones igualitarias en el paisaje urbano descrito en *Viaje a Icaria* y el modelo de cuadrícula que presenta el barrio del Eixample de Barcelona, la superación de los límites formales de la ciudad utópica es lo que distingue a Cerdà de toda propuesta utópica (cfr. Epps, 2007). Cerdà pensó en el modo de combatir los efectos perniciosos de las estrechas calles y de las insalubres moradas; si bien se sirvió de las propuestas utópicas como guía para pensar una sociedad más justa e igualitaria, también se impuso romper con aquellos límites formales que definían todo planteamiento utópico. En este sentido, la muralla de Barcelona era precisamente el límite que impedía a la ciudad avanzar hacia el progreso de la civilización. Si se quiere definir a Cerdà como utópico, solamente se puede hacer mediante una adjetivación que lo matice: utópico reformista.

Dicho esto, ¿dónde cabe ubicar el discurso de la vivienda de Cerdà? ¿Contribuyó al discurso hegemónico al proveer al estado de una disciplina capaz de controlar efectivamente la población? ¿O por el contrario su lucha por la igualdad en la planificación urbana sirvió para que la vivienda pudiera ser un hogar privilegiado para una mayor parte de la población?

Antes de ofrecer respuestas, creo pertinente realizar una aclaración. Entiendo por *hegemónico* el discurso que "mandaba", el que tenía mayor capacidad de imponer sus significantes identificándolos con la "verdad", y sería un error estimar que el discurso hegemónico de la vivienda se asimilaba a un pensamiento conservador afín al que podrían defender la antigua aristocracia, los grandes propietarios, el clero y gran parte de los estamentos militares. Al contrario, lo que muestra la genealogía trazada hasta la fecha prueba sobradamente que el discurso hegemónico de la vivienda se constituyó en base al pensamiento liberal, que

desde la Constitución de Cádiz tenía un carácter reformista. Más aun, sería ese liberalismo asociado al progresismo, del cual Cerdà formaba parte, la corriente que más contribuyó al discurso de la vivienda. Los únicos “enemigos” reales del discurso de la vivienda fueron, hasta entonces, aquellos que cuestionaban la calidad “natural” de la propiedad.

Aunque el ensanche de las ciudades fue un proceso generalizado de reforma de las urbes españolas, me centraré, por razones de extensión y para seguir con el caso del urbanismo de Cerdà, en el proceso de ensanche de la ciudad de Barcelona.

El *ensanche* —o los *ensanches*— fue el nombre que se dio a los procesos de derrumbe de las murallas y al posterior ensanchamiento de las zonas habitables en las principales urbes españolas. Unas transformaciones que se iniciaron durante el siglo XVIII pero que realizaron sus mayores obras en la segunda mitad del XIX⁸⁶. Los ensanches de las ciudades, tal y como apunta Capel, “se concibieron como áreas de residencias destinadas esencialmente a la burguesía y a las clases medias” (1990, p. 38), pues era la burguesía quien tenía la capacidad de sufragar los costes de las edificaciones⁸⁷. El 11 de febrero de 1859, el periódico *La Corona* publicaba la noticia de la aprobación del proyecto del ensanche de Barcelona a cargo de Cerdà:

Ilmo. Señor: S.M. la reina, accediendo á lo solicitado por D. Ildefonso Cerdá, ha tenido á bien autorizarle para que, sin perjuicio de los derechos de propiedad, verifique en el término de doce meses los estudios de ensanche y reforma de la ciudad de Barcelona; debiendo considerarse esta gracia sin derecho á la concesion definitiva de la empresa si no se estima conveniente, ni á indemnizacion alguna por los trabajos que al efecto practique. [sic] (p. 2)

⁸⁶ Como recoge Capel: “Burgos, 1831; Almería, 1854; San Sebastián, 1864; Valencia, 1865; Madrid, 1868; Sevilla, 1868, Castellón, 1882; Cartagena, 1890” (1990, p. 35).

⁸⁷ Por otro lado, esto no implicó que toda la burguesía prefiriese mudarse del casco antiguo —donde tradicionalmente había residido— a las nuevas zonas, ni que todas las nuevas zonas del ensanche sirvieran para incrementar el patrimonio de la burguesía. En Barcelona, donde el ensanche se extendió desde Montjuïc hasta el Besòs, las viviendas más alejadas del centro obtuvieron un precio un poco más asequible, pero el ensanche de la ciudad también produjo un encarecimiento del precio del suelo, pues en algunas de las zonas proyectadas, después de la aprobación del proyecto de Cerdà, el precio llegó a duplicarse. (cfr. Capel, 1990)

La orden de Isabell II llegó después de muchas controversias y disputas entre el gobierno central, en manos de la Unión Liberal de O'Donell, y el Ayuntamiento de Barcelona, en manos conservadoras. Si bien el vencedor del concurso promovido por el Ayuntamiento de Barcelona para la remodelación del ensanche fue el proyecto del arquitecto Antoni Rovira i Trias, el gobierno central decidió adjudicarle el encargo a Cerdà, que había obtenido el segundo puesto (cfr. Aibar Puentes, 1995). Muestro a continuación el plano del proyecto de ensanche de Rovira i Trias para comentar en qué se basaban algunas de las discrepancias urbanísticas entre unos y otros.

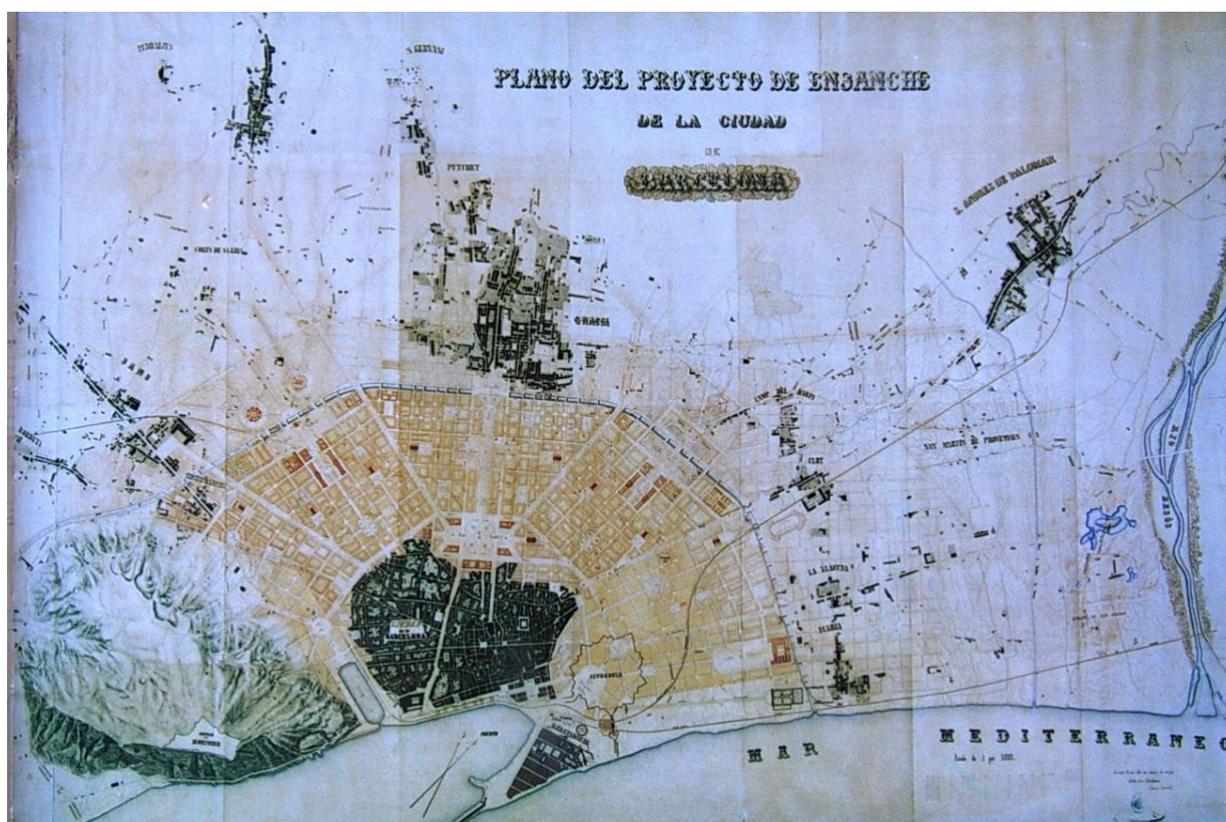


Fig. 3. Plano del proyecto de ensanche de la ciudad de Barcelona, de Antoni Rovira i Trias, de 1859. Fuente: Arxiu històric de Barcelona (24 de enero de 2011).

Una de las razones que estima el historiador Aibar Puentes (cfr. 1995) para que el Ayuntamiento de Barcelona decidiera apostar por el plan de Rovira i Trias es que el estamento militar seguía siendo el principal actor urbanístico de la ciudad de Barcelona, y consideraba que el plan de

Cerdà no era el más apropiado al expandirse por la zona de la Ciutadella, donde los militares tenían sus instalaciones. El proyecto de Rovira i Trias —con su característico trazado hipodámico— se asemejaba más al plan de Haussmann que se había realizado en la ciudad de París. Su trazado era más afín a una idea centralizadora, al apostar más claramente por la necesidad de ensanchar las calles, acabar con los callejones, y, principalmente, facilitar su estructuración para evitar zonas donde se pudieran producir motines o disturbios de cualquier tipo. Dice Aibar Puentes (1995):

el plan Rovira se consideraba una innovación *conservadora*: el ensanche se diseñaba como un proceso de urbanización continua a desarrollar *desde* la ciudad antigua —el ensanche de Rovira estaba proyectado desde el punto de vista del núcleo antiguo. El plan se diseñaba consecuentemente como un ensanche *radial* a partir de la estructura urbana antigua, que permanecía de esta forma en el centro. (p. 11)

Esto, sin embargo, no implica que el plan de Cerdà no cumpliera con los requisitos de los planes urbanísticos haussmannianos. Célebre es la frase de Walter Benjamin (1982/1999) de que “[t]he true goal of Haussmann’s projects was to secure the city against civil war” [el verdadero objetivo de los proyectos de Haussmann era proteger la ciudad contra la guerra civil] (p. 12); esta idea, la necesidad de priorizar el fácil movimiento de las fuerzas del orden, también parece ocupar parte del modelo organizativo de la ciudad en Cerdà (1867):

[...] porque la predilección que han merecido al vecindario, ha creado en cada uno de los que responden perfectamente á un objeto de general conveniencia, grandes centros de movimiento mercantil que es el que mas acrecienta la riqueza pública. Mas aquellos pasages lóbregos y hediondos á veces, no rectos sino acodados, estrechos, poco ventilados, harto faltos de policía, y en que se vé, no la realizacion de un gran pensamiento en favor del público. [sic] (p. 335)

Aibar Puentes (cfr. 1995) atribuye a una razón de carácter estratégico-político el hecho de que el gobierno de O'Donnell decidiera imponer el Pla Cerdà, pues el proyecto de ensanche que proponía era ilimitado, es decir, se extendía más allá de los límites del municipio, cosa que podía servir de excusa al gobierno central para imponer sus decisiones al nuevo ayuntamiento. Dejando a un lado las luchas políticas y las contingencias históricas que pudieron influir en tal decisión, lo cierto es que el proyecto inicial presentado por Cerdà sufrió cambios notables. Tal y como apuntó el arquitecto catalán Oriol Bohigas (1958):

El plan Cerdà se desarrolló anárquicamente y los esquemas urbanísticos fueron alterados. Los bloques de planta baja y tres pisos fueron ampliándose en altura. Las manzanas se edificaron por sus cuatro fachadas. Los pasajes que recogían el tránsito de peatones hacia las parroquias, fueron aniquilados. La ciudad económica y demográficamente exigía menos generosidad de suelo. Y exigía, sobre todo, mayores cantidades de población. Es tremendamente revelador saber que si se hubiera realizado el plan inicial, en 1900 Barcelona hubiera ya ocupado la totalidad del Ensanche, lo cual representa sin duda una grave falta de previsión demográfica. (p. 9)

Como afirma Bohigas, la previsión inicial se hubiera quedado corta en la proyección demográfica de la ciudad para principios del siglo XIX. Pero hay otro aspecto relevante del proyecto inicial que fue desechado: en el sistema de manzanas abiertas inicial que Cerdà proyectó, los interiores de isla se llenarían de jardines comunitarios que debían compensar la falta de espacios verdes de la ciudad condal. Dichos jardines o patios comunitarios contribuirían a crear pequeñas comunidades de vecinos, y por las vías e intervías que circundarían cada manzana circularían los tranvías, símbolo mecánico de su idea de “civilización”. Una planificación que reproducía aquellos recuerdos de juventud tan asociados a los significantes de *orden, armonía e igualdad*. Lo ilustra la siguiente *Perspectiva de un sector del proyecto de Reforma y Ensanche*, de Cerdà (1859):

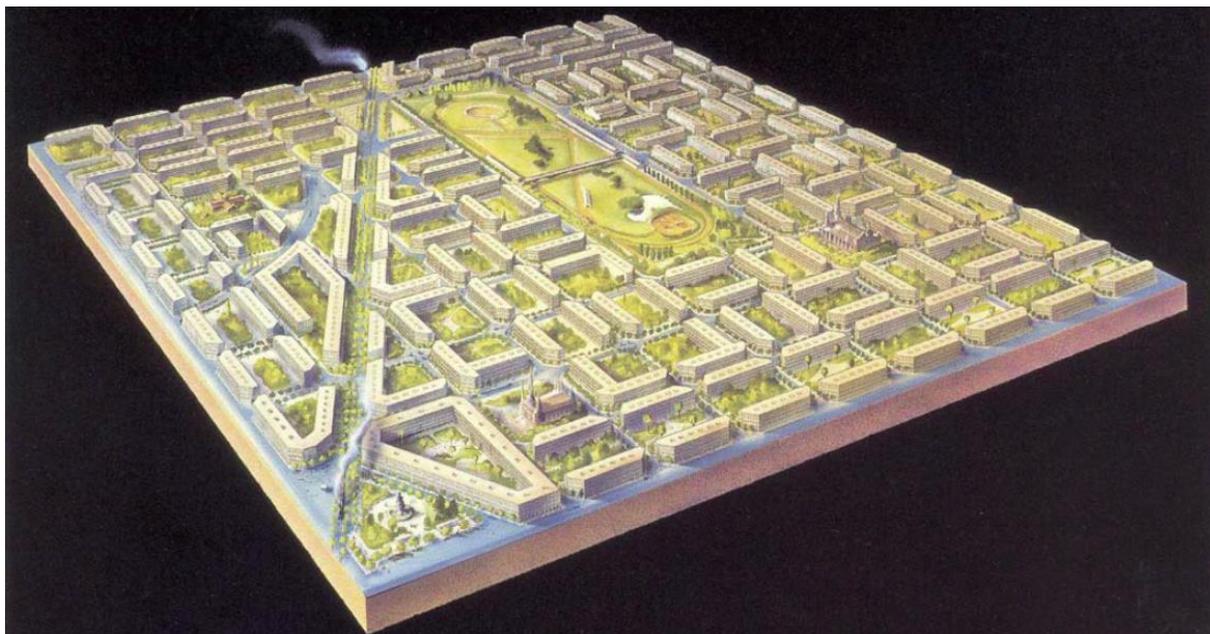


Fig. 4. Perspectiva de un sector del Proyecto de Reforma y Ensanche de I. Cerdà, de 1859. Fuente: Magrinyà y Tarragó (1994).

Quiero ahora hacer un breve inciso para comentar la cuestión de la importancia de la calidad del aire abierta en el subcapítulo anterior, con relación directa a la situación estratégica de los jardines planificada por Cerdà en los interiores de manzana. Como avancé, el aire era una preocupación principal de los higienistas, y Cerdà, como tal, recogió las premisas supuestamente científicas sobre los efectos de los malos aires y las incorporó a sus ideas. Muestro dos párrafos que lo ejemplifican. El primero, acorde a la idea de los jardines interiores de manzana:

Decimos que es puro el aire que baña nuestra casa aislada, porque, aun cuando por regla general no sea esa la condición de los aires en medio de las grandes urbes, donde suponemos establecida esa casa; no obstante, como se trata de un edificio completamente aislado por una zona de terreno propio suyo, resulta que el aire para pasar desde la vía pública á aquellas afortunadas habitaciones, ha de atravesar dicha zona, la cual con su vegetación, aunque no muy elevada á fin de que no perjudique las vistas, cada por decirlo así, y purifica el ambiente de las emanaciones nocivas que

pueda contener, y hace que reuna en gran parte, si no en un todo, las salutíferas condiciones del aire de la campiña. [sic] (p. 445)

El segundo sostiene la importancia urbanística del patio como técnica para prevenir “miasmas” y “olores masivos”:

Para suplir esta falta de fachada se ha ideado, como medio conducente, la multiplicación de estas con patios interiores por donde cada habitación, cualquiera que sea la altura á que se encuentre, puede recibir aire y luces. Y en efecto recibe todo esto por los patios, pero ¡qué luces, y qué aire! El aprovechamiento del terreno ha exigido que los patios fuesen estrechos, y como por otra parte las construcciones se levantan por todos sus lados a la mayor altura, á la mas considerable que es posible, vienen á asemejar los tales patios un pozo profundo por cuya boca penetra penosamente la luz, y en cuyo fondo se establece un depósito de miasmas y olores nocivos que se desparraman por toda la vecindad; bajo cuyo concepto bien cabe decir que los tales pozos lo son de aires inmundos, como si dijéramos, la sentina atmosférica de la casa (p. 454).

Con estos ejemplos pretendo mostrar cómo se anudan dos discursos —el de la arquitectura y el de la higiene—, produciendo nuevas técnicas, conceptos y saberes que producirán efectos y prácticas nuevos que afectarán al discurso de la vivienda, condicionando, en este caso, la forma misma de los espacios habitables en una de las principales ciudades del Estado.

Para terminar, quiero comentar un aspecto concreto del plan de Ensanche —que, cabe recordar, fue un proceso generalizado en las principales urbes del Estado— que contribuyó efectivamente a alterar la condición “sagrada” de la propiedad. El ensanchamiento implicaba la construcción de nuevas edificaciones en terrenos ya construidos, por lo que la administración tuvo que expropiar parte de ellos. Las distintas expropiaciones fueron compensadas

económicamente con creces en la mayoría de los casos, e incluso sirvió para promover negocios especulativos. Una parte principal del discurso hegemónico de la vivienda —la inviolabilidad de la propiedad privada— se vio cuestionada en aras de un supuesto beneficio mayor, el del interés general. Cerdà alentaba tales expropiaciones —pero siempre compensando gratamente a los propietarios afectados— pues

[...] hoy no sucede como en los tiempos primitivos en que cada cual edificaba en su propiedad según le parecía mas conveniente á sus intereses, sin mas coivapisa que la de respetar y dejar salvas las servidumbres de paso en la amplitud legal ó convencional. Al presente, se establecen regias para las alineaciones y rasantes de las calles, y es indispensable subordinar á esas regias todas las construcciones. Y como esto impone la necesidad, ora de espropiar terrenos ajenos, ora de rectificar linderos , ora de buscar ciertas compensaciones que armonicen los intereses á veces opuestos de las diversas propiedades, cosas todas que están fuera del alcance de los particulares, y á veces aun de la administracion, so pena de sucumbir ignominiosamente á exigencias parciales é injustas [...]. El respeto dispensado á la propiedad y las exigencias de esta, no siempre compatibles con las de la regularidad de un proyecto de agrandamiento , habrán de producir donde quiera y siempre una situacion engorrosa y difícil , que á todo trance tendrá al fin y al cabo que subyugarse al interés general.” [sic] (p. 256)

La primera ley de expropiación forzosa, firmada el 3 de mayo de 1836 durante el gobierno liberal de Mendizábal, bajo la regencia de María Cristina, fue el precedente donde se estipularían las condiciones legales⁸⁸ —considerablemente obtusas— bajo las que se podría

⁸⁸ Leemos, en el artículo séptimo: “Declara la necesidad de ocupar parte ó todo de una propiedad, se justipreciara el valor de ella y el de los daños y perjuicios que pueda causar a su dueño la expropiación, á juicio de peritos nombrados uno por cada parte, ó tercero en discordia por entrambas; y no conviniéndose acerca de este nombramiento, le hará del juez partido, procediendo de oficio sin causar cuotas, en cuyo caso queda á los interesados el derecho de recusar, hasta por dos veces, al nombrado”. [sic] (*Gaceta de Madrid*, 21 de julio de 1856, p. 4)

realizar las expropiaciones. Explica Magrinyà Torner (cfr. 2008) que el sistema impuesto de expropiaciones previas al terreno por parte del ayuntamiento que quería realizar tales ensanches acabó siendo poco utilizado debido a la oposición mayoritaria de los propietarios y a la falta de recursos económicos de los ayuntamientos, lo que contribuyó a que muchos procesos de ensanche se dilataran a lo largo de décadas. No cabe duda de que la presión de los propietarios alteraría los planes iniciales de los distintos ensanches y que tendría influencia en las ordenanzas relativas a los mismos, consiguiendo, por ejemplo, rebajar los aranceles en los materiales de construcción requeridos (cfr. Sabaté, 2009). Aun así, es con los procesos de urbanización de las ciudades que surge en la idea de propiedad liberal defendida por los sectores liberales-progresistas un malestar interno, una incapacidad de conciliar la idea de progreso con la de la expansión *sine die* de la propiedad asociada a la libertad individual. Si bien los propietarios de viviendas afectados por el plan Cerdà se opusieron a él desde un primer momento (cfr. López Guallar, 2009), no lo hicieron algunas de las importantes empresas internacionales, que veían el proyecto del ensanche como una oportunidad de negocio. Por ejemplo, en *El Clamor Público* se publicaba, el 7 de abril de 1857 —dos años antes de la aprobación del plan Cerdà—, un artículo donde se reproducía cómo los “señores Gauthier”, dueños de una importante compañía dedicada a la construcción franco-americana, veía con buenos ojos la ampliación de la ciudad:

La próxima apertura de las Cortes ha comunicado el mayor movimiento á los negocios industriales de Cataluña. Aparte del constructor del ferro-carril de Barcelona á Zaragoza, cuya venida anunciamos en uno de nuestros últimos números, lian llegado uno de estos dias el presidente del ferro-carril del Este, con objeto, al parecer, de activar el espediente de prolongación y la cuestión de ensanche de Barcelona. [sic] (p. 1)

Era comprensible, por otro lado, que el capital extranjero contemplara tan solo el aspecto “positivo” de los procesos de ensanche, pues, al no ser propietarios de viviendas, no

estaban afectados directamente por los procesos de expropiación. El periódico liberal *La Corona* (20 de abril de 1859) justificaba la posición de la comisión que aprobaba la necesidad de expropiaciones en el proyecto del ensanche de Cerdà de la siguiente manera:

Pero lo ha de confesar la Comision; si en corto tiempo pudo dar cima á sus trabajos sobre las bases del ensanche y las modificaciones de la ley de expropiacion forzosa, ha sido porque estaba ya formada la opinion de los individuos de la Comision sobre el punto cardinal de que habian de arrancar sus deliberaciones. Fué un sentimiento que se manifestó en la primera ocasion, no una idea que se habia de acrisolar en el debate. La de que se habia de hacer no una ciudad grande, sino una gran ciudad [...] era y es verdad de sentimiento para la Comision, que solo la ciencia y el arte tienen derecho de fijar las condiciones del ensanche, é imponerlas á los presentes que no son oidos, y a los venideros que no pueden serlo, para acordar resoluciones que tan vivamente afectan sus interes, ó contraries sus afecciones é ideas. [sic] (p.3)

Esto es, dentro del liberalismo se habilitaba un mecanismo para violar una de las principales premisas que constituían el propio discurso liberal. Pero el liberalismo requería de un Estado, y esa forma nueva de Estado liberal que se iba constituyendo debía asumir un poder exclusivo y excepcional para garantizar su propia supervivencia. Sería el Estado, y solamente el Estado, quien podría actuar de tal manera. Cuestionar el Estado en sí mismo sería, con el paso del tiempo, la única manera de oponerse al discurso hegemónico de la vivienda, tal y como mostrarían más adelante tanto el movimiento obrero de finales del siglo XIX asociado a la AIT como los movimientos de okupación, síntomas palpables del discurso hegemónico de la vivienda.

Concluyo este apartado afirmando que el urbanismo o “las teorías de urbanización” se constituirán encima de aquellos otros discursos que iban tomando cuerpo a lo largo de la

segunda mitad del siglo XIX —vivienda como economía, vivienda del pobre, vivienda en cuanto necesidad higiénica—. El urbanismo sería el último de los significantes nodales claves en el discurso de la vivienda del siglo XX; en él, Cerdà merece un lugar privilegiado. En el siguiente subcapítulo, aun sin desprenderme de Cerdà, comentaré cómo los cambios en el discurso de la vivienda afectaron a la vida dentro de la vivienda, y cómo se generó ese significativo que será determinante en el discurso de la vivienda tanto del último tercio del siglo XIX como de todo el siglo XX: la *privacidad*.

3.3.5 Lo privado en el interior del hogar: el confort y la mujer como *ángel del hogar*

En el subcapítulo anterior, he explicado cómo el urbanismo se convirtió en una técnica a disposición del Estado, en un saber que condicionaría la forma de pensar la vivienda desde un exterior —el del planificador— y que afectaría el modo de habitar concreto de la gente en el interior de sus hogares. En este apartado, centro la atención en los cambios que se produjeron en los interiores de las viviendas a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX. Voy a explicar cómo el significativo *privacidad*, *point de capiton* de los significantes de *confort* y del discurso moralizante del *ángel del hogar*, fue concebido paulatinamente como exigencia estética, moral y política del nuevo hogar que se iba configurando. Con ese fin, empiezo aquí como terminé el subcapítulo anterior, con un párrafo de la *Teoría general de la urbanización* de Cerdà (1859), para explicar que lo *privado*, ya no en cuanto que *propiedad* sino en cuanto que *intimidad*, representaría, en contraposición a lo común o a lo compartido, el lugar privilegiado en el que refugiarse:

[...] nada mas natural que conllevar en el recinto doméstico las incomodidades que unos á otros se causan sus individuos. Mas como si no bastasen esas incomodidades interiores, vienen otras exteriores á acrecer su gravedad y su intensidad. La sobreposicion de viviendas, así como su juxtaposicion sobre un mismo solar y en una

misma casa, han venido á destruir por completo y en todos conceptos y sentidos, el tranquilo y pacífico aislamiento en que la vivienda debería estar y estuvo, á no dudarlo, en otros tiempos. Esta clase de construcciones, este inconsiderado amontonamiento de viviendas han sido un gran paso para el comunismo. [sic] (p. 601)

Lo que aquí entiende Cerdà por “comunismo” no es estrictamente —aunque sí deba considerarse subsidiariamente— la corriente ideológica asociada al pensamiento político de Marx y Engels, sino una versión negativa de los espacios compartidos asociados a un tipo concreto de edificación. Sería en tales espacios “comunistas” donde se daría lugar, según Cerdà, a la consolidación de unos hábitos, unas conductas determinadas que deberán ser corregidos, es decir “civilizados”. Pero veamos, primero, a qué espacios se refiere Cerdà:

Las familias no pueden funcionar en esos grupos sin valerse de medios ó instrumentos comunes á todos los que forman la pequeña vecindad. La puerta de la calle es comun, y tambien comun el servicio de la portería, si la tienen. La escalera es asimismo comun y para todos los usos. Comunes son los patios interiores. Comunes los pozos, cisternas, y casi siempre las fuentes, si la casa las tiene. El terrado y azotea, si lo hay en la casa, es tambien comun á toda la vecindad; y por fin son comunes los conductos de exportacion de aguas, así como los de importacion, no menos que los de chimeneas, los de los escusados y el del alumbrado. (p. 601)

Cerdà elabora una breve tipología de estos espacios comunes, entre los que se contarían los pozos, las cisternas, las fuentes, etc. Como apunta Giménez Serrano (cfr. 2006), las primeras viviendas del Estado en ser objeto de las innovaciones que revolucionarían los hogares a partir del último tercio del siglo XIX —como, por ejemplo, la llegada de agua corriente, el alumbrado de gas o la electricidad—, fueron normalmente las casas de los

ensanches de las ciudades principales⁸⁹. La incorporación de todas estas tecnologías comportaría un nuevo modelo de civilización que, al representar la idea de progreso que he explicado en el subcapítulo anterior, debían dejar atrás lo antiguo e inadaptado; aquello que Cerdà asociaba, precisamente, a los espacios compartidos en los bloques de edificios. Dichos espacios comunes serían causa principal de una serie de malas conductas:

Todavía no acaba aquí ese comunismo doméstico, pues cabe bien decir que los tabiques divisorios entre habitaciones juxtapuestas, y asimismo los techos que son respectivamente suelos en los sobrepuestos, también cabe afirmar repetimos, que todo esto es común. Las molestias y disgustos que ese comunismo impuesto por las construcciones produce, son incalculables. El comunismo de la puerta, entre otros muchísimos lances desagradables á cual mas, ha llegado a ser en ocasiones causa de robos y otros atentados consiguientes. [sic] (p. 601)

Quiero recordar la importancia de la lógica organicista-mecanicista en Cerdà y la posición que en ella ocupaba la urbanización como variable dependiente de los fenómenos sociales. Así, una esencia propia de un tipo de urbanización que primara el habitar “común” desplegando el elenco de tipologías constructivas que le serían propias, iniciaría una serie de dinámicas consecuencia de ese habitar “comunista” que, a la postre, podría ser “causa de robos y otros atentados”. Un proceso de significación en que lo compartido sería inherente a la pobreza y, consecuentemente, a los “lances desagradables” producidos por ella. Así pues, desde una posición “progresista”, y en aras precisamente de mejorar la condición de las clases sociales que habitaban dichos espacios, lo *privado* se iba constituyendo como significante de una civilización nueva que aspiraba a una superación del viejo discurso del habitar. Por ello, Cerdà afirmaría que

⁸⁹ Para un mayor conocimiento de los procesos de ensanche y urbanización en España durante el siglo XIX, recomiendo la lectura del tomo III de la *Historia del urbanismo en España* de Fernando de Terán (1999).

En las construcciones actuales apenas hay medio de encerrar un secreto de familia en el interior del hogar, de manera que no trascienda. El enemigo mas capital que tiene la independencia del individuo y de la familia, son esas ventanas de los patios, por donde viene á sorprendernos y espiarnos, cuando menos lo presumimos ó pensamos, la escudriñadora mirada de la vecindad. [sic] (p. 601)

Ejemplo paradigmático de tales construcciones, típicas de la ciudad de Madrid, eran las llamadas “corralas” o “casas de vecindad”; un tipo de edificación inmortalizado en el sainete de Ramón Cruz *La Petra y la Juana o El casero prudente* (1843), obra muy popular en el Madrid del segundo tercio del siglo XIX, donde se representaba la vida de una pequeña vecindad alrededor de sus espacios compartidos. Con el paso de los años, el sainete adquirió el título de “La casa de Tócame-Roque”, expresión que acabó significando, en el refranero popular, un lugar caracterizado por la confusión, el griterío, el movimiento y las riñas (cfr. Fernández Vera, 2008). En el siguiente óleo del pintor Manuel García “Hispaleta” (1886) pueden apreciarse algunos de los elementos que constan en la obra de Ramón Cruz y que, como muestra de ese habitar “comunista”, serían objeto de crítica por parte de Cerdà: los techos que hacían de suelo, el patio como espacio abierto no especializado —y, consecuentemente, desordenado—, la mirada furtiva de los vecinos y la reproducción generalizada de un ambiente ajetreado y ruidoso.



La lectura de Cerdà, que devendría la propia del discurso hegemónico de la vivienda y que fue clave en ese giro discursivo que irá consolidándose a lo largo del siglo XIX, fue la siguiente: al considerar como perniciosas y degradantes para el habitar “natural” el tipo de relaciones que se constituían en los espacios comunes, no serían rechazadas solamente las tipologías arquitectónicas propias de ese “habitar comunista”, sino también las relaciones entre miembros de la comunidad en sí, en cuanto que “desordenados”, “contrarios al progreso”, etc. Se observa, pues, cómo los cambios en la arquitectura promueven un mayor grado de intimidad, incluso dentro del hogar. Por ejemplo, se multiplican los dormitorios, hecho que “no sólo indicaba que ahora se dormía de forma diferente a la de antes, sino una nueva distinción entre la familia y cada miembro de ella.” (Giménez Serrano, 2006, p. 50).

La necesidad higiénica sostenía la importancia de disponer de un lecho individual para prevenir la propagación de enfermedades, pero el deseo de tener una habitación propia trascendía la mera concepción utilitaria, y “demostraba la conciencia cada vez mayor de individualidad, de una vida personal interior mayor y la necesidad de expresar esa individualidad de forma física.” (Giménez Serrano, 2006, p. 50). El salto epistemológico de lo *privado* consistiría, finalmente, en comprenderlo como la ausencia de relación entre miembros de la comunidad, como una experiencia que debía circunscribirse exclusivamente a la vida intramuros de cada vivienda (cfr. Murillo, 2006).

Destaco, ahora, dos fenómenos paralelos que acompañaron la progresiva sedimentación del significativo *privacidad*: el encarcelamiento de la mujer en la casa bajo la paternalista imagen de *ángel del hogar* y el desarrollo del concepto de *confort* o *comodidad*. Serían las clases sociales burguesas —aquellas que ocuparon la mayoría de las nuevas viviendas del ensanche— quienes contribuirían en mayor medida a constituir tal discurso. Quiero dejar claro que el discurso del *ángel del hogar* no era exclusivo de lo que se puede comprender generalmente como “pensamiento conservador”: la mujer concebida bajo esa realidad discursiva era una categoría transversal⁹⁰.

Un ejemplo de cómo dicho relato operaba incluso bajo el razonamiento de aquellos que se consideraban “feministas” es el siguiente, publicado el 6 de diciembre de 1865 en *La Discusión*, periódico madrileño afín al Partido Demócrata. Su valor reside en que lo que discute

⁹⁰ En el apartado 3.2.2 he comentado brevemente cómo el discurso del *ángel del hogar* empezó a formar parte del discurso de la vivienda hacia mediados del siglo XIX, así como el impacto del furierismo gaditano y aquella generación de mujeres que se opusieron al mismo desde el malestar sintomático provocado por el discurso hegemónico. Huelga decir que su oposición no alteró el devenir hegemónico de tal discurso, y que la introducción del significativo *privacidad* no haría más que justificar el encierro de la mujer en el ámbito del hogar, so pretexto de las actitudes y relaciones “negativas” que se constituían en los espacios comunes no regulados.

el artículo es precisamente la defensa “feminista” de la mujer, posicionándose, concretamente, a favor de su participación en los procesos de abolición de la esclavitud:

No faltase quien reprobese esa conducta, alegando que la mujer no debe entrometerse en materias gubernativas ni en lo que atañe al dominio de las leyes; pero es imposible negar que corresponde á la mujer el cultivo de la conservacion de las afecciones puras y apacibles en el hogar doméstico, el consuelo de las penas y el alivio de los infortunios, y por lo tanto, las mujeres deben de contribuir á la abolicion de la esclavitud por cuantos medios tengan en su mano. [sic] (p. 3)

Aun defendiendo una posición que pudiera ser concebida como “radical” respecto al papel que debía ocupar la mujer en los asuntos políticos, se asumía la tesis central de que el lugar de la mujer, vinculada al hogar doméstico, era el de la afección pura —espacio de *dulzura*, como afirmaría un siglo más tarde Levinas (cfr. 2006)—. La mujer debía acotarse estrictamente a los valores de cuidadora del hogar, y debía hacerlo en consonancia con aquella ternura que, según tal discurso, le era propia. El arte español de finales de siglo XIX y principios del XX lo reflejaría en multitud de ocasiones⁹¹ y, con ello, ayudaría a consolidar esa imagen de la mujer como *ángel del hogar*⁹².

⁹¹ Por citar algunos ejemplos: *Antes del baño*, de Ramón Casas (hacia 1895); *Velando el sueño del niño*, de Nicolás Alpérez (fecha desconocida); *El primer pantalón*, de Lamberto Alonso Torres (1897); todos ellos en Giménez Serrano (2006).

⁹² Un discurso en el que también se desarrollaría, como parte de ese ideal burgués propio de finales de siglo XIX, el culto a la virginidad y la exaltación del pudor femenino (cfr. Giménez Serrano, 2006).



Elijo como muestra gráfica de dicho discurso el boceto publicado en la revista madrileña *Museo de las familias* (1866), donde a la imagen de la mujer como centro del hogar —menos romantizada que en las pinturas a que me he referido anteriormente— le seguía un texto bien ilustrativo:

La alegría de la casa para una madre son sus hijos bien unidos; por los hijos es una madre feliz. Al mas débil parece que lo quiere mas, y que le da mas proteccion, pero su amor es igual, porque todos ellos han nacido de sus entrañas y son pedazos de su corazon. El marido es feliz cuando lo es la mujer, y lo son sus hijos, que son la alegría del hogar doméstico. [sic] (p. 96)

La secuencia del texto muestra, primero, que el hombre se desvincula de cualquier relación con el cuidado de sus hijos y de cualquier relación con el hogar; su felicidad deriva de

la felicidad de la mujer, y esta la obtiene de la felicidad de sus hijos, pero puesto que la felicidad de estos depende en última instancia del cuidado de la madre, ella es la responsable de su felicidad y, por lo tanto, la cuidadora de la alegría del hogar doméstico. Solo falta añadir, siguiendo la lógica del texto, que si el hombre no es feliz será culpa de la mujer, que habiendo olvidado el cuidado de sus hijos habrá olvidado su propia felicidad, y, consecuentemente, perjudicado la felicidad de su marido y el bienestar de la familia al completo. Ese es, de forma resumida, el “dulce” encierro o la privacidad para la mujer bajo el discurso del *ángel del hogar*⁹³, al que acompañaría un sentimiento creciente de necesidad de intimidad, así como toda una nueva constelación de elementos concretos que irían ocupando el hogar, clasificándolo y vistiéndolo.

Como apunta Giménez Serrano, “llegó en definitiva lo que denominamos confort, que introdujo grandes mejoras en la calidad de vida, cambiando de manera determinante la vida doméstica, y teniendo como característica común la innovación.” (2006, p. 68). Efectivamente, la “innovación” había llegado para desterrar del discurso de la vivienda aquellas prácticas que, asociadas a lo “viejo”, debían ser corregidas. El *confort*, pues, sería aquel conjunto de nuevas prácticas y objetos domésticos asociados a la vida íntima y apacible dentro del hogar. Un concepto cuyo origen se remonta al tipo de decoración ambiente de los aposentos de la corte de Luis XIX, en el siglo XVI, y que la burguesía francesa iría adaptando a sus hogares a lo largo del siglo XIX (cfr. Morales Tejeda, 2009). En este sentido, no es de extrañar que las primeras referencias en los periódicos españoles a este nuevo modo de pensar la interioridad del hogar provinieran del país vecino. Por ejemplo, en un artículo publicado en el *Diario oficial*

⁹³ La progresiva implementación del discurso del *ángel del hogar* coincide históricamente —segunda mitad del siglo XIX— con los primeros diagnósticos médicos modernos de histeria. Tales diagnósticos estaban asociados a una sintomatología exclusiva de las mujeres —la mayoría de ellas de clase alta— producidos, generalmente, por una falta de satisfacción sexual. F. W. Scanzoni definiría tal patología como “neuralgia del útero” en su obra *Tratados prácticos de las enfermedades de los órganos sexuales de la mujer* (como se citó en Laveda, 2014), siguiendo el hilo de la raíz griega *Hysterion*, que nos remite a la palabra *útero*. Animo a futuras investigaciones a analizar, partiendo del método genealógico, hasta qué punto el síntoma histérico de la mujer pudiera tener relación directa con el malestar producido por el progresivo encierro en el hogar.

de avisos de Madrid (1879) se narraba la historia de un tal Marcos, que, encontrándose en la ciudad París, se disponía a visitar un piso para alquilarlo. En la entrada del apartamento, inscrita, se encontraba la siguiente cita en latín: “Cui domus est victusque decens et patria dulcis, Sunt satis haec vitae; coetera, cura, labor”, es decir, “Casa y mesa decentes, dulce patria, bastan al hombre; lo demás solo es trabajo y zozobra” (p. 99). El texto continuaba de la siguiente manera:

El aposento alquilado por el jóven mediante la modesta retribucion de media pistola por semana, se hallaba amueblado conformed al gusto de la época, que admitía el arte y la elegancia, pero que desconocía por completo cuanto al *confort* se refiere. Así es que las puertas cerraban mal, las anchas baldosas que cubrian el pavimento estaban desnudas, las tapicerías que adornaban las paredes agrietaban con frecuencia [...]” [sic] (p. 99)

Lo que me parece relevante del texto es cómo el confort se asocia a lo útil, a aquellos elementos con los que debía contar el hogar y que debían “funcionar”. Pero el funcionamiento propio del hogar confortable habrá de comprender toda una nueva constelación de objetos concretos, que, a su vez, definirán unas nuevas prácticas en torno a la privacidad. En el artículo titulado “El mobiliario”, publicado en *Ilustración artística* el 8 de enero de 1882, se recoge ese ideal burgués convertido progresivamente en discurso universal sobre cómo debía ser un “buen hogar”:

En toda clase de edificios, públicos ó privados, desde la más humilde casa al más suntuoso templo, hay ciertos objetos que, sin formar parte de la construcción, se colocan dentro de los mismos, ora para hacerlos más agradables y confortables, como ahora se dice, esto es, para que respondan de un modo más completo á la idea de una habitacion de gente culta y civilizada, ora en general para que en ellos puedan debidamente realizarse los diversos fines á que se encuentran destinados. [sic] (p. 14)

Muestra evidente de que la pretensión del discurso era totalizante es el hecho de que tal idea de confort debía hallarse en “toda clase de edificios”; ese era el mandato que requería la idea de una “habitación de gente culta y civilizada”. Continuaba así:

Ya se comprende fácilmente por esto, que hablamos del *mobiliario* en un amplio sentido, según lo cual abraza lo mismo las mesas, asientos, camas, etcétera, que los vasos de porcelana ó vidrio; los tapices, cortinajes y alfombras, como los espejos y los bronce: el servicio del comedor, como el de culto: en suma, cuanto cabe en la expresada idea de objeto independiente de los edificios y del cual sin embargo estos necesitan. Porque si el concepto, por ejemplo, más sencillo de la casa (no de la habitación, que abraza también la cueva) es el de un cobertizo que nos abrigue de la intemperie, y si los vecinos de una casa – llamémosla así – semejante, bien pueden sentarse y dormir en el suelo, comer con los dedos, beber y lavarse en las fuentes y secarse al sol ó al aire; conforme la casa se agranda y mejora, va sintiéndose también la necesidad, no sólo de adornarla, sino de hacerla más cómoda: y con ambas, la de servirse de utensilios que permitan desempeñar más cumplidamente las diversas funciones de la vida doméstica. [sic] (p. 14)

Repito, pues, que el marco en que se ubicaba el confort no era aquel comprendido como accesorio o complementario, sino que llevaba consigo una cierta ética del habitar que despreciaba los modos anteriores de comportamiento dentro de una vivienda, propios del hombre en la cueva. La comodidad será a la par una exigencia práctica y estética, y conformará ese nuevo significante de la *privacidad* en el cual el discurso de la vivienda, liderado por las nuevas casas del ensanche de las ciudades españolas, se situará en la entrada del nuevo siglo.

Recupero, para finalizar el subcapítulo, la premisa teórica foucaultiana que he explicitado en el apartado 2.2.2 de que “el poder produce; produce realidad; produce ámbitos de objetos y

rituales de verdad” (2010a, p. 255), a la vez que reafirmo la consideración de que el poder es al mismo tiempo producto de los efectos que ha producido. Los cambios en el interior doméstico y la aparición de nuevos objetos del hogar —promovidos desde el discurso hegemónico—, llegarán a ser considerados como útiles y necesarios, y modificarán las conductas y los modos de habitar el espacio doméstico. A su vez, esos nuevos modos de habitar el espacio implicarán la producción de nuevos objetos y nuevos códigos de relación intrapersonal en el seno del hogar: “los tapices, cortinajes y alfombras” son productos del poder ejercido por el discurso, de la misma manera —aunque en otro plano— que lo son las distintas leyes en materia de vivienda que he comentado en el apartado 3.3.2. Ante la imposición de nuevos discursos surgirán, necesariamente, nuevos malestares sintomáticos. En el siguiente subcapítulo abordaré uno de ellos, aquel que cuestionará el discurso atacando su fundamento: la “sagrada” propiedad privada.

3.4 Los inicios del discurso contrahegemónico de la vivienda

Con la genealogía desarrollada hasta este punto he pretendido mostrar cómo la constelación significativa del discurso de la vivienda se conformó en España bajo lo que puedo llamar, de forma laxa, “ideología liberal”. Dicho discurso fijaría la vivienda en el marco exclusivo de la propiedad privada, convertida en “verdad oficial” a través del Estado y de los mecanismos del derecho establecidos. Considero, pues, que desde finales del siglo XVIII y hasta bien entrado el siglo XIX, aunque sí existieron síntomas del discurso de la vivienda, no existió ningún discurso que se opusiera frontalmente al discurso hegemónico de la vivienda en España en su conjunto⁹⁴.

⁹⁴ Si bien las mujeres gaditanas furieristas se opusieron decididamente al incipiente discurso del *ángel del hogar* —sufriendo los efectos del discurso hegemónico a través de la represión—, el suyo no atacaba al discurso hegemónico en su totalidad, sino a uno de sus subdiscursos.

Como he ido explicando, el discurso de la vivienda no es una entidad monolítica, sino que se compone de distintos discursos —el de la higiene, el de la vivienda del pobre, el del urbanismo, etc.—, por lo que su construcción durante el período histórico señalado debe concebirse como la agregación relativamente armónica de las distintas subunidades discursivas de lo que acaba conformándose como discurso hegemónico de la vivienda. Sin embargo, a partir de los hechos revolucionarios de 1868 y los acontecimientos políticos que condujeron a la I República española en 1873, la posibilidad de un habitar *otro* empieza a tomar cuerpo a través del movimiento obrero organizado. Partiendo de una oposición frontal al concepto de propiedad privada, y retomando algunos aspectos de las escuelas socialistas utópicas, la emergencia de tal discurso será visto como una amenaza real al orden político establecido durante el Sexenio Democrático en primer lugar, y durante la Restauración Borbónica posteriormente.

En los dos subcapítulos que siguen me centraré en desplegar cómo se constituyó el discurso contrahegemónico de la vivienda. Para ello, en el subcapítulo 3.4.1 explicaré en qué sentido(s) el nuevo discurso se trataba de un discurso estrictamente contrahegemónico, analizando, a través de un estudio de las fuentes primarias, las siguientes variables: qué modo de propiedad postulaban, cuál era su relación con el Estado y sus instituciones, y en qué se basaba(n) su(s) filosofía(s) del habitar, esto es, qué consideraciones o postulados consideraban tales discursos en la relación establecida entre el sujeto y su hogar. En el subcapítulo 3.4.2, expondré algunos ejemplos concretos que se correspondieron con ese habitar *otro*.

3.4.1 El nacimiento⁹⁵ del discurso contrahegemónico de la vivienda en España

El 19 de septiembre de 1868, una serie de generales del ejército, entre los que se contaban Serrano, Miguel Primo de Rivera y el General Prim, irrumpían en Cádiz al grito de “¡Viva España con honra!” con la intención de poner fin al régimen de Isabel II (cfr. López-Cordón, 1976). Se iniciaba el período histórico conocido como Sexenio Democrático (1868-1874), que, después de la I República (1873-1874), se cerraría con el pronunciamiento del General Martínez-Campos y la vuelta a la monarquía borbónica parlamentaria de Alfonso II. Jover (como se citó en Lacomba, 1993) sintetiza de la siguiente manera la multitud de eventos históricos relevantes del Sexenio Democrático: “una monarquía, dos formas distintas de república, dos constituciones (una de ellas nonnata), una guerra colonial, dos guerras civiles y una incesante contradanza de Juntas, es ciertamente demasiado para llenar seis años de historia política” (p. 21). El historiador Piqueras Arenas (2003) por su parte, considera que el Sexenio ofrece un significado doble: por un lado, “la culminación del ciclo democrático burgués, en su vertiente más democrática”, y por otro, el “inicio del ciclo revolucionario proletario, [que] a finales de los sesenta va cristalizando el largo proceso de organización obrera” (p. 21). Es en este segundo punto en donde cabe ubicar la emergencia de un discurso sobre la vivienda estrictamente contrahegemónico que floreció, principalmente, del malestar sintomático provocado por el concepto imperante de propiedad. Como ya he ido avanzando, la aparición del síntoma en el discurso no implica necesariamente que lo que se articula como consecuencia sea necesariamente un discurso contrahegemónico. El caso del socialismo utópico catalán y andaluz dan prueba de ello. Sin embargo, el caso concreto del discurso que emergerá con fuerza tras el IV Congreso Internacional de la AIT en Basilea, en 1869, sí que debe considerarse como

⁹⁵ Cabe reiterar aquí que con la palabra *nacimiento* no pretendo designar el momento exacto en el que pueda datarse el surgimiento de un fenómeno discursivo concreto, sino observar cómo fenómenos ya presentes, más disgregados y con menor intensidad, cobran un sentido común en un determinado momento histórico y dan lugar a una nueva constelación ideológica que comporta una transformación que excede el ámbito estrictamente discursivo.

tal, pues se opondrá a la constelación significativa que articula el discurso hegemónico, partiendo por su significante Amo: la propiedad privada.

En línea con esa primera parte, destaco cómo, once días después del pronunciamiento militar, el periódico de carácter conservador *La Época* se manifestaría en relación con los hechos acontecidos en España:

El pueblo de Madrid ha dado cierta, seguramente un espectáculo grande y noble, que le honra y enaltece. Su entusiasmo por el triunfo de la revolucion, su alegría han sido muy vivos, y los ha manifestado de mil modos; llenando las calles, prorumpiendo en vivas á la libertad y á los generales victoriosos, en aclamaciones á la Soberanía de la nacion, y de *¡Abajo los Borbones!* Pero ni un solo grito de venganza, ni un acto de violencia, ni una amenaza. Hemos visto á las autoridades del gobierno derrocado recorrer tranquilamente las calles, sin ser objeto de la menor demostracion: las personas han sido respetadas como las propiedades, y aun las opiniones, porque en honor de la verdad no se ha advertido el menor síntoma de coaccion, ni material ni moral. [sic] (Miércoles 30 de septiembre de 1868, p. 1)

Muestro este párrafo para indicar que la razón concreta de que los editores de *La Época* no se opusieran frontalmente a la revolución —tal y como cabría esperar debido a su posicionamiento ideológico— fue, principalmente, que el tratamiento legal de la propiedad privada permaneció idéntico en el tránsito de un régimen a otro. Como apunta López-Cordón (1976), un año después de la Gloriosa, “el Gobierno provisional no había tomado todavía ninguna medida que cambiase, al menos ligeramente, la estructura social del país. La defensa de la propiedad y del orden aparecía como uno de los objetivos primordiales del nuevo régimen” (p. 32).

El primero de junio de 1869 se ratificaría una nueva Constitución bajo el gobierno provisional del general Serrano, calificada por Solé Tura y Aja (2000) como “la primera

Constitución democrática de nuestra historia” (p. 57), pues, por primera vez en la historia constitucional española, el derecho a voto se universalizaba a todos los hombres del país⁹⁶. Respecto al estatuto legal de la propiedad en el marco de la Constitución de 1869, esta se incluía en negativo, esto es, de forma que excluyera a los poderes públicos de la posibilidad de confiscar o privar a los ciudadanos de la propiedad⁹⁷. Se puede aceptar que, *grosso modo*, el estatuto legal de la propiedad durante el Sexenio Democrático, tanto en la Constitución de 1869 como en el proyecto de Constitución republicana de 1874, se enmarcaba en la misma lógica liberal que todas sus predecesoras del siglo XIX. Es sustantivo, en este sentido, que el periódico *El pensamiento español* —cuyo lema rezaba “Diario catolico, apostolico, romano” [sic]— considerara que los artículos 13 y 14 de la Constitución eran lo suficientemente amplios como para prevenir al gobierno de los procesos de desamortización de bienes y tierras eclesiásticos:

[...] el Sr. D. Francisco de los Ríos Rosas ha emitido voto particular contrario al acuerdo del Consejo de Estado en masa, por creer que el proyecto sometido al examen de aquel alto cuerpo, infringe los articulos 13 y 14 de la Constitución relativos á la propiedad, así colectiva como individual. [sic] (26 de febrero de 1870, p. 4)

No fue hasta el nacimiento de la primera Internacional Socialista (IS), a finales de la década de los 60, que irrumpió en España un discurso estrictamente contrahegemónico sobre la propiedad. Con esto no quiero decir que tal discurso no existiera antes de la constitución de la IS, sino que hasta entonces no disponía de una estructura capaz de disputarle el significante

⁹⁶ Aún deberían pasar 62 años, hasta la llegada de la II República, para que el derecho a voto fuera extendido a las mujeres.

⁹⁷ Art. 13: “Nadie podrá ser privado temporal o perpetuamente de sus bienes y derechos, ni turbado en la posesión de ellos, sino en virtud de sentencia judicial [...]”. Art 14: “Nadie podrá ser expropiado de sus bienes sino por causa de utilidad común y en virtud de mandamiento judicial, que no se ejecutará sin previa indemnización regulada por el juez con intervención del interesado.” (Constitución de la nación española, 1869).

propiedad al discurso hegemónico⁹⁸. El crecimiento del movimiento obrero socialista⁹⁹, que se había ido constituyendo sustentado sobre las bases del tejido asociativo —principalmente catalán— hacia la década de los 40¹⁰⁰, estuvo incentivado por la difusión de las ideas bakunistas tras la visita de Fanelli a España a finales de 1868. Dos años más tarde, en junio de 1870, se acabaría estructurando organizativamente con la creación de la Federación Regional Española de la AIT (de ahora en adelante FRE-AIT) en el Congreso de Barcelona. Fue entonces cuando se empezó a articular un discurso que cuestionaría tanto el concepto hegemónico de propiedad privada como la institución principal que la sustentaba, esto es, el Estado. ¿Cuál era, pues, esa propiedad *otra* bajo la cual se insertaba un nuevo habitar? ¿Qué relación tenía esa propiedad *otra* con la institucionalidad? Para responder estas preguntas me fijaré en las reacciones de algunos de los principales agentes del discurso hegemónico de la vivienda ante las conclusiones del IV Congreso de la Internacional de la AIT en Basilea, así como ante la creación de la FRE-AIT.

En el IV Congreso Internacional de la AIT en Basilea, en septiembre de 1869, se abordó como tema principal la cuestión de la propiedad, a saber: qué era la propiedad y a qué intereses debía supeditarse. Las conclusiones de la Internacional de Basilea supusieron un momento de corte determinante en la batalla para resignificar el concepto clásico de propiedad. El periódico *La Federación*, donde escribirían los dos delegados españoles de la AIT, Rafael Farga y Gaspar Sentiñón, explicaba, el 2 de enero de 1870, los principales puntos acordados en el Congreso de Basilea en relación con la propiedad: “1º Que la Sociedad tiene el derecho de abolir la

⁹⁸ Sirva de ejemplo, sin ir más lejos, en qué términos se pronunciaba el periódico monárquico *La Esperanza* (nº 7145) en su publicación del día 21 de enero de 1868 al afirmar, en relación con las medidas de desamortización impuestas por Mendizábal, que “[p]ara esta clase de socialistas no hay castigo bastante; y si los partidarios del progreso no llevaran su horror á las hogueras hasta la exageracion, las encenderian para arrojar en ellas á los que, segun ellos, son los verdaderos trastornadores del orden social, los mas terribles enemigos de la propiedad.” [sic] (p. 1)

⁹⁹ Incluyo aquí, en genérico, tanto las asociaciones de carácter anarquista como comunista.

¹⁰⁰ La principal de las asociaciones de obreros —y la primera, cronológicamente hablando— fue la Sociedad de Protección Mutua de Tejedores de Algodón, creada en 1840; otro ejemplo sería la fundación en 1855 del periódico *El eco de la clase obrera*, con imprenta en Madrid (cfr. Raffaelli, 2013).

propiedad individual del suelo y transformarla en propiedad colectiva” y “2º Que es una necesidad esta transformacion [sic]” (p. 1). Partiendo de estas dos premisas ya es posible derivar lógicamente una conclusión de envergadura: al atribuirse la AIT el derecho de abolición de la propiedad, se le negaba a los Estados liberales la legitimidad de regularlo. La Sociedad —es decir, el conjunto de las distintas asociaciones regionales asociadas— veía al Estado como “protector de la propiedad constituida, base a su vez de la expropiación al trabajador de una parte del producto del trabajo, [y] lo convertía asimismo en adversario natural de clase” (Piqueras Arenas, 2003, p. 46). Como he ido explicando, la construcción del Estado español desde inicios del siglo XIX y la defensa de la propiedad liberal son inextricables.

Estando el concepto *propiedad liberal* en la raíz misma del concepto de Estado moderno, la existencia de un discurso de la vivienda estrictamente contrahegemónico solamente puede ubicarse en un plano que refute la “verdad” de la propiedad en el Estado liberal. Esto pasa, consecuentemente, por negarle al Estado la capacidad de convertir significantes concretos en verdades oficiales a través de los mecanismos del derecho y del juego democrático de los partidos políticos. Véase el razonamiento mediante el cual se justificaba acabar con el tipo de propiedad propia del liberalismo, según *La Federación*:

Los obreros todos y con nosotros los delegados en el Congreso de Basilea, á los cuales hemos enviado, admitimos que la propiedad para ser justa, ha de ser resultado del trabajo del individuo; esto es: que segun la sociología, la propiedad que represente el trabajo acumulado de generaciones pasadas, y que sea producto, como sucede generalmente, del trabajo de varios obreros, el hombre que la detenta llamado amo ó propietario, es un privilegiado; porque posee él exclusivamente lo que es creado por varios obreros, por diferentes colectividades de trabajadores; y es un explotador, puesto que detentando él esta propiedad la goza, no trabajando y viviendo en consecuencia con los sudores de los proletarios. Ningun derecho natural ni social puede invocar un

hombre para declararse dueño de un pedazo de tierra por pequeño que sea; puesto que la tierra esta no es obra suya, ni tampoco de ningun hombre; es la tierra obra de la naturaleza, y como tal no puede pertenecer á nadie, es de todos; todos tienen igual derecho á ella. La tierra es siempre la constante herencia de toda la humanidad. Fundados en este irrefutable principio natural y social á la vez, los delegados de Basilea han dicho que la sociedad tiene el *derecho* y la *necesidad* de hacer que la tierra sea propiedad colectiva de la misma. [sic] (p. 1)

La propiedad entendida según las conclusiones alcanzadas en el seno del IV Congreso de la Internacional negaba el derecho natural defendido por el liberalismo. Lo hacía, primero, en base a un criterio de justicia intrínsecamente relacionado con el trabajo: nadie podría adueñarse de una propiedad sin haber contribuido a su creación con el fruto de su trabajo. Sin embargo, esto no implicaba que el hecho de contribuir mediante el trabajo a la transformación de la propiedad generara un nuevo derecho *ex post* que justificara la posesión de la misma.

La propiedad colectiva negaba la propiedad privada, o, más aún: la propiedad colectiva negaba la propiedad de la cosa en sí. La tierra, según las conclusiones de la IS, era considerada como una “constante herencia de toda la humanidad”, es decir, el fruto acumulado del trabajo de las generaciones anteriores. La propiedad colectiva no representaba un simple cambio de manos de la burguesía a los trabajadores; nadie podría apropiarse de la tierra, fuere este un burgués “amo o propietario” o un obrero, pues la propiedad sobre la tierra era considerada como irreductible a una persona concreta. Entonces, ¿en qué consistiría la propiedad colectiva? Uno de los principales líderes del movimiento español de la Internacional, el tipógrafo Anselmo Lorenzo —elegido por el consejo general de la FRE-AIT—, la definía de la siguiente manera en *El proletariado militante* (1901/2008):

Queremos la abolición de todo poder autoritario, ora revista la forma monárquica, ora la republicana; poco nos importa. En su lugar estableceremos la libre federación de

libres asociaciones agrícolas e industriales. Queremos la transformación de la propiedad individual en propiedad colectiva. Por propiedad colectiva entendemos los instrumentos necesarios a la producción, como tierras, minas, ferrocarriles, buques, máquinas de todas clases, herramientas de diversos géneros, valores monetarios, etc., los cuales sólo podrán pertenecer a la sociedad entera, que los entregará en usufructo a las asociaciones obreras que han de hacerlos producir. (Lorenzo, 2008, p. 248, Tomo I)

De la consideración de propiedad colectiva defendida por la AIT durante sus primeros congresos —hasta su escisión entre marxistas y bakunistas en el V Congreso de La Haya de septiembre de 1872—, y fruto de las conclusiones del Congreso de Basilea, se desprende la comprensión y articulación acordes a una ontología relacional del concepto de propiedad: la propiedad no se hallaría en la cosa en sí —objeto concreto al que le correspondería una fisicidad determinada— sino que sería comprendida como *proceso*, es decir, como el conjunto incesante de medios y fuerzas articuladas con finalidades productivas, fueren estas “tierras, minas, buques [o] valores monetarios”. Tales procesos engendrarían unos frutos que, al no poder ser asignados “en origen” a una propiedad individual concreta, deberían estar a disposición de todos aquellos que hubieren participado en dicho proceso. Según Anselmo Lorenzo, este cambio en la concepción de la propiedad tendría un impacto directo en uno de los discursos específicos concretos que he identificado como parte del discurso hegemónico de la vivienda, a saber, el de la supeditación de la mujer al hogar en tanto que *ángel del hogar*:

El empleo de la mujer y del niño en el trabajo es una abominación hoy por la explotación a que se los somete, y porque es un medio de que los burgueses se valen para reducir el trabajo al más ínfimo estado, para tiranizar más al proletariado; pero será un bien cuando la propiedad sea colectiva, porque librará a la mujer de la tiranía brutal del hombre, de la raquílica estrechez del hogar doméstico, abrirá anchos horizontes a

su inteligencia y a su actividad, y al hacerla libre la hará digna de la libertad. (Lorenzo, 2008, p. 48, Tomo II)

La presencia de este discurso, para cuando se formó la FRE-AIT, ya tenía un abasto e impacto mayor del que nunca tuvieron los socialismos utópicos de corte cabetano o furierista. La existencia de ese discurso *otro*, sustentado y articulado por un heterogéneo movimiento obrero, se puede apreciar en los efectos que produjeron en el discurso hegemónico, cuyo ejemplo más evidente sería el siguiente: para noviembre de 1871 se discutía en el Congreso de los Diputados una propuesta de ley cuyo objetivo no era sino la ilegalización de la FRE-AIT. Así se expresaba el diputado Jove y Hévia, miembro del Partido Moderado y uno de los mayores partidarios de la ilegalización de la FRE-AIT, en cuanto que significaba una cuádruple negación de aquellos significantes amos que, a su modo de ver, eran la base y garantía del orden del sistema:

Yo podre reducirlos a cuatro puntos. El primero, la negacion por la *International* del Estado, de la patria. Segundo, la negacion per la *International* del sentimiento religioso. Tercero, la negacion por la Internacional de la familia. Cuarto, la negacion por la Internacional de la propiedad. He aqui los cuatro principios fundamentales de esta sociedad; he aqui cuales son las cuatro bases, no cuatro bases, sino las cuatro negaciones sobre que se trata de construir esa torre de Babel, que apenas se ha comenzado á levantar, ya ha introducido la confusion en todas las ns lenguas. [sic] (Diario de Sesiones de Cortes, nº119, 16 de octubre de 1871, p. 2994)

Sostengo que aunque el diputado Jove y Hévia señalara cuatro razones para defender la ilegalización de la Internacional, tanto la negación del sentimiento religioso como la negación de la familia no eran sino dos puntos subsidiarios a la negación de la propiedad y del Estado, pues, sin ir más lejos, la defensa de la familia —de una visión concreta de la misma— ya había sido previamente cuestionada por el furierismo gaditano sin despertar en los

defensores propios de la concepción tradicional-religiosa una respuesta que planteara su ilegalización. De fondo, lo que estaría en juego, sería una determinada cosmovisión del hogar y la defensa de todo el sistema de relaciones que en ella se articulaban, siendo la propiedad privada y el estado las garantías de mantenimiento de dicho orden. El diputado Jove y Hévía retomaba así el debate entre propiedad individual y colectiva:

Despojad á la propiedad de su carácter individual, y decidme qué es lo que queda de la noción que tenemos de la propiedad. O la propiedad es individual, ó no existe propiedad: aqui se condena la propiedad individual, luego se condena el derecho de propiedad. Porque, es claro, Sres. Diputados: si uno solo ha de ser el propietario de todo, ¿dónde está el derecho de propiedad? Si el derecho es inherente a la personalidad humana, como lo proclama la escuela radical y liberal, y se arrebatara la propiedad para llevarla a la colectividad, ¿qué le queda de derecho á la propiedad? Absolutamente nada. Por consiguiente, la asociación *Internacional* niega la propiedad. [sic] (Diario de Sesiones de Cortes, nº119, 16 de octubre de 1871, p. 2995)

Tal y como he expuesto, el concepto de propiedad colectiva derivado de las conclusiones del Congreso de Basilea de 1869, al cual alude el propio Jove y Hévía, puede comprenderse generalmente como una sustracción de la propiedad de la cosa en sí —es decir, individual—, en tanto que la propiedad se diluye bajo la concepción que de ella defiende la Internacional, en relación con el trabajo y a las fuerzas de producción históricas que en ella hayan intervenido. La argumentación del diputado iba dirigida a la preservación del monopolio sobre el concepto de propiedad: o bien era comprendida en tanto que propiedad individual, o no se podía atribuir el concepto de propiedad a la idea de propiedad colectiva. Considerando esta última como una amenaza a la institución del Estado, ofensa a la “familia” y a la “religiosidad”, Jove y Hévía se dirigía así al Congreso: “el Gobierno de S. M. inspirándose en estos sentimientos de

imparcialidad, como es su deber, considera que la sociedad Internacional está fuera de la Constitución y está dentro del Código penal.” (Diario de Sesiones de Cortes, nº119-2973, 16 de octubre de 1871, p. 2998).

En la siguiente sesión, el 17 de octubre de 1871, tomó la palabra el diputado socialista Fernando Garrido, que se opuso a la propuesta de ilegalizar la Internacional; lo hizo adentrándose en el debate sobre el concepto de la propiedad y su vinculación con la defensa de la familia que sostenía el diputado Jove y Hévia:

Ayer oí decir aquí que la propiedad es la garantía de la familia; luego si no hay medio de que todos tengan propiedad, no hay familia para el mayor número: hoy que la propiedad se ha extendido cuanto era posible, no llegan en España á un millon los propietarios; luego hay cerca de tres millones de familia á quienes falta la garantía fundamental que decíais ayer que era la que necesita la familia [...]. [sic] (Diario de Sesiones de Cortes, nº120, 17 de octubre de 1871, pp. 778-779).

Según Garrido, si la propiedad era condición para la familia, ese era un derecho usurpado a la mayoría de los españoles. El concepto de propiedad liberal habría fracasado, y el advenimiento de un nuevo modo de propiedad —la colectiva— ya no solamente sería una necesidad en términos de igualdad, sino que su implementación progresiva sería inevitable. Así seguía:

Ahora bien, señores; es indispensable, está en el orden histórico de las cosas que suceda, sin que esto quiera decir que yo lo quiera, ni que lo deje de querer, que el advenimiento al poder del cuarto Estado traiga consigo una nueva transformacion de la propiedad; de la misma manera que el poder de la teocracia es insostenible sin la enorme propiedad de las manos muertas; del mismo modo que era imposible la perpetuacion de la aristocracia sin la absorcion de la propiedad en sus manos, con el mayorazgo y el feudo y otros monopolios: así como el advenimiento al poder de la clase media era

incompatible con la propiedad de manos muertas, con el mayorazgo y derechos señoriales, así el cuarto Estado representa la generalidad de la sociedad, la transformación que su advenimiento marque en el modo de ser de la propiedad, será mucho más beneficiosa que las anteriores, porque hará que la propiedad venga á manos del mayor número. [sic] (Diario de Sesiones de Cortes, nº120, 17 de octubre de 1871, p. 3007)

Aunque otros diputados participaron del debate a favor de la legalidad de la Internacional —el propio presidente del Consejo de Ministros, Manuel Ruiz de Zorrilla, y dos futuros presidentes de la I República como Pi i Margall y Estanislau Figueras—, solamente Garrido lo hizo defendiendo los principios propios de la Internacional, es decir, defendiendo la necesidad de un cambio en la naturaleza de la propiedad. Por último, destaco la intervención, en la sesión del 18 de octubre de 1871 (nº121), del ministro de Gobernación, Francisco de Paula Candau. Su argumentación como miembro del Partido Progresista en poco se diferenciaba de la que hizo el diputado Moya, del Partido Moderado. Así le respondería a Garrido:

Yo niego la noción del Estado, me dice la *Internacional*; yo niego el sentimiento religioso; yo niego, por más que otra cosa se diga, la familia; y yo niego, por último, la propiedad.” Respecto de la propiedad, señores Diputados, y comienzo por lo último, creo que ya no os quedará duda, puesto que ayer el Sr. Garrido ha hecho la demostración de lo que yo os había indicado, puesto que S. S. nos dijo que la *Internacional* no reconoce más propiedad que la colectiva, no reconoce más que una sola propiedad, que era la del Estado. La *Internacional* no reconoce más que un solo dueño de la tierra, de las máquinas, del capital, puesto que la *Internacional* no es más que un grito de guerra del trabajador contra el capital. Pues ahora pregunto yo: ¿qué es la propiedad cuando pierde el carácter individual? ¿Qué es la propiedad, filosóficamente considerada,

cuando pierde ese carácter? Si no existe más propiedad que la del Estado; si no existe la propiedad individual; si la quitais este carácter, habreis concluido con ella, y acabando con ella habreis acabado con el principal elemento de la civilizacion y con el principal fundamento de la moral. [sic] (Diario de Sesiones de Cortes, nº121, 18 de octubre de 1871, p. 3033).

Después del debate, la propuesta fue aprobada con un total de 192 votos a favor y 38 votos en contra, y la FRE-AIT fue declarada ilegal. Aquello desató una lucha judicial, pues el Tribunal Supremo, presidido por Eugenio Díez, advirtió que no era posible llevar a cabo la propuesta del Congreso de acuerdo al ordenamiento jurídico (cfr. Paniagua, 2012a), hecho que llevó al ministro de Gracia y Justicia, Alonso Colmenares, a destituir al fiscal y continuar con la ilegalización de la Sociedad, que se acabó de hacer efectiva con el golpe de Estado del general Pavía. Para finales de 1874, la FRE-AIT, junto con toda posibilidad de asociación y sindicación obrera, fue suspendida y pasó oficialmente a la clandestinidad. Pero el discurso *otro* sobre el habitar ya estaba allí: constituido a partir del malestar transubjetivo provocado por el discurso hegemónico de la vivienda, en cuya base estaba la propiedad privada y el Estado que velaba por su protección, el discurso de la IS había constituido un relato Superyoico alternativo que imponía el deber de obedecer a las “nuevas verdades” que iba definiendo. “Nuevas verdades” que se oponían a las “verdades oficiales” del discurso hegemónico, por lo que es oportuno definir el discurso de la IS como estrictamente contrahegemónico.

Habiendo descrito el momento y las condiciones históricas en que deviene operativo el discurso contrahegemónico de la vivienda, en el siguiente subcapítulo mostraré qué formas arquitectónicas y qué prácticas en relación con el habitar acompañaron o configuraron parte de ese discurso totalmente *otro*.

3.4.2 Formas *otras* de habitar la propiedad

En el apartado anterior he dado cuenta de la emergencia de un discurso contrahegemónico sobre el habitar, que cuestionaba la propiedad privada y era afín al movimiento obrero y a la organización de la AIT. En este apartado indagaré en las alternativas en materia de vivienda surgidas a partir de la irrupción de ese discurso *otro*, o, mejor dicho, en la ausencia de las mismas. Lo que analizaré aquí no será cómo ese discurso *otro* condicionó el discurso hegemónico de la vivienda (tarea que abordaré en el subcapítulo siguiente) sino, más bien, por qué tras la irrupción del movimiento obrero no surgieron, salvo contadas excepciones, propuestas concretas que intentaran solventar este “problema de la vivienda” eminentemente obrero. Parece que una de las principales razones por las cuales el movimiento obrero no apoyó propuestas arquitectónicas concretas que pudieran resolver de forma parcial o gradual el problema de la vivienda fue que el discurso contrahegemónico se presentaba como una enmienda a la totalidad. No bastaba con solventar parcialmente el problema —cosa que sí consideraron los socialistas utópicos—, sino que la intención era darle la vuelta al sistema para que toda propiedad privada fuera convertida en propiedad colectiva.

El período histórico que consideraré será, aproximadamente, desde el fin de la I República surgida tras el golpe de Estado del General Martínez Campos, en 1874, hasta la primera década del siglo XX.

Empiezo subrayando, primero, por qué el problema de la vivienda era principalmente un problema que sufría la clase obrera. Un estudio de Rafael Huertas García-Alejo (2002) sobre vivienda y salud en la ciudad de Madrid entre los años 1874 y 1923, demuestra que la sobremortalidad en la capital del país se daba, casi de forma exclusiva, entre la clase obrera, y añade que “está suficientemente demostrado que las tasas de mortalidad de la burguesía y de las clases ‘altas’ eran similares, e incluso inferiores, a las de la misma clase social de otros

países europeos.” (p. 256). Ya en octubre de 1868, el periódico *La Época* citaba un estudio del doctor Díaz Benito titulado *Memoria sobre Casas de Socorro*, para afirmar que “una de las causas mas perjudicales á la salud de Madrid [es] la clase de habitacion de las clases poco acomodadas” [sic] (nº 6.389, 18 de octubre de 1868). Lo mismo sucedía en la ciudad de Burgos, donde un informe de la Comisión de Obrería de 1863 daba cuenta de las condiciones de vida de las clases trabajadoras con estas palabras:

[...] la clase proletaria habita generalmente en cuartos de una sola pieza, reducidos, estrechos y mal ventilados, en donde comen, duermen y guisan estas familias encerradas de noche y parte del día, en número de cuatro, seis, ocho o más personas, con escasa luz y sin ventilación en invierno...¹⁰¹ (como se citó en Delgado Viñas, 1992, p. 39)

Como ya he explicado en el subcapítulo 3.3.1 la insalubridad de algunos barrios habitados por las clases trabajadoras de las principales urbes hizo que devinieran importantes focos de epidemia. El discurso hegemónico de la vivienda se había articulado a través del discurso del urbanismo y el discurso higienista, con dos objetivos: mejorar las condiciones de higiene y salubridad de las viviendas y “llevar a cabo estrategias de tutela y vigilancia de los sectores populares, con el fin de paliar la tensión social generada por la miseria y el pauperismo y la ‘peligrosidad’ tradicionalmente achacada a trabajadores y clases populares” (Huertas García-Alejo, 2002, p. 257). Así pues, las iniciativas socialistas emprendidas a partir del último cuarto del siglo XIX se centraron en la consecución de esos dos objetivos: mejorar las condiciones sociales y materiales inmediatas de la clase obrera y constituir espacios de educación y socialización para la misma. Las cooperativas que florecieron en el sector del

¹⁰¹ Tal como recojo en el subcapítulo 3.1, “El discurso que nace”, uno de los cambios del discurso hegemónico respecto al interior de la morada fue la progresiva especialización de los espacios a partir de finales del siglo XVIII. A cada espacio definido se le asignaría una función concreta (en el subcapítulo 3.3.5 explico la relación entre *privacidad* e *intimidad* en el dormitorio). Pues bien, es obvio —al hilo de la descripción presente— que las clases trabajadoras urbanas tampoco podían adaptar sus viviendas al discurso estético-normativo que establecía cómo *debían* ser las viviendas.

consumo o en el del crédito son ejemplos de proyectos enfocados al primer objetivo. En pos del segundo aparecieron tanto la red de Casas de Pueblo como los centros autogestionados vinculados al socialismo marxista de la UGT y el PSOE, y los ateneos populares —estos más vinculados a los movimientos libertarios y a la CNT—, que ejercieron una importante labor educativa. Mercè Tatjer (1998), que ha estudiado en profundidad la historia de la vivienda obrera y del movimiento cooperativista en Cataluña, señala que, pese a ser Barcelona el principal foco del movimiento obrero,

las cooperativas catalanas y barcelonesas se centraron fundamentalmente en el sector del consumo y, según parece, no se plantearon a lo largo del siglo XIX [...] la posibilidad de construir viviendas para sus asociados o de utilizar el sistema cooperativo como forma de gestión de proyectos de edificación de viviendas.

De hecho, en Cataluña solamente se encontrarían dos proyectos que podrían ser asociados a un discurso *otro* de la vivienda. El primero sería el encargo que la Cooperativa Obrera Mataronense hizo a Antoni Gaudí, en el año 1881, de un conjunto de casas unifamiliares para sus miembros, aunque dicha obra nunca se llevó a cabo (cfr. Tatjer, 1998). La segunda sería la construcción proyectada por la cooperativa El Llobregat de un barrio cooperativo en Gironella, que constaría de un edificio para la sede social —donde estaría la sala de Juntas—, un establecimiento dedicado a la producción de pan, un almacén, que serviría a su vez para la venta de mercancías, seis casas unifamiliares y un huerto. Las viviendas, construidas por la cooperativa, tendrían un precio de venta de 1.500 pesetas, que los miembros podrían abonar mediante el pago de cuotas anuales mínimas de 100 pesetas (cfr. Tatjer, 1998). Por otro lado, en la ciudad de Cartagena —feudo del movimiento cantonalista— hay constancia de una cooperativa obrera de vivienda llamada “La Conciliación”, que ya en 1908 proyectaba una urbanización de 12.826 m². La Conciliación, que existiría a lo largo de las primeras décadas del nuevo siglo, quedaría comprendida dentro del marco legal de la Ley de Casas Baratas de

1911, estando así en cierta armonía con los planes urbanísticos de la región (cfr. Pérez-Rojas, 1986). No fue hasta la aplicación de dicha ley, como explicaré más adelante, que se incrementaron las propuestas dirigidas a solventar el problema de la vivienda obrera en términos arquitectónicos. Durante las cuatro primeras décadas del movimiento obrero, las únicas propuestas fueron las ya mencionadas.

Considero que la manera en que se presentaba el discurso *otro* sobre el habitar obrero, especialmente en su vertiente más “radical” —es decir, aquella parte de las posiciones anarquistas y marxistas más reacias a entrar en el sistema parlamentario y modificar gradualmente el discurso imperante—, no facilitaba la proliferación de iniciativas en esta dirección. Sirva como ejemplo este fragmento de un artículo aparecido en *Bandera social*, revista asociada al movimiento anarquista y colectivista, en debate con las propuestas que se habían publicado en el periódico *El Imparcial* para la resolución del problema obrero:

Ya hemos recomendado al compañero encargado del reparto de nuestro Semanario procure remitirle á *El Imparcial* uno que esté perfectamente clarito, á fin de que pueda leerle con facilidad y no le suceda lo que con el del número pasado, que, sin duda por defecto de tirada, no ha comprendido una miscelánea, que ha deshecho á su sabor, atribuyéndonos algún propósito que no hemos manifestado. Nosotros no dijimos que con aquellas pequeñas y preliminares medidas se *resolvería radicalmente* la cuestión obrera. Lea aquel número y el anterior y el presente y los sucesivos, y ya verá cómo juzgamos nosotros que se puede resolver *radicalmente* la crisis obrera. De una manera bien sencilla: aboliendo la propiedad individual y sustituyéndola por la propiedad colectiva. Todo lo que no sea esto, es perder lastimosamente el tiempo. (nº3, 1 de marzo de 1885, p. 2)

Abolir la propiedad privada era el paso crucial y definitivo para alcanzar el modelo socialista; significativo Año del discurso hegemónico de la vivienda, este se concebía como la

pedra angular del sistema político-legal español que se estableció durante el siglo XIX. Resolver el problema de la vivienda implicaba resolver el problema de la propiedad privada, y para ello era necesario apuntar al Estado como garante de la misma. Dicho de otra manera: desde la perspectiva obrera, el problema de la vivienda no se centraría en una propuesta para modificar la *forma*¹⁰² de la vivienda, sino que esta sería una consecuencia derivada una vez se consiguiera el objetivo final del movimiento.

El discurso *otro* estaría en línea, pues, con lo expuesto por Engels en *Contribución al problema de la vivienda* (1873/2017):

En España, como en Italia, la gran oleada anarquista de la década del 70 ha refluído, llevándose los restos del proudhonismo; si en Italia el nuevo partido está todavía por clarificarse y constituirse, en España, el pequeño núcleo, que como Nueva Federación Madrileña había permanecido fiel al Consejo General de la Internacional, se ha desarrollado en un partido poderoso. Este, como se puede juzgar por la misma prensa republicana, está destruyendo la influencia de los republicanos burgueses sobre los obreros con mucha más eficacia que pudieron hacerlo nunca sus predecesores anarquistas, tan alborotadores. En vez de las obras olvidadas de Proudhon, se

¹⁰² Al crecimiento demográfico continuado de la España del siglo XX, que pasaría de 18.617.956 de habitantes en el año 1900, a 23.677.497 en 1930, a 30.583.466 a principios de 1960 hasta los 39.433.942 de principios de la última década del siglo XX (datos del Instituto Nacional de Estadística), le seguiría la construcción estandarizada de viviendas para las clases trabajadoras cuyo modelo prototípico estaría influido por las ideas racionalistas de la escuela Bauhaus y a través del debate entorno del concepto de *existencia mínima* (ver subcapítulo 3.5.3). La adaptación de una u otra tipología de vivienda —de la forma física de la misma, o de un discurso que la promueva—, puede ser pensada desde el concepto de *plasticidad* en Catherine Malabou (2010), que “designa el carácter de lo que es plástico, es decir, aquello que es susceptible tanto de recibir como de dar forma” (p. 88). En la plasticidad conviven dos significados o momentos distintos. El primero es la plasticidad entendida como la posibilidad de dar forma, y alude la capacidad de los seres y sistemas para moldear y transformar sus características y estructuras. Es la capacidad de tomar una forma particular o adaptarse a nuevas condiciones sin perder completamente la continuidad con la forma anterior. En este modo, la plasticidad implica la creatividad y la construcción de nuevas identidades o formas a través de la adaptación y la modificación. Por otro lado, la plasticidad *destruktiva* alude a la aniquilación sin retorno de las formas anteriores. Este sentido de la plasticidad implica la discontinuidad y la ruptura con las formas preestablecidas, permitiendo la emergencia de algo completamente diferente (cfr. Malabou, 2010). Siguiendo a Malabou —y construyendo una analogía con la propuesta del discurso contrahegemónico de la AIT—, se puede concebir la propuesta del habitar *otro* en Marx y Engels no como una redefinición de la *forma* misma de la vivienda —presentando propuestas concretas de tipologías de viviendas alternativas a las existentes—, sino más bien como un intento de aplicar la declinación destructiva de la plasticidad para poder constituir después, desde zero, una nueva forma del concepto mismo de *habitar* la vivienda.

encuentran hoy en manos de los obreros de los países latinos *El Capital*, el *Manifiesto Comunista* y una serie de otros escritos de la escuela de Marx. Y la demanda más importante de Marx —apropiación de todos los medios de producción, en nombre de la sociedad, por el proletariado elevado a la dominación política exclusiva— se ha convertido hoy, también en los países latinos, en la demanda de toda la clase obrera revolucionaria. (p. 8)

Ciertamente, el proudhonismo —pero también el cabetianismo, el furierismo y otras corrientes socialistas utópicas— fue dejando lugar, a partir del último tercio del siglo XIX, a las tesis comunistas defendidas por Marx y Engels, y, en menor medida, a las tesis anarquistas. Al asumir el problema de la vivienda desde una posición estrictamente contrahegemónica y contraria a la aplicación de “soluciones graduales”, se limitaba la posibilidad de que florecieran iniciativas aisladas en el campo de la vivienda. Para dar muestra de las dificultades en el seno obrerista para articular un discurso común contrahegemónico, presento un cuento de Ferdinand Domela Nieuwenhuis publicado el 2 de noviembre de 1907 en el tercer número de *Solidaridad obrera*, periódico principal del sindicato CNT-FAI, en el que se expresa, de forma metafórica, el rechazo de una parte del movimiento obrero a toda solución que no fuera la abolición de la propiedad privada:

En cierta calle de cierta ciudad había una casa tan vieja que amenazaba derrumbarse, en cuyo caso, muchas familias que la habitaban hubieran quedado sepultadas bajo las ruinas. El propietario era muy avaro y no le inquietaba el estado de su finca, por más que viera el peligro que corrían los vecinos; pero, en cambio, era muy severo en exigir la puntualidad en el pago de los alquileres. La mayor parte de los inquilinos eran personas sencillas, buenas, demasiado ingenuas. Cuando oían crugir los muros ó veían caer alguna piedra – signo precursor de próxima ruina – se decían que no esto no significaba gran cosa y todo quedaría largo tiempo de igual modo; que, además, el

propietario refería que siempre había estado así. Por lo tanto, el peligro amenazaba cada vez más. Se descubrió que la sola avaricia del propietario era la causa del mal estando en el que se hallaba la casa y algunos vecinos que murmuraban fueron desahuciados por vía de la justicia. [sic]

Aunque sea en forma de relato, en esta parte queda clara la correlación desproporcionada de fuerzas entre inquilinos y propietarios, siendo estos últimos capaces de activar un desahucio a voluntad, y poseyendo la “vía de la justicia”. El texto prosigue:

Puede decirse que no pasaba día sin que ocurriese algún accidente á veces bastante serio. Aumentaba el número de los murmuradores; pero el propietario era un mal hombre. Maliciosamente sembró entre sus inquilinos la desconfianza y la división, de tal modo, que las disputas y querellas vinieron a ser lo esencial, y fué olvidada la causa principal, ó sea la ruina de la casa. El propietario se reía de la estupidez de los vecinos. Cada día la casa se hacía más vieja y ruinoso. Alguno tuvo valor de exigir reparaciones. El propietario tuvo miedo. Los inquilinos pagaban sus alquileres como antes, pero ya no eran sumisos. Buscó todavía el medio de calmarles. Prometió todo lo que quisieron y no hizo nada. Al fin, uno de los inquilinos reunió á los demás y les dijo: “La casa que habitamos es una casa desgraciada; todos los días somos víctimas de horribles accidentes; alguno de nosotros ya ha llevado el padre, la madre, el hermano, la hermana, el hijo ó el amigo, al cementerio. La causa de todos estos accidentes es el propietario, el cual sólo piensa en los alquileres, y no en los inquilinos. ¿Debe esto durar mucho tiempo? ¿Seremos siempre tan necios para soportarlo? ¿Continuaremos enriqueciendo á este avaro, arriesgando á cada instante nuestra vida?”. Muchos respondieron en alta voz: ¡No, no, basta! “Pues bien —continuó el organizador de la reunión—, escuchadme... [sic]

Cabe destacar dos ideas primordiales: la primera es que el propietario es representado como encarnación de la “maldad” que se aprovecha de la ingenuidad de los inquilinos, cuya identidad de clase, a diferencia del propietario, estaría todavía por definir. La segunda, que el “miedo” a través de la unión de los inquilinos es el factor que puede condicionar la posición del propietario. No obstante, la conclusión a la que llegan es infructuosa:

Y expuso que se debía exigir al propietario la demolición de la casa y la construcción de una nueva más moderna y que respondiese mejor á los principios de la higiene, porque ya era inútil toda reforma en el viejo caserón. Muchos juraban no descansar hasta que la casa fuese demolida y se hizo una activa propaganda por esa idea. Desgraciadamente les faltaba el talento de la palabra por esta idea. No faltaron vecinos de casas próximas que ofrecieron sus servicios, puesto que conocían el arte de hablar y escribir. Se consideraron felices con esta oferta algunos de los interesados. Eran los ingenuos, que olvidaban pronto y con facilidad. Otros, por el contrario, recordaron que ya en otros casos algunas personas habían ofrecido sus servicios, pero que nada habían hecho. “Sed prudentes, decían á los vecinos, ¿cómo queréis que un hombre que habita una casa sólida y bien arreglada, que no conoce los peligros y la condición de una casa ruinoso pueda representar nuestros intereses?” Nada quisieron escuchar. Los señores que habitan buenas y sólidas casas obtuvieron la representación de los habitantes de la casa vieja, visitaron al propietario, y á pesar de su talento oratorio no consiguieron ningún resultado. Indujeron entonces á sus representados á que enviasen al propietario un número mayor de representantes. Como el propietario era rico, fueron muchos los que se disputaron el honor de ser nombrados representantes para ir á visitarle. “Mirad —parecía que andaban diciendo por la población los ambiciosos satisfechos que iban á visitar al propietario— nosotros estamos en relaciones con este gran rico”. Desde entonces raramente se presentó la cuestión: “Cuántas son las mejoras de que hay

necesidad” ¿Y muchas veces esta otra? “Cuáles personas representarán los intereses de los inquilinos?” La disputa continúa siempre. Los inquilinos habitan siempre la casa vieja, cada día más ruinoso, más peligroso, y, el propietario se ríe tranquilamente de la ingenuidad de los que continúan pagándole alquileres y enriqueciéndole.

Aparecen aquí reflejados los problemas y disputas en el seno del movimiento obrero: no existiría tan solo un conflicto entre inquilinos y propietarios, sino también un desacuerdo respecto a los modos de representación del colectivo de vecinos, avatar del movimiento obrero. Se critica, en este párrafo, la actitud individual de aquellos representantes que acuden a visitar asiduamente al hombre rico tan solo por su vanagloria, desatendiendo las necesidades del grupo al que representan. En este sentido, se deja ver el rechazo que *Solidaridad obrera* —y por extensión parte del movimiento obrero— manifestaba respecto a la formación de un partido político (ese “mayor número de representantes” que debían enviar al propietario), que no solo corrompería al movimiento desde dentro, sino que además sería tan solo un trampantojo de poder, que perpetuaría la falsa promesa de una reforma mientras el propietario rico “se ríe tranquilamente de [su] ingenuidad”. Así pues, la respuesta debía ser otra, que se resumiría en el último párrafo:

La casa es la sociedad actual¹⁰³. El propietario es la burguesía, la clase poseedora. Los inquilinos son los proletariados. Está ruinoso la casa y debe de ser demolida [...]. La lucha por la representación de los intereses desvía el verdadero objeto que se persigue [...]. No queremos que el esclavo venga á ser amo y el amo esclavo, porque sería un cambio de personas y no de sistema. Cuando los que ahora están abajo subiesen mañana

103 La casa como metáfora de la sociedad (o sociedades) ha sido estudiada por distintos académicos para señalar cómo ciertos discursos utilizan tal analogía para construir su discurso. Por ejemplo, Mackowitz y Lorenz (2020) señalan el uso chauvinista y nacionalista de los discursos que equiparan la casa particular al Estado, a menudo para sostener posiciones antiinmigración. Chilton e Ilyin (1993), por su parte, analizan el uso en la década de 1980 del concepto *common european house* (“casa común europea”) por parte de distintos líderes políticos europeos y soviéticos.

á lo alto, y lo que están en lo alto descendiesen abajo, ¿habría acaso cambiado algo seriamente, ó se habría conseguido útilmente alguna ventaja? [...] Por lo tanto, el proletariado no debe poner sus intereses en manos de representantes burgueses ni de representantes obreros que se hacen burgueses luego. Crear un ambiente de paz y de bienestar para todos, ese es el verdadero socialismo. [sic]

Mientras que el discurso hegemónico de la vivienda, representado en la figura del propietario, se muestra sin fisuras —es decir, que no hay duda del convencimiento del discurso hegemónico en la defensa de la propiedad privada tal y como estaba—, considero que la parábola de Domela Nieuwenhuis representa la dificultad por parte del movimiento obrero de articular un discurso que diera respuestas concretas, más allá de la defensa del concepto de propiedad colectiva, al problema de la vivienda. Teniendo en cuenta que las soluciones parciales no eran una opción, la dificultad de hacer efectiva la enmienda a la totalidad hacía emerger problemáticas internas en el seno de la Internacional Socialista. No por nada las soluciones que se apuntan en el relato son propuestas abstractas —“crear un ambiente de paz y de bienestar para todos”—, en contraposición a la especificidad y homogeneidad en el discurso hegemónico.

En este apartado he explicado la ausencia de iniciativas en el ámbito de la vivienda en relación con ese discurso *otro* respecto a la propiedad, durante las tres últimas décadas de siglo XIX y la primera del XX. A continuación, analizaré la relación e impacto del discurso contrahegemónico en el discurso hegemónico de la vivienda, y, también, cómo el discurso hegemónico subsumió una parte de las demandas obreras.

3.5 La respuesta del discurso hegemónico al discurso *otro*

Si en el subcapítulo anterior he explicado bajo qué formas se desplegó el discurso contrahegemónico de la vivienda, en este abordaré la reacción del discurso hegemónico ante el primero. Considero que la emergencia del discurso contrahegemónico aupó la transformación del Estado moderno en España, que tuvo que dejar atrás el modelo disciplinario y convertirse en algo más que un *pater familias*¹⁰⁴ autoritario. El movimiento obrero —ya fuera en su forma sindicalista, anarquista, socialista o comunista— no podía ser canalizado por los cauces establecidos mediante la ley, pues negaba la validez del Estado que le amparaba, y tampoco podía ser absorbido por la institución parlamentaria, ya que gran parte del movimiento no quería participar de ella. El primer partido de orientación socialista en obtener representación parlamentaria fue el PSOE, y no lo consiguió hasta el año 1910.

La necesidad de encauzar el discurso de la vivienda tuvo un importante peso en la creciente complejidad del Estado. En este subcapítulo me centraré en dos técnicas inseridas en el discurso de la vivienda que sirvieron al Estado para ampliar el horizonte de sus capacidades y apaciguar, eliminar, seducir o reprimir la existencia de un discurso *otro*. Las modificaciones e innovaciones del Estado en la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX se corresponden, en términos foucaultianos, con un despliegue de dispositivos de seguridad, entendidos como un conjunto de estrategias que

¹⁰⁴ Varios autores han criticado el modelo tradicional de familia en paralelo con la crítica al sistema capitalista, argumentado que el sistema capitalista y el modelo patriarcal de familia están interconectados y se refuerzan mutuamente. En su obra *La familia, la propiedad privada y el Estado* (1884/1968) Friedrich Engels escribe que la familia tradicional, basada en la propiedad privada y la opresión de las mujeres, es una institución que se desarrolló junto con el capitalismo y sirve para perpetuar la explotación de clase. En una línea similar, Marx argumentaría que el capitalismo alienaba a las personas de sus relaciones familiares y sociales. Otras autoras, como Silvia Federici o Nancy Fraser, pondrán el foco en estudiar cómo la familia tradicional sirve como una estructura de apoyo para el capitalismo al mantener a las mujeres en roles de género específicos, limitando su participación en el mercado laboral. Más allá de ello, en *Calibán y la Bruja. Mujeres cuerpo y acumulación originaria* (2004/2016), Silvia Federici considera que el discurso de la propiedad privada está atravesado por la voluntad de consolidar la idea de la posesión del hombre sobre la mujer, tanto en términos sexuales como de capacidad de trabajo. Creo que estas reflexiones contribuyen a explicar las resistencias existentes a los intentos de reformulación del concepto tradicional de familia.

sin prohibir ni prescribir, y aunque eventualmente se den algunos instrumentos vinculados con la interdicción y la prescripción, tiene la función esencial de responder a una realidad de tal manera que la respuesta la anule: la anule, la limite, la frene o la regule. (Foucault, 2004/2008, p. 59)

La primera de estas técnicas (3.5.1) fueron las alternativas propuestas desde el discurso arquitectónico, tanto por figuras de inspiración católica y conservadora —como sería el caso de Enrique María Repullés y Vargas—, como por liberales izquierdistas vinculados al partido demócrata y al republicanismo —tales que Arturo Soria y Mata—. La segunda (3.5.2) sería la creación de instituciones propias del Estado con el objetivo de atender las demandas del discurso contrahegemónico sin modificar el *statu quo*. Ejemplo de ello fue la creación del Instituto de Reformas Sociales en 1903, presidido por el político y catedrático krausista Gumersindo de Azcárate. El Instituto serviría para dotar a la Ley de un aspecto “intervencionista” y “social” que superara la concepción de la misma como mecanismo exclusivamente sancionador, ejemplo paradigmático de lo cual fue la Ley de Casas Baratas de 1911.

Estas estrategias serán enmarcadas por el discurso hegemónico bajo el significante de la “cuestión social”, para referirse a las nuevas formas de pobreza asociadas a las nuevas sociedades industriales, pero también para aludir a la preocupación que provocaban los discursos socialistas, comunistas y anarquistas asociados al movimiento obrero. Como apunta Sánchez Marín (2014): “el debate sobre la ‘cuestión social’ fue el tema de moda en los medios políticos, intelectuales y publicistas europeos, incluida España, en la segunda mitad del siglo XIX” (p. 9), con vigencia también durante el primer cuarto del siglo XX. En este sentido, añade, “la cuestión social es ante todo una cuestión de orden público” (p. 9). Como escribiría Falconetti Peña en el prólogo de la reedición del libro del anarquista Leopoldo Bonafulla (1909/2016), *La revolución de julio*, que narraba los eventos ocurridos en Barcelona durante la

semana trágica de julio de 1909: “La figura del joven vestido de negro, demacrado por la mala alimentación, con los ojos brillantes de rabia y las manos ocultas en el gabán se convirtió en uno de los más temidos fantasmas de los burgueses” (p. 10).

3.5.1 La respuesta arquitectónico-urbanística al discurso *otro*

En el subcapítulo 3.4.2 he dado cuenta de la falta de tipologías arquitectónicas propias del movimiento obrero, así como de la escasa iniciativa de cooperativas de vivienda obrera. Cabe mostrar ahora las arquitecturas que se instalaron en este margen, empezando por las que fueran obra de Enrique María Repullés y Vargas (1845-1922), reconocido arquitecto madrileño y uno de los mayores representantes del eclecticismo de finales del s. XIX y principios del XX. Ostentó, entre otros, los cargos de jefe superior de la Administración Civil y presidente de la Sociedad Central de Arquitectos. Fue autor de alguno de los edificios más icónicos de la época, como la Bolsa de Madrid, el Ayuntamiento de Valladolid, o la casa-taller de Joaquín Sorolla, convertida hoy en el Museo Sorolla. Si bien era infrecuente entre los arquitectos del siglo XIX participar de una arquitectura centrada en la vivienda —tarea a la que se dedicaban más bien los aparadores y los ingenieros—, Repullés sí se inmiscuyó en ese ámbito y reflexionó acerca de la “cuestión social”. Sus contribuciones emanaban de un discurso conservador católico influido por el pensamiento krausista, como deja entrever el siguiente párrafo de su obra *El obrero en la sociedad* (1892):

¿Qué es, pues, lo caritativo, lo moral, lo higiénico y lo conveniente? Sencillamente que el operario viva en las mismas casas en que viven otras clases de la sociedad, haciendo en ellas cuartos económicos en buenas condiciones, pues pueden tenerlos aunque sean interiores, ó permitiendo en todas los sotabancos, vivienda barata é higiénica por su ventilación, sin que sea obstáculo su altura, pues el obrero que sale a su trabajo por la mañana, sólo una vez ó dos á lo sumo tendrá que subir la escalera. [sic] (p. 36)

La propuesta de Repullés debe considerarse a partir de los cuatro adjetivos con que formula la pregunta inicial: “lo caritativo, lo moral, lo higiénico y lo conveniente” son significantes propios de un discurso hegemónico vinculado a la tradición conservadora y católica de la Restauración. Pero su propuesta no pasa solamente por un sistema que mantenga el orden establecido, sino que, influido por el organicismo krausista, pretende resolver el problema de la vivienda —es decir, el problema de la vivienda obrera— integrando la diferencia en la unidad, pero sin resolver la diferencia. Repullés defendía una tipología arquitectónica que promocionaba un modelo de vivienda reflejo de la estructura piramidal de la sociedad. Cada clase social ocuparía una posición concreta en el edificio: “el bello ideal sería una casa cuya planta baja se destinase á los industriales, el piso principal al aristócrata, el segundo al hombre de carrera ó negocios, el tercero al empleado modesto, y los interiores y sotabancos al operario” [sic] (p. 36). La idea subyacente, como muestra el siguiente párrafo, era que los obreros se impregnaran de las “buenas conductas” propias de los estamentos superiores. Dice Repullés:

En contacto forzoso todos, se conocerían y se estimarían: el obrero vicioso tendría un freno en el qué dirán de sus vecinos; si venía beodo temería encontrarse en la escalera á la señora del segundo, que atendió á su mujer en el último parto con sus regalitos, ó al médico que le asistió gratuitamente, ó á la del tercero, que le da la ropita usada de los niños; si tenía la mala costumbre de maltratar á su mujer ó de proferir blasfemias ó palabras indecorosas, el temor de que le oigan los vecinos por las ventanas del patio le retraerá de hacerlo y perderá semejante hábito; si se encuentra sin trabajo, se atreverá, por medio del portero, á pedir una recomendación al señor del principal, y como necesitará hablar á éste, se esforzará por aparecer limpio y porque su lenguaje sea correcto, para lo cual buscará medios de instruirse ; notará que todos le tratan con afabilidad y que, si es honrado, le socorren con largueza en sus apuros; verá que los

ricos no son enemigos de los pobres, les amará y les auxiliará á su vez cuando de él necesiten. [sic] (pp. 36-37)

De esto se desprende que Repullés, que como la mayoría de arquitectos y urbanistas de la época estaba fuertemente marcado por el discurso higienista, pensaba el contacto entre clases sociales como una metáfora epidemiológica de la sociedad¹⁰⁵. Las conductas sociales nocivas achacadas al obrero —el maltrato de la mujer, la suciedad o la grosería— se verían inmunizadas en el edificio gracias a la influencia de los “buenos vecinos”, representantes de los valores contrarios —amabilidad, limpieza y “cortesía”—. Esta sería la concepción arquitectónica que debía fomentarse, pues, según Repullés: “Esta manera de dar habitación al obrero es, sin duda, la más democrática, la más caritativa, la verdaderamente social. Así se conseguirá su moralización y su educación” (p. 37).

La aproximación a la “cuestión social”, desde un discurso arquitectónico paternalista y moralista, partía de la necesidad de corregir los “malos” comportamientos del obrero. Esta técnica de prevención y corrección de conductas se traduciría en una disminución de las reivindicaciones obreras y, a su vez, en un deceso de la conflictividad social. Consecuentemente, Repullés se mostraba contrario a la segregación del obrero a barrios obreros, precisamente porque no haría más que acentuar las diferencias ya existentes:

Se me dirá: es que lo que se desea es dar al obrero habitación sana, cómoda y barata, que le haga amar las delicias del hogar, que le aleje de la taberna, que le moralice...

Utopía; nada de esto se consigue con la creación de los barrios de obreros: por el

¹⁰⁵ El filósofo italiano Roberto Esposito contribuiría a repensar los conceptos de *inmunidad* y *contagio*, así como la relación de ambos con su idea de comunidad. Esposito analiza en las obras *Communitas. Origen y destino de la comunidad* (1998/2003), *Immunitas. Protección y negación de la vida* (2002/2005) y *Comunidad, inmunidad y biopolítica* (2009) cómo la lógica generalizada de la inmunidad ha contribuido históricamente a construir discursos que potencian las lógicas de las fronteras y del aislamiento al priorizar la defensa de uno mismo respecto del grupo. Ante tal concepción generalizada de la inmunidad, el concepto de *contagio* en el pensamiento de Esposito se presenta como una respuesta crítica a esta lógica de inmunidad. Mientras que la inmunidad tiende a aislar y separar, el contagio implica una apertura a la interacción y la relación directa con los demás. Es decir, el contagio es una expresión de cómo las personas y las comunidades pueden afectarse mutuamente, estableciendo conexiones y vínculos personales. Esposito sugiere que el contagio implica la existencia de una interdependencia inherente entre los individuos, pues revela una suerte de sustrato biológico compartido entre todos y todas.

contrario, no sólo los creemos (y procuraremos demostrarlo) contrarios á la caridad cristiana, á la moral y á la higiene, sino que pueden ser peligrosos á la sociedad y no proporcionan economía al operario. [sic] (pp. 32-33)

Una de las posiciones contrarias era la de Joaquín Costa, jurista, político, economista, diputado del partido republicano en las cortes españolas entre 1903 y 1905 y máximo exponente del regeneracionismo español. Costa, que no finalizó los estudios de arquitectura, puso con todo mucha atención al “problema de la vivienda”. En 1867 acudió —a expensas del Gobierno español— a la Exposición Universal de París, donde conoció de primera mano los proyectos de barrios obreros y de habitaciones baratas de los urbanistas y arquitectos franceses, belgas e ingleses, entre otros, recogidos en un monográfico titulado *Instituciones económicas para obreros. Las habitaciones para obreros en la Exposición Universal de París de 1867*, que no se publicó hasta el año 1918. A diferencia de Repullés, Costa defendía la construcción de barrios para obreros cuyas viviendas pudieran ser eventualmente adquiridas por los mismos, pues la necesidad de cuidar de la propiedad imbuiría al obrero de los “buenos valores”. Si bien los argumentos de Costa tampoco escapan a las motivaciones moralizantes que pretenden “enderezar” las conductas de los obreros, la diferencia respecto a Repullés es que lo hace partiendo de una crítica a los excesos del capital. Dice lo siguiente:

[L]os especuladores se han estacionado, cual la mujer de Lot, y no saben levantar otra cosa que lujosas casas semejantes a palacios, recargadas de adornos artísticos, capiteles, estatuas, balaustradas, relieves, mármoles y pisos sobre pisos, que llevan impresas las gotas del sudor del artesano y que ahuyentan del interior de las ciudades a esta clase benemérita, como si no formara parte de la sociedad. Parece imposible; pero en medio de esta *lujomanía*, que cual profundo cáncer corroe las entrañas del bienestar de las clases proletarias, nadie se acuerda [de] que también estas necesitan vivienda

acomodada a sus medios, sin que carezca de los elementos indispensables a la vida, a nadie [se] le ocurre calcular que iguales beneficios pueden obtenerse de un barrio económicamente construido para las clases menos acomodadas, que de un suntuoso palacio o de la casa más encopetada, cuya edificación absorbe un capital enorme, y el entretenimiento de su estéril lujo, otro capital flotante que poco a poco se va desmoronando. (pp. 5-6)

Costa parte de la crítica a los excesos de la vivienda del rico —la “lujomanía”— para resaltar la injusticia de la vivienda del pobre. La propuesta de Costa no se apoya tanto en motivos estrictos de orden y seguridad como en la oposición a una situación que consideraba injusta. Cabe subrayar que participa de una premisa parecida a la de Repullés, a saber: que la influencia entre clases sería unidireccional, de las pudientes a las proletarias. Así pues, la “lujomanía” podría corroer “las entrañas de las clases proletarias”, pero nada dice sobre la capacidad de los obreros de afectar “las entrañas” de los especuladores.

Volviendo a la metáfora epidemiológica, si en la concepción de Repullés las clases pudientes se identificaban con el valor curativo de la vacuna, el “contagio” entre clases sociales solo podría tener un efecto “curativo”. En el caso de Costa, las clases ricas deberían compararse a los efectos del veneno, causa de enfermedad y degradación social. De sendas concepciones parten tendencias urbanísticas y arquitectónicas que no tendrían otro objetivo final que la reeducación de las clases obreras.

Tanto por Repullés como por Costa, el obrero es concebido como un ente pasivo que puede ser afectado por el discurso *otro* —con consecuencias positivas según Repullés y negativas según Costa—, pero carente de un discurso propio que pudiera afectar al discurso hegemónico de las clases dominantes. Pero si, según Costa, el aislamiento en barrios obreros solo serviría para no contaminarse de “lujomanía”, ¿cómo se conseguiría la “reeducación” del obrero? Aquí es donde entran en juego los efectos de la propiedad:

El establecimiento de barrios obreros en todos los centros industriales y agrícolas de nuestro país, no solo dará grandes utilidades al que se adelante, sino que responderá a un fin altamente social, y hasta redundará indirectamente en provecho de los que ocupan a los obreros o artesanos; porque estos, una vez arraigados en la propiedad, mirarán el trabajo como un bien y no como una necesidad o como una carga pesada. (Costa, 1918, p. 6)

El modelo defendido por Costa buscaría la construcción de barrios obreros, bien por manos del Gobierno, bien a través de iniciativas cooperativas, cuyas condiciones de acceso permitieran a los obreros una eventual adquisición de la propiedad. Esto tendría un efecto directo sobre la moralización del obrero, fomentando una ética asociada al trabajo que lo civilizaría —en términos de obediencia a los códigos del derecho—. La propiedad, o, más concretamente, el hecho de haberse responsabilizado de la adquisición y cuidado de una propiedad, es aquello que tendría un efecto “corrector” en el obrero y serviría, según Costa, a un doble fin: contribuir a solucionar el problema de la vivienda obrera en términos de “justicia social” (problema de acceso a la vivienda) e incidir sobre la “cuestión social” (problema de orden) mediante el desarrollo de una ética propia del trabajo vinculada a la propiedad¹⁰⁶. Dos

¹⁰⁶ Max Weber en su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905/2012) propone la idea de que ciertos valores y creencias religiosas, específicamente los asociados con el calvinismo y otros movimientos protestantes, tuvieron una influencia significativa en el desarrollo del espíritu capitalista y en la formación de la mentalidad económica moderna. Weber sostiene que la ética protestante, en particular la rama calvinista, promovió una mentalidad que fomentaba la acumulación de riqueza y el trabajo duro como signos de una vida religiosa virtuosa y la posible salvación. Aunque no afirmaba una relación de causa y efecto directa, Weber argumentaba que las creencias religiosas calvinistas crearon una atmósfera cultural y psicológica que contribuyó al surgimiento del capitalismo moderno de manera indirecta. De un modo análogo al que la ética protestante calvinista tendría, supuestamente, un efecto generador de hábitos relacionados con el trabajo y la acumulación de riqueza, Costa confiaba en que la adquisición de la propiedad por parte de los sujetos pertenecientes a la clase obrera tendría unos efectos parecidos a los descritos por Weber. Aun sin entrar a estudiar en profundidad las implicaciones concretas de tal hipótesis, intuitivamente me decanto por una opinión contraria a la de Costa por lo que respecta a los efectos relativos a la creación de una “buena” ética del trabajo. Creo que, al menos en el contexto histórico contemporáneo, la acumulación de varias propiedades puede permitir lo que comúnmente se llama “vivir de rentas”, que implica explícitamente la posibilidad de vivir sin necesidad de trabajar. Otra cosa distinta —por la que me inclino favorablemente— es que la propiedad de una vivienda o un lugar concreto, comprendida, siguiendo a Proudhon, como el derecho *en la cosa* (*ius in re*), pueda fortalecer la vinculación entre el sujeto con la cosa en sí y expandir el cuidado para con ella. Sin embargo, y como explicaré con más detalle en el último capítulo de esta tesis, no creo que la obtención del título de propiedad (privada) sea estrictamente necesario para habilitar tal privilegiada relación.

técnicas arquitectónico-urbanísticas que el discurso hegemónico de la vivienda utilizó para contrarrestar la emergencia del discurso contrahegemónico: reconversión del obrero mediante la moralización “contagiosa” de las virtudes del burgués y mediante la asimilación de una ética propia derivada de la adquisición de una propiedad. El objetivo subyacente era mantener incuestionada la condición de la propiedad en cuanto a propiedad privada.

He tomado los ejemplos de Repullés y Costa para mostrar cómo fue abordada la “cuestión social” desde dos perspectivas ideológicas distintas dentro del discurso arquitectónico-urbanístico hegemónico. Quiero acabar este primer bloque explicando brevemente la idea urbanística de Arturo Soria, pues, si Cerdà es el nombre propio que configuró en gran medida la morfología de Barcelona, Soria hizo lo propio en la ciudad de Madrid. La importancia de Soria, más allá de la imprenta que dejó en la capital, recae también en la novedad de sus ideas acerca de las concepciones arquitectónicas llamadas “ciudad-jardín”, pues, como apunta Capel (1990), “antes de la publicación del libro de Howard¹⁰⁷, las ideas de ciudad-jardín aparecen también en los proyectos de la ciudad-lineal de Arturo Soria y Mata” (p. 48).

Arturo Soria (1844-1920), que fue diputado progresista por uno de los distritos electorales de Costa Rica que aprobaron el decreto de abolición de la esclavitud, preconizaba una solución para el problema de la vivienda que entroncaba con las tradiciones de los utópicos de principios de siglo, a la vez que seguía la estela del urbanismo organicista iniciado por Cerdà. En 1894 fundaría la Compañía Madrileña de Urbanización, cuyo objetivo sería la construcción de una ciudad lineal de cincuenta kilómetros de longitud en la que pudieran vivir treinta mil personas. Este plan se llevaría a cabo mediante la “compraventa de terrenos, construcción y explotación de tranvías que pongan en comunicación los pueblos de los

¹⁰⁷ El libro de Ebenezer Howard, considerado como el precursor del concepto de *ciudad-jardín*, lleva por título *Garden Cities of Tomorrow* y fue publicado en el año 1898.

alrededores de Madrid [...], servicios de aguas y edificación, alquiler y venta de casas al contado o a plazos” (como se citó en Navascués, 1969). En la siguiente ilustración se muestran dos vistas del proyecto de la Ciudad Lineal, publicadas en la revista del mismo nombre y presentada como “órgano oficial de la Compañía Madrileña de Urbanización”, como constaba en la cabecera de la misma:

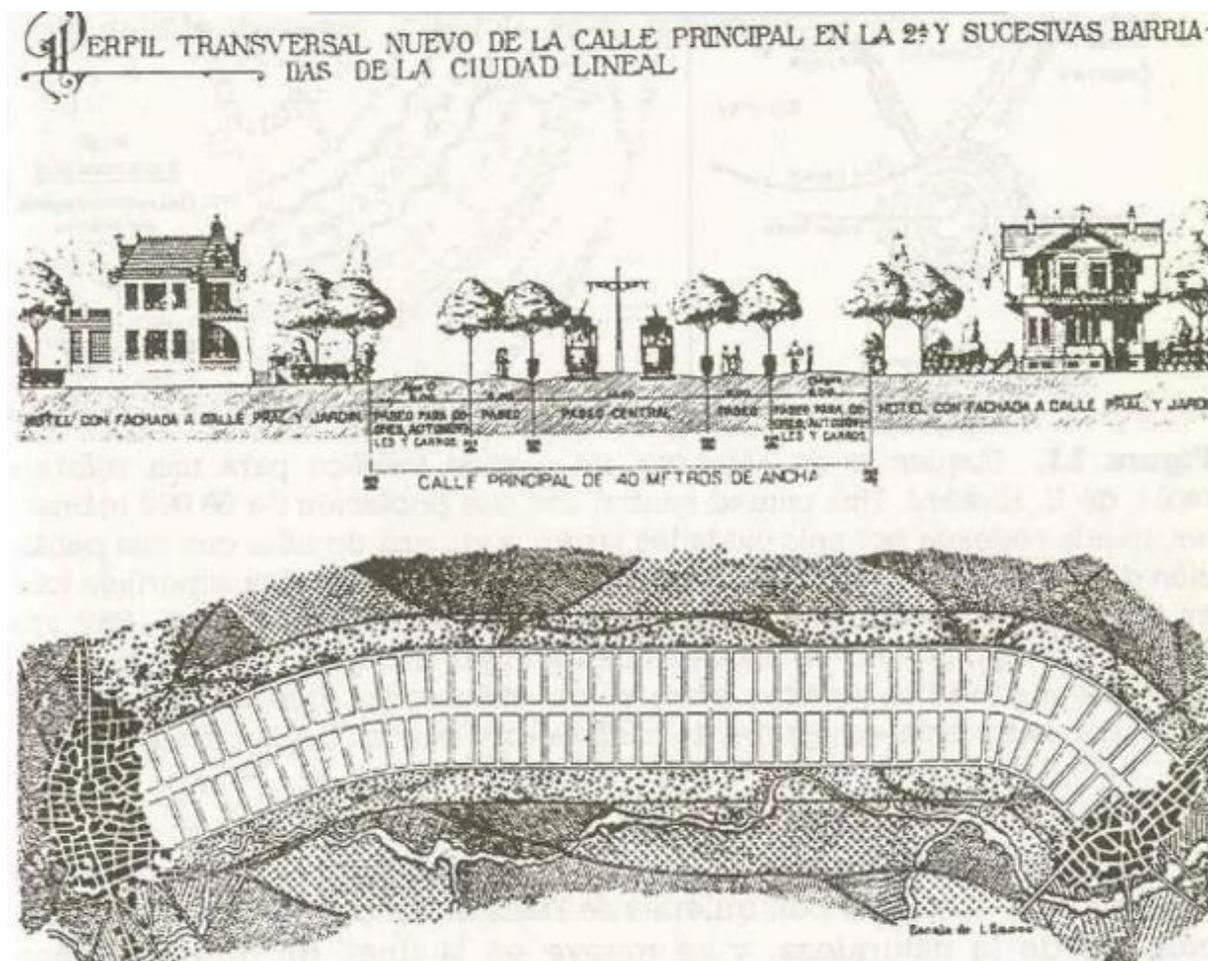


Fig. 5: Perfil transversal nuevo de la calle principal en la 2ª y sucesivas barriadas de la ciudad lineal, de Arturo Soria y Mata, 1894. Fuente: El Sol de la Conce (5 de febrero de 2019).

De forma simplificada, el urbanismo de Soria se fundamenta en dos pilares: la línea recta y la prioridad del tranvía como eje central. Movido por la tendencia general higienista y preocupado por la vivienda del proletariado y sus condiciones de insalubridad, partía de la siguiente fórmula: “para cada familia, una casa; en cada casa, una huerta y un jardín” (como se citó en Capel, 1990, p. 48). En este sentido, Soria llevaba a un extremo la idea de Cerdà de instaurar

zonas verdes para cada núcleo de comunidades, reduciendo el concepto de comunidad; las manzanas del proyecto del ensanche de Cerdà incluían varios bloques de edificios, mientras que las zonas verdes propuestas en la ciudad lineal de Soria se reducían a la unidad mínima posible: la casa.

Tal y como se puede apreciar en la ilustración, cada unidad habitacional estaría organizada de modo de confluyera en la calle principal por donde pasaría el tranvía. En palabras del propio Soria, pronunciadas en la “Conferencia dada en El Fomento de las Artes”, el 13 de enero de 1894: “Si se colocan todos los puntos que hay que recorrer en una sola línea recta, es fácil comprobar que se recorre menos distancia, y, por tanto, que hay economía considerable de tiempo y de trabajo” (Soria y Mata, 1894, p. 5)¹⁰⁸. Una lógica urbana concebida para priorizar el tránsito eficiente del ferrocarril:

Por consiguiente, si la forma de una ciudad es, ó debe ser, forma derivada de la necesidad de la locomoción, para construir una ciudad nueva, problema baladí para los hijos del siglo XIX, lo primero que hay que hacer es trazar un ferrocarril buscando las pendientes más suaves y las más amplias curvas, y á lo largo de la doble vía del ferrocarril ó tranvía formar la calle principal. [sic] (p. 7)

Aunque la presencia del ferrocarril y los nuevos modos de automoción son centrales en el urbanismo de Soria, su importancia venía motivada, más allá de los criterios de eficiencia y funcionalidad de la línea recta, por la búsqueda de una doble respuesta a los dos grandes problemas identificados por los urbanistas y arquitectos de la época. La primera tendría que ver con la voluntad de higienizar las viviendas, que se conseguiría

[...] separando las casas unas de otras, dando á cada una un gran espacio para huerta ó jardín y colocando las manzanas en forma lineal paralelamente al ferrocarril, en vez de

¹⁰⁸ Para más información respecto a la obra y pensamiento urbanístico de Soria recomiendo la lectura completa de la conferencia en cuestión y los artículos de Sambricio, “Arturo Soria y la Ciudad Lineal” (1982), y de Collins, “The Ciudad Lineal of Madrid” (1959).

forma apiñada ó conglomerada que caracteriza las grandes capitales. De esta suerte, el viento más ténue renueva constantemente y purifica el aire de toda la población; de esta suerte, la ventilación de una vivienda puede ser rápida y completa en el momento en que se quiera, y el tamaño de la habitación importa poco, puesto que lo esencial es que la casa esté rodeada de una gran masa de aire puro. [sic] (p. 9)

Si considero la propuesta de Soria como una respuesta del discurso hegemónico al discurso *otro* sobre el habitar, es debido a que se trataba de un discurso que, aun utilizando un lenguaje propio de la izquierda, iba dirigido a resolver las tensiones entre clases sociales que emergieron a lo largo del siglo XIX qbajo la premisa de que la mejor forma de resolver el “conflicto social” era la conversión de los obreros en propietarios. Decía Soria:

esta [es una] obra esencialmente democrática, al propio tiempo que genuinamente conservadora; democrática, porque tiende á repartir la propiedad de la tierra, que es la verdadera propiedad, y con ella todas las comodidades que se derivan de los teléfonos, de los tranvías, y de los progresos todos del presente siglo; porque tiende á dignificar al ciudadano y á mejorar la condición de la clase obrera; es obra conservadora, porque no hay conservador más conservador que el obrero que posee el suelo que pisa y la choza ó casa, que habita, aunque milite en los partidos más avanzados; porque una multitud inmensa de pequeños propietarios, es la fuerza más incontrastable de una nación. [sic] (p. 15)

A Soria se le ubica como precursor de un cierto utopismo igualitarista que se desarrolló en España; sin embargo, la verdadera utopía de Soria residía en la creencia de una posible “multitud inmensa de pequeños propietarios”. Ciertamente, los propietarios del suelo se interesaron por las ideas de Soria, pero puliéndolas para hacer caso omiso de la lucha contra la especulación del suelo y de las áreas compartidas para equipamientos. Promotores y propietarios hicieron propaganda sobre los proyectos de la ciudad-jardín, no solamente en

Madrid. En Cataluña, alcanzaron cierta presencia entre las clases populares a través de la fórmula “la caseta i l’hortet” que sirvió, en muchos casos, para parcelar y vender terrenos periféricos de difícil acceso (cfr. Capel, 1990). Podemos leer estas propuestas como una técnica de reconversión mediante la generación discursiva de la propiedad como objeto de deseo del obrero: como apunta Tatjer (cfr. 2005), durante las primeras décadas del nuevo siglo, gran parte de la política de vivienda destinada a los obreros acabó convirtiéndoles en propietarios.

Hasta aquí he procurado mostrar la primera de las estrategias del discurso hegemónico para articular, desde el urbanismo y la arquitectura, una respuesta al discurso otro. Sin embargo, para —parafraseando a Foucault— neutralizarlo, anularlo, frenarlo o regularlo, el Estado tomaría medidas de índole institucional y legal, como son el Instituto de Reformas Sociales y la Ley de Casas Baratas de 1911, que desarrollaré en el próximo subapartado.

3.5.2 El Instituto de Reformas Sociales y la función estatal en el discurso de la vivienda

En este apartado me propongo analizar —poniendo especial énfasis en el discurso de la vivienda—, cómo el Estado afrontó la “cuestión social” mediante la creación de instituciones propias orientadas a integrar las demandas del discurso contrahegemónico, así como de una legislación específica para abordar el “problema de la vivienda”. Es más, argumentaré que es precisamente la voluntad de promover propuestas alternativas a las del discurso contrahegemónico la razón principal por la cual el Estado puso atención a la “cuestión social”. Tomaré como ejemplo la creación en 1903 del Instituto de Reformas Sociales, presidido por el político y catedrático krausista Gumersindo de Azcárate, y la Ley de Casas Baratas de 1911. La investigación y las propuestas que se hicieron desde las instituciones públicas solamente abordaron el tema de la vivienda de forma tangencial. Aun así, considero relevante examinar cómo entre finales del siglo XIX y principios del XX nace un nuevo modo de institucionalidad

cuya función principal no es la solución de un conflicto presente sino la prevención de escenarios futuros adversos a la vigencia y a los intereses del discurso hegemónico¹⁰⁹.

Ya con la Restauración de 1874 se implementa el Real Decreto de 10 de enero que disuelve la sección española de la Internacional al atentar “contra la propiedad, contra la familia y demás bases sociales” (Buj Buj, 2002), pero la pobreza y la insalubridad generalizadas seguían en aumento entre las masas trabajadoras hacinadas. El fin de la I República, que vino de la mano del golpe de Estado del general Pavía, persiguió a obreros y republicanos, apartándolos de la nueva institucionalidad que estaba por llegar y que redoblaba los poderes, las capacidades y las funciones del Estado. Como apuntan Jordi Solé Tura y Eliseo Aja (2000): “las clases dominantes pueden descansar tranquilas: su orden público está de nuevo institucionalizado” (p. 69). La construcción del Estado moderno se puso en marcha a principios del siglo XIX, pero es a finales del mismo cuando se amplía su rango de acción. Algunos de los textos legales más importantes del Estado español, todavía vigentes, datan de aquel período histórico¹¹⁰. Sin embargo, esta “nueva” institucionalidad naciente, en lugar de antagonizarse con su contraparte, pretenderá representar los deseos y demandas de los excluidos. Esta

¹⁰⁹ Apunto aquí un par de cuestiones que considero que pueden ser relevantes. Este nuevo modo de “inteligencia” estatal característica del despliegue de la *gubernamentalidad* descrita por Foucault (a la que me he referido con anterioridad), asume la existencia de un modo de racionalidad del Estado que, a fin de proteger aquellos bienes o creaciones culturales más preciadas —tales como la idea de propiedad privada—, ha aprendido a adaptar su discurso, a modificar la rigidez de sus interacciones, a devenir *flexible*. Primero, quiero insistir en la idea de que, siendo precisos, la homogeneidad de acción que se le asume no es tal. El Estado se dice en singular, pero su composición es múltiple. Sería más preciso, entonces, concebirlo como una miríada de pensamientos, acciones, voluntades e interacciones que, sin ser ni mucho menos idénticos, se encuentran en la misma frecuencia, navegan en la misma ola. Segundo: la flexibilidad del Estado a la que aludo puede verse como una suerte de premonición del discurso neoliberal posfordista que, a partir de la década de los años setenta del siglo XX, construirá un concepto de lo flexible en relación con el sujeto que servirá para justificar la adaptación *ad infinitum* del sujeto trabajador a las exigencias que le imponga el mercado laboral (ver López Álvarez, 2016; Bologna, 2006; Vázquez García, 2005). En este sentido, considero oportuno volver al concepto de lo *plástico* en Catherine Malabou, pues presenta una versión alternativa a la interpretación neoliberal de lo *flexible*. A lo largo de sus obras, pero específicamente en *Ontología del accidente. Ensayo sobre la plasticidad destructiva* (2009/2018), Malabou incorpora al concepto de *plástico* (partiendo del significado francés de “plastique” como material explosivo) la idea del *accidente*, es decir, la posibilidad de que se manifieste una ruptura radical que imposibilite la vuelta al estado anterior. Por su parte el filósofo esloveno Slavoj Žižek utiliza y desarrolla el concepto *acontecimiento* de manera similar al de plasticidad destructiva, en la obra que lleva ese mismo nombre, *Acontecimiento* (2014/2015).

¹¹⁰ El ejemplo más evidente es el Código Civil, aprobado en 1889 por parte del Ministro de Justicia y Gracia, José Canalejas.

sofisticación de los mecanismos de poder, aun sosteniéndose en última instancia en la prohibición y la represión, se proyectarán en la forma de un superyó más integrador, más “social”. Pero las publicaciones vinculadas al movimiento obrero —las no censuradas—, criticaban este trampantojo discursivo en distintas columnas literarias. Sirva de ejemplo el siguiente párrafo, publicado en el periódico *La Unión* (1879), firmado por Agustín Martínez Cavero:

El hombre de bien, tal como le presenta y admite el juicio de la opinion publica, no pertenece á nadie, no deja tras sí rastro ni señal, vive en el seno de la familia, á decir de la sociedad, que á creer á su mujer y parientes, es posible que tampoco allí se le encuentre, pues es muy comun que alardee de poseer las pequeñas virtudes y tenga todos los grandes vicios: posible es que no lea á Voltaire y devore las novelas de Paul de Koc, que no coloque su capital en la industrias y preste por segunda mano al 200 por 100, que no conciba la accion de injurias con que el Código repara la honra difamada y ejercite sin piedad el juicio de desahucio contra sus inquilinos [...]. [sic]

Lo más relevante aquí para el objeto de estudio es que se pone de manifiesto la inmoralidad en la ejecución de los desahucios, en manos de personas que se presentaban ante la sociedad como “hombres de bien”. Sea como fuere, en 1883 se funda la Comisión de Reformas Sociales, presidida por el liberal Segismundo Moret —vinculado a la tradición krausista y a la Institución Libre de Enseñanza— con el objeto de estudiar las causas que provocaban tal malestar social¹¹¹. El movimiento obrero dudará de la utilidad de la Comisión. La facción anarquista directamente la boicoteará, y la socialista la mirará con recelo. En palabras del socialista Antonio García Quejido:

¹¹¹ Cabe mencionar que la técnica mediante la cual se analizaron dichos problemas fue el entonces innovador método sociológico, pues fue en la ciudad de Valencia en 1883 donde se convocó el I Congreso Nacional Sociológico, con el objetivo explícito de analizar “la cuestión social” (cfr. Paniagua Fuentes, 2012b).

no puede producir resultado alguno, porque los señores que (la forman) no representan los intereses de las clases trabajadoras, sino los intereses de la clase explotadora, y ésta procurará siempre que los partidos dejen sin resolver estas cuestiones porque su solución ha de redundar en perjuicio suyo. (como se citó en Buj Buj, 1994)

La información recopilada por la Comisión analizará la condición económica de los obreros, así como las condiciones de insalubridad de sus viviendas. Arquitectos, médicos e higienistas recomendarán la separación del espacio urbano por clases sociales, potenciando discursos técnicos moralistas como el explicado en el subcapítulo anterior respecto a la arquitectura de Repullés. A su vez, los debates sobre la cultura moral y religiosa serán útiles al discurso hegemónico para integrar a parte del movimiento obrero, progresivamente más desarraigado¹¹² debido a los procesos de industrialización (cfr. Buj Buj, 2002). No habrá ningún cambio legal respecto a la condición de las viviendas fruto de las conclusiones de la Comisión de Reformas Sociales, que será la antesala del Instituto de Reformas Sociales. Este, creado mediante el Real Decreto del 23 de abril de 1903 (cfr. *Gaceta de Madrid*, 30 de abril de 1903, nº120) por el gobierno conservador de Francisco Silvela, se presentará como uno de los “medios de comunicación con las clases obreras y patronales y con la Nación toda” (Instituto de Reformas Sociales, 1904, p. 1), explicitando no la voluntad sino el convencimiento de representar la “Nación toda”, cuando, como he explicado, gran parte del movimiento obrero

¹¹² La idea psicoanalítica de *desarraigo* puede entenderse como la pérdida de referencia simbólica de un sujeto o sujetos (cfr. Miller, 2016). El sujeto desarraigado es aquel al que se le ha sustraído —o que se ha visto forzado a desvincularse radicalmente— del marco en el que se había constituido y familiarizado, provocándole un estado de desamparo existencial (similar al que sufre el personaje de Austerlitz de la novela de G. W. Sebald). Para Heidegger, en cambio, el desarraigo o, más exactamente, el “no estar en casa” [un-zuhause], “debe ser concebido ontológico-existencialmente como el fenómeno más originario” (2016, p. 208), es decir, que el desarraigo precedería al arraigo y sería la condición de posibilidad de este. Por último, cabe mencionar que Buj Buj (2002) se refiere a un contexto concreto, en que los procesos de industrialización habrían actuado como una suerte de fuerza *enajenante* en el sentido marxista del término. La enajenación, o alienación, en Marx, dice del proceso que desvincula al trabajador del objeto de su trabajo, provocándole un extrañamiento y hostilidad emparentados con el concepto de *desarraigo*. Dice Marx (1844/2003): “La enajenación del trabajador en su producto significa no solamente que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia exterior, sino que existe fuera de él, independiente, extraño, que se convierte en un poder independiente frente a él; que la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil” (p. 107).

no solamente no estaba presente sino que era contrario al modo en que la institución encaraba tanto la “cuestión social” como el “problema de la vivienda”. Uno de los trabajos más importantes del Instituto será la *Preparación de las bases para un proyecto de ley de casas para obreros* (1907/1910), que tratará de forma explícita el problema de la vivienda en España y llevará a la Ley de Casas Baratas de 1911. No puedo abordar al detalle, por motivos de extensión, todos los aspectos analizados en el estudio en cuestión, pero citaré algunos párrafos del mismo a fin de mostrar cuál era el modo de aproximación a la resolución del “problema de la vivienda en España” según el discurso hegemónico promovido, en este caso, desde esta nueva institución del Estado.

Previo examen de los tipos de legislación aplicados en países vecinos como Bélgica, Francia, Holanda, Alemania, Italia y Reino Unido, el marco establecido para proponer se mantiene dentro de los significantes de lo moral, lo higiénico y lo económico:

Lo esencial aquí —para el propósito presente— es que el problema de la habitación existe: dado este supuesto, son aplicables las razones de salubridad, de policía higiénica, de índole económica, de carácter “social” y hasta de justicia, en que se apoyan los defensores del intervencionismo del Estado y cuantos defienden la “acción tutelar” de los Poderes públicos y de las clases pudientes, como manifestación de las nuevas nociones del *deber social* [...], [por lo que] se propende á considerar el problema en sus aspectos *moral, higiénico y económico*; es decir, considerando la intervención de los Poderes públicos. [sic] (Instituto de Reformas Sociales, 1910, pp. 204-205)

La aceptación de la existencia del “problema de la habitación” —término utilizado para referenciar el tipo de vivienda popular consistente en un único cuarto donde, por razones obvias de tamaño, no tenía cabida la especialización de los espacios que imponía el ideal de casa burguesa— se enmarcaba bajo los significantes de moral, higiene, y economía que he ido explicando en los apartados previos. A partir de aquí, se elabora un conjunto de

recomendaciones que tendrán que ver, principalmente, con dos tipos de políticas: las exenciones fiscales y las subvenciones estatales. Estas últimas estuvieron en su mayoría orientadas a financiar aquellos municipios que emprendieran las reformas urbanísticas oportunas y a impulsar las sociedades “que ofrezcan un mayor arraigo y una obra realizada [...] [y capaces] de suscitar nuevas manifestaciones del espíritu social” (1910, p. 245), a la par que se incitó el fomento de las cooperativas de vivienda obrera mediante ayudas económicas indirectas. La idea de las exenciones fiscales, que ya tenían en España algunos antecedentes, como la Ley del 9 de enero de 1877¹¹³, iba encaminada a convertir al obrero inquilino en propietario¹¹⁴, pues:

[...] por otra parte, en la construcción de casas baratas tiene que desempeñar un papel principalísimo la previsión: previsión es toda pretensión del obrero ó del empleado modesto á ser propietario de un inmueble, el cual no podrá adquirir la mayoría de las veces sin una aplicación reflexiva del ahorro, y acaso del seguro. ¿Se puede, por último, negar el carácter y el alcance de “obra social” á la labor encaminada á facilitar á las clases modestas un hogar higiénico y barato? [sic] (Instituto de Reformas Sociales, 1910, p. 557)

¹¹³ Con esta ley se intentó potenciar a empresas con ánimo caritativo o social para la construcción de viviendas: “los terrenos y edificios que adquiera ó construya la Asociación de Caridad titulada La Constructora Benéfica con destino al objeto de la fundación, queden exentos completamente de toda especie de tributaciones, impuestos y cargas”. (Valenzuela Rubio, 1983, p. 67)

¹¹⁴ El contenido de dicha ley —que sería explicitado ochenta años más tarde por el ministro de vivienda franquista José Luis Arrese cuando afirmó la voluntad de hacer de España “un país de propietarios” (ver subcapítulo 3.7)—, refuerza la idea que he ido observando a lo largo de este estudio de que el principio de propiedad privada es fundamentalmente el principio articulador del proyecto liberal y, también, del Estado moderno. Lo que es necesario preguntarse, entonces, es si sería posible constituir una teoría emancipatoria que, prescindiendo de lo *privado*, resignificara la idea de propiedad como aquello que —como el síntoma— le es propio a cada uno y, a su vez, de que precisamente lo propio de cada uno es una *propiedad* universalmente compartida entre todos los sujetos. Una posible vía de exploración consistiría en cruzar el concepto de *Eigentlichkeit*, presente en la obra *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger, con la noción de *propiedad* en la obra de Proudhon. *Eigentlichkeit* puede traducirse como “autenticidad” o “propiedad propia”, y, en resumen, implica que una persona se enfrenta plena y sinceramente a su propia existencia, reconociendo su propia finitud y responsabilidad (cfr. Heidegger, 2016). Considero que incorporar la idea de responsabilidad, entendida como el compromiso de cuidar lo que le pertenece a cada individuo, en el concepto de propiedad, permite abordar la propiedad de una manera que excluye directamente lo que Proudhon llamaría “ius ad rem” o *abuso*. Si la *Eigentlichkeit* o la autenticidad de cada individuo implica necesariamente el cuidado y la responsabilidad sobre la cosa en sí (en este caso, la vivienda), entonces una concepción de la propiedad que acepte esta premisa hace difícil considerarla meramente como una mercancía.

La pregunta final del párrafo, planteada de forma retórica, parece no albergar dudas sobre el convencimiento con que se formulaba un discurso —el del Amo— que se presentaba sin fisuras. Ahora bien: ¿en qué quedó la Ley de Casas Baratas? ¿Contribuyó a la solución del problema de la vivienda? ¿En qué medida, la intervención de un discurso oficialmente centrado en paliar el malestar surgido de la creciente imposibilidad de las clases trabajadoras —principalmente urbanas— para habitar el hogar, sirvió para prevenir la irrupción sintomática de este malestar? Una breve inspección histórica de los efectos de ley basta para anticipar la respuesta: en modo alguno. En el anteproyecto de reforma de la Ley de Casas Baratas presentado diez años después de la aprobación se afirmarían lo siguiente:

La Ley de 12 de junio de 1911 es nuestra primera iniciativa oficial en pro de la construcción de casas baratas. Tanto más digna de elogio cuanto que representa el primer paso de la intervención del Estado en lo que se relaciona con el problema de la vivienda de las personas de posición modesta; y no puede extrañar que normas tan bien orientadas no hayan producido los resultados presupuestos si se tienen en cuenta las circunstancias que han influido en su aplicación [...]. (1921, p. 12)

En relación con la forma en que se articulaba el discurso hegemónico, lo interesante era el propio convencimiento — pese a que la evidencia empírica e histórica mostraba lo contrario—, la propia verdad sobre el análisis de la situación y las recetas propiciadas, y es que, como sostengo a lo largo de esta tesis, el discurso del Amo se percibe a sí mismo sin fisuras. Inclusive en aquellos párrafos donde parece intuirse un cierto *mea culpa*, la responsabilidad del fracaso acaba siendo derivada. Del mismo anteproyecto de reforma de la Ley de Casas Baratas (1921):

[La] práctica ha enseñado, de una parte, la dificultad natural con que tropezaban las Cooperativas compuestas de personas modestas para allegar recursos que les permitieran dar principio al cumplimiento de la obra social, y de otra, que las entidades

elegidas preferentemente por la Ley como instrumento más apropiado por los fines benéficos y sociales en que se inspiran no han prestado de una manera eficiente su colaboración. (p. 13)

El intento fallido del Estado para reconducir el problema de la vivienda era simultáneo al aumento de huelgas de inquilinos en todo el país, pues, aunque la idea, planteada como solución, era reconvertir al inquilino en propietario, la inmensa mayoría de obreros nunca lo conseguiría. Por ejemplo, en la publicación *El Adelanto de Salamanca* del 5 de junio de 1903, se informaba de que “De Barcelona telegrafían que se prepara una huelga general de inquilinos, que se negarán á pagar los alquileres si los propietarios de las casas no rebajan el precio de éstas” [sic]. Más relevante es, si cabe, el testimonio presentado en el periódico *El Pueblo*, diario republicano de Valencia, el 3 de mayo de 1904, en que se pone de manifiesto la necesidad de organizar una “Liga de Inquilinos”:

Ya se va confirmando lo que pronosticábamos. El creciente aumento de los alquileres, sin causa que lo justifique (pues no es verdad que los arbitrios municipales hayan dado lugar a tales aumentos; no es verdad; *no es verdad* lo hemos probado y lo probaremos cuantas veces sea necesario), había por fin de despertar la protesta de los inquilinos. Y ya ha surgido ésta, bien enérgica y bien importante por cierto. Lo habíamos anunciado cuando discutíamos con la Liga de Propietarios. El inconcebible, el irritante abuso de aumento de alquileres, que ha puesto las casas en Valencia *más caras que en Barcelona*, mucho más caras, había lógicamente de sugerir á los inquilinos la idea de defenderse. Ya está en formación la “Liga de Inquilinos” de que se burlaban algunos socios de la “Liga de Propietarios”. [...] Las gentes se han convencido de que los precios de alquiler de fincas no aumentan en proporción al aumento de los tributos que sobre las mismas pesan, si no que el propietario á quien toca pagar este año una peseta más por arbitrios, exige quinientas ó seiscientas ó mil más a los inquilinos. (p. 3)

Las huelgas de inquilinos proliferarían en las dos primeras décadas del siglo XX. En Barakaldo, en mayo de 1905, tuvo lugar una de las más importantes hasta la fecha, que requirió de la intervención militar para apaciguarla (cfr. Dueñas, 1989). Cito ahora un párrafo de *El Adelanto de Salamanca* del 26 de enero de 1911 —el mismo año en que entró en vigor la Ley de Casas Baratas—, para mostrar el discurso que mantenían las corrientes obreras socialistas que, a diferencia de las anarcosindicalistas que promovían la eliminación del Estado y consecuentemente de la propiedad privada, lo que reivindicaban era un Estado que asumiera una legislación proteccionista en materia de vivienda:

Ya sabéis que un casero de la calle de Argumosa, ¡heróico propietario!, ha querido expulsar a todos sus inquilinos, ó lo que es igual, subirles el precio del alquiler hasta las nubes. Los habitantes del inmueble han puesto el grito en el cielo y tocado el mismo dosel azul con las manos, han dado parte á la autoridad y el resto á la Prensa; nos hemos alarmado unánimemente los demás vecinos, y ahora vamos á emprender una santa cruzada contra los caseros déspotas, que lo son todos, sin exceptuar á ninguno. Esto pasa de la raya, no hay quien lo aguante. Porque el excelentísimo Ayuntamiento mejora las fincas con la exquisita urbanización de las calles, plazas y plazuelas que tiene Madrid y porque el tiempo y las circunstancias colaboran en la misma empresa de un modo puramente automático, se creen esos señores caseros con derecho á elevar el precio de los alquileres, sin hacer por su parte ningún trabajo progresivo en los edificios que les dan de comer. Ya era hora de unirse y de poner cortapisas al afán inmoderado de lucro que gastan los casa-tenientes. Se impone una revolución modificativa en derecho de propiedad. Los cánones arcaicos que la declaraban intangible deben ceder el paso á otros más humanos y más conformes con el siglo presente. Y al socialismo del Estado corresponde legislar en este nuevo sentido si no queremos que lo haga á su manera el socialismo popular. [sic] (p. 1)

El Instituto de Reformas Sociales se encargaría de publicar, a partir de 1908, una memoria estadística anual sobre el número de huelgas y las particularidades, localidades y sectores de cada una de ellas, aunque no consta ninguna centrada en el ámbito de la vivienda. Tanto en la labor de la Comisión de Reformas Sociales como del Instituto de Reformas Sociales, resuenan los análisis de Henri Lefebvre (1974/2013) sobre los modos en que los Estados irían produciendo nuevos dominios y espacios regulados mediante un tipo de violencia menos explícita y coercitiva y más compleja y sibilina donde “la violencia se reviste de racionalidad y la racionalidad unificadora justifica la violencia” (p. 319). El Estado, como he ido explicando, ampliaba la soberanía sobre el territorio, y soberanía implicaba dominio sobre un espacio previamente constituido (cfr. Lefebvre, 2013). Determinar la forma misma del hogar, la definición legal del concepto de propiedad y las funciones internas de la casa —en tanto que espacio íntimo primordial de todo sujeto— era una parte indispensable para encauzar las demandas del discurso contrahegemónico que acaba cuestionando, en última instancia, la razón misma del Estado.

Por este motivo la existencia de instituciones como el Instituto de Reformas Sociales puede ser analizada como un mecanismo efectivo de proyección discursiva¹¹⁵, con la voluntad de generar un marco de discurso único e incuestionable desde la pluralidad de discursos

¹¹⁵ Mark Horkheimer es otro autor fértil para pensar el rol que jugaron instituciones como el Instituto de Reformas Sociales en el desarrollo de los estados modernos y su vinculación con el poder. Una de las ideas centrales en la filosofía de los autores de la Escuela de Frankfurt es la noción de *razón instrumental* que Horkheimer desarrolló principalmente en *La crítica de la razón instrumental* (1947/1973). Horkheimer argumenta que en la sociedad moderna la razón se ha vuelto instrumentalizada, es decir, que se utiliza principalmente como un medio para lograr objetivos técnicos y utilitarios. Esto se refleja en cómo las instituciones, la economía, la política y la ciencia se organizan para maximizar la eficiencia y la productividad, pero a menudo lo hacen a expensas de los valores humanos, la autonomía y la ética, razón por la cual estas se convierten en agentes que promueven la alienación y la deshumanización. Al estar imbuidas de la lógica de la razón instrumental —diría Horkheimer—, las instituciones pueden contribuir a crear una sociedad en la que las personas devengan meros objetos de un sistema de producción y consumo, perdiendo su capacidad de pensar críticamente y tomar decisiones autónomas. Si bien el análisis que realizo en este subcapítulo respecto de la función del Instituto de Reformas Sociales está alineado con las reflexiones de Horkheimer —pues considero las instituciones como una suerte de altavoces de los intereses del discurso hegemónico—, no asumo una posición tan marcadamente pesimista en relación con la capacidad de estas de borrar toda capacidad de reflexión y crítica por parte de los sujetos que se ven “afectados” por ellas. Como he apuntado en el subcapítulo 2.3, no considero a los sujetos como meras hojas blancas en las cuales el discurso hegemónico puede inscribir su voluntad sin cortapisas, sino como entidades plásticas atravesadas por el síntoma que les constituye.

internos —partidarios de las subvenciones directas a las asociaciones benéficas para la construcción de viviendas obreras o bien de la concesión de exenciones fiscales, por ejemplo—. Sin embargo —y de forma irremediable— el discurso del Amo producía sus síntomas: la conflictividad social aumentaba, y las medidas orientadas a paliar la “cuestión social”, también en la vivienda, chocaban con la realidad material de las clases trabajadoras, pues mientras se regulaba para intentar convertir a los obreros en propietarios, nacían las huelgas de inquilinos.

En el siguiente subcapítulo abordaré el período de entreguerras (1919-1936) para explicar dos cuestiones: el llamado Decreto Bugallal —primera ley que puede considerarse como realmente intervencionista al limitar las condiciones en las que los propietarios podían desahuciar a los inquilinos— y el nacimiento de un nuevo discurso que, desde la arquitectura, plantearía un concepto inexistente hasta la fecha: la vivienda mínima.

3.5.3 Vivienda mínima y racionalidad arquitectónica en el período de entreguerras (1919-1936)

En los siguientes dos subcapítulos abordo el período histórico que abarcaría del fin de la I Guerra Mundial hasta el inicio de la Guerra Civil española. Casi dos décadas en que los cambios políticos, demográficos y sociales empujaron el discurso de la vivienda hacia una dimensión nueva hasta la fecha que, sin embargo, no se empezaría a aplicar hasta el fin del régimen franquista. En este subcapítulo trato dos cuestiones. Primero, para continuar trazando la genealogía del discurso, el contexto social en España durante el período aproximado de entreguerras (1919-1936) y la “victoria” de los movimientos de inquilinos con el conocido como Decreto Bugallal¹¹⁶ de 1920; una Ley que, por aquel entonces, no tenía precedentes en

¹¹⁶ Llamado así pues lo firmaba el por aquel entonces ministro de Gracia y Justicia Gabino Bugallal.

la historia española por su elevado grado de intervencionismo en el mercado de la vivienda. Después explicaré cómo poco a poco un nuevo discurso, que participará rápidamente del discurso hegemónico de la vivienda —aquel que, auspiciado por las instituciones del Estado y sustentado en el principio vertebrador de defensa de la propiedad privada— contribuirá a determinar la concepción del habitar urbano a lo largo del siglo XX: la idea de *existencia mínima*¹¹⁷. Explicaré en qué consiste este discurso y qué efectos tuvo en relación con la vivienda.

El malestar por la falta de viviendas y las dificultades para conseguir un alquiler decente para gran parte de la población urbana se incrementaban al ritmo que lo hacía la demografía del país, pero, a diferencia de lo ocurrido en las últimas décadas del siglo anterior y en los primeros años del siglo XX, surgían respuestas particulares en forma de huelgas de alquileres y de asociaciones de vecinos que reivindicaban una mayor protección de los inquilinos por parte de los poderes del Estado¹¹⁸. En el subcapítulo 3.5.2 he mostrado cómo la Ley de Casas Baratas de 1911 —tímido intento legislativo— no alcanzó una solución al “problema de la vivienda”, ubicado dentro del marco general de la “cuestión social”. Para inicios de la década de los veinte el “problema” seguía más vivo que nunca. Da cuenta de ello, como he avanzado en el subcapítulo anterior, la germinación de asociaciones de inquilinos como la que se fundó en Madrid en 1919

por fin exclusivo defender al vecindario [...] contra las desconsideraciones inveteradas de los caseros (y conste que al que se mantiene en su derecho y en conciencia no le

¹¹⁷ Apunto, a modo de conclusión anticipada, que la idea de poder determinar unos límites físicos mínimos en los que los sujetos podrían desplegar su habitus, continúa siendo a día de hoy un problema no resuelto para arquitectos y legisladores.

¹¹⁸ Sirva de ejemplo del crecimiento poblacional los datos de la ciudad de Barcelona: en el año 1914, y acorde a los censos de población, la población de la ciudad condal era de alrededor de los 600.000 habitantes. En 1930 ya había superado el millón de habitantes, y para el año 1936 —al iniciarse la Guerra Civil—, rondaría los 1.200.000 habitantes (cfr. Oyón, 2008). Cabe apuntar que este proceso de crecimiento exponencial de las grandes ciudades no era específico de España. La tendencia en muchos de los países europeos compartía tanto los crecimientos exponenciales de población como los flujos de inmigración hacia los núcleos urbanos, con el correspondiente incremento de la conflictividad laboral promovida por los principales sindicatos de carácter socialista y anarquista.

llamamos “casero”, sino “propietario”, y contra él no va nada) que elevan caprichosamente los alquileres, no hacen obras jamás y desalojan al inquilino sin razón alguna, cuando les da la gana, y usando de ardidés curialescos para que el desahucio prospere. (Asociación de Vecinos de Madrid, como se citó en Artola Blanco, 2012)

Como apunta Artola Blanco (2012) “[c]omo consecuencia del encarecimiento de los alquileres, los afectados —inquilinos y comerciantes— establecieron una nueva dinámica de movilización que cuestionó el *statu quo* existente”. La “cuestión social” se agudizaba. Da buena cuenta de ello la siguiente intervención del diputado del grupo de la Izquierda Liberal Monárquica en el Congreso de los Diputados, el 31 de marzo de 1920. El punto del orden del día llevaba por título “Urgencia de la discusión del dictamen relativo a los inquilinatos”:

No voy a entretener la ilustrada atención del Congreso haciéndole ver la importancia suma, la trascendencia notoria y la urgente necesidad de llegar a una resolución que, a todos consta, es inaplazable en este asunto tan grave [...]. La resolución de este asunto, que ya no está encerrado en normas jurídicas, sino que en todas partes se ha convertido en una cuestión social que amenaza en degenerar en cuestión de orden público, el Gobierno, inhibiéndose, ha permitido que el Congreso tomara en consideración iniciativas de distintos señores Diputados [...].

La cuestión de la vivienda había devenido una de las principales causas del contexto significado como “cuestión social” que, ahora, amenazaba con degenerar en una cuestión de orden público. La presión era tal que incluso los periódicos asociados al pensamiento conservador empujaban hacia algún tipo de legislación que pudiera proteger a los inquilinos; así se afirmaba, el 18 de junio de 1920, pocos días antes de la aprobación del Decreto Bugallal en *La Correspondencia de España*, en un artículo titulado “Si la ley no da armas de defensa de los inquilinos tendrán que buscarlas por la fuerza”, firmado por Juan de Aragón: “es necesario legislar por Real Decreto sin pérdida de momento acerca del arrendamiento de fincas rústicas

y urbanas, pues cada día son más grandes los atropellos realizados por algunos propietarios al amparo de una legislación anticuada” (p. 1). Tres días después, el rey Alfonso XII firmaba el Real Decreto de 20 de junio de 1920 en cuyo prólogo se afirmaba que

La escasez de las viviendas y el abuso de algunos propietarios, que no han vacilado, prevaliéndose de las circunstancias, en aumentar excesivamente los precios de alquiler de sus fincas, han producido honda perturbación en varias poblaciones y creado un estado de opinión bien manifiesto en las protestas públicas de Corporaciones representativas, importantes entidades económicas, Empresas comerciales e industriales y colectividades formadas por elementos de las clases sociales más numerosas”. (*El Heraldo de Madrid*, 21 de junio de 1920, p. 2)

El contenido final del Real Decreto —menos radical que las propuestas elaboradas por el Congreso— establecía una prórroga indefinida de los contratos de alquiler y la fijación de un tope de precios, que no podían sobrepasar los existentes en 1914. La premisa general estipulada por la nueva ley era que el propietario no podría desahuciar al inquilino excepto en condición de impago y de necesidad del piso para algún familiar directo, aunque, como desarrollaré a continuación, había otras cláusulas que permitieron a los caseros encontrar rendijas para ejercer su capacidad de presión sobre los inquilinos (cfr. Artola Blanco, 2012). El Decreto Bugallal de 1920 puede comprenderse como una victoria de las movilizaciones que forzaron a los poderes políticos a tomar medidas más concretas e intervencionistas que las propuestas en la Ley de Casas Baratas de 1911. Aunque la medida fue bien recibida por la mayor parte de la población, el escepticismo respecto a la capacidad real de cambiar la situación de desamparo en la que se encontraban los inquilinos era notoria. Véase en esta columna del periódico *El Sol*, uno de los periódicos vespertinos más leídos, cuya línea editorial no se situaba en la ideología obrerista sino más bien dentro de una visión regeneracionista del liberalismo:

El decreto impone a los caseros la prórroga obligatoria de los contratos vigentes, pero con varias excepciones que convierten la tal obligación en una pura broma inofensiva; sin contar que autorizándoles para aumentar los alquileres no hay tal prórroga obligatoria. Se podrá, entre otras cosas, rescindir el contrato por parte del casero, cuando la mayoría de los vecinos de una casa “lo soliciten del propietario o respecto de algún inquilino. [...] Además, como en muchas casas de esos suburbios el casero es, realmente, un amo y, lo que es peor, un cacique, el infeliz que caiga en su desgracia no tardará en verse expulsado de la vivienda a petición, no ya de la mayoría, sino de la totalidad de sus convecinos. (24 de junio de 1920)

Una cuestión que a primera vista pudiera parecer anecdótica —pero que no lo es— fue el uso generalizado de la palabra *casero* como sustitución de *propietario*, tanto en los debates políticos del congreso como en la mayoría de medios y otras publicaciones de la época. Los diputados, conscientes de que las medidas emprendidas de regulación de alquileres afectaban los límites conceptuales y normativos de la propiedad, “prefirieron utilizar el término [casero] en lugar del de propietario —frente a la debilidad e inseguridad de comerciantes, industriales e inquilinos” (Artola Blanco, 2012).

El ideal del superyó —en tanto que forma imperante del discurso moral de la época— había constituido un discurso en que la propiedad debía ser objeto de deseo de aquellos que no la poseían, a la vez que un bien a proteger por aquellos que sí la poseían. Era importante —o así parece que lo consideraron los políticos de la época— que el significante *propietario* no quedara atado a una cadena significativa que se tuviera que ver con la miseria de las condiciones de hacinamiento de la vivienda obrera. El Decreto Bugallal fue pensado como una medida de emergencia para perdurar hasta diciembre del año siguiente, con pequeñas modificaciones hasta la Ley de 1946. La presión de los inquilinos para mantenerla fue tal que Primo de Rivera,

que había reprimido con fuerza el movimiento obrero durante los tres primeros años de dictadura (1923-1926), afirmarí­a que

Se ha establecido un poquito de odio entre los inquilinos y los propietarios, y para prevenir que si se levanta la mano en esta Ley y se deja libre la contrataci3n, fuera esta la ocasi3n elegida por los que fomentaran alguna pasi3n de venganza en su pecho para llegar de una vez por toda con esa libertad a la realizaci3n de todas las persecuciones que habían soñado en los días de encono. (como se cit3 en Artola Blanco, 2012)

Paralelamente a las luchas del colectivo de inquilinos otro discurso en relaci3n con la vivienda iba tomando cuerpo. Las leyes como el Decreto Bugallal o la Ley Salm3n¹¹⁹, ya durante la II Rep3blica, tomaron en mayor o menor medida la responsabilidad de legislar en aras de mejorar las condiciones de vivienda de la gente, en especial del conjunto obrero. Todas ellas eran medidas orientadas a paliar una cuesti3n con soluciones cortoplacistas, pero la situaci3n a largo plazo requería de una modificaci3n en la forma misma de concebir la vivienda, y, m3s concretamente, de conceptualizar una noci3n de espacio m3nimo vital que sirviera para justificar una reducci3n del hogar tipo.

A partir de los ańos veinte, una nueva corriente arquitect3nica representada por los c3lebres nombres de Gropius, Le Corbusier y Mies Van der Rohe entre otros, encabezaría la renovaci3n del esp3ritu arquitect3nico bajo una premisa principal que, de forma somera, podría basarse en las l3neas que siguen: plantear propuestas arquitect3nicas a trav3s del diseńo de nuevas formas de vivienda que, reduciendo el uso de los materiales de construcci3n, disminuyeran los costes econ3micos asociados con el fin de contribuir a solucionar el problema de la vivienda. La Escuela Bauhaus, fundada en 1919 por el arquitecto y urbanista berlin3s Walter Gropius,

¹¹⁹ Explicaré el contenido de la Ley Salm3n en el siguiente subcapítulo.

adoptaría el motto de “less is more”¹²⁰ que encapsularía el sentido histórico de una forma de concebir la vivienda —así como otras disciplinas como el diseño de productos industriales que empezaría a despegar bajo la lógica de la producción fordista— vinculada con el significante *mínimo*.

Diez años después de la fundación de la Bauhaus se celebraría en Frankfurt el segundo congreso de los CIAM (Congreso Internacional de Arquitectura Moderna) con el reto de dar respuesta a los ya citados problemas de hacinamiento y falta de viviendas para gran parte de la población europea. El título que encabezaba el congreso era “Die Wohnung für das Existenzminimum”, “la vivienda para la subsistencia”. Este sería el nuevo enfoque que preocuparía a los arquitectos de la época con algunas consecuencias directas en la forma de concebir el hogar prototípico español que, como veremos, siguen vigentes a día de hoy.

Ahora bien: ¿En qué medida España asumió como propio el discurso de la “vivienda para la subsistencia”? ¿Cómo entroncó con el discurso hegemónico constituyendo una nueva normatividad del habitar en España? A modo de conclusión preliminar puedo decir que España asumió de forma desigual, en función del territorio, el discurso de la vivienda mínima, y que llegó tarde de manera general si lo comparamos con el resto de los principales países europeos. Además, el importante peso que tendrían los propietarios del país bloquearía —como ya lo hicieron con el proyecto del ensanche de Barcelona— algunas de las nuevas propuestas de esa nueva arquitectura; y, por último, con el estallido de la Guerra Civil (1936-1939) se dejaron de lado muchas de las propuestas arquitectónicas que no se retomarían, tímidamente, hasta dos

¹²⁰ La filosofía del “less is more”, más allá de la simple reducción de costes de producción, subraya la idea de que la simplicidad en la forma puede resultar en una mayor elegancia, eficiencia y profundidad en el diseño y la creación. Esta perspectiva encontró uno de sus defensores más destacados en la figura de Ludwig Mies van der Rohe y su legado continúa vigente a través de la obra arquitectónica de figuras como John Pawson y Tadao Ando, entre otros. Sin entrar en el debate sobre si la simplicidad formal necesariamente aumenta la elegancia en la construcción, es importante señalar que la difusión de estas ideas contribuyó a la aceptación generalizada de que prescindir de elementos físicos y espaciales en la vivienda podía ser un objetivo deseable en sí mismo. Esto facilitó la promoción del concepto de “vivienda mínima” y su inserción en el discurso arquitectónico y social de la época.

décadas más tarde (cfr. Diez-Pastor, 2003). Muchos de los por aquel entonces jóvenes arquitectos que participarían del espíritu de la arquitectura mínima fueron perseguidos por su vinculación con el régimen político de la II República. Aún así, la idea de subsistencia quedaría inscrita dentro del discurso hegemónico de la vivienda, por lo que considero relevante explicar en qué consistía tal discurso. Un discurso que, al no tener sus orígenes en España, fue importado del extranjero por algunos de los principales nombres que protagonizaron el giro racionalista de la arquitectura en el país como Fernando García Mercadal, que había realizado sus estudios en Alemania, o Lluís Sert, uno de los fundadores del Grupo de Artistas y Técnicos Españoles para el Progreso de la Arquitectura Contemporánea (GATEPAC), que había trabajado previamente con Le Corbusier.

En este contexto, la figura de Fernando García Mercadal fue de vital importancia: delegado en España de los Congresos Internacionales de Arquitectura Moderna (CIAM) y del Comité Internacional para la Realización de los Problemas Arquitectónicos Contemporáneos (CIRPAC) —organismo director de los CIAM—, convocó el llamado “Concurso de la vivienda mínima” en España para presentar algunas propuestas españolas en el Congreso de Frankfurt de aquel mismo año (cfr. Diez-Pastor, 2003). Muchas de las propuestas fueron desestimadas por no acabar de comprender las premisas —ni el sentido— del concepto de *vivienda mínima*¹²¹. Una de las razones de ese posible desencaje temporal bien pudiera explicarse, al menos parcialmente, por la capacidad de las clases burguesas para mantener la prevalencia de un discurso frente a los embates de las nuevas ideas reformistas europeas que se mostraría, por ejemplo, en el hecho de que en España, —a diferencia de Alemania, Reino Unido, Bélgica, Italia o Francia— se seguía imponiendo el servicio doméstico como una necesidad inmutable para las viviendas burguesas (cfr. Diez-Pastor, 2003).

¹²¹ Las propuestas que se recibieron mostraron la confusión que reinaba dentro del mundo de la arquitectura española respecto al concepto de *vivienda mínima*, pues el mismo jurado habría señalado en su fallo, publicado en la revista *Arquitectura* (1924), “la desorientación evidente en muchos de los trabajos presentados, que prescinden de lo fundamental del concurso, a saber: que sea ‘vivienda mínima’” (Diez-Pastor, 2003).

¿Qué era, entonces, lo que debía comprenderse como “vivienda mínima”? Para explicarlo considero oportuno introducir una figura crucial para la arquitectura durante la década de los años veinte como fue Amós Salvador y Carreras, que alternaría su carrera profesional como arquitecto —como hizo Ildefons Cerdà como ingeniero— con su vocación política. Salvador y Carreras fue diputado por la circunscripción de Logroño durante los primeros años de la década de los veinte; en la II República fue elegido diputado como miembro de la Unión Republicana en las elecciones de 1933, y posteriormente en representación de la Izquierda Republicana en las elecciones de 1936. Tuvo que exiliarse —a Francia, Venezuela, México— ya que el Tribunal de Responsabilidades Políticas le impuso la mayor multa hasta la fecha: 100 millones de pesetas. Regresó finalmente a España en el año 1950, y falleció trece años después, en 1963. En 1936, durante la II República, se haría cargo del Ministerio de Gobernación entre el 19 de febrero y el 2 de mayo. Salvador y Carreras, que había formado parte de la comisión de preparación y debate de la Ley de Casas Baratas de 1911, escribiría una serie de artículos en la revista *Arquitectura* en preparación para el Congreso de Frankfurt de 1929, donde explicaría su idea de vivienda mínima, a la vez que analizaría y propondría medidas específicas para la situación de la vivienda en España.

La posición ideológica de Salvador y Carreras —como la de Cerdà— nacía de una voluntad de mejorar las condiciones de vivienda de las clases populares. Salvador y Carreras era buen conocedor de las dificultades económicas de las organizaciones obreras para financiar sus propias viviendas, así como el desinterés de las compañías constructoras para invertir en viviendas obreras, por lo que consideraría imprescindible la intervención del Estado en la construcción de las mismas. Ahora bien, se requería de un cambio en la concepción de la vivienda que permitiera abaratar costes, pues:

[...] como no es posible que el enorme número de viviendas mínimas que hay que elevar en España para resolver el problema del alojamiento de las clases necesitadas,

pueda construirse con subvención del Estado, queda en pie el problema de la vivienda mínima *técnicamente económica, capaz y salubre*. (Salvador y Carreras, 1929, p. 360)

La vivienda mínima debería cumplir con los principios de economía, capacidad y salubridad. Una primera definición del concepto, por parte de Salvador y Carreras, sería la que sigue:

Ha de entenderse como vivienda *mínima* aquella que pueda contener a una familia normal de las clases más modestas de la sociedad, en condiciones adecuadas de capacidad, comodidad, salubridad y economía. (p. 360)

La vivienda mínima debía contener “las clases más modestas de la sociedad” —y no otras—. Por “familia normal” entendería, generalmente, la compuesta por “cinco o seis personas: padre, madre y tres o cuatro hijos”, lo que exigiría “tres dormitorios como *mínimum*” (p. 360). La propuesta de Salvador y Carreras pasaría por plantear un conjunto de soluciones técnicas que, tomando como guía de referencia los principios de capacidad, salubridad y economía, habrían de traducirse en una modificación de las normativas de construcción imperantes (cfr. Diez-Pastor, 2003).

Entiendo el concepto de *existencia mínima* como un discurso arquitectónico subsidiario del discurso hegemónico de la vivienda cuyo *leitmotiv* era el de proponer modelos de vivienda a bajo coste y de reducidos espacios interiores, pero en los cuales el desarrollo del *habitus*¹²² todavía fuera todavía posible. Aunque dicho discurso fuera dirigido explícitamente a la mejora de las condiciones laborales de la clase obrera, acabaría teniendo efectos universales¹²³ (y que estarían perfectamente alineados con los intereses del discurso hegemónico). Vease el siguiente ejemplo donde Salvador y Carreras planteó, por primera vez, rebajar por ley la altura mínima de los techos:

¹²² Remito a la definición de *habitus* de Angela Giglia (2012) (que he desarrollado en el subcapítulo 1.3.4) como “capacidad de reconocer un orden, situarse adentro de él, y establecer un orden propio” (2012, p. 13).

¹²³ Siendo este otro ejemplo más de como razonamientos o propuesta subjetivas acaban convirtiéndose en “verdades” consolidadas.

siendo este otro ejemplo más de como razonamientos o propuesta subjetivas acaban convirtiéndose en “verdades” consolidadas. las alturas mínimas señaladas para los pisos en esa ley fuerzan a cubicaciones muy voluminosas, obligan a escaleras de excesivo desarrollo y, en suma, encarecen la construcción. Creemos que, sin perjuicio de la salubridad y de la higiene, sólo con un buen régimen de ventilación natural, de aireación bien entendida y practicada, podría reducirse el cubo de las habitaciones, disminuyendo las alturas de los pisos, que no habría inconveniente en rebajar hasta 2,60, 2,50 y aun 2,40 en algunos casos (1929, p. 335)

La propuesta de Salvador y Carreras, aun como Ministro de Gobernación —desde el 19 febrero al 1 de mayo de 1936— no encontró la posibilidad de acomodar las ideas de la existencia mínima a los códigos legales. Irónicamente, dichas ideas, surgidas de la reflexión promovida dentro de una ideología liberal progresista fueron puestas en marcha por el bando franquista poco después: la Orden de 16 de marzo de 1937, aplicada durante la guerra, estableció por primera vez en España la cédula de habitabilidad que debía acreditar el estado higiénico-sanitario de la vivienda, así como regular unos parámetros de espacio y construcción mínimos. Dicha Ley sería ampliada y consolidada con la Orden de 29 de febrero de 1944, uno de cuyos preceptos fue que “La altura de todas las habitaciones medida del pavimento al cielo raso, no será inferior a 2,50 metros en el medio urbano, pudiendo descender a 2,20 en las casas aisladas y en el medio rural.” (BOE, 1 de marzo de 1944).

Acabo este subcapítulo con una reflexión en torno a una constante que ha venido consolidándose a lo largo de la investigación: los principales cambios que sufre el discurso hegemónico de la vivienda vienen impulsados por corrientes internas al mismo que se auto-posicionan ideológicamente dentro de corrientes progresistas o, por ponerlo en términos llanos, cuya vocación u objetivo final no es otro que la supuesta mejora de las condiciones de vida y

vivienda de los menos favorecidos. Este sería el caso, por ejemplo, del urbanismo de Cerdà, de la ciudad-jardín de Arturo Soria o, en el período analizado, el discurso arquitectónico sobre la vivienda mínima de Amós Salvador y Carreras.

3.5.4 El corto período de la II República: propiedad subordinada y expansión del Estado

En el anterior subcapítulo he tratado de explicar la relación entre las ideas arquitectónicas del racionalismo de la segunda y tercera década del siglo veinte —encapsuladas en el significante *existencia mínima*— y su relación con el contexto social y político de España en el período de entreguerras que se caracterizó, en gran medida, por el fuerte malestar social provocado por la falta de viviendas asequibles para la población obrera. He argumentado que el discurso de la existencia mínima era favorable a los intereses del discurso hegemónico de la vivienda en tanto que no cuestionaba el pilar fundamental sobre el que este se sostenía, a saber, el concepto liberal de propiedad.

Ahora es preciso examinar en detalle la II República española. Un período histórico trascendental en el desarrollo del discurso hegemónico de la vivienda, principalmente por dos razones: la primera, el salto que daría el concepto de propiedad con la Constitución republicana de 1931; la segunda —en estrecha relación con la primera—, la importancia del período republicano en el proceso de transformación del Estado moderno.

La concepción de la propiedad en tanto que *nuda propiedad*, característica del primer liberalismo, y su transición hasta la idea de propiedad supeditada a una serie de funciones sociales, debe su genealogía —en el contexto español— a las aportaciones utilitaristas primero, krausistas después, y, por supuesto, a la defensa de las distintas familias socialistas de una idea alternativa de propiedad. El discurso hegemónico no aceptó estas ideas y discursos alternativos de la propiedad en cuanto propiedad colectiva, pero sí ciertos matices que facilitaron una

interpretación más poliédrica de la propiedad. Aun así, hay un factor de fondo que considero más relevante y que puede explicar la progresiva adopción de un concepto de propiedad más amplio que el de los “primeros liberales”: el convencimiento, por parte de la mayoría de las familias ideológicas que irían ocupando los distintos gobiernos, de que el Estado, para expandir su marco competencial —como dotarse de los recursos necesarios para hacer dicho cumplimiento—, tenía que cuestionar el carácter omnipotente de la propiedad.

En este sentido, sostengo que hay una correlación entre el crecimiento o establecimiento del Estado moderno y la adopción de leyes que regulan la propiedad¹²⁴. Analizaré, en este subcapítulo, la evolución del concepto de propiedad en la Constitución republicana, así como la expansión de un discurso que, de forma paralela, delimitaría el concepto mismo de propiedad: el de la lógica de expansión del Estado.

Apunta Fernández Sarasola en “El derecho de propiedad en la historia constitucional española” que la Constitución de 1931 supuso un cambio respecto a la concepción de la propiedad (cfr. 2005). Ciertamente, de todos los textos constitucionales de la historia de España —1814, 1837, 1845, 1869, 1875, 1931, 1978—, es en la Constitución republicana de 1931 (CR de ahora en adelante) donde la concepción de propiedad se aleja más de las definiciones del primer liberalismo. Es más: si tuviéramos que colocar en un mismo eje las distintas

¹²⁴ Por supuesto, no soy el primero en hacerlo. Me adscribo, en este sentido, a gran parte de la tradición del pensamiento anarquista, marxista, y a la teoría decolonial. Proudhon, por ejemplo, haría suyas las palabras del profesor Touiller en *¿Qué es la propiedad?* (1983) donde afirmaba lo siguiente: “La agricultura no fue por sí sola bastante para establecer la propiedad permanente; se necesitaron leyes positivas y magistrados para aplicarlas; en una palabra, el estado civil. La multiplicación del género humano hizo necesaria la agricultura; la necesidad de asegurar al cultivador los frutos de su trabajo exigió la propiedad permanente y leyes para protegerla. Así, pues, a la propiedad debemos la creación del estado civil” (p. 76). También David Harvey (2005/2007) ha sostenido una tesis similar, en este, caso, en referencia a la evolución del neoliberalismo y la necesidad de un Estado que regule: “El neoliberalismo es, ante todo, una teoría de prácticas político-económicas que afirma que la mejor manera de promover el bienestar del ser humano consiste en no restringir el libre desarrollo de las capacidades y de las libertades empresariales del individuo dentro de un marco institucional caracterizado por derechos de propiedad privada fuertes, mercados libres y libertad de comercio. El papel del Estado es crear y preservar el marco institucional apropiado para el desarrollo de éstas prácticas” (p. 6). Por último, cabe mencionar que la relación de necesidad entre las leyes de propiedad y la consolidación del Estado moderno ha sido señalada por teóricas del pensamiento decolonial —como Rita Segato (2003), Yuderkys Espinosa Miñoso (2014) o Karina Ochoa Muñoz (2014), entre otras— en cuanto que relación clave en las prácticas de abuso, esclavización y dominio por parte de los países colonizadores para con sus colonias.

Constituciones que han existido en España en los siglos XIX y XX en base al trato dado al concepto de propiedad —es decir, situando en un extremo aquella Constitución más cercana al concepto de propiedad nuda del primer liberalismo y, en el otro, la más próxima a la propiedad colectiva defendida por Engels en *Contribución al problema de la vivienda* (1873/2017)—, veríamos que es en la CR donde los elementos “colectivos” de la propiedad brillan con más intensidad, siendo la más cercana a las tesis colectivistas. Ahora bien, que esto sucediera durante el período republicano no implica que en dicho período la voluntad política de imponer un discurso otro —contrahegemónico, surgido de un malestar sintomático— se pronunciara desde el control institucional. “Abrir” la propiedad fue, muy al contrario, una necesidad del discurso hegemónico, pues el Estado es la estructura principal que debe asegurar el discurso hegemónico de la vivienda. Liberales, socialistas y fascistas irían gravitando hacia un consenso general —con multitud de matices— alrededor del equilibrio de poder que debía existir entre las competencias del Estado y los límites del concepto liberal de propiedad, especialmente en relación con el ámbito de la vivienda. Un consenso que sería una fuerza centrípeta con un débil punto de equilibrio como centro: la expansión misma del Estado. Algunas de las leyes relativas a la vivienda aprobadas durante la II República fueron consolidadas, sin mayores contradicciones, durante el franquismo, y solamente los anarquistas quedarían al margen del debate.

La idea de que la propiedad o ciertos tipos de propiedad debían de estar subordinados a una función, sería uno de los principales temas de debate durante la Asamblea Constituyente que culminaría en la aprobación de la CR el 9 de diciembre de 1931. El artículo 44 consideraría que “La propiedad de toda clase de bienes podrá ser objeto de expropiación forzosa por causa de utilidad social mediante adecuada indemnización, a menos que disponga otra cosa una ley aprobada por los votos de la mayoría de las Cortes”. Algo realmente novedoso, pues podría

llegar a argumentarse la desaparición del principio de la propiedad como tal. Como explica Ignacio Fernández Sarasola (2005):

no es que existiese un presunto derecho de propiedad, que en ocasiones podía ser limitado cuando una función social lo hiciese conveniente; antes bien, lo que existía era una garantía institucional a la propiedad cuyos contornos [...] estaban delimitados por el límite interno que constituía la “función social”, parte integrante de dicha garantía institucional. (p. 110)

Es decir, acorde al artículo 44, sería la legislación generada la que actualizaría el derecho de propiedad. En cada caso de expropiación, de nacionalización o de limitación de la propiedad por causa de utilidad social, se irían definiendo los límites legales de la propiedad. Pero es en el artículo 45, que transcribo en su totalidad, donde mejor se puede apreciar que de esa “pérdida” de la propiedad liberal emergía el poder estatal:

Toda la riqueza artística e histórica del país, sea quien fuere su dueño, constituye tesoro cultural de la Nación y estará bajo la salvaguardia del Estado, que podrá prohibir su exportación y enajenación y decretar las expropiaciones legales que estimare oportunas para su defensa. El Estado organizará un registro de la riqueza artística e histórica, asegurará su celosa custodia y atenderá su perfecta conservación. El Estado protegerá también los lugares notables por su belleza natural o por su reconocido valor artístico o histórico.

De la interpretación literal de este artículo se podría inducir que se estaba llevando a cabo una inversión total respecto a la hipótesis que he sostenido a lo largo de este trabajo de que una de las razones mismas de la fundación del Estado sería la preservación de la propiedad privada. Al contrario, parece que la propiedad habría devenido una herramienta que contribuyera a sustentar el Estado. Según Fernández Sarasola (2005), “el cambio operado en la Constitución de 1931 sobre el derecho de propiedad fue radical, afectando de forma clara a

su contenido” (p. 108). Ciertamente, había operado un cambio importante en la CR. Radical o no, a nivel legal la propiedad había perdido su primacía normativa al verse supeditada ahora a un ideal superior, el de la “utilidad social”. Pero quiero cuestionar esta radicalidad por dos motivos: primero, porque las ideas expresas sobre la propiedad ni eran nuevas ni eran ajenas a la realidad política y cultural española. Tal cambio no fue un salto abrupto, sino que iba dándose de manera progresiva, incorporando distintos matices ideológicos. Solamente hace falta retroceder unos pocos años y analizar el Proyecto de Constitución de Primo de Rivera. Aunque obviamente muy alejado ideológicamente de cualquier aproximación al significativo *república*, ya era posible hallar elementos socializantes que, en conjunción con una definición liberal de propiedad, se alejaban de la ortodoxia clásica liberal (cfr. Fernández Sarasola, 2005). Sin ir más lejos, en el ideario político del fundador de la Falange Española se afirmaba, en el punto 13º, que “el Estado reconocerá la propiedad privada como medio lícito para el cumplimiento de los fines individuales, familiares y sociales y la protegerá contra los abusos del gran capital financiero, de los especuladores y de los prestamistas”, y en su punto 21º, que “El Estado podrá expropiar sin indemnización las tierras cuya propiedad haya sido adquirida o disfrutada ilegítimamente” (Programa de Falange Española de las JONS, 1934); es decir, unas máximas muy parecidas a las que se acabarían inscribiendo en la CR. Que en este sentido la CR no implicara una ruptura respecto a los códigos legales precedentes no implica, sin embargo, que fuera radical en su contenido. Como ya he dicho, no cabe duda de que el redactado constitucional de 1931 en cuanto a historia legal de la propiedad se refiere era, en potencia, el que mayor capacidad de redefinición del significativo *propiedad* habría tenido hasta la fecha. “En potencia” porque, como he mostrado, el artículo 44 de la CR se iría definiendo a medida que se aplicara. La pregunta necesaria, entonces, es la que sigue: ¿En qué medida el nuevo diseño de Constitución habilitó, mediante la aprobación de leyes concretas, una forma otra de concebir la propiedad que implicara una ruptura respecto de las anteriores?

Durante los cinco primeros años de gobierno republicano, las aplicaciones del nuevo derecho de propiedad fueron más bien a cuentagotas. Bajo el amparo del artículo 44 se publicó, el 23 de enero de 1932, una orden con la que se nacionalizaron los bienes de la orden de jesuitas Compañía de Jesús, así como los bienes de aquellos que participaron directamente en el intento de golpe de estado del general Sanjurjo (cfr. Fernández Sarasola, 2005). Ambos hechos, más bien puntuales, despertaron importantes tensiones tanto dentro de la derecha católica como en los estamentos militares, pues catalogaban su ejercicio del poder como arbitrario y obediente a cuestiones estrictamente ideológicas, y no a criterios de utilidad social¹²⁵. El punto donde debía desplegarse con más fuerza el nuevo cuerpo legislativo era en el plan de expropiación de los terrenos agrícolas de los grandes latifundistas del país; sin embargo, este plan no tuvo el alcance previsto, y básicamente se aplicó a partir de julio de 1936, cuando la guerra ya había empezado (cfr. Robledo Hernández, 2014).

No obstante, que el sentido de la propiedad encontrara progresivamente un nuevo espacio normativo, fruto de un consenso más o menos orgánico de los distintos actores que participaban del discurso hegemónico de la vivienda —tensados por la fuerza centrípeta de un Estado en desarrollo que exigía incrementar su poder—, no fue óbice para evitar resistencias. Es más: se convirtió en uno de los principales puntos de fricción. Por un lado, entre las facciones socialistas, que consideraban que ya habrían cedido suficiente en la redacción de la Constitución respecto a su ideal de propiedad colectiva; por el otro, entre las facciones liberales

¹²⁵ No pretendo realizar un estudio de las razones históricas de los “fracasos” republicanos, que son múltiples y ampliamente analizados. Ver, por ejemplo, los estudios de Santos Juliá (1995), Josep Fontana (1987), Miguel Platón (2017).

y conservadoras, que veían cómo las reformas emprendidas podían llegar a amenazar su orden particular¹²⁶.

En 1935, a un año de que estallara el golpe de estado y bajo el gobierno radical-cedista presidido por Alejandro Lerroux, se iniciaría el proyecto de reforma de la CR. Presento un fragmento del discurso de Alejandro Lerroux en que critica lo que consideraba un uso arbitrario de los artículos 40 y 44 de la Constitución:

Las expropiaciones y socializaciones sin indemnización, sancionadas como posibles en los Artículos 40 y 44, han constituido una amenaza, causa de incertidumbre e inquietudes desvalorizadoras de la propiedad, sin que la experiencia acredite beneficio alguno. Por ello se propone la supresión de la parte de dicho precepto que sanciona este principio, contrario en su esencia al régimen en que desenvuelve su actividad económica el país. No puede abandonar el Estado la función estrictamente docente que le corresponde, sin perjuicio del reconocimiento de ese mismo derecho a favor de personalidades familiares y sociales, y mucho menos puede renunciar a la suprema misión de inspección y vigilancia en todos los grados de la enseñanza y la concesión de títulos profesionales. Armonizar estos diferentes derechos, sin menoscabo de libertades legítimas y sin merma de las garantías que al Estado corresponden por modo indeclinable, puede ser la labor fecunda que acometan las Cortes Constituyentes en la reforma del Artículo 48. (1935, p. 3)

Como he mencionado, la CR ha sido, entre todas las Constituciones españolas, aquella dónde el concepto de propiedad se concibió de una manera más próxima a los postulados

¹²⁶Pese a que la investigación académica que estudia la vinculación entre psicoanálisis y derecho no es muy proflíca, como apunta Paula Winker (2009) “El deber ser jurídico de la norma legal está atravesado por el sujeto, y el sujeto, a su vez, por la ley” (p. 1). En línea de pensar psicoanalíticamente el derecho, considero que los debates constitucionales pueden comprenderse como momentos fundacionales que abordan, conscientemente, una reformulación del discurso superyoico con la intención de resolver un malestar concreto expandido en la sociedad.

socialistas. Luego, tanto en las Leyes Fundamentales del régimen franquista como en la Constitución Española de 1976, el concepto de propiedad recuperaría parte de su herencia liberal primera; eso sí, sin renunciar a que ésta fuera circunscrita —y hasta cierto punto subordinada—, al cumplimiento de unas determinadas funciones que el Estado se encargaría de proteger.

En relación con las políticas de vivienda, en diciembre de 1931 el gobierno de Manuel Azaña aprobaría el “Decreto relativo a contratos de arrendamiento de fincas urbanas”, que prorrogaría un decreto aprobado bajo la dictadura de Primo de Rivera (del 21 de diciembre de 1925), y que debía cristalizarse en una Ley de Arrendamientos Urbanos. Esta Ley, sin embargo, no llegaría a aprobarse hasta el año 1946, ya bajo la dictadura de Franco. El decreto de diciembre de 1931 consolidaría un cierto grado de protección de los inquilinos¹²⁷, siguiendo la estela del Decreto Bugallal. Pero la supeditación, o relativa supeditación, de la propiedad a la utilidad social, como explica Argelich Comelles (2017), tuvo poco impacto en relación con la vivienda:

En el periodo republicano, se observa una relajación en la solución del acceso a la vivienda, ya que en el Decreto de 29 de diciembre de 1931 se excluían ciertas viviendas de la prórroga forzosa y se ampliaban las causas de improcedencia de la prórroga, razones por las cuales se atenuaba su aplicación. (p. 18)

Aun así, las resistencias particulares de ciertos grupos de la sociedad se hacían notar. Véase, por ejemplo, la airada reacción que firma Eustaquio Echauri, del periódico ultracatólico *El Siglo Futuro*, sobre la propuesta del ministro cedista Federico Salmón, que expondré más adelante:

¹²⁷ Como muestra principalmente el artículo 4, que limitaba la posibilidad de desahucio al impago de la renta, que, por otro lado, era algo común entre las clases obreras durante las primeras décadas del siglo XX: “Únicamente por falta de pago podrán los arrendadores a quienes sea aplicable este Decreto utilizar contra sus inquilinos la acción de desahucio en la forma regulada por la legislación común [...]” (p. 4).

“La propiedad es un robo”, dijo el diabólico Proudhon con un aplauso de todos los ladrones, que exclamaron entusiasmados: “El robo es una propiedad”. [...] Ahora Salmón, a quien no le falta nada para ser otro Salomón, porque no le falta más que una o, igual a cero, repite con toda la sal del mundo el axioma proudhoniano: “La propiedad ya se sabe que no les pertenece” (a los titulados propietarios). ¿Qué diferencia hay entre Proudhon y Salmón? No veo ninguna. Si la propiedad no les pertenece, ¿por qué retienen los bienes? Y ¿por qué ha de ser el ladrón el que les quite lo que no les pertenece, lo que retienen sin ser suyo? Pero esto ¿es la Ceda o es la anarquía? ¡Es igual! ¡Respeto! (p. 6)

Aunque la propuesta del ministro Salmón no mantuviera relación alguna con las ideas de Proudhon, el interés del párrafo en cuestión —aunque anecdótico—, sirve para mostrar la resistencia de unos intereses particulares —en este caso, los del clero— ante la expansión del Estado mediante la reformulación del concepto de propiedad. La alusión a Proudhon, a su vez, revela hasta qué punto el fantasma del proudhonismo se agitaba simbólicamente como metáfora del desorden, en tanto que cuestionamiento mismo del pilar fundamental sobre el que se sustentaba el régimen.

Pero, ¿en qué consistía la Ley Salmón y qué relación guarda con la tríada significativa propiedad-Estado-vivienda? La Ley de Previsión contra el Paro de 25 de junio de 1935 —continuación de la Ley del Paro de 1934— recibió el sobrenombre de Ley Salmón en honor al ministro de Trabajo, Sanidad y Previsión Social, y tenía como intención dinamizar la economía movilizand o recursos públicos que sirvieran para disminuir el paro. Según Blasco Torrejón (2002), “Esta Ley pasa a la historia como una de las primeras medidas de fomento del empleo a través de la reactivación de la construcción de viviendas” (p. 261).

Una Ley de un fuerte carácter expansivo a la que se destinaron 200 millones de pesetas en subvenciones para la construcción de viviendas, en los tres años posteriores a su aprobación

siempre y cuando se cumplieran dos condiciones: “Que exista en la población un grave problema de paro obrero en el ramo de la construcción” y “Que se aprecie la falta de viviendas teniendo en cuenta el número de habitantes y las necesidades de la población” (Ley de 26 de junio de 1935 [Ley Salmón]). Sin embargo, tanto Muñoz y Sambricio (cfr. 2008) como López Ramón (cfr. 2010) coinciden en el hecho de que, pese a que el redactado de la Ley explicitaba la voluntad de focalizarse en el problema del paro obrero y de la falta de acceso a la vivienda, la Ley Salmón —considerada por el arquitecto Oriol Bohigas como “la aportación más eficaz en materia de vivienda en la España de los años treinta” (1970, p. 33)— actuó principalmente en las zonas de los ensanches de las ciudades. Es decir, en las zonas donde habitaban las clases medias, cosa que hizo que los propietarios pudieran construir viviendas para poder alquilarlas a posteriori. Según Muñoz y Sambricio (2008), la tímida presencia del discurso de la “vivienda mínima” y la corriente de arquitectura racionalista de la GATEPAC no tuvieron un impacto significativo en la tipología de viviendas construidas, pues “se limitó a posibilitar en fachadas gestos de impreso modernidad (de un racionalismo formal, gratuito y sin contenido)” (p. 32).

Aunque el estallido de la Guerra Civil, un año después, interrumpió el desarrollo de muchas de las obras previstas, la Ley Salmón tuvo una importancia notable a la hora de ensanchar los límites competenciales del Estado, pues creó herramientas propias como el Servicio de Crédito Social: el Estado crecía y su marco se ensanchaba, a costa de robarle a la propiedad parte de su esencia liberal.

La II República implicó un salto hacia adelante en el tránsito del Estado como ente caracterizado principalmente por sus capacidades punitivas —lo que Max Weber llamaría “monopolio legítimo de la violencia”— al Estado como organismo paternalista, el cual, además de sus funciones de orden y castigo, incorporaría nuevos elementos de protección que se relacionaban más bien con lo que, décadas más tarde, se conocería como “Estado del

Bienestar”. La importancia de la Ley Salmón es que puede comprenderse como el engarce que vinculó tradiciones políticas contrarias que, movidas por el discurso de la lógica de expansión estatal, confiaron en el Estado como solución para resolver, entre otros, el problema de la vivienda en España. Prueba de ello es que en 1941, dos años después de la victoria del bando sublevado y la imposición de la dictadura franquista en España, el por aquel entonces ministro de Trabajo Girón de Velasco declaró que a todos aquellos edificios que hubieran sido construidos o remodelados en beneficio de la Ley del Paro de 25 de junio de 1935 se les colocaría en la fachada una placa conmemorativa con la indicación del Ministerio de Trabajo (cfr. Muñoz y Sambricio, 2008), forjando —literalmente— uno de los pocos puentes que pueden establecerse entre la II República y la dictadura de Franco.

3.6 La vida en los márgenes del discurso de la vivienda: el barraquismo

El barraquismo es uno de los fenómenos relacionados con la vivienda más relevantes de la historia del siglo XX en España y, también, uno de los más olvidados por la memoria institucional del país. El barraquismo, como explicaré en el siguiente subcapítulo (3.6.1) no fue un síntoma del discurso hegemónico de la vivienda; fue, si se quiere, una consecuencia indeseada del mismo, pero no la irrupción explosiva de un malestar social. En líneas generales, el objeto de deseo del habitante de la barraca será una vivienda “normal”, es decir, que cumpla con el mandato que le impone el Superyó.

Consideraré el barraquismo como *margen*, esto es, aquello que estando dentro de una unidad —sea territorial, cultural, filosófica, etc.— es constantemente percibido como un exterior que la constituye. El margen se presenta como una exterioridad insertada en el discurso, pero no como un intento de ser un a-fuera del discurso. En este sentido considero, primero, que las barracas representaban un margen en un sentido literal, en tanto que se construían *al margen* de toda planificación urbanística, aunque dentro de las competencias del

plan urbanístico. Pero también consideraré la existencia de los márgenes urbanos desde otra perspectiva, que los lee como mecanismo útil para la expansión y justificación del Estado¹²⁸.

Explicaré cuál fue el relato del discurso hegemónico en relación con el fenómeno del barraquismo a través de sus discursos subsidiarios, a saber: negación/invisibilización de la realidad del barraquismo; uso del discurso higienista para identificar el barraquismo como opuesto; asociación del barraquismo con la delincuencia; y, en línea con el discurso moralista cristiano, paternalismo para con el sujeto que habita en la barraca. Estas serán las principales estrategias con que el discurso hegemónico de la vivienda, tanto del gobierno anterior al período republicano como ya en democracia —pues el barraquismo permanecerá aproximadamente desde la primera década del siglo XX hasta finales de los años ochenta—, abordará este fenómeno socioeconómico.

Para el estudio del barraquismo me centraré exclusivamente en la ciudad de Barcelona, donde la constitución de ese *habitar los márgenes* fue más acentuada que en el resto del Estado. Lo haré, como hasta ahora, basándome en el análisis de fuentes primarias que me permitan reseguir al detalle las distintas problemáticas que pretendo abordar. Aunque la voluntad de esta investigación no es hacer una revisión histórica del barraquismo sino analizar críticamente el discurso hegemónico de la vivienda bajo la perspectiva del síntoma psicoanalítico, considero oportuno realizar una contextualización previa para tener una referencia mínima de lo que significó en España.

La aparición de barrios de barracas se da de manera paralela al proceso de crecimiento de las ciudades desde finales del siglo XIX, y se incrementará en varios focos del Estado a partir de los años veinte, primer momento álgido del barraquismo. Acorde a los datos del

¹²⁸ En línea, por ejemplo, con lo defendido por Henri Lefebvre en *La producción del espacio* (2013), David Harvey en *The Urban Experience* (1989) o Lisa Stevenson en “Anthropology in the Margins of the State” (2004), entre otros.

*Anuari estadístic de la ciutat de Barcelona*¹²⁹ el año 1914 había un total de 1.218 barracas con una población de 4.950 habitantes; para el año 1922 la cifra se había triplicado (cfr. Oyón e Iglesias, 2010). Según apuntan Oyón e Iglesias en “Les barraques i l’infrahabitatge en la construcció de Barcelona, 1914-1950”, la Cámara de la Propiedad alertó —utilizando la palabra *crisis*—, de que el mercado de la vivienda se estaba saturando y que era necesario construir nuevas viviendas en los límites del Ensanche y algunos suburbios populares, lo que impulsó a pequeños propietarios y promotores a construir nuevas viviendas (cfr. 2010). Estas, no obstante, quedaron fuera del alcance económico de la población que habitaba en las barracas, pues

D’una banda, hi havia una oferta excessiva de pisos a les franges altes, el lloguer dels quals únicament podien sufragar la classe dels colls blancs o, en tot cas, dels treballadors més qualificats, i, de l’altra, hi havia un mercat sobrepressionat, aclaparat per la demanda a les franges més baixes. [Por un lado había una oferta excesiva de pisos en las zonas altas, cuyos alquileres podían sufragar únicamente la clase de los cuellos blancos o, en todo caso, de los trabajadores más cualificados; por el otro, había un mercado sobrepressionado, superado por la demanda de las zonas más bajas.] (p. 24)

Durante los años treinta, el fenómeno del barraquismo disminuyó. La celebración de la Exposición Internacional de 1929 en Barcelona sirvió de pretexto para “limpiar” los asentamientos que se habían ido levantando en distintas zonas de la periferia de la ciudad. La Comisión Especial del Ensanche remarcaba

¹²⁹ Dicen Oyón y Iglesias (2010) que “Els autors d’aquest magnífic estudi parlaven del caràcter altament especulatiu d’aquest tipus d’assentaments i de les dures condicions de lloguer imposades als usuaris” [Los autores de este magnífico estudio hablaban del carácter altamente especulativo de este tipo de asentamientos y de las duras condiciones de alquiler impuestas a los usuarios] (p. 24). El estudio en cuestión, impulsado a través de una institución pública, bien puede ser interpretado como una de las incipientes acciones del Estado que, mientras dirigía su atención al alivio (que no resolución) del problema de la vivienda entre las clases populares, servía al Estado de una justificación para su existencia y paulatino incremento competencial.

[la] conveniencia, la necesidad irrecusable de hacer de Barcelona [...] una Ciudad nueva que sea adecuado escenario para la Exposición Internacional próxima; una ciudad que sea grata a la vista del visitante porque se presente ante sus ojos con el atavio esplendoroso que le otorga la plenitud de una urbanización perfecta y ultimada [...]. Así [se] ha ordenado el derribo de innumerables barracas, visión repugnante de miseria y suciedad, que habían sido construidas en distintos lugares de Barcelona. (como se citó en Tatjer, 2010, p. 43)

Este es un episodio que se repetirá sucesivamente. Por ejemplo, a la visita del Papa Pío XII a Barcelona el año 1952, en ocasión del XXXV Congreso Eucarístico, le precedió una oleada de derribos de las zonas de barracas situadas alrededor de Montjuïc y en la zona de Camp de la Bota (cfr. Fabre y Huertas, 1992). Es más, fue con el plan previo a las Olimpiadas de 1992 que se terminó con los últimos reductos de barracas ubicados en la zona costera de la ciudad (cfr. Antoniazzi, 2020). El barraquismo era percibido como un hecho vergonzante por parte de las autoridades, pero podía ser tolerado siempre y cuando quedara oculto a la vista del *otro*. Como dicen Tatjer y Larrea (2010): “El barraquisme creà una ‘ciutat informal’, part substancial de la ‘normalitat barcelonina’, que era un paisatge urbà típic que les autoritats del règim miraven d’ocultar” [El barraquismo creó una ‘ciudad informal’, parte sustancial de la ‘normalidad barcelonesa’, que era un paisaje urbano típico que las autoridades del régimen intentaban ocultar] (p. 209). Los eventos internacionales hacían explícita aquella “normalidad” y revelaban al ojo ajeno la vergüenza escondida del régimen.

Los años cuarenta supusieron un incremento del barraquismo superior al de los años veinte; un aumento que tuvo su cénit a lo largo de los cincuenta. La España de la posguerra propició un escenario de hambruna y desolación que empujó a miles de personas a buscar un futuro mejor en la ciudad. La mayoría, personas migradas de zonas rurales de Andalucía, y, en menor proporción, Murcia, seguida por Valencia y Aragón. El *otro* de la barraca, aquel que

habitaba en el margen visible —pero no mostrable— de la ciudad, era también un *otro* a ojos de la población local; autores como Francisco Candel o Manuel Vázquez Montalbán retratarían en sus obras cómo a los habitantes de las barracas se les negaba no solamente el acceso a reivindicarse dentro del sentimiento local de catalanidad, sino también la identificación con sus raíces de origen (cfr. Candel, 1964). La situación de “descontrol” que supuso la oleada migratoria de las décadas cuarenta y cincuenta en el crecimiento de la población de las barracas, empujó al gobierno de Franco a la prohibición expresa de construir nuevas barracas por un lado, y, por el otro, a la construcción —y promesa de construcción— de nuevos bloques de viviendas que servirían para realojar a la población de las barracas, plan que acabaría dando lugar a una nueva tipología de edificación propia de la etapa desarrollista del régimen: los polígonos¹³⁰. Si en el año 1965 se estimaba que en Barcelona quedaban unas 9.000 barracas, para 1971 ya se habrían reducido hasta poco más de 3.000 (cfr. Tatjer, 2010). El fin “oficial” del barraquismo en Barcelona llegaría con el derrumbe de la barriada del Camp de la Bota el 10 de junio de 1989, tres años antes de los JJ. OO. de Barcelona. Desde aquel momento, la posibilidad de habitar en la ciudad condal fuera del plan urbanístico diseñado por el legislador, quedó reducida a mínimos. Los márgenes y las infraviviendas seguirían existiendo, pero ya no podrían ser considerados por el discurso hegemónico como un resto vergonzante que ignorar. Al estar “oficialmente” integrados en los planes urbanísticos se convertirían en normativos, por lo que criticar este nuevo tipo de viviendas —que proliferarían sobre todo alrededor de los principales núcleos urbanos, los llamados *suburbios*— implicaría un autocuestionamiento del discurso hegemónico, y —tal y como he defendido a lo largo de este trabajo— el discurso hegemónico, el discurso del Amo, se considera a sí mismo como un discurso sin fisuras.

¹³⁰ Ver subcapítulo 3.7.1.

3.6.1 Las estrategias del discurso hegemónico hacia el fenómeno del barraquismo

Si el significante utilizado por el discurso hegemónico en las últimas décadas del siglo XIX para enmarcar el problema de la vivienda —pero sin mencionarlo explícitamente— fue el de la “cuestión social”, la proliferación de las barracas en los principales núcleos urbanos del país manifestó de manera forzosa la penuria de la vivienda en que se hallaba de un porcentaje no menospreciable de la población del país. Lo que forzó al discurso hegemónico a referirse explícitamente al “problema de la vivienda” —tal y como iré explicando a lo largo de este subcapítulo— fue, en un principio, la mirada del ojo ajeno —turista o viajante—, que desvelaría la cotidianidad “vergonzosa” de las barracas que permanecía oculta en los márgenes de las ciudades. Para trazar los orígenes que irían empujando la acción estatal a asumir la realidad de las barracas, muestro el siguiente fragmento del artículo “La habitación en las urbes. El nervio de la cuestión”, firmado por Francisco Artigas Solá y publicado en la revista *El Constructor*¹³¹, en junio de 1925:

La legislación del Estado poco ha contribuido a incrementar la edificación, porque ha acometido el caso con pusilanimidad y parcialmente. [...] [En Barcelona] el resultado ha sido el hacinamiento en el casco antiguo y este espectáculo deplorable y vergonzoso que se ofrece al viajero cuando llega a la capital, en forma de núcleos de chozas que han hecho llamar a la Barcino clásica con un nombre de amarga burla y de sarcástica erudición: Barracópolis¹³². (pp. 458-459)

Como he anticipado en la introducción de este capítulo (3.6), muchas de las acciones institucionales que se emprendieron para acabar con las chabolas que se habían ido construyendo en Barcelona fueron empujadas por la vergüenza ante la mirada del otro

¹³¹ Quiero resaltar, para ilustrar la extraordinaria preocupación social alrededor del “problema de la vivienda”, que este artículo se inscribió en un “Número extraordinario dedicado a la Casa Barata e Higiénica”. El éxito de esta primera edición especial de *El Constructor*, de enero de 1925, llevó al consejo editorial a publicar nuevos monográficos dedicados íntegramente a abordar la cuestión de la vivienda.

¹³² Según se explica en *Barraques. La Barcelona informal del segle XX* (Tatjer y Larrea, 2010), el término “Barracòpolis” fue acuñado por primera vez en 1923 por Emili Mira en la publicación *Justícia Social*.

—viajero en este caso— sobre la situación de infravivienda que sufría parte de la población. El 3 de febrero de 1927, poco menos de dos años antes de la Exposición Internacional, se crearía el Patronato de la Habitación de Barcelona (PHB), cuya misión sería la de promocionar y gestionar viviendas sociales. En los primeros años el Patronato construirá 2.335 viviendas para los habitantes expulsados de las barracas de la zona de Montjuïc, lugar de celebración de la Exposición Internacional (cfr. Tatjer, 2010). Necesidad de higienización, paternalismo caritativo y vergüenza ante la mirada ajena fueron las palancas morales para forzar a las instituciones a emprender acciones, como muestran los párrafos introductorios de la primera publicación del Patronato (1928), titulada “La habitación humilde en Barcelona”:

Todas las grandes capitales españolas (Barcelona, Madrid, Bilbao, Sevilla, Valencia, etc.) se resienten de la falta de habitaciones a precio reducido, que reúnan las mínimas condiciones de salubridad, higiene y comodidad a que toda persona tiene derecho, y que, ofreciendo a sus clases humildes un hogar modestamente confortable, les haga agradable la vida en familia. A consecuencia de esta carestía de viviendas se ha producido una aglomeración de gente en todos los barrios obreros, donde se realquilan pisos enteros y habitaciones a precios realmente exorbitantes y en donde viven en espacios incomprensibles docenas de personas sin agua, casi sin luz, y sin la menor precaución higiénica. El mismo problema ha dado lugar a las hediondas barracas, que a millares rodean Barcelona, ofreciendo a cualquier forastero que a ella llegue, el aspecto deplorable de un aduar africano o de un poblado de Oceanía, en el que, para completar la ilusión, no faltan chiquillos harapientos o completamente desnudos, como muestra vergonzosa de una sociedad sin cultura y, lo que es peor, sin caridad. (p. 5)

El barraquismo fue circunscrito discursivamente a tres grandes premisas: la higiénica, la paternalista-moralista vinculada al discurso de la caridad, y, por último, la de la seguridad por ser un foco de peligro y violencia. Pero a su vez, y aunque estos tres discursos irán

aflorando de manera cíclica durante la mayor parte del siglo XX —sobre todo ante la proximidad de eventos que implicarían la presencia de otro extranjero—, lo que definió el barraquismo para el discurso hegemónico fue su invisibilidad selectiva, característica específica de la vida *al margen*. Las barracas estaban allí, pero su presencia se hacía explícita tan solo cuando era estrictamente necesario. ¿Por qué si no se debía esperar a la celebración de un evento internacional para actuar? Así se expresaba un antiguo morador de la zona de barracas de Montjuïc:

Los que vivíamos en Montjuïc siempre teníamos la ilusión de que vivíamos en otra zona diferente. Las barracas eran otro mundo, a pesar de que los que vivíamos aquí pues éramos también personas, y muchos vivíamos bien. Yo siempre lo digo, yo vivía bien. Pero claro, muchos se sentían marginados, porque el hecho de decir “vivo en Montjuïc” parecía como si fuera un delito.¹³³

La invisibilidad que caracterizaba la vida *al margen* de las barracas se explica porque, aunque pudiera desvelar las vergüenzas nacionales ante el ojo foráneo, la existencia de ese modo de habitar la ciudad desde la barraca era útil a los intereses del régimen en dos sentidos: el primero y más evidente, que el habitante de la barraca era funcional al sistema económico de la ciudad. La mayoría de los hombres trabajaba en las fábricas y en la construcción; las mujeres se dedicaban principalmente al servicio doméstico o en los comercios como dependientas (cfr. Díaz Molinaro, 2010). Ángeles Martín llegó a Barcelona en 1958 y vivió durante quince años en la zona de barracas situada en La Perona. Así relataba el recuerdo de sus primeros años en Barcelona:

Yo me puse a servir. Me puse sirviendo [en una casa] en Sagrada Familia y luego en Pedralbes también. Cuando mi hermana se puso a trabajar, me parece que tenía once

¹³³ Extracto transcrito del documental *Barraques, la ciutat oblidada* (2010), del programa “Sense Ficció” de TV3.

años. Se puso en la Sagrera haciendo sombreros en una sombrerería y mi hermano, como estaba mal, no podía trabajar y mi padre tampoco. Y un día yo me puse a trabajar en la fábrica de goma de la Sagrera, donde están los bomberos. Me iba a las seis de la mañana y *plegaba* a las diez de la noche. (como se citó en Díaz Molinaro, 2010, p. 105).

La mano de obra barata de gente como Ángeles Martín, con pocos o nulos derechos laborales y que se hallaban bajo la constante amenaza de ser expulsados, propiciaba una excelente fuerza de trabajo al empresariado catalán. Resumiendo, la lógica era la que sigue: activación de la realidad de la barraca en cuanto a problema social cuando fuera necesario realizar derribos o “limpiezas”; invisibilización de la realidad de la barraca para permitir el flujo de capital humano que, desde el margen, alimentaba la economía de la ciudad.

El segundo sentido de *margen* dice del rol que jugó el barraquismo como lógica necesaria para que el Estado acabara constituyendo todo espacio circunscrito a las fronteras nacionales en un espacio de control soberano. En esta línea considero que el barraquismo en la ciudad de Barcelona es coherente con el razonamiento de Lefebvre (2013) donde considera que la producción del espacio urbano debe entenderse como resultado de las superestructuras sociales, pues “[el] Estado y cada una de las instituciones que lo componen exigen sus espacios con sus requerimientos específicos”, si bien “[el] espacio no tiene nada de ‘condición’ a priori de las instituciones y del Estado que las corona” (p. 141). Efectivamente, la genealogía del discurso de la vivienda es inextricable de la genealogía de la formación del Estado moderno. La barraca representaría el último reducto de un habitar urbano que no puede considerarse como autónomo de los límites del poder soberano, pero sí que se hallaba fuera del incesante control que exigiría el urbanismo en su ulterior concepción de “espacio público”¹³⁴. Estigmatizar los espacios de barracas y a sus habitantes, relacionarlos con la delincuencia y la falta de higiene, contribuyó

¹³⁴ Desarrollaré el concepto de “espacio público” en el subcapítulo 3.7.2.

a la aceptación general de estos espacios como lugares problemáticos. Ante tal situación, se consolidó la potestad del régimen franquista para resolverlos¹³⁵. Buen ejemplo de ello es el artículo publicado el martes 4 de septiembre de 1952 en el *Diario de Barcelona*, donde, bajo el título de “Barraquismo Incipiente”, se requería de la intervención de la autoridad competente:

Nos envían este aviso de alerta y S.O.S a la par. En el pintoresco camino de La Rabassada, allá por donde da fin la barriada de Penitentes y en pleno Valle de Hebrón, tan pintoresco como ameno, elementos dispares aventados de otros lugares unos, y recién venidos otros, están edificando una nueva y muy poblada —camino va de ello a juzgar por las trazas— ciudad barraqueril [...]. Imaginen ustedes los comentarios —las fotos— que se hacen ante lo que se ve y lo poco gratos que esos mismos comentarios y esas fotos luego exhibidas habrán de resultarnos. Si, en cualquier lugar, ese aspecto desagradable del barraquismo ya tiene de por sí gran importancia, en este lugar, por su emplazamiento y por las razones aducidas, es mucho más grave aún de todo cuanto hasta ahora se ha hecho. Nos permitimos suplicar de la autoridad correspondiente una rápida visita a estos lugares que citamos, una determinación y un resultado. El buen nombre de nuestra ciudad lo requiere y hay que concedérselo. (p. 2)

Tres años antes de la publicación de este artículo, en 1949, se había creado el Servicio de Erradicación del Barraquismo cuya función, como bien indicaba el nombre, era la de “frenar l’extensió del barraquisme —amb poc èxit— mitjançant el cens de barraques, el control i la repressió de noves construccions, i els intents d’obligar els immigrants ‘il·legals’ a retornar als seus llocs d’origen.” [frenar la expansión del barraquismo —con poco éxito— mediante el

¹³⁵ Veo preciso en este punto aportar una nota teórica que es válida para todo este trabajo: el discurso hegemónico no debe comprenderse como la aplicación, por parte de los principales agentes e instituciones que lo promueven, de una estrategia perfectamente definida, de una suerte de racionalidad absoluta que permitiría calcular cada uno de los pasos anticipándose a las posibles contingencias que pudieran desviarlo. El discurso se genera y es generado constantemente, y en ese incesante constituirse se generan fisuras, fallas, y desviaciones que obedecen a la contingencia propia de toda realidad cognoscible.

censo de barracas, el control y la represión de nuevas construcciones y los intentos de que los inmigrantes ‘ilegales’ volvieran a sus lugares de origen] (Tatjer y Larrea, 2010, p. 209). Controlar las barracas y clasificar a sus habitantes como “legales” o “ilegales” serviría para distinguir la población que habitaba en los márgenes bajo una óptica económica de flujos de utilidad. El artículo “Hacia la solución definitiva del problema de la vivienda”, firmado por Domingo de Fuenmayor —simpatizante del régimen de Franco— y publicado en el *Diario de Barcelona* el 9 de octubre de 1952, cuatro meses más tarde de la visita del Papa Pío XII a la ciudad condal¹³⁶, da cuenta de esa dialéctica que dividía los habitantes de las barracas en dos bloques contrapuestos:

Porque se tiene la sensación de que, en el problema de viviendas, va a entrarse, o hemos entrado ya, mejor dicho, en la fase resolutive. E incluso tajantemente resolutive por lo que afecta al “barraquismo”, que tanto tiene de dolor, pero también tanto de ignominia. Por de pronto, conviene considerar la clara existencia de barracas de dos clases de habitantes de las barracas, perfectamente delimitadas y distintas: los obreros, con su documentación en regla y ocupados en un honrado trabajo normal, y los inmigrantes sin oficio ni beneficio, que llegan a Barcelona a influjos del espejismo de facilidades ofrecido a los incautos —y también, ¡ay!, a los vagos e incluso a los maleantes—, por toda la gran ciudad. (p. 3)

Una vez delimitados los dos grupos, de una población estimada entre 70.000 y 100.000 habitantes (cfr. Gallego Vila, 2018), la “solución definitiva al problema de la vivienda” se aplicaría de la siguiente manera:

Al primer grupo pueden serle incorporados, en orden a respetabilidad y merecimiento de apoyo, los obreros y empleados más o menos subalternos que, con sus familias, viven realquilados, en hacinamiento y promiscuidad peligrosos desde todos los puntos de

¹³⁶ El XXXV Congreso Eucarístico tuvo lugar entre el 27 de mayo y el 1 de junio de 1952.

vista, desde el moral y social hasta el higiénico y sanitario, con otras familias, no importa que también honestas. La solución para lo que hemos llamado “primer grupo” no es otra que la construcción de viviendas adecuadas. Se solucionará lo que al “segundo grupo” afecta, eliminando definitivamente las barracas y devolviendo a sus respectivos lugares de origen a los clandestinamente inmigrados que las ocupan. [...] La casita unifamiliar —tan posible, por barata y por rápida, en estos tiempos de la “prefabricación” y de la “serie”, pero también sin ellas—, sería la solución ideal, para la idiosincrasia del empleado y del obrero de nuestra tierra. Porque en ellas va en higiene, en habitabilidad, en alegría del hogar propio, lo que se ahorra en portales suntuosos, con mármoles y bronce y ascensores exprés. (*Diario de Barcelona*, 9 de octubre de 1952, p. 3)

A aquellos que hubieran cumplido con los criterios establecidos se les daría —o se les prometería— la posibilidad de dejar de ser *margin* para pasar a ser *centro*; dejar de ser invisibles a ojos de la población —o de ser visibles exclusivamente como encarnación de la delincuencia, la incultura y la suciedad—, para pasar a ser parte integrante de la “normalidad” barcelonesa. La vivienda —o la promesa de una vivienda “normal”—, sería el objeto de deseo presentado, a modo de recompensa, por el discurso hegemónico¹³⁷. Pero ¿qué sucedería con aquellos que no participaran del “primer grupo”? El 6 de octubre de 1952 se publicaba en el Boletín Oficial una circular del Gobernador Civil donde se afirmaba que

¹³⁷ Las reflexiones de Deleuze y Guattari son de especial interés para comprender por qué la generación del deseo, en este caso, de la obtención de una vivienda en propiedad por parte de la clase obrera, puede ser entendida como un recurso u estrategia del poder. De forma simplificada, Deleuze y Guattari entenderían el deseo en sus obras *El Anti Edipo* (1972/2004) o *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia* (1980/2002), no simplemente como un impulso individual, sino como un flujo multinivel inherentemente implicado en la producción y reproducción de la sociedad y la cultura (cfr. Calderón Gómez, 2006). El poder —o el discurso del poder o discurso del Amo, si hago uso de la terminología que he adoptado a lo largo de esta tesis— trabaja para capturar y canalizar el deseo en ciertas direcciones, lo que influye en la conformación de identidades y en la creación de *máquinas sociales* que regulan el comportamiento y las aspiraciones. El concepto de *máquinas sociales*, en la filosofía de Deleuze y Guattari, es una metáfora que se utiliza para describir cómo las relaciones, las instituciones y las estructuras sociales funcionan como sistemas complejos y dinámicos que influyen en la formación de subjetividades y en la organización de la sociedad.

Ante la necesidad de hacer frente al complejo problema de la vivienda, pesadumbre que gravita sobre todo en las zonas industriales por su gran densidad de población y que por tal motiva afecta intensamente a varios núcleos urbanos de esta provincia, sometida a una constante inmigración [...] se impedirá en lo sucesivo la entrada y subsiguiente permanencia en sus respectivos términos municipales de aquellas personas que por no tener domicilio tuvieran que recurrir a la “vivienda no autorizada” debiéndolos remitir a este Gobierno civil para su evacuación por el Servicio que se encuentra a este efecto establecido. (como se citó en Boj, 2004, p. 4)

Para efectuar la deportación —*limpia y eficiente*— de aquellos inmigrantes que tuvieran que recurrir a la vida en el margen de la barraca se transformó el Palacio de Misiones situado en Montjuïc, que había servido de sala de conciertos durante la Exposición Internacional de 1929. En el año 1953 se convirtió en el Centro de Clasificación de Indigentes, una suerte de campo de concentración donde se efectuaba la selección, el control y la expulsión de aquellos que no tuvieran lugar en el sistema y orden del régimen.

Considero oportuno, antes de continuar con la genealogía del discurso del barraquismo, explicar la relación —o la ausencia de relación— del barraquismo con el síntoma. Creo que el barraquismo, como fenómeno histórico caracterizado, aparentemente, por la imposibilidad de ofrecer un habitar que permitiera establecer la relación privilegiada entre hogar y sujeto, exigiría la irrupción del síntoma en tanto que malestar dentro del discurso hegemónico de la vivienda. Explicar por qué esto no sucede puede contribuir a una mejor comprensión del síntoma como herramienta metodológica para un análisis del discurso.

He defendido que la aparición del síntoma —social— se produciría cuando el Ello —que funciona bajo principio de placer— se constituyera en oposición a la imposición superyoica del discurso hegemónico. Sin embargo, este no fue el caso del habitante de la

barraca, pues en su mayoría, su deseo coincidía con el deseo normativo que imponía el discurso hegemónico. No había un malestar surgido de una pulsión que comandara castrar el discurso del Amo. Esto, obviamente, no significa ni que estuviera “a gusto” dentro de su hogar, ni que aprobara el modo en que el discurso hegemónico le enmarcaba, ni, tampoco, que no se sintiera alienado en el esquema de marginalización física y social que sufrían muchos de los habitantes de las barracas en el caso concreto de la ciudad de Barcelona. Los propios relatos de las personas que habían migrado desde diferentes partes del país contribuían a fomentar el imaginario de la migración como ascenso en la escala social. Estos relatos fueron perfectamente expuestos por el escritor catalán Francisco Candel, que se mudó con su familia, proveniente de Cases Altas (Valencia) a la zona de barracas de Montjuïc cuando tenía dos años. Veamos, por ejemplo, este fragmento de *Los otros catalanes* (1964):

A Catalunya tothom s'enriqueix. Molts que tornaven als seus pobles, només per una temporada, enlluernaven els qui hi quedaven. Després resultava que a Catalunya no s'hi feia ric ningú, però millor que als seus pobles sí, que hi estaven. És la mateixa febre que atacà els qui se n'anaven a Amèrica. No paraven d'explicar coses. Sempre es parla del qui triomfa, però no del qui fracassa. Encara que venir a Catalunya era bastant diferent d'anar a Amèrica, circulaven les mateixes llegendes. Els qui es van quedar a la seva terra sempre han mirat el qui se'n va anar a Catalunya com un afortunat mortal. [En Cataluña se enriquecía todo el mundo. Muchos de los que volvían a sus pueblos, solo por una temporada, abrumaban a los que se habían quedado. Después resultaba que en Cataluña nadie se enriquecía, pero sí que estaban mejor que en sus pueblos. Es la misma fiebre que asaltó a los que se iban a América. No dejaban de explicar cosas. Siempre se habla de quien triunfa, pero no de quien fracasa. Aunque irse a Cataluña era muy diferente de irse a América, circulaban las mismas leyendas. Los que se quedaban en su tierra siempre vieron a los que se fueron como mortales afortunados.] (p. 89)

Como apunta Tatjer (cfr. 2010), los barrios ricos eran más bien territorios inaccesibles, escenarios del ensueño, del “soñarse rico”. Era ese “soñarse rico” el mecanismo según el cual el habitante de la barraca asumía la posición de subalternidad propia de la marginalidad en la que se hallaba. En el horizonte, la promesa de una vida “rica” pasaba por conseguir una vivienda fuera de las barracas.

Yo recuerdo el día que nos dieron el piso, que plegamos nosotras del colegio, vino la mujer del Pinchauvas y nos dijo: “¡Que le han dado el piso a tu madre, que le han dado el piso a tu madre! ¡Ha ido a buscar las llaves!”. Yo lo recuerdo, eso. Fui con mis hermanos y nos esperamos allí hasta que ella llegó, y luego la ilusión que nos hacía tener un piso. Cuando llegamos al piso y vimos que había un lavabo, una bañera, un váter, una cocina... que teníamos agua... Todo eso era... Vamos, éramos ricos, todo eso era como ser ricos. (como se citó en Camino y Díaz, 2010, p. 143)

Muestro un último ejemplo de cómo los mecanismos psicológicos de ese proyectarse en una vida mejor —culminado en el deseo de tener un hogar digno fuera del mundo de la barraca— operaron en muchos de los sujetos que asumieron, “asintóticamente”, el discurso hegemónico de la vivienda.

Allà la vida em va canviar molt, perquè vam entrar en contacte amb gent de molta categoria psíquica. [...] A nosaltres ens va anar molt bé. En aquella escala, per exemple, vivia una senyora que era mestra, deboda dels amos del pis [...]. Teníem més categoria diguem moral, perquè estàvem en un cercle de gent que eren més educats perquè era una casa bona. (como se citó en Oyón, 2008, p. 135)

Sobre la cuestión del tipo de viviendas que se construirían durante el franquismo, algunas de ellas para aquel “primer grupo” de los ciudadanos de las barracas, me extenderé en el subcapítulo siguiente. Ahora bien, aunque en líneas generales abandonar la precariedad que significaba la infravivienda de las barracas era a menudo un cambio *a mejor*, no puede

afirmarse que fuera así en su totalidad. El siguiente testimonio (como se citó en Camino y Díaz, 2010) da cuenta de uno de esos casos en que las promesas realizadas por el discurso del Amo traicionaron la confianza generada de aquellos que habrían cumplido con el “pacto” de actuar según lo que se esperaba de los sujetos del “primer grupo”:

Con el tiempo fuimos mejorando y reformando la barraca; primero el suelo, el techo, el agua, la pica, la cocina de gas...Y ya teníamos la sensación de que nos íbamos a quedar allí toda la vida cuando de golpe nos dijeron que nos íbamos a un piso y se nos abrió el cielo porque pasar de vivir en una barraca a un piso es como pasar de la noche al día. Pero cuando vimos el piso tampoco te creas que nos dio mucha alegría, nosotros que pensábamos que eran de otra clase. Cuando llegamos y vimos que los edificios eran solo de dos plantas, pequeños y con el techo de cartón cuero, y encima tenían delante una gran charca de agua llena de ranas y mosquitos... Allí no se podía estar. (p. 140)

A finales de la década de los cincuenta España salía del período autárquico en el que había estado sumida desde la posguerra. Con la entrada de los tecnócratas del Opus Dei en 1957 y la puesta en marcha del Plan de Estabilización Nacional en 1959, la existencia de las barracas se convertiría, para el discurso hegemónico, en un problema mayor. Barcelona tenía que jugar un papel clave en la dinamización económica de España a través, entre otras, de la industria del turismo; pero en tal escenario futuro la vergüenza de la existencia de la vivienda al margen que era el barraquismo ya no estaría expuesta de modo ocasional —durante la celebración de grandes eventos internacionales—, sino que estaría al alcance de todo turista. A la vez, la función económica que ejercía el habitante de la barraca dejaría de compensar el costo que ocasionaba la “vergüenza” puntual de las barracas en los ojos ajenos. La utilidad que había ejercido el barraquismo en su comprensión de margen, tanto a nivel económico como en su función para la lógica de expansión del Estado, se estaría cumpliendo. El espacio urbano

—entendido como marco de aplicación de las políticas de urbanismo— iría “limpiando” los últimos recovecos con nuevas políticas urbanas en las zonas habitadas de las barracas. El siguiente párrafo extraído de la revista trimestral de la Diputación de Barcelona, *San Jorge*, publicada en julio de 1957, sirve de ejemplo:

Por eso creemos tan dignas de apoyo cuantas medidas se están poniendo en marcha o se proyectan para poner a la Barcelona marinera a la altura del nombre de la ciudad. Desde la iniciación de las obras del paseo marítimo, que dignificará las playas y las hará accesibles, hasta —en otro orden de ideas— el proyectado gran astillero. Barcelona, con un puerto formado parte de la ciudad y no hoscamente separado de ella, como durante tanto tiempo se ha venido tolerando; con una ladera marítima de Montjuich que esté en consonancia con la del parque que se da a la ciudad, y con unas playas limpias de barraquismo de distintas clases que se han venido asentando en ellas, y con un paseo marítimo que las realce a la vez que a la ciudad, y resulte un acceso franco, abierto, Barcelona, entonces, evidentemente, se habrá ganado, entre otros títulos a los que es acreedora, la consideración de un gran centro veraniego. (p. 28)

Hacer de Barcelona una ciudad atractiva al ojo ajeno será el discurso —concreto de la ciudad condal— que se utilizará como marco general para impulsar las pertinentes remodelaciones del espacio urbano. Una obsesión, un discurso, que permeará también en la Barcelona posfranquista. No puedo dejar de mencionar, en este sentido, la icónica campaña que el Ayuntamiento de Barcelona impulsaría a finales de 1985, bajo el gobierno municipal de Pasqual Maragall, con el eslogan “Barcelona, posa’t guapa”¹³⁸, que “no sirvió solamente para

¹³⁸ Manuel Delgado es uno de los principales autores críticos con el proceso de transformación urbana de la ciudad que se habría desarrollado bajo una óptica neoliberal. Lo abordada en algunas obras como, entre otras, *La ciudad mentirosa: fraude y miseria del ‘modelo Barcelona’* (2007/2023) o *Elogi del vianant: del “model Barcelona” a la Barcelona real* (2005). En una línea similar, Károl Veiga Cabral y Márcio Mariath Belloc redactaron un ensayo que llevaría por título este eslogan de Pascual Maragall, donde señalarían que lo que caracterizaría el llamado “modelo Barcelona” es la progresiva privatización de los espacios e infraestructuras públicas (cfr. Cabral y Belloc, 2009).

mejorar el paisaje urbano [...] sino también para convertir Barcelona en una ciudad más atractiva para turistas, inversores y nuevos ciudadanos de alto poder adquisitivo” (Antoniazzi, 2020, p. 1008).

A principios de 1957 se crea el Ministerio de la Vivienda, institución que debía hacerse cargo de la transformación en materia de vivienda que exigía la nueva posición de España en la escena internacional. Ante la premura que exigiría el proyecto de reconversión económico y urbanístico franquista de la España de finales de los cincuenta, el discurso de la vivienda tomaría un cariz más caritativo, pues había de eximirse de responsabilidades ante la penuria que sufría una parte importante de la población. La invisibilidad selectiva que el discurso hegemónico arrojó sobre el barraquismo mutaría, a partir de entonces, en un deber de Estado: actuar sobre las barracas sería un imperativo del “hombre cristiano”, tal y como reflejaba el artículo titulado “El aldabonazo social”, publicado en el *Diario de Barcelona* el 10 de noviembre de 1964:

Un centenar de barracas fueron desalojadas ayer en la playa del Somorrostro, debido al temporal marino. Cerca de seiscientos cincuenta personas que la habitaban —sólo el número, conocido lo que da de sí una barraca en cuanto a espacio, induce a reflexiones— han tenido que ser alojadas en el Palacio de Misiones y en un sector del Estadio Municipal. Y trescientas barracas, que se evacuaron en principio para evitar el posible peligro, han vuelto a ser ocupadas. Este es, en síntesis, el aldabonazo social que ha dado en la puerta de nuestras conciencias el invierno que se acerca. El remedio de hogar que se construye junto a la playa, el chabolismo, que sólo tiene de positivo el ser índice, aunque desagradable, de la potencia de una ciudad, hieren antes que a la vista, a nuestro sentido de hombres cristianos. (p. 8)

Resulta llamativo del giro —no radical— del discurso de la vivienda desde finales de los años cincuenta, como “el remedio del hogar” que representaba la chabola —enmarcado

desde la moralidad cristiana—, pues implicaba invertir el orden de intensidad de la vergüenza: la interiorización de la culpa ante la existencia de unos márgenes que ya no podían invisibilizarse pasaría por delante de aquella vergüenza que “hiere a la vista” producida por la mirada del otro. Este discurso, subsidiario del discurso hegemónico de la vivienda, fue útil para paliar un posible malestar, no tanto del habitante de la barraca, sino del ciudadano “no marginal”. A finales de los años sesenta, al subsistir todavía una población considerable de chabolas, aumentaban las voces que apuntaban a las promesas incumplidas del régimen. Agustí Pons, periodista de *El Noticiero Universal* firmaba, el 19 de diciembre de 1967, un artículo que apuntaba a dicho descontento, argumentando que:

Estos habitantes, estas personas han visto sus esperanzas truncadas puesto que les prometieron unas viviendas que, por el momento, no han llegado. La promesa sigue en pie. Estos otros españoles han pasado de una barraca a un barracón y de éste a otra barraca. Es de esperar que esta triste transhumancia no prosiga. (p. 19)

Ya entrada la década de los años setenta, con la disminución de los flujos migratorios a la ciudad condal y la progresiva construcción de bloques de viviendas donde reubicar parte de la población que habitaba en las barracas, el fenómeno urbano del barraquismo en Barcelona decreció sustancialmente (cfr. Tatjer y Larrea, 2010). Sin embargo, como he mencionado en la introducción del subcapítulo 3.6, no sería hasta finales de la década de los años ochenta cuando el discurso hegemónico pudo proclamar su “victoria” contra un episodio tan vergonzante como funcional a sus intereses. Así, la ciudad “informal” del barraquismo daría paso a la ciudad “formal” del turismo. Pero ya en la Barcelona *guapa* —así como en otras ciudades del Estado— empezaría a surgir un síntoma que se constituiría en un discurso propio estrictamente contrahegemónico: la okupación. Ahora bien, ¿implicó el fin “oficial” del barraquismo el fin real del barraquismo? La proliferación de grandes bloques de edificios en los suburbios urbanos dio lugar al fenómeno generalmente definido como *barraquismo vertical*, caracterizado por

una tipología de viviendas donde el concepto de existencia mínima se llevaría hasta sus últimas consecuencias. Una forma de barraquismo distinta, pues

[es] este un barraquismo formal y planificado que no se desarrolla ya por tanto de manera espontánea, dando lugar a pedazos de ciudad informe en los límites de la ciudad consolidada, sino que se erige de acuerdo con un proyecto técnico promovido por la administración local. (Sacristán Arana, 2010, p. 10)

Barrios como el de La Mina, construido de manera “exprés” para reubicar gran parte de los campamentos de barracas de Camp de la Bota, es un ejemplo paradigmático de cómo el proceso de integración por parte del discurso hegemónico de aquello que había sido una forma de habitar *al margen*, no sería sino una transformación del modo de habitar la (infra)vivienda, pero dejando de ser reconocido como “margen” por parte del discurso hegemónico.

El barraquismo —horizontal— dejaría paso al barraquismo vertical, tal y como lo reflejaba este artículo publicado en *La Vanguardia* el lunes 17 de agosto de 1987:

Con inventos como La Mina se pasó de tener barrios marginales horizontales a tenerlos verticales. La frase es de uno de los máximos responsables municipales encargados de hacer desaparecer las barracas del suelo de Barcelona e ilustra cómo ha sido de contradictoria, en ocasiones, la lucha contra el barraquismo en la ciudad. Este concepto —es decir la idea de que del barraquismo horizontal se pasó al barraquismo vertical— se refleja precisamente en uno de los lugares comunes más difundidos: La Mina. Este barrio fue uno de tantos intentos de acabar con las chabolas que, al final, no fue más que la creación de un nuevo gueto, donde la marginalidad que se pretendía combatir sólo se ha transformado en sentido longitudinal [...]. (p. 13)

Habiendo explicado la función que tuvo el barraquismo para el discurso hegemónico de la vivienda como proceso de legitimación del Estado, así como la (no)relación del fenómeno con

el síntoma psicoanalítico, toca ahora proseguir con la genealogía del discurso de la vivienda durante el franquismo, orientado por las siguientes preguntas: ¿Cómo evolucionó el concepto mismo de propiedad durante el franquismo? ¿Cómo fue posible que España se convirtiera, en cuestión de décadas, en uno de los países europeos con mayor proporción de pisos en propiedad? ¿Qué nuevo(s) síntoma(s) surgiría(n) de la transformación del barraquismo horizontal en barraquismo vertical?

3.7 La propiedad franquista

Con la victoria del bando sublevado en la Guerra Civil española, España vivió durante cuatro décadas bajo la dictadura del gobierno militar de Franco (1939-1977). Este período histórico es el que analizaré en los dos siguientes subcapítulos a fin de continuar con la genealogía del discurso de la vivienda y sus síntomas.

Para cuando España hubo transitado de una dictadura a una monarquía parlamentaria, había conseguido al menos la mitad de lo que el ministro de Vivienda José Luis Arrese afirmó en un discurso ante el Colegio de Agentes de la Propiedad en 1959: “No queremos un país de proletarios, queremos un país de propietarios” (como se citó en *ABC*, 2 de mayo de 1959, p. 42). Si el año 1950 más de la mitad de la población vivía en régimen de alquiler (51,3%), dos décadas más tarde la cifra no llegaba a un tercio de la población (30,1%); el porcentaje de propietarios de viviendas pasó de un 45,9 en 1950 a un 63,4 en 1970 (cfr. Betrán, 2002). Pero los datos son todavía más sorprendentes si se analiza la evolución de la propiedad en las zonas urbanas, pues si a mitad de siglo veinte representaba alrededor del 20%, una década más tarde se habría duplicado y, para 1970, un 70% de la población sería propietario de una vivienda (cfr. Oyón Bañales, 2020). Si bien los períodos de posguerra en Occidente implicaron un aumento generalizado de la propiedad, este fenómeno fue especialmente acusado en España, que crecería por encima de la media y que, además, tuvo la particularidad histórica de que no

fueron sino los barrios obreros los que mayor tasa de propiedad adquirieron. Esta particularidad estaría en estrecha relación, como explicaré en el siguiente subcapítulo, con un síntoma característico de la vivienda en el tardofranquismo; como apunta Oyón Bañales (2020): “los nuevos barrios obreros periféricos van a ser el auténtico caballo de Troya de la propiedad en la ciudad” (p. 162).

El discurso hegemónico de la vivienda, como he ido explicando, se fundamenta en una serie de discursos —el *ángel del hogar*, la privacidad, el urbanismo o la higiene— que fueron definiendo los modos de habitar la vivienda. Pero a lo largo de la genealogía del discurso de la vivienda he ubicado en el centro dos significantes. Uno cuya importancia en la constitución del mismo sería de primer orden: la propiedad y el Estado. Dos significantes que se necesitan mutuamente pero que, a su vez, conviven en tensión inmanente. La propiedad tiende hacia su forma de propiedad primera del liberalismo —*propiedad nuda*—, mientras que el Estado, para expandirse en sus competencias, requiere sustraerle a la propiedad la entidad de ser *cosa en sí*. Por ello el Estado se inclina por aquellas formas de propiedad que tiendan hacia un concepto relacional de la misma, es decir, cercanas a la propiedad colectiva del pensamiento y la tradición socialista. La propiedad, por el contrario, tendrá más posibilidades de expandirse en su concepción más radical cuanto menos acotada sea su interpretación¹³⁹. Para el período de entreguerras, de forma generalizada, empujados por la necesidad de realizar concesiones ante el miedo que un discurso “otro” deviniera hegemónico, los Estados asumirían un grado mayor de intervención.

¹³⁹ Así pues, el discurso del pensamiento anarquista será el único que pueda considerarse como estrictamente contrahegemónico, ya que atacará tanto al Estado como a la propiedad en el sentido del primer liberalismo.

Como he mostrado con el ejemplo del proyecto constitucional del fundador de la Falange¹⁴⁰, la ideología fascista —de la cual Franco sería parcialmente heredero— se acercaba a las posiciones socialistas que, sin negarle a la propiedad privada su rol en la sociedad, entendían que esta debía estar supeditada —de un modo similar al que explicitó la Constitución republicana de 1931— al interés colectivo. Una de las primeras leyes aprobadas por el dictador, todavía durante la Guerra Civil, fue el llamado “Fuero del Trabajo”, que posteriormente se incorporó como una de las Leyes Fundamentales del Régimen. En él se acotaría ya la propiedad bajo la lógica de dependencia del Estado de una manera muy evidente, como muestran por ejemplo sus siguientes apartados:

El Estado reconoce y ampara la propiedad privada como medio natural para el cumplimiento de las funciones individuales, familiares y sociales. | Todas las formas de propiedad quedan subordinadas al interés supremo de la Nación, cuyo intérprete es el Estado. | El Estado asume la tarea de multiplicar y hacer asequibles a todos los españoles las formas de propiedad ligadas vitalmente a la persona humana: el hogar familiar, la heredad de tierra y los instrumentos o bienes de trabajo para uso cotidiano. (Decreto de 10 de marzo de 1938)

El Estado franquista asumiría la tarea de “multiplicar y hacer asequibles a todos los españoles las formas de propiedad ligadas vitalmente a la persona humana”, y la primera de ellas sería el “hogar familiar”. La propiedad sería entendida como el “medio natural” para garantizarlas, pero, a su vez, toda forma de propiedad estaría supeditada al “interés de la Nación”.

Hay en la construcción del discurso de la vivienda durante el franquismo al menos tres estrategias discursivas en relación con su política de vivienda que merece la pena analizar. Las

¹⁴⁰ Ver subcapítulo 3.5.4, “El corto período de la II República: propiedad subordinada y expansión del Estado”.

tres estrategias no son sino una recuperación o potenciación de discursos previos. Expondré, primero, la de la asimilación del Estado como hogar de todos los españoles, una narrativa que se asemeja a la ejercida por los liberales durante la guerra contra la invasión napoleónica; en segundo lugar, el discurso del *ángel del hogar*, llevado hasta su punto álgido mediante una incesante actuación pedagógica y cultural por parte del régimen; por último me centraré en la que es, probablemente, la más importante de las estrategias: situar la vivienda en propiedad como el modo más justo e igualitario de disfrutar el hogar propio. Este discurso representará un giro respecto al discurso de la vivienda de la primera etapa del franquismo, y tendrá importantes consecuencias en el concepto mismo de propiedad. Lo que pretendo analizar en este subcapítulo es cómo estos tres discursos fueron evolucionando, dándole forma a un discurso que perduraría más allá de la muerte del dictador y de la transición de un régimen dictatorial a una democracia. La clave del régimen franquista habría sido la de construir un discurso paternalista del Estado, en que el concepto de propiedad se subordinaría sustancialmente al Estado, pero que, a su vez, nutriría a los inversores privados —constructores y promotores de viviendas— afines al régimen, estableciendo las bases para una liberalización del mercado de la vivienda que potenciara la tenencia singular. Así, es relevante entender cómo se articularía un discurso que, bajo la apariencia de subsumir la lógica individualista de la propiedad privada bajo el ente estatal, lo que haría sería propiciar su expansión como modo generalizado de habitar la vivienda.

Menos de un mes después del fin de la Guerra Civil, se aprobaría la Ley de 19 de abril de 1939 (1939), estableciendo un régimen de protección a la vivienda de renta reducida y creando un Instituto Nacional de la Vivienda encargado de su aplicación. En su preámbulo, apuntaba lo siguiente:

Facilitar vivienda higiénica y alegre a las clases humildes es una exigencia de justicia social que el Estado Nacional Sindicalista ha de satisfacer. La Legislación hasta hoy

vigente de Casas Baratas, se inspiraba en el criterio de fomentar las iniciativas particulares diluyendo los esfuerzos y dando lugar, como ha demostrado la experticia, a que se constituyeran Cooperativas de construcción, que tenían, en la mayoría de los casos, como móvil principal, la realización de un negocio, olvidando su fin social, con grave daño para la Obra misma; de esta manera, el Estado gastó cuantiosas sumas en construcciones que no respondían a las necesidades para que fueron concebidas, porque, normalmente, se confundía el concepto de casa de construcción barata con el de casa mal terminada y en la que se empleaban materiales defectuosos.

El naciente Estado Nacional Sindicalista se alzaba como protector del hogar de los españoles enmendando el discurso de la vivienda que se había ido constituyendo en el pasado, basado en “la realización de un negocio, olvidando su fin social, con grave daño para la Obra misma”. De esta manera, y con la creación del Instituto Nacional de la Vivienda, la promesa consistía en subordinar el interés particular en la propiedad al interés general del Estado Nacional Sindicalista. La Ley también habilitaría un nuevo tipo de vivienda llamada *vivienda protegida*, así definida en su artículo segundo, “Sobre viviendas protegidas”:

Se entenderá por “viviendas protegidas” las que, estando incluidas en los planes generales formulados por el Instituto Nacional de la Vivienda, se construyan con arreglo a proyectos que hubiesen sido oficialmente aprobados por éste, por reunir las condiciones higiénicas, técnicas y económicas determinadas en las Ordenanzas comarcales que se dictarán al efecto. (p. 2.191)

Para recibir el calificativo de vivienda protegida se exigían una serie de condiciones, por ejemplo: que la construcción de la vivienda no superara un cierto coste, inicialmente fijado en 30.000 pesetas, y que el contrato de alquiler de la vivienda no representara más de un 20% del ingreso familiar al propietario o arrendador (cfr. Fernández Carbajal, 2003). Sin embargo, como apunta Betrán:

las ciudades industriales españolas habían acumulado un déficit de viviendas notable, que entre el 1939 y 1955 se expresó en una paralización pronunciada de la construcción residencial, por causa de la falta de capacidad adquisitiva de la población urbana que hubiera podido constituir su clientela natural. Desalentado el sector privado, el estado no mostró mayor interés en la construcción de viviendas baratas: según cifras oficiales, entre 1943 y 1945, sólo se construyó 26.000 viviendas, y 70.000 en 1948, cifras que ni por asomo podían cubrir las necesidades de las muchas familias carentes de un techo. (2002, p. 28)

A la pobreza generalizada que sufría el país se le unía la insuficiente inversión estatal en la construcción de viviendas en los núcleos urbanos que, como en el caso de la ciudad de Barcelona, crecían en los márgenes a través del chabolismo. Pero aún más: el 1 de enero de 1947 el régimen aprobó la Ley de Arrendamientos Urbanos (LAU). Una Ley que, en su preámbulo, consideraba que “si bien sería injusto no reconocer que las leyes vigentes hasta hoy lograron atenuar el problema” —en mención directa al Decreto Bugallal que, en 1920, congeló el precio de los alquileres—, “no es menos cierto que éste sigue latente, sin que propietarios ni arrendatarios encuentren justas soluciones a sus situaciones respectivas” (Ley de 31 de diciembre de 1946 sobre arrendamientos urbanos, p. 82). La LAU sería una de las leyes principales en materia de vivienda que perduraría, con sus debidas modificaciones, durante el siglo XXI. La LAU de 1947, que incluía dos medidas importantes para la protección de los inquilinos, lo hacía so pretexto de la necesidad de proteger a estos del poder que tenían los propietarios de viviendas:

Considera de orden público, y como tal absolutamente irrenunciables, los derechos que confiere a los inquilinos y subarrendatarios de vivienda, sujetos que, españoles o extranjeros, reputa acreedores de especial protección. Declara, en cambio, renunciables los que otorga a los arrendadores en general y a los arrendatarios de locales de negocio,

sin otra salvedad, por lo que a estos últimos respecta, que el de prorrogar el contrato, consecuencia del inflexible que sobre este punto se mantiene en la Ley. (p. 82)

El texto sitúa explícitamente el derecho de los inquilinos por encima del de los arrendadores o propietarios, un hecho poco menos que llamativo si consideramos que, desde principios de siglo XIX, la protección de la propiedad privada y de los derechos asociados había sido priorizada sistemáticamente por delante de los derechos de los arrendatarios. Ante la pregunta de cómo fue posible que se diera esa inversión de las preferencias del discurso hegemónico, me remito a las conclusiones que apunta Miquel Artola (2012)¹⁴¹. La LAU de 1947 dispuso las condiciones bajo las cuales los inquilinos podían subrogar las viviendas que alquilaban, distinguió entre establecimientos de negocios y viviendas y, todavía más importante, congeló los precios de los alquileres y aplicó el principio de prórroga obligatoria del contrato para el arrendador, dos reivindicaciones propias del movimiento por la vivienda de principios de siglo; y es que el discurso hegemónico incorpora siempre algo más que el sentir inmediato de las instituciones que lo imponen, pues recoge la herencia de sus instituciones previas e integra la memoria de las luchas pasadas que, sintomáticamente, se alzaron en su contra. Para llevar a cabo la supuesta inversión de los términos, el franquismo lo enmarcó como una necesidad de “orden público” que el Estado, en cuanto que hogar de todos

¹⁴¹ “El problema fundamental reside en cómo interpretar la congelación de rentas dentro de un marco general de contrarrevolución social. Si la década de 1940 se caracterizó por un retroceso en las condiciones materiales y en los derechos sociales de los trabajadores a favor de los empresarios y terratenientes, ¿por qué no se aplicó una política similar a favor de los propietarios urbanos? En mi opinión, el hecho de sacrificar estos intereses se explica por varias razones. Por una parte, adoptar estas medidas suponía una cierta concesión a la política social defendida por la Falange, que claramente se manifestaba contraria a los intereses del rentismo. Pero, además, la congelación de los arrendamientos urbanos permitía también al régimen contentar a comerciantes, industriales e inquilinos, en un intento de asegurarse una base social más amplia. El único obstáculo a esta política era la resistencia que pudiesen sostener los propietarios, pero estos demostraron estar en una situación de franca debilidad. La mejor prueba de esta situación reside en la evolución de las Cámaras de la Propiedad Urbana. Mientras que en el siglo XIX las asociaciones de propietarios urbanos articularon una eficaz defensa de sus intereses, al finalizar la Guerra Civil las Cámaras apenas daban muestras de vitalidad y no pudieron oponerse a la política de congelación de rentas. Para asegurarse que en un futuro no hubiese oposición, el franquismo promovió un cambio en su naturaleza. En adelante el Estado asumió un control prácticamente absoluto en el nombramiento de sus juntas de gobierno, negando la posibilidad de que los propietarios tuviesen una organización independiente que asegurara sus intereses. [...] En conclusión, la política del franquismo conllevaba acabar con toda una clase de propietarios rentistas que a lo largo de las décadas siguientes optaron por ir vendiendo progresivamente sus inmuebles a medida que se desarrollaba el régimen de propiedad horizontal.” (Artola, 2012)

los españoles, debía proteger. Para mostrar la asimilación de la idea de *nación española* —encarnada en última instancia por el mismo Franco— expongo dos párrafos de los discursos pronunciados por el dictador en fin de año. El primero, de 1952:

La Patria española es la suma y compendio de vuestros hogares, que los solidariza en un común destino, en la felicidad como en el infortunio; de aquí mis inquietudes, como padre o rector de esta gran familia española, de estar presente en vuestra intimidad y que en horas tan señaladas sientan la solidaridad y comunidad de destino cuantos, bajo el signo de una misma fe, llevamos veinte siglos sobre esta piel de toro de nuestra geografía sufriendo los avatares de las luchas entre los hombres. (Franco Bahamonde, 31 de diciembre de 1952)

En la Guerra de Independencia la articulación del significante *patria* como “hogar de hogares” sirvió para construir una idea de patria que era inexistente como tal antes de la invasión napoleónica. Pero a diferencia del discurso que se articuló durante la Guerra de Independencia, donde la metáfora de la patria como hogar surgía de la violación del hogar propio por parte del invasor francés, el discurso de fin de año de 1952, si bien utiliza una metáfora parecida, tiene otra intención, a saber: la de adjudicarse —Franco, o su régimen por extensión— un acceso simbólico a la relación de exclusiva intimidad del sujeto con el hogar¹⁴².

¹⁴² Siguiendo las reflexiones de Derrida en torno al concepto de *hostipitalidad* (véase el subcapítulo 1.31), considero apropiado establecer un paralelismo con la forma en que el régimen franquista concibió el hogar. Según Derrida, la ley de la hospitalidad aborda la tensión entre dos impulsos éticos fundamentales relacionados con la relación entre anfitriones e invitados. Por un lado, encontramos la “ley del don”, que promueve la acogida del otro con generosidad y hospitalidad, sin esperar nada a cambio. Esta ley se fundamenta en la idea de dar la bienvenida al extranjero como un deber ético y un gesto desinteresado. Por otro lado, surge la “ley de la hospitalidad condicional”, que implica ciertas restricciones y condiciones al recibir al otro. Esta ley puede derivar de preocupaciones sobre la seguridad, la identidad y la protección de la comunidad anfitriona, lo que puede llevar a la exclusión o a limitar la hospitalidad a aquellos considerados dignos o aceptables según ciertos criterios (cf. Derrida, 1997). Lo que el discurso predominante en la vivienda durante el régimen franquista intentaría establecer es una “ley” que conceptualiza la vivienda de manera similar a la “ley del don”. Sin embargo, en la práctica, esta ley se impondría siguiendo la lógica de la hospitalidad condicional, donde contar con la aprobación del dictador se convertiría en la condición última para poder crear el ambiente necesario para habitar el hogar de manera efectiva.

Huelga decir que mientras efectuaba tal discurso miles de personas malvivían en chabolas en los distintos núcleos urbanos.

Muestro el siguiente párrafo del discurso de fin de año de 1953 para incidir en la relación entre *hogar, patria, y nación* que operó durante el franquismo:

Nunca me es tan grato dirigirme a vosotros como en esta ocasión de las fiestas de fin de año, cuando las familias se reúnen en la intimidad del hogar en torno de sus mayores. Para nosotros la familia constituye la piedra básica de la Nación. En los umbrales del hogar quedan las ficciones y las hipocresías del mundo para entrar en el templo de la verdad y de la sinceridad. No en vano sobre la fortaleza de los hogares se ha levantado nuestra mejor Historia. Al correr de los años, nuestra Nación ha sido, más que una suma de individuos, una suma de hogares, de familias con un apellido común, con sus generaciones y jerarquías naturales y sagradas, con la solidaridad que mueve a unos en servicio y ayuda de los otros y que hace sentir con más fuerza que si fueran propias las desgracias o los sufrimientos de los demás. Por la elevación de sentimientos que el orden familiar entraña, por la solidaridad del común destino, por la red de efectos y tradiciones acumulados al correr de los años, que de padres a hijos se transmiten con la antorcha del deber, de los honores, del trabajo o del sacrificio, no sólo es semejante lo que puede establecerse entre la familia y la Patria, sino que la familia constituye un modelo, un arquetipo para la Nación. (Franco Bahamonde, 31 de diciembre de 1953)

Franco utiliza la metáfora de la casa para presentarse como una versión dulcificada del Leviatán de Hobbes¹⁴³; él es el Leviatán —padre de la “Patria”—, pero un Leviatán que se muestra próximo y accesible, allá donde la “Nación” y la “Patria” operan como hogar aglutinador de todos los hogares individuales; a su vez, la existencia misma de la Nación basada

¹⁴³ *El Leviatán* es una obra filosófica escrita por Thomas Hobbes, publicada por primera vez en 1651 durante el periodo de la Revolución Inglesa. El Leviatán representa al Estado soberano, que es creado por el contrato social, y que, como Franco durante los años de la dictadura, goza de un poder absoluto mediante el cual debe mantener el orden y garantizar la paz de sus ciudadanos.

en el arquetipo de la familia, “asegura” la continuidad de “nuestra mejor Historia”, es decir, el bienestar de la “Nación” y de todos sus hogares. La lucha por encerrar el sentido del concepto *hogar* en estas coordenadas concretas fue, durante el franquismo, una razón de Estado.

Si he mostrado estos dos párrafos e incidido tangencialmente sobre esta relación es para destacar dos cuestiones. La primera, la importancia que tiene la representación del hogar como significativo capaz de aludir simultáneamente a algo tan abstracto como la patria o la nación y a algo tan concreto como las paredes que conforman la habitación propia. La segunda, para explicitar la conveniencia de elaborar un discurso que potenciara la razón misma del Estado como “padre” protector de la “familia” española. El discurso hegemónico de la vivienda durante las dos primeras décadas de dictadura franquista se caracterizó por la construcción de un Estado que supeditara la propiedad a sus intereses; la comparación entre el hogar y la nación sería un elemento discursivo clave para reforzar esta idea que, como explicaré, cambiará sustancialmente hacia finales de la década de los años cincuenta.

Antes, no obstante, quiero mostrar qué papel tenía preparado el discurso de la vivienda para la mujer española. No descubriré, a estas alturas, el perjuicio —social, laboral, educativo, legal— que sufrieron las mujeres durante el franquismo, pero sí pretendo mostrar el grado de “afectación” de un discurso —en este caso el del *ángel del hogar*—, rica en mecanismos y dispositivos su implantación y pobre su oposición. Hacía más de un siglo que el discurso del *ángel del hogar* estaba operativo, pero si durante el corto período de la II República el “dulce” encierro de la mujer en el hogar pudo relajarse, durante el franquismo alcanzó su punto más álgido. La principal institución al cargo de establecer y proyectar el discurso del *ángel del hogar* sería la Sección Femenina de la Falange Española de las J.O.N-S., fundada en 1934 por Pilar Primo de Rivera, que la dirigiría hasta su disolución en 1977. En sus Estatutos (1934), se afirmaba lo siguiente:

Partiendo del concepto Nacional-Sindicalista de reintegrar cada núcleo a su orden y cada ser a su categoría, la Sección Femenina declara que el fin esencial de la mujer, en su función humana, es servir de perfecto complemento al hombre, formando con él, individual o colectivamente, una perfecta unidad social. [...] Por lo tanto la Sección Femenina de la Falange aspira a la realización de todos los servicios que concuerden exactamente con el espíritu y facultades de sus masas, cumpliendo con ello en la Falange las funciones de la mujer en el hogar —arreglo material, aliento y cuidado— [...]. (p. 11)

La reclusión de la mujer al ámbito del hogar pasaba, primero, por establecer una ontología propia de la mujer claramente distinta e inferior a la del hombre; su finalidad no sería otra que la de “servir de perfecto complemento”. Para actuar acorde a “su categoría” debía cumplir con sus funciones en el hogar, es decir “arreglo material, aliento, y cuidado”. Como apunta Ortiz Heras (2006), “se practicará un discurso de reclusión de la mujer en el ámbito del hogar, de sumisión frente a los padres primero y luego frente al marido, de alejamiento del trabajo extradoméstico y de los foros de vida pública” (p. 5). Un discurso que, como todo discurso hegemónico, se hará notar en sus efectos concretos¹⁴⁴. El discurso se reproduciría desde las instituciones del Estado siendo la doctrina oficial del mismo, pero para que este permeara en el mayor número de cuerpos posible, se integraría en el sistema educativo. Una de las instituciones a cargo del adoctrinamiento de las mujeres en el discurso del *ángel del hogar* fueron las llamadas “Escuelas del Hogar”, cuyos orígenes se remontan a 1941 y que se consolidarían con las sucesivas Órdenes de 9 de marzo de 1943, por las que se estableció la creación de Escuelas del Hogar en los Institutos Femeninos de Enseñanza Media, o la posterior

¹⁴⁴ Uno de los más evidentes sería la distinción por sexo en el código penal de una serie de comportamientos, como por el ejemplo el adulterio, cuya pena sería superior en el caso de ser una mujer quien lo cometiera (cfr. Ortiz Heras, 2006).

Orden de 11 de agosto de 1944, en la que se reguló las materias que se enseñarían en el caso de haber nacido en el cuerpo de una mujer (cfr. Ruiz de Salazar, 2020).

El texto introductorio sobre la función que debían ejercer las Escuelas del Hogar escrito por la Condesa de Mayalde en 1941, da cuenta de lo que significaba, a nivel práctico, una educación pensada en el marco del discurso del *ángel del hogar*. Las asignaturas que se enseñarían, serían “aquéllas [sic] solamente necesarias para el buen gobierno de la casa: Economía doméstica, corte y confección, lavado, plancha, puericultura e higiene, en cuanto a la labor práctica” (Bustos de Finat, p. 12). Por otra parte, la educación que recibirían también contaría con “Religión, Nacional Sindicalismo e Historia de España, en cuanto a la formación moral” (p. 12). La sumisión de la mujer y su función dentro del orden estrictamente jerarquizado de la sociedad franquista, construido en base a comparaciones y metáforas en relación con el hogar, sería el de ocuparse estrictamente de las tareas domésticas. En lo alto de la cúspide estaría el padre de la Patria —hogar abstracto de todos los españoles—, encarnado en la figura de Franco. En el hogar concreto, la mujer, a través de la metáfora del *ángel del hogar*, debía cumplir con la misión “educativa” de las Escuelas del Hogar, que no era otra que la de “preparar a la mujer española, de una manera profunda y verdadera, para que, como dijo nuestra Delegada Nacional, ‘pueda encontrar en el hogar, ella, su vida, y el hombre, su descanso’” (p. 13).

Por último, quiero destacar que el discurso del *ángel del hogar* —irradiado mediante las principales instituciones del régimen— también actuaba más allá de los canales propios del régimen, por ejemplo, a través de las coplas y el folklore nacional¹⁴⁵. Todo discurso genera efectos, y estos efectos son producidos independientemente de la intencionalidad de quién o de qué lo produce. Esto no es óbice para que desde el régimen se potenciaran o censuraran

¹⁴⁵ Para más información sobre la relación entre las coplas y el discurso del *ángel del hogar*, ver: Prieto Borrego (2016).

determinados discursos de manera arbitraria en función de su conveniencia con el discurso del Amo. Así pues, Candela (2019) señala que

Las coplas constituyen un magnífico documento sobre los sentimientos de las gentes pobres durante el franquismo, y [...] resume[n] los deseos de formar familia y poseer una casa, por pequeña y frágil que parezca, de esos grupos de chicos y chicas jóvenes que acudían los domingos a los merenderos, sometidos a la censura moral, el horario familiar, y las restricciones de viviendas y sueldos insuficientes, que retrasaban la única salida que los jóvenes veían: crear una familia, tener una casa, trabajar. (p. 6)

Retomo, ahora, la cuestión formulada al inicio de este subcapítulo: ¿Cómo pudo España pasar a ser en poco más de dos décadas un país de inquilinos a ser un país de propietarios? ¿Cómo se articuló el discurso sobre el que surgiría el malestar, constituido en discurso contrahegemónico, de los movimientos de okupación? No voy a analizar las causas históricas que lo hicieron posible, sino cómo se articuló discursivamente ese giro. He mencionado, en el subcapítulo anterior, cómo la entrada en el gobierno de los tecnócratas del Opus Dei y la puesta en marcha del Plan de Estabilización situaron el problema de la vivienda como principal fijación de la administración franquista. La Ley del Suelo de 12 de mayo de 1956, la Ley de Arrendamientos Urbanos —que regula las condiciones de arrendamiento— y la Ley de División Horizontal que entrará en vigor en 1960 —que regula las relaciones legales entre los habitantes de una misma comunidad de edificios— fundamentaron la legislación sobre la cual se erige la vivienda en España en democracia.

La Ley del Suelo de 1956 tendrá como misión principal, tal y como constaba en su artículo primero, “la ordenación urbanística en todo el territorio nacional” (BOE, nº135, 1956, p. 3109). Para realizar tal cometido se distinguía entre Planes Nacionales, Provinciales y Municipales de urbanismo. En palabras del jurista García de Enterría Martínez-Carande (1958) “es una ley que evidentemente inicia una época en el movimiento urbanístico de nuestra patria”

(p. 487). Ciertamente, la Ley del Suelo implicará el inicio del fin de la posibilidad de un habitar al margen en cualquier rincón del Estado, y, en este sentido, fue también el principio del fin del chabolismo.

Uno de los aspectos claves de esta Ley será la distinción del suelo acorde a una serie de funciones atribuidas —suelo rústico, suelo urbano o suelo de reserva urbano, industrial, etc.—. A cada tipología se le asignaría un coeficiente multiplicador del precio del terreno en cuestión de lo que, según Capel (1974) sería la puerta de entrada a un nuevo modo de especulación por parte de los propietarios de terrenos, pues, a partir de la Ley “los propietarios utilizan los mecanismos de los planes generales para realizar la parcelación y urbanización de sus solares” (p. 29). El siguiente párrafo del preámbulo de la Ley explicita, a mi entender, el paso previo hacia el que sería el discurso hegemónico de la vivienda en la segunda etapa del franquismo. Por un lado, se muestra la voluntad del Estado de “guiar” la propiedad para que cumpla con su función social. Por el otro, se reconoce el nuevo rol que debe tener la propiedad privada en el discurso de la vivienda:

El régimen jurídico del suelo encaminado a asegurar su utilización conforme a la función social que tiene la propiedad, resulta el cometido más delicado y difícil que ha de afrontar la ordenación urbanística. Y se impone, sin embargo, efectuarlo, precisamente porque si la propiedad privada ha de ser reconocida y amparada por el Poder público, también debe armonizarse el ejercicio de sus facultades con los intereses de la colectividad. (Ley de 12 de mayo de 1956 [sobre régimen del suelo y ordenación urbana])

La estructura que caracterizará el discurso de la vivienda a partir de la segunda etapa del franquismo buscará mantener la voluntad del Estado de actuar “conforme a la función social que tiene la propiedad”, pero, simultáneamente, ubicar la propiedad privada de la vivienda como el medio ideal tanto para acabar con el llamado “problema de la vivienda”, como también

la forma “cristiana” de cuidar de la estructura familiar tradicional del franquismo. Quiero aclarar que, bajo ningún concepto, en el discurso de la vivienda hegemónico durante el primer franquismo se le negó a la propiedad su condición de “privada”, es decir que no se defendía una propiedad colectiva como en el marxismo. Pero si las virtudes derivadas de la posesión de la propiedad serían loadas durante el segundo franquismo, en el primero eran percibidas de un modo negativo. En el año 1957 se creaba el Ministerio de Vivienda “con objeto de agrupar los diferentes Organismos que atienden a resolver los problemas nacionales de la vivienda y el urbanismo” (Decreto Ley de 25 de febrero de 1957). Así, el recién creado Ministerio integraría “el Instituto Nacional de la Vivienda, la Dirección General de Arquitectura y Urbanismo, los servicios de la actual Dirección General de Regiones Devastadas y aquellos otros cuya incorporación se estime conveniente”. El que será su ministro desde su creación y hasta el año 1960, José Luis Arrese pronunciaría en 1957 un discurso ante el Colegio de Agentes de la Propiedad Inmobiliaria en el que se sella, a mi entender, ese giro en el discurso de la vivienda, entronizando la tenencia en propiedad como mejor manera de garantizar el acceso a la vivienda. El primero de los tres párrafos que destacaré es una declaración de intenciones sobre la función que tendrían, a partir de aquel momento, los agentes inmobiliarios:

La misión que de una manera concreta está encomendada a vuestro quehacer diario, es la de intervenir en la transacción de la propiedad inmobiliaria; pero para ello, para que haya transacción, es preciso que primero haya propiedad; y mirad por dónde, repito, os vamos a necesitar cada vez más, porque cada vez más claramente y sin torceduras vamos a fomentar la propiedad privada. (como se citó en *ABC*, 2 de mayo de 1959, p. 42)

¿Por qué motivos se debería priorizar la propiedad de la vivienda por delante del arrendamiento?

El arrendamiento urbano o el acceso a muy largo plazo puede ser una fórmula obligada a determinadas situaciones de tránsito o de indigencia; y, como tal, una fórmula que ha de seguir practicando el Ministerio; pero la fórmula ideal, la cristiana, la revolucionaria desde el punto de vista de nuestra propia revolución, es la fórmula estable y armoniosa de la propiedad donde se hace posible esa meta tan lógica y humana, pero hasta ahora reservada casi de un modo exclusivo al privilegio del dinero de alcanzar, que la vivienda sea del que la vive. (p. 42)

Si en la Ley del 19 de abril de 1939 se criticaba que el “móvil principal” que tenían las cooperativas de construcción era “la realización de un negocio, olvidando su fin social” (p. 2190), ahora, “la fórmula ideal” —que debían poner en marcha los agentes inmobiliarios motivados por el beneficio que obtendrían de la transacción— sería la de conseguir la vivienda en propiedad. La propiedad, en el discurso de la vivienda que se impuso entonces, obedecería a los criterios de justicia y de equidad, pues si antaño la compra de la vivienda era una opción reservada “casi de un modo exclusivo al privilegio del dinero de alcanzar”, ahora, con la acción estatal de construcción de viviendas y, sobre todo, de proporción de dinero público a entidades privadas para la construcción de viviendas, sería una posibilidad real para toda la población.

Por último, quiero mostrar el párrafo en el cual se incluía aquel titular destacado del *ABC* (2 de mayo de 1959), “no queremos una España de proletarios, sino de propietarios”, que dice lo siguiente:

No queremos que se salga con la suya una doctrina que llamó proletaria a la masa, porque sostuvo que el hombre en la sociedad cristiana sólo una cosa es capaz de tener sin dinero: la prole; no queremos que la propiedad de las cosas más íntimamente ligadas al hombre quede al margen de su propia existencia; no queremos una España de proletarios, queremos una España de propietarios. (p. 42)

La importancia que el franquismo quiso dar a la propiedad privada se articula, aquí, utilizando la oposición con el marxismo como antagonista del régimen: identificar al enemigo exterior con una serie de características —en este caso, proletarios sin dinero ni propiedad—, para contraponerlo con el modelo propio, el de la “España de propietarios”, que representaría la forma buena, justa, recta, de habitar la vivienda. Un discurso moralizante de la vivienda a través de la propiedad que, en línea con las ideas arquitectónicas de Repullés¹⁴⁶, no solamente buscaba la reconversión del inquilino en propietario, sino, también, “seducir” al obrero disidente para convertirlo en un cuerpo dócil, agradecido, obediente. El camino que anduvo el discurso hegemónico de la vivienda, de aquel entonces hasta la crisis económica del 2008, estaría guiado por la máxima establecida por el primer ministro de vivienda José Luis Arrese. Con la oposición interna al régimen perseguida, exiliada y encarcelada, el discurso contrahegemónico —aquel que bebía de las tradiciones socialistas y libertarias que empezó a fraguarse en España en el último tercio del siglo XIX— no pudo ejercer de balance al discurso que se impuso durante el segundo franquismo y que perduró en democracia. Pero los síntomas, claro está, no tardarían en aparecer¹⁴⁷.

Si las coplas y el folklore tradicional se utilizaron, como he mencionado, para fortalecer el discurso del *ángel del hogar*, el discurso que pretendía hacer de España un “país de propietarios” tendría el NO-DO¹⁴⁸ como altavoz. Como se señala en Fernández Rincón et al. (2020), “uno de los momentos de mayor actividad del NO-DO con respecto a la vivienda se sitúa en torno a los años 1959 y 1961” (p. 545) —momento del viraje del discurso hegemónico respecto a la propiedad—. Reportajes dedicados a explicar las funciones del Ministerio de Vivienda o imágenes de Franco inaugurando bloques de pisos promovidos desde el mismo,

¹⁴⁶ Ver subcapítulo 3.5.1.

¹⁴⁷ Ver subcapítulo 3.7.1.

¹⁴⁸ El NO-DO (acrónimo de Noticiarios y Documentales) era el noticiario semanal del régimen que precedía toda película proyectada en una sala de cine.

contribuyeron a la consolidación del “nuevo” discurso hegemónico de la vivienda (cfr. Fernández Rincón et al., 2020).

Así, la Ley 49/1960, de 21 de julio, sobre propiedad horizontal, ya afirmaría sin complejos en su preámbulo el “nuevo” rol que tendría la propiedad —privada— en la constelación discursiva, pues:

La esencial razón de ser del régimen de la propiedad horizontal descansa en la finalidad de lograr el acceso a la propiedad urbana mediante una inversión de capital que, al poder quedar circunscrita al espacio y elementos indispensables para atender a las propias necesidades, es menos cuantiosa y, por lo mismo, más asequible a todos y la única posible para grandes sectores de personas. Siendo ello así, el régimen de la propiedad horizontal no sólo precisa ser reconocido, sino que además requiere que se le aliente y encauce, dotándole de una ordenación completa y eficaz. (BOE nº176, 23 de julio de 1960, p. 3)

Asimilar la propiedad privada y el capital con el concepto de igualdad: esa es, someramente, la fórmula discursiva sobre la cual se sustentaría el discurso hegemónico de la vivienda. Sin embargo, como se apunta en Oyón Bañales et al. (2020), la Ley de la Propiedad Horizontal “no era tanto una apuesta por una propiedad ideal, garante del orden moral del hogar, como se defendía en los discursos falangistas y nacional-católicos, sino un instrumento que facilitaba la enajenación y estimulaba el mercado de la propiedad privada” (pp. 161-162). El sistema de propiedad horizontal fue una pieza determinante para facilitar la deseada transición de un modelo de vivienda basado en el arrendamiento hacia un sistema basado en la propiedad. Ahora bien, la recomposición y, sobre todo, el aumento de un nuevo mercado de la vivienda supondría que la vivienda como bien adquiriese —o, para ser más exactos, potenciara— su valor de mercancía. Como apunta Betrán (2002):

El perfeccionamiento del régimen de propiedad horizontal permitió una creciente independencia de las empresas constructoras —ahora constructoras-promotoras— con respecto a los propietarios y a sus posibilidades individuales de promoción, forzosamente limitadas. La empresa característica en el sector de la construcción residencial se emancipa del tipo de contratista que ejecuta la obra que le encarga el propietario-promotor, para uso propio o para alquiler, para asumir también la promoción, dirigida a la venta fragmentada del producto, de tanto volumen como permita el planeamiento, a clientes buscados en un proceso de comercialización que puede ser simultáneo o posterior a la construcción. La vivienda se convierte en una mercancía cuya característica más relevante es su valor de cambio. (p. 33)

A lo largo de la década de los años sesenta, el “problema de la vivienda”, es decir, el problema de la vivienda obrera y el de la infravivienda propia del chabolismo, empezó a atenuarse, y las tasas de propiedad crecieron sustancialmente hasta superar las de alquiler. También fueron los años de mayor construcción de viviendas por parte del Estado; un tipo de viviendas que, inspiradas en los principios de la racionalidad arquitectónica y la *existencia mínima*, crecerían alrededor de las periferias urbanas del país. Para el año 1970, el porcentaje de la población española que vivía en un piso de propiedad era superior al 60%, mientras que aquellos que vivían bajo un contrato de alquiler no llegaban a representar un tercio de la población total, y once años más tarde, en 1981, un 73,4% de la población adulta española era propietaria de una vivienda¹⁴⁹. Muchos de los nuevos habitantes de los recién estrenados bloques de edificios serían, por aquel entonces, tan proletarios como propietarios.

¹⁴⁹ Fuente: INE. Censos de vivienda.

En el siguiente subcapítulo analizaré, bajo la perspectiva del síntoma, las movilizaciones en el marco de la vivienda que surgieron del malestar de aquella gente que, habitando en las periferias urbanas, estrenaban vivienda en propiedad.

3.7.1 El movimiento vecinal del tardofranquismo como síntoma: los polígonos

A finales de la década de los 60, ya en el último tramo de vida del dictador y de un régimen en decadencia, surgió uno de los movimientos sociales vinculados a la vivienda más importantes de la historia de España: el movimiento vecinal. Un síntoma del discurso hegemónico de la vivienda y de sus discursos subsidiarios cuya genealogía, más que la de ningún otro síntoma del discurso hegemónico de la vivienda, puede comprenderse bajo la lógica de los efectos opuestos que recuerda a la transvaloración nietzscheana: si la eliminación de las barracas se justificaba con la integración de los habitantes subalternos de los márgenes de la ciudad, la alternativa que se les propició —los polígonos de viviendas— generó en los suburbios urbanos una nueva forma de marginación; si el discurso institucional promovido desde el ministerio y sus organismos oficiales —como la Obra Sindical del Hogar— confiaba en que “convertir” al proletario en propietario disminuiría su grado de radicalización contra el régimen, lo que hizo fue incrementarlo; si el discurso arquitectónico defendido por las instituciones promovió los ideales de “existencia mínima” y la necesidad de cumplir con unos requisitos higiénicos y de confort que debían habilitar el recogimiento que exige la relación entre sujeto y vivienda, las quejas de los inquilinos apuntaron precisamente a su falta. Es mi intención, en este subcapítulo y en el siguiente, analizar como síntoma el surgimiento de los movimientos vecinales en relación con la vivienda del tardofranquismo, y los discursos a los que reaccionó. El período histórico que estudiaré, en este caso, va de finales de los 60 hasta finales de los 70.

El hogar ocupa un lugar privilegiado como objeto susceptible de ser *colonizado* por las formaciones imaginarias y culturales del sujeto, y el discurso de la vivienda que se constituyó durante los años del franquismo se formuló bajo la promesa de facilitar a todos los españoles un hogar digno en el que poder habitar. Como he explicado en el subcapítulo 3.6, el objeto de deseo del habitante de la chabola era conseguir una vivienda digna, y el Estado se propuso como medio necesario para alcanzarlo. Sin embargo, la alternativa habitacional que se promovió para la clase trabajadora —la que realmente sufría la falta de acceso a la vivienda—, fue a menudo insuficiente tanto en términos cualitativos como cuantitativos. La obtención del objeto de deseo no implicó otra cosa que el descubrimiento de que el objeto prometido no se correspondía con el objeto deseado. Y del malestar por la promesa incumplida emergió un síntoma que, partiendo de casuísticas distintas, articuló un movimiento ciudadano a gran escala en cuyo centro se hallaba la vivienda. El 16 de julio de 1955 había entrado en vigor el “Decreto de renta limitada por el que se aprueba el reglamento para la aplicación de la Ley de 15 de julio de 1954 sobre protección de ‘viviendas de renta limitada’”, cuyo objeto principal era el de “orientar socialmente la construcción de viviendas en beneficio de las familias económicamente débiles” (Decreto Ley de 24 de junio de 1955). Se establecía, también, una clasificación de las viviendas en tres grupos distintos en función de la condición económica de quien la fuera a habitar, fijando dimensiones y parámetros arquitectónicos básicos. Por ejemplo, la tercera categoría de viviendas estaría “integrada por aquellas viviendas tipo cuya superficie construida no sea inferior a 50 ni superior a 80 metros cuadrados, siempre que el coste de ejecución material por metro cuadrado sea inferior al 75 por 100 del módulo” (p. 4302). En 1961, el nuevo Plan Nacional de la Vivienda buscaba construir un total de 3.700.000 viviendas en los siguientes quince años. El que fuera el arquitecto coordinador del Instituto Nacional de la Vivienda, José Fonseca, había redactado unas ordenanzas técnicas que complementarían las explícitamente citadas en el Decreto de Renta Limitada y que, inspiradas

en el concepto de “existencia mínima” —planteado en la década de los años veinte por la escuela alemana—, establecía las premisas que debían cumplir aquellos edificios ¹⁵⁰, estandarizando un modo de vivienda prototípica, una prueba que evidencia, a mi parecer, que el discurso moldea cuerpos, espacios; impone normas, fuerza hábitos. Además, Fonseca también añadió prescripciones de carácter urbanístico, como por ejemplo la prohibición de la construcción de viviendas nuevas, o la recomendación de que toda obra debía “superar la pequeña escala, desaconsejándose conjuntos de menos de veinticinco unidades” (García-Vázquez, 2015). Y es que si las chabolas suponían un “problema urbano” era porque, además de la vergüenza que provocaba ante la mirada del *otro* extranjero, también ocupaban un valioso espacio económico dentro de la ciudad. Así pues, los nuevos edificios no tenían solamente la “misión moral” de acabar con el problema de la vivienda; también debían acabar con el problema del chabolismo desde una perspectiva económica. Lo que se presentó como una “campana de erradicación del barraquismo” fue, en realidad, una externalización de los márgenes que se ubicaban en el centro para convertirlos en márgenes reales —la periferia— que ninguna mirada ajena pudiera llegar a alcanzar. Y así, “mientras proliferaban el barraquismo y la autoconstrucción, se desarrollaba paralelamente el otro barraquismo: los polígonos-dormitorio de deficiente construcción, rodeados del asfalto o del barro, faltos de zonas verdes y de los servicios públicos más elementales” (Equipos de Estudio, 1976, p. 10). Del barraquismo horizontal se pasó al barraquismo vertical. En palabras de García-Vázquez (2015):

Los polígonos de los años 1960 se materializarían como operaciones gigantescas (300 hectáreas de media), situadas en los extrarradios, sin responder a ningún modelo de ciudad (de una tajada se proyectaban, urbanizaban y edificaban), y con precariedad de

¹⁵⁰ “Salones de 14 m², dormitorios de 6 m², cocinas de entre 4 y 6 m² y aseos de 1 m², todo ello en el consolidado tipo de tres dormitorios y 42 m² de superficie útiles.” (García-Vázquez, 2015)

equipamientos escolares, comerciales, recreativos y de zonas verdes, equipamientos que, aunque prescritos por la Ley del Suelo, se relegaban a etapas posteriores que nunca llegaron. (p. 5)

Muchos de los terrenos sobre los que se edificarían estos complejos de viviendas, bien lejos de los núcleos urbanos, habían sido calificados como “suelo rústico” en la Ley de 1956, por lo que, al reconvertirlos en suelo urbanizable, las constructoras se aseguraban unas plusvalías posteriores (cfr. Jubert, 1974). Manuel Castells, que estudió de cerca el caso de la vivienda en la comunidad de Madrid, apunta:

Aunque la vivienda en Madrid proporcionó empleo y hogar a obreros industriales, una de sus funciones más importantes fue la de servir de instrumento primordial de acumulación de capital. El sector inmobiliario, que estaba controlado por los principales bancos, obtuvo beneficios muy elevados con las condiciones que podía imponer merced a la situación de escasa oferta del mercado, creada por la creciente concentración urbana e industrial. (1986, p. 307)

Al inicio de la década de los setenta el porcentaje de población en tenencia de propiedad duplicaba la de aquellos que vivían de alquiler; la visión del ex ministro de vivienda José Luis Arrese se estaba cumpliendo a marchas forzadas. Aunque desde las instituciones se promoviera un modelo de desarrollo urbano basado en potenciar la vivienda en propiedad mediante bonificaciones fiscales y recalificaciones de terrenos ventajosos para las empresas inmobiliarias, el discurso hegemónico de la vivienda continuaba parcialmente vinculado a la retórica de la Falange que, cabe recordar, desconfiaba de la propiedad privada y de sus posibles efectos perniciosos en la sociedad. Cuando Vicente Mortes —impulsor de los planes de desarrollo—, asumió el Ministerio de la Vivienda en 1969, con sus primeras palabras afirmó la intención de “continuar avanzando en uno de los anhelos de José Antonio. Aquel ‘ni un hogar sin lumbre’ quiere decir hoy ‘vivienda para los trabajadores españoles’” (como se citó en

Jubert, 1974, p. 38). Sin embargo, de forma autónoma pero claramente en sintonía las unas con las otras, distintas reivindicaciones estallaron en las principales periferias del Estado, señalando la vivienda como foco principal de su malestar. Un síntoma —el del movimiento vecinal de la década de los setenta— donde reluce la dimensión *trans*¹⁵¹ que lo caracteriza. El malestar de la vivienda del polígono parece responder, como explicaré mediante el ejemplo del polígono Espronceda de Sabadell, a las causas concretas de cada caso. Es el vecindario afectado el que se alza contra aquello concreto que les afecta; pero la multiplicidad de reacciones singulares que surgieron de la brecha en el discurso del Amo, da cuenta de la dimensión histórica del síntoma: entre el sujeto y el discurso, y entre lo uno y lo múltiple.

La más importante “traición” del discurso hegemónico: el incumplimiento de la promesa de proporcionar viviendas dignas en propiedad. El periodista Pedro Font publicaba en *La Vanguardia* del jueves 21 de enero de 1971, un artículo titulado “Sabadell: polígono Espronceda, un complejo y enojoso problema”, donde explicaba cómo los habitantes del polígono Espronceda¹⁵² —vivienda edificada en la localidad catalana de Sabadell por la Obra Sindical del Hogar sobre terrenos previamente expropiados por el Ministerio de la Vivienda— se negaban a pagar el aumento de las amortizaciones:

El precio de alquiler, o mejor dicho, la amortización, se estipuló en 150 pesetas mensuales y, debido a la urgencia, se ocuparon los pisos sin contrato. A los cincuenta

¹⁵¹ Por “dimensión *trans*” me refiero, en línea con lo ya expuesto en el subcapítulo 2.3 y apoyándome en los conceptos de *transindividualidad* en Lacan (2003) y en Bottici (2022), a aquellos fenómenos que, como el síntoma, no pueden ser reducidos dentro de las concepciones unitarias ni duales propias de la filosofía occidental. La “dimensión *trans*” que definiendo dice de aquello que, compuesto por dos o más unidades de referencia (por ejemplo, lo singular y lo compartido), participa de manera simultánea en ambas categorías. El tránsito de la una a la otra debe entenderse como un flujo de transmisión circular en donde el canal de entrada y el de salida están perpetuamente retroalimentados. En el ejemplo en cuestión del movimiento vecinal, la “dimensión *trans*” hace referencia al síntoma —en tanto que fenómeno *trans*subjetivo— de los habitantes de los polígonos de vivienda. El malestar sintomático está presente, a la vez, en la articulación discursiva de dicho malestar y en el malestar individual de los sujetos afectados. La dimensión *trans* que articulo viene definida por la superposición de los elementos que componen el objeto en cuestión (el síntoma en este caso), y opera en base a un principio de simultaneidad en el intercambio de información entre las partes que lo componen, de manera que estas son, a la vez, producto y producción de las mismas.

¹⁵² Para conocer la historia de este polígono recomiendo el artículo “Los orígenes del polígono Espronceda”, de Antonio Santamaría (2017).

años la vivienda pasaría a ser propiedad de quienes abonasen los pagos a la Obra Sindical del Hogar, o sea que saldrían por unas cien mil pesetas. Sin embargo, en enero de 1970 se aumentaron las cuotas de amortización en cerca de mil pesetas, con lo cual el valor del piso se cifra en medio millón largo de pesetas, cifra respetable teniendo en cuenta la defectuosilla construcción y el año de su puesta en escena. Los vecinos se negaron a pagar la nueva cantidad. [...] Después de un año siguen los habitantes del polígono sin satisfacer sus cuotas. No obstante, el problema ha adquirido un nuevo giro desde hace un año. Los vecinos se han negado a pagar al considerar que los recibos no tienen un valor legal ya que según ellos (y el Tribunal Supremo así lo sentenció), los terrenos donde se asientan los edificios no son de su propiedad. Un paso importante en las aspiraciones de los vecinos a la hora de intentar resolver el embrollo, ha sido la fundación y, correspondiente aprobación por el Gobierno Civil de la Provincia de la llamada “Agrupación de Vecinos Polígono Espronceda”, de cuya Junta General Ordinaria que tuvo efecto con fecha 20-7-1970 salieron una serie de directrices encaminadas a la solución del problema. (p. 28)

Como decía, el polígono Espronceda había sido construido sobre unos terrenos previamente expropiados por la administración a precio de suelo rústico, y algunos de los antiguos propietarios recurrieron al Tribunal Supremo al considerar la expropiación improcedente. Aunque el Tribunal Supremo les acabó dando la razón, la sentencia llegó en mayo de 1965, cuando los edificios ya estaban construidos —Franco había inaugurado el polígono el 21 de junio de 1963—. A pesar de que el edificio estaba todavía en construcción, Franco se presentó en una de las viviendas que había sido amueblada antes de su visita y en la que se había instalado un televisor, y desde el balcón prometió a los vecinos del barrio que dispondrían pronto de una vivienda similar. Los primeros habitantes del polígono entraron a principios de 1964, con las obras todavía inacabadas. A finales de los años sesenta, las

deficiencias en la construcción empezaron a florecer: las calles que lo rodeaban seguían sin estar asfaltadas y los equipamientos públicos brillaban por su ausencia. La promesa de la vivienda —“ni un hogar sin lumbre”— se mostraba ante los habitantes del polígono como una verdad a medias: disponían, algunos de ellos, de una vivienda en el sentido estricto del término, sí, pero la falta de servicios de barrio, la defectuosa construcción de las viviendas, y la escrupulosa aplicación de unos “mínimos existenciales” arquitectónicos dificultaba la posibilidad de hacer de la vivienda *algo más* que una mera protección contra la intemperie. El mandato del superyó exigía a los ciudadanos la adquisición de la propiedad en lugar del arrendamiento de la misma, pero quien debía velar para facilitar su acceso —en este caso el Estado a través de la Obra Sindical del Hogar (OSH)—, parecía querer dificultarlo¹⁵³. Ante la notificación de la OSH los vecinos, indignados, decidieron constituirse —como harían tantos otros grupos de vecinos a lo largo de la década de los años setenta— en una Asociación de Vecinos. El ejemplo del polígono de Sabadell es solamente uno entre los muchos casos que se dieron en todo el Estado; nacía pues un movimiento social cuyas demandas “solamente” pretendían, a menudo, que se cumpliera la palabra dada de la OSH o del Plan Urbanístico en cuestión. Sin embargo, la sola existencia de las Asociaciones de Vecinos implicaba la posibilidad de ser perseguidos u encarcelados por el régimen, pues cualquier forma de asociación fuera del Movimiento Nacional estaba prohibida. Las asociaciones de vecinos se convirtieron en la punta de lanza del antifranquismo y el barrio, como apunta Castells (1986), se convirtió en una base organizativa donde la mayor parte de las luchas, aunque provocadas inicialmente por un problema particular, dieron pie durante la movilización a la creación de asociaciones de vecinos destinadas a abordar todos los asuntos de la

¹⁵³ Obviamente se pueden dar distintas explicaciones de corte histórico-económico que expliquen el funcionamiento de la OSH, tanto en este caso concreto como en muchos otros que aflorarían durante la década de los setenta. Lo que me interesa analizar son los efectos que un determinado discurso tiene sobre un grupo determinado de sujetos.

vida diaria, desde la vivienda a las zonas verdes, desde el abastecimiento de agua a las fiestas populares. (p. 299)

En cuestión de pocos años los habitantes de las zonas de los suburbios —muchos de ellos ex habitantes de las chabolas—, pasaron de ser explícitamente ignorados por las instituciones a protagonizar la lucha contra el régimen, tal y como afirmaba un informe policial de principios de 1975 en el que se podía leer que “La subversión en los barrios y en el ámbito laboral son las dos principales palancas que emplean los grupos de oposición para conseguir derrocar al Régimen actual español” (como se citó en Martínez i Muntada, 2001, p. 65). Si el acceso a la vivienda en propiedad tenía que contribuir a la interiorización de una suerte de “ética de la individualidad”¹⁵⁴ que “encerrara” al sujeto en el mundo de su hogar, el modelo de vivienda que se habilitó para las clases trabajadoras forjó una serie de lazos sociales que, unidos por un malestar sintomático compartido, fueron parte activa en la lucha contra el franquismo. En este sentido, las reivindicaciones no se detuvieron en el problema inmediato de la vivienda, sino que se expandieron por los barrios de nueva creación en forma de otras demandas concretas, como la construcción de escuelas y hospitales, y más generales, como la lucha antifranquista para conseguir los derechos democráticos. Por ejemplo, el martes 26 de octubre de 1971 se publicaba en *La Vanguardia* un artículo titulado “Inquietud en las Asociaciones de Vecinos de la zona próxima al lugar de emplazamiento” donde se informaba de cómo distintas asociaciones se opusieron a la construcción de un vertedero en la sierra de Collserola:

El temor de que [...] el vertedero sea un foco de malos olores, sigue dominando el ánimo de las Asociaciones de Vecinos de la Guineueta, Verdún, La trinidad, Roquetas,

¹⁵⁴ Pretendo identificar, con el concepto de “ética de la individualidad”, un discurso afin a los intereses del discurso hegemónico que valorará con recelo la articulación de vínculos y lazos sociales libres entre miembros de una sociedad, al considerarlos como elementos potenciales de transgresión y desorden. Este discurso, que bien podría catalogarse de *neoliberal*, concebirá al sujeto como una entidad ontológicamente autónoma y autosuficiente escindida del resto de los sujetos. Tal concepción del sujeto, que comenzará a devenir hegemónica a partir de la década de los años setenta y ochenta, erosionará los lazos entre miembros de la comunidad y fomentará subjetividades desarraigadas, dejando al gobierno del Estado como la única posible alternativa posible en caso de necesidad (cfr. Ibarra, A., Ibáñez, N. 2012).

San Genís dels Agudells, Montbau, Monturial y demás núcleos de población ubicados en el sector más próximo a la Sierra de Collcerola. Y son, por lo menos, unas 120.000 personas las que allí tienen sus hogares. (p. 29)

En la asamblea de la Asociación de Trinidad Nueva del 25 de marzo de 1972, a la que acudieron alrededor de 900 vecinos, se decidió inaugurar una huelga de alquileres; en la asamblea general de Nueve Barrios del día 1 de abril de 1972 se decidió hacer un acto reivindicativo y presentarse en el pleno del Ayuntamiento; la asamblea de la Asociación de Vecinos del barrio de Verdún votó a favor de manifestarse, al grito de “¡Enanitos sí, excavadoras no!” con el objetivo de salvar una guardería (cfr. Equipos de Estudio, 1976). Como las asambleas de las asociaciones de vecinos se convirtieron en verdaderos contrapoderes al *statu quo*, su modo de proceder serviría, a su vez, de laboratorio de prácticas democráticas para lo que llegaría a finales de la década.

Me he centrado en el vínculo del síntoma con la falla del discurso hegemónico en el aspecto de la propiedad privada. En el siguiente subcapítulo, profundizaré en el movimiento vecinal como síntoma y me centraré en otro de sus aspectos: la lucha por la definición del espacio urbano y el surgimiento del concepto de *espacio público*.

3.7.2 El movimiento vecinal del tardofranquismo como síntoma: el espacio público

En este subcapítulo seguiré analizando el síntoma del movimiento vecinal propio del tardofranquismo, y lo pondré en relación con el sentido histórico concreto que el significante *espacio público* empezó a adquirir a principios del último tercio del siglo XX. Considero oportuno detenerme en este punto antes de entrar a analizar los movimientos de okupación, que también lucharán por redefinir el concepto de espacio público mediante la apropiación de edificios o establecimientos para darle un uso comunitario. Argumentaré, a su vez, que la

emergencia del concepto y la lucha por su definición, en aquel momento histórico, tiene una vinculación directa con el inicio del fin del barraquismo —vertical—. Quiero recoger esos sentidos primeros que encapsularon el espacio público a través de una serie de fuentes primarias, y ponerlos en contraste con el sentido filosófico que le dieron autores como Hannah Arendt, Jürgen Habermas, Richard Sennett, Andrea Mubi o Manuel Delgado. No busco una definición “final” del concepto de espacio público, sino comprenderlo en base al período histórico y al contexto del tardofranquismo, para así entender su vinculación con el síntoma del movimiento vecinal.

El concepto *espacio público* ha sido definido de distintas maneras, por lo que empiezo por introducir algunas de las que considero más relevantes. Richard Sennett, por ejemplo, inicia su libro *L'espai públic: un sistema obert, un procés inacabat* (2008/2014) con una definición preliminar: “L'espai públic pot ser definit d'una manera tan senzilla com ara un lloc on es troben dos desconeguts. [...] En l'espai públic, el coneixement incomplet s'adiu amb l'anonimat” i “l'espai públic és, a més, un lloc”. [El espacio público puede ser definido de una forma tan sencilla como un lugar donde se encuentran dos desconocidos [...]. En el espacio público, el conocimiento completo de adviene con el anonimato” y “el espacio público es, además, un lugar] (p. 11). Mientras considero que la primera parte de la frase no alcanza para definir lo que el concepto en la década de los años setenta pudo significar, sí que plantea un punto inicial que asumiré como propio, y es que el espacio público es un espacio físico concreto que, en sus orígenes, fue inextricable del desarrollo urbano. Por otra parte, sin embargo, considero que no todo lugar donde se pueden encontrar casualmente dos desconocidos es un espacio público, al menos si nos atenemos a la importancia que Sennett da al anonimato. Un bosque no es el mismo espacio que el centro de una ciudad; cuando dos personas anónimas se cruzan por un sendero poco transitado, la anonimidad absoluta propia de la dinámica urbana se ve amenazada. Es muy probable que en este tipo de encuentro fortuito los sujetos se vean

forzados, por una cierta obligación moral, a levantar la mirada y, con un tímido gesto —o no tan tímido—, saludar a la otra persona. Más tarde en el texto, Sennett, en línea con el pensamiento antropológico de Clifford Geertz y del sociólogo Erving Goffman, amplía la conceptualización de *espacio público* y dice que

Estem interessats en la roba que es porta al carrer, les maneres de saludar-se, els rituals quan dinem i sopem, les maneres d'evitar el contacte visual, els llocs on la gent es concentra en gran nombre i els llocs on la gent es manté a distància, els moments que la gent se sent lliure de parlar amb desconeguts i els moments que no se'n sent, el llenguatge del cos que desperta l'interès sexual d'un desconegut i els senyals del cos que l'impedeixen: l'espai públic està format per totes aquestes minúcies. [Estamos interesados en la ropa que se lleva por la calle, las formas de saludarse, los rituales cuando comemos y cenamos, las formas de evitar el contacto visual, los lugares donde la gente se concentra en grandes números [...], el lenguaje del cuerpo que despierta el interés sexual de algún desconocido y las señales del cuerpo que la impiden: el espacio público está formado por todas estas minucias] (p. 15)

Esta ampliación del concepto da cuenta de aquello que constituye el espacio público, pero, entonces, la idea de *lugar* en cuanto a una fisicidad concreta y relativamente delimitada se evapora. Hannah Arendt (cfr. 1993/2009), por su parte, desvinculó completamente el espacio público¹⁵⁵ de su fisicidad y lo concibió, de un modo más abstracto, como un lugar o medio que facilita una comunicación entre personas desconocidas. Por ejemplo, el inicio de la prensa escrita supuso la creación de un nuevo espacio público durante el siglo XVIII, del mismo modo que hoy lo serían las redes sociales, donde Arendt ve una oportunidad para que se refuercen los vínculos entre sujetos a través del reconocimiento y conocimiento del otro. La reflexión de

¹⁵⁵ En *La condición humana* (1958/2020), Arendt aclara los dos sentidos de lo *público*: “en primer lugar significa que todo lo que aparece en público puede verlo y oírlo todo el mundo y tiene la más amplia publicidad posible” (p. 59). Luego, dice: “en segundo lugar, el término ‘público’ significa el propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él” (p. 61).

Arendt alrededor del espacio público, o la esfera pública, —desvinculado de una localización geográfica determinada—, está entrelazado con los conceptos de *libertad*, *acción*, y *política*; para Arendt el espacio público es la condición de posibilidad de lo *político*, aquello que se contrapone al mundo privado del hogar doméstico¹⁵⁶.

Jürgen Habermas (cfr. 1989/2021) desarrolló el concepto de *esfera pública burguesa* (*bürgerliche Öffentlichkeit*) para referirse al proceso mediante el cual el concepto de lo *público* fue transformándose a lo largo del tiempo: primero, de uno asociado a la *representatividad* de personas o cargos institucionales que incorporaría la esfera de aquello que era común a los miembros de una comunidad; después, con el desarrollo de las sociedades burguesas y la aparición de las figuras capitalistas como el banquero, el mercader, o el emprendedor, se habrían ido formando espacios de poder diferenciados del tipo de *publicidad* ejercida desde la corte —en tanto que disponían de un control exclusivo de representar lo público— y que acabarían constituyendo lo que entendemos por *opinión pública* (*öffentliche Meinung*).

El *espacio público* y la *opinión pública* estarían interrelacionados, siendo el primero el *lugar* donde los individuos de una comunidad (ahora ya “convertidos” en ciudadanos) constituirían una *esfera pública* donde podrían expresarse e intercambiar opiniones críticamente, siempre y cuando estos lugares y dinámicas estuvieran alejados de las decisiones burocráticas (cfr. Habermas, 2021). Aunque Habermas sí que menciona la existencia de algunos *lugares físicos* predilectos de la *Öffentlichkeit* como las asambleas, los foros o los escenarios, la idea con la que trata el filósofo no está restringida a la fisicidad del lugar (cfr. Barrionuevo y Rodríguez, 2019).

¹⁵⁶ Para una mayor inmersión en el concepto de espacio público en Arendt, véanse, en particular, Sahuí (2002), Zapata (2012) y Di Pego (2006).

Ahora bien: si nos ceñimos a la genealogía del concepto *espacio público* en España, el surgimiento del mismo apunta a que se dio partiendo de unos espacios físicos concretos¹⁵⁷. El concepto de *espacio público* emerge como un significante en disputa entre dos partes con un mismo objetivo: definir el espacio futuro que rodea las viviendas urbanas y las actividades que en él se desarrollan. Según el cuerpo teórico al cual me he adscrito a través de Nietzsche, Foucault y Lacan —y en línea con el movimiento filosófico del *giro lingüístico*¹⁵⁸—, afirmo la imposibilidad de que un significante pueda estar sobredeterminado de tal manera que su resignificación futura no sea posible. Sin embargo —y esta es la especificidad del concepto de *espacio público* al que me quiero referir en el contexto histórico analizado—, si bien todo significante se encuentra siempre ontológicamente abierto (siempre dispuesto a ser condicionado), en la mayoría de los casos acostumbra a ser uno solo el sentido predominante de tal significante en una sociedad. Esto no sucede en el caso del significante *espacio público*, cuyo sentido *flotaba*¹⁵⁹ entre aquel que le quería otorgar el discurso hegemónico y aquel que se constituía mediante el uso y demandas de los vecinos.

¹⁵⁷ Aunque limitaré la discusión sobre el espacio público al contexto mencionado, el debate alrededor sobre lo que es o puede ser el espacio público bien excede la consideración que lo restringe a su ámbito material. He citado a Arendt y Habermas como ejemplos paradigmáticos de un concepto espacio público desvinculado de su fisicidad. En las últimas dos décadas, por ejemplo, ha sido fértil la producción de literatura que explora la relación entre espacio público e internet. Ver: Camp y Chien (2001), Tatnbini, (2000), Saco (2002), Banerjee (2001) o Tierney (2013).

¹⁵⁸ *Grosso modo*, puede entenderse por “giro lingüístico” (“*linguistic turn*”) —expresión acuñada por Gustav Bergmann en 1957 y popularizada por Richard Rorty con la publicación de su obra *The linguistic turn* en el año 1967—, la corriente filosófica (con importantes ramificaciones en la lingüística, la hermenéutica y otras disciplinas) que señala que el lenguaje “no es un mero medio entre el sujeto y la realidad, ni tampoco un vehículo transparente o elemento accesorio para reflejar las representaciones del pensamiento, sino que posee una entidad propia que impone sus límites, y determina en cierta manera, tanto al pensamiento como a la realidad” (Alegre, 2002, p. 1). Ferdinand de Saussure, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Ludwig Wittgenstein, Michel Foucault o Jacques Derrida, serían algunos de los autores que participarían, de uno u otro modo, en otorgar al lenguaje un papel constitutivo y no meramente instrumental.

¹⁵⁹ En este sentido, el caso concreto del espacio público en el período histórico estudiado está en sintonía con la idea de “significante flotante” que desarrolla Ernesto Laclau partiendo de Lacan. Según Laclau, un “significante flotante” es aquel que “permanece indeciso entre fronteras equivalenciales alternativas” (Laclau, 2005/2013, p. 145). Es decir, que su sentido no ha sido todavía declinado hacia una u otra dirección, sino que se halla inmerso en una lucha por su significación. Este es el caso concreto del *espacio público* en el contexto histórico que estoy estudiando, “suspendido” entre por lo menos dos visiones que procurarán hegemonizar su propia concepción de lo que es —o no es— el *espacio público*.

Por un lado, el discurso hegemónico intentará significar el *espacio público* de forma que las actividades que en él se desarrollen estén determinadas de antemano, ya sea, por ejemplo, facilitar la circulación de transportes y mercancías, asegurar el “orden público” mediante la distribución de los elementos que componen cada espacio en cuestión, o servir a los intereses económicos de la propiedad privada mediante una planificación urbana que incentive el incremento de precios de las viviendas de la zona. Sin embargo, la capacidad del discurso hegemónico de determinar el uso exacto de los cuerpos en el espacio (público) será limitado y se verá cuestionado por los movimientos vecinales, que intentarán participar en el diseño de estos nuevos espacios públicos para que el plan de obra adopte una morfología del espacio afín a sus usos deseados¹⁶⁰.

En este sentido, hay que apuntar una diferencia notable respecto a la capacidad del discurso hegemónico de hacer efectivo un discurso específico sobre lo que es el *espacio público*, comparándolo, por ejemplo, con su capacidad para imponer una determinada idea sobre lo que la propiedad es o deja de ser. Como bien apunta Andrea Mubi (2012) “neither urban planning, nor urban design nor architecture can dictate a single use of a given space; they can only provide a set of affordances” [ni el urbanismo, ni el diseño urbano ni la arquitectura pueden dictar un uso único de un espacio determinado; solo pueden proporcionar un conjunto

¹⁶⁰ Esta cuestión, explorada desde la mirada antropológica de autores como Angela Giglia y Amos Rapoport en el capítulo 1.3.4 (y de Lefebvre en este capítulo), abre la puerta a otra pregunta que, si bien no voy a desarrollar por motivos de extensión, sí que considero oportuno apuntar: ¿Es posible articular políticamente un “nuevo” uso de los espacios sin modificar la estructura física del espacio en cuestión?, es decir, ¿hasta qué punto la articulación de un conjunto de prácticas repetitivas de los cuerpos en el espacio puede darle la vuelta a la función imaginada por el planificador en un espacio urbano? Algunos autores, como por ejemplo Andrea Mubi (2012), Sophie Watson (2006) o Iain Borden (2001) se decantarían por pensar que la praxis del cuerpo tiene prevalencia sobre la distribución del espacio. Otros, como el propio Amos Rapoport y, con especial acierto, académicas dedicadas a pensar el urbanismo desde parámetros feministas como Coffey (1999) Greed (1996) Sandercock (2010) o Forsyth (2010), considerarían que el hecho de que las ciudades hayan sido pensadas y diseñadas por hombres dificulta en grado sumo la posibilidad de las mujeres de habitar determinados espacios urbanos. Megan Heim (2017), por ejemplo, iría más allá al afirmar que incluso en aquellos casos en los que la definición y constitución de un espacio público concreto fueran realizados bajo la lógica feminista y cooperativa del DIY (Do It Yourself) —es decir, sin la intervención directa del planificador o el urbanista—, bien podría tratarse de un trampantojo ideológico, en el sentido de que el discurso hegemónico podría simplemente actuar bajo el prisma de la tolerancia calculada, es decir: dejando actuar ciertos tipos de discurso y acciones urbanas siempre y cuando no supusieran una amenaza real para sus intereses.

de posibilidades] (p. 28). Y es que a diferencia de otros ámbitos donde la competencia estatal puede implementarse sin fisuras a través de la ley —asegurándose su cumplimiento mediante las fuerzas policiales—, determinar el comportamiento de los sujetos en el *espacio público* excede las capacidades del Estado en términos de represión. No digo, por supuesto, que las elimine. Pero sin duda introduce un mayor grado de complejidad a la capacidad de implementar —a través de golpe de ley— una forma única de comportarse en el espacio.

La función concreta que se le da al espacio público nunca podrá llegar al límite de la función asignada. Se trata de un espacio intersticial en un doble sentido del término: primero, en el sentido de que está situado *entre* otros espacios; una casa, una tienda, o un bloque de edificios gubernamental son espacios cerrados a su alrededor y con unos requisitos específicos de entrada; el *espacio público*, en cambio, existe en la medida de que es capaz de interactuar con su entorno, esto es, la aperturidad es cosubstancial al mismo. En un sentido filosófico, el *espacio público* dice de un modo de ser del “entre-dos” de aquello que se quiere que sea y aquello que acaba siendo; el carácter del *espacio público* es, como el del síntoma, el de un lugar que se resiste a la significación. Pero con ser “entre-dos” no quiero decir que no sea ni uno ni lo otro, sino, precisamente lo uno y lo otro simultáneamente. El *espacio público* es, a la vez, la función asignada y la función no asignada que, por ello, permanece abierto a la asignación; constituye la potencia de la asignación¹⁶¹. Ambos estados coexisten, aunque sea con distintas

¹⁶¹ He establecido un paralelismo entre espacio público y síntoma, en tanto que ambos conceptos pertenecen, como señalo, a lo que he nombrado lugares del “entre-dos”. Preciso, ahora, que la “resistencia a la significación” puede ser concebida también como el de unos *lugares* que no permiten la fijación de sentido. La pertenencia como tipología “entre-dos” del síntoma se debe al hecho de que dice de aquello más radicalmente singular del sujeto, de un modo propio de gozar, de una instancia aparentemente única e individual. Y, sin embargo, el síntoma es también producto de los discursos Superyoicos que determinan y normativizan la realidad existente. Su sentido no puede ser fijado porque este no se halla situado en una linealidad conceptual, sino que participa de dos planos aparentemente superpuestos. El espacio público, como ya he apuntado, existe en la medida en que es utilizado. Por cada paso que se da, cada colilla lanzada al suelo, balón chutado o cada cerveza bebida, se desplaza su significación. Pero no es que la significación esté fijada de antemano y, así, cada acto la reoriente de nuevo “fijando” una nueva posición; cada acto es generador mismo de la significación del espacio público, por lo que su significado no puede estar nunca predispuerto de antemano.

intensidades que, además, por no ser fijas, van variando. El carácter del intersticio es, metafóricamente hablando, cuántico.

El tipo de poder estatal que operará en la lucha significativa del concepto de *espacio público* cabe ubicarlo en el marco conceptual de aquello que Foucault comprendió como *Stadtpolizei* (“policía de la ciudad”), es decir, el control sobre el espacio público, que implica un incremento de las funciones policiales, que paulatinamente van asumiendo tareas de naturaleza más administrativa (cfr. Mubi, 2012). Los dispositivos de control se vuelven más detallados, y, actuando en nombre de la soberanía estatal, desarrollarán un conjunto de técnicas de subjetividad política que actuarán de forma directa sobre la vida y conducta de las personas.

Para explicar los distintos sentidos en disputa, me apoyaré en la terminología de Lefebvre en *La producción del espacio* (2013), cuando distingue entre “representación del espacio” y “espacios de representación”. Por “representación del espacio” se refiere al espacio concebido antes de ser vivido, ya sea por el científico social, el urbanista, el planificador o el arquitecto. Los “espacios de representación” aluden según el filósofo francés a aquellos sitios, espacios, lugares que han sido constituidos a través de las prácticas diarias, símbolos e imágenes de las gentes que los han ocupado. Este es un buen punto de partida para abordar el concepto de espacio público en España: mientras que los movimientos vecinales actuarán conforme a la lógica de los espacios de representación, la administración franquista lo hará sin esta experiencia, y tratará de diseñar e implementar los nuevos espacios públicos bajo la lógica de la representación del espacio. Una de las primeras apariciones de la idea de *espacio público* en la prensa escrita se halla en un artículo del arquitecto Fernando Chueca, publicado en el periódico *ABC* el 30 de octubre de 1962, titulado “Ideas sobre el cuartel del Conde Duque”. En él, se reflexionaba sobre las obras que debían tener lugar en el antiguo cuartel militar situado en el centro de Madrid (hoy en día reconvertido en un centro cultural). Fernando Chueca escribe:

[...] cabría también abrir parte de la actual construcción e incorporar el patio central a la vía pública, creando una gran plaza. En ese caso quedarían como dos edificios con un patio cada uno unidos por un cuerpo de fondo, en cuyo centro luciría la gran portada de Pedro de Ribera, trasladada de sitio y colocada precisamente bajo la torre central. Se perdería muy poca superficie edificable y se lograría un mayor espacio público, plaza o jardines. (p. 43)

Nótese que en esta primera utilización del término *espacio público*, todavía germinal, se diferencia de otros dos conceptos que hoy están integrados bajo el mismo sintagma: la plaza y el jardín. Como bien apunta Manuel Delgado (cfr. 2019) el uso del concepto de *espacio público* era casi inexistente hasta finales de la década de los años sesenta, y podía ser intercambiable con los conceptos de *calle*, *espacio colectivo*, *espacio común*, etc.

Ya en la década de los sesenta se empezó a dar un fenómeno en relación con la vivienda y el Estado que, a mi parecer, tendría un impacto determinante en la construcción de la idea de espacio público defendida por el discurso hegemónico a través del ministerio de vivienda: el progresivo final del barraquismo. He explicado, en el subcapítulo 3.6, que cabe concebir el barraquismo como un margen presentado como una exterioridad insertada dentro de la totalidad del discurso. Con la erradicación del barraquismo y su transformación en barraquismo vertical, se acaba con los últimos reductos en los que el Estado no tenía una autoridad efectiva —una presencia constante—. Entonces, el espacio público nace cuando ya no hay espacio que conquistar: todo espacio está ya, *de facto*, bajo el control del Estado, pero muchos de sus lugares no tienen todavía una función.

El barraquismo horizontal deja lugar, en una primera etapa de transición, al espacio vacío. La lógica de la urbanización debe rellenar los espacios —por ahora indefinidos— y darles un sentido concreto; pero el sentido que le quisieron dar fue, a menudo, contrario a los intereses de los habitantes del lugar. El movimiento vecinal —síntoma del discurso de la

vivienda—, daría buena cuenta de ello. En *La Vanguardia* del sábado 27 de abril de 1968, se puede leer el siguiente artículo de J. Altés Fábrega, cuyo titular resume la problemática analizada: “EL PRAT: Han sido aprobadas las ordenanzas de edificación en la avenida de Montserrat. Edificios de ocho plantas para una arteria de anchas aceras, dos calzadas de circulación y un paseo central.” En el siguiente párrafo se puede leer una idea de *espacio público* significada bajo la tesis economicista:

Muchos años atrás, cuando por primera vez se ordenó urbanísticamente El Prat, nadie previó la necesidad y la conveniencia de unas calles anchas y de unas aceras fácilmente transitables. No es ésta la única población en que un equivocado concepto de la propiedad ha tenido una repercusión urbanística que ha sido contraproducente para la misma propiedad y para lo que debiera ser un fácil desenvolvimiento del vecindario. Retirar los límites de los solares para beneficiar el espacio público no se ha comprendido, en sus considerables beneficios, hasta el momento en que la Ley de la oferta y la demanda y los llamados porcentajes de rentabilidad han demostrado que era necesario aprovechar el espacio edificable hasta el máximo y que todo lo que se escatimaba en lo referente a la anchura de las calles se perdía en alturas. Quienes no supieron ser generosos en su momento han hecho a la larga un mal negocio. (p. 36)

Un primer sentido del concepto de *espacio público*, que irá de la mano del discurso hegemónico, será aquel que subordine ese nuevo espacio creado al interés de la propiedad privada. El espacio público será presentado como un catalizador de riqueza, y su forma vendrá determinada por la necesidad de cumplimiento de dicha función. Asociar el espacio público con la visión imperante del urbanismo será la tarea del discurso hegemónico. Es relevante, en este sentido, el siguiente testimonio publicado en *La Vanguardia* el viernes 20 de noviembre de 1970, en el que aparecen algunas declaraciones del por aquel entonces ministro de vivienda Vicente Mortes. Más allá del uso e interpretación del concepto de *espacio público*, el párrafo

en cuestión resulta interesante por el resumen que ofrece del proceso de crecimiento urbano de la última década:

Las necesidades de suelo urbanizado para viviendas y para industrias —añadió el señor Mortes—, han podido ser atendidas hasta ahora separadamente, creando por un lado polígonos residenciales y, por otro, polígonos industriales, sin apenas conexión; sin embargo, a medida que la concentración urbana crece, la necesidad cuantitativa de suelo urbanizado para fines residenciales e industriales es mayor, y lo que hasta una cierta medida y proporción es viable por separado, no puede extrapolarse en las áreas metropolitanas, sino que debe integrarse, transformando el suelo residencial y el suelo industrial, junto con otros elementos necesarios, en unidades urbanísticas adecuadamente concebidas y planeadas, con lo que se evita la segregación entre residencia y lugar de trabajo, de formación o de esparcimiento y se consigue crear un hábitat adecuado a las formas de vida que ya permite nuestro nivel de renta. (p. 27)

En un primer momento, se expulsa de los núcleos urbanos gran parte de la población inmigrante que ha vivido durante años en pisos realquilados, casas autoconstruidas y distintos tipos de barracas. Se crean polígonos de vivienda donde se realoja gran parte de la clase trabajadora. Paulatinamente la industria, que se hallaba en el interior de la ciudad, se deslocaliza fuera de ella. Ahora que la ciudad ya ha quedado “vaciada” de proletarios e industrias, los barrios que habían sido planteados como “ciudades dormitorio”, se irán convirtiendo en ciudades y municipios propios, construidos vía exprés a golpe de planes urbanísticos:

Y todo ello —agregó— dentro de un planeamiento urbanístico moderno, con densidades de población medias del orden “de 110 a 120 personas por hectárea”, cifra que no es conveniente rebajar para evitar que la repercusión del precio del suelo más la urbanización incida, en más de un 15 a 20 por ciento, en el coste total de las viviendas.

En estas nuevas actuaciones se tenderá a asentamientos del orden de sesenta a ciento sesenta mil habitantes, lo cual les permitirá disfrutar de todas las ventajas de una ciudad, y no sufrir todos los inconvenientes de una gran metrópoli. El crecimiento de las nuevas actuaciones quedará automáticamente controlado por su propio planeamiento que las rodeará de zonas verdes y espacios públicos para esparcimiento. (p. 27)

El espacio público, bajo la concepción que pretende darle el discurso hegemónico, es un apéndice más del plan urbanístico en cuestión, que, en última instancia, debe obedecer a los criterios económicos sobre la propiedad privada. Pero no es un espacio “para la gente”, sino para que se pueda llevar a cabo el plan en cuestión. En este caso, son dos las funciones concretas que el espacio público debe facilitar: permitir que los flujos de gente, acordes a una estimación previa, circulen por las calles diseñadas, y contribuir a controlar el crecimiento urbano posterior. La idea de *cierre* de Richard Sennet (2014) es útil para definir este concepto de *espacio público*: “la idea del tancament és que la comprensió va abans que l’acció: has d’entendre què faràs abans de fer-ho. En general, aquesta idea té a veure amb el poder i el control” [la idea de cierre es que la comprensión viene antes que la acción: tienes que entender qué harás antes de hacerlo. En general, esta idea tiene que ver con el poder y el control] (p. 22).

Pero, en este caso concreto, el cierre abstracto de la imposición planificada es también un cierre físico, en tanto que la función que debe cumplir este espacio público es similar a la de un muro o una valla. Sin embargo, el síntoma del movimiento vecinal ya estaba allí y se iba constituyendo en un discurso propio. Un discurso más contrahegemónico por enfrentarse a una dictadura y por su vinculación a la lucha democrática en la que estaba inmersa el país que por sus reivindicaciones concretas en materia de vivienda. Como recoge Castells (1986):

el Movimiento ciudadano mantuvo siempre una estrecha vinculación con los objetivos políticos de la democracia, y a veces del socialismo, así como con los intereses específicos de los partidos de izquierda clandestinos, que comprendieron que las

asociaciones de vecinos podían proporcionar una maravillosa oportunidad de llegar al pueblo, permitiendo, al mismo tiempo, que los partidos estuvieran menos expuestos a la represión policial. (p. 300)

Como ya he comentado, las principales demandas del movimiento vecinal tenían que ver con las promesas incumplidas del régimen y no con el cuestionamiento del principio establecido de propiedad privada. Aun así, los suburbios urbanos —epicentro irradiador del malestar— eran percibidos por parte del empresariado como espacios que podían provocar “problemas sociales”, como muestra el siguiente ejemplo de una publicación de la Cámara de Comercio, Industria y Navegación de Bilbao del año 1968:

[...] unos barrios anárquicos y totalmente inorgánicos, sin lugares de vida colectiva, estéticamente feos, sin zonas ajardinadas, ni equipos ni locales de cultura física, sin representación ante las autoridades municipales, con una población no integrada, una ausencia total de lazos de vecindad y con importantes bolsas de población inadaptada en las que pervivían estructuras mentales de carácter rural. La proliferación de fenómenos socio-patológicos (neurosis, prostitución, abortos, etc.) podrían dar lugar a la aparición de “problemas sociales” que trascendieran de la problemática estrictamente psicológica para afectar gravemente a los comportamientos de ciertos grupos: “actitudes de odio, revolucionarias y anárquicas, clasistas”. (como se citó en Bordetas, 2012, pp. 129-130)

Aunque se afirmaba que estos barrios eran “barrios inorgánicos”, lugares “sin vida colectiva”, fue precisamente en los polígonos de los suburbios urbanos donde se constituyeron los principales lazos del movimiento vecinal. Organizados a través de distintas asociaciones de barrio, vecinos y vecinas reivindicaron, también, poder participar en la definición de aquellos espacios que se estaban generando, oponiéndose a que el Estado tuviera el monopolio exclusivo en la creación de *representaciones del espacio*. En un artículo publicado en *La Vanguardia* del

sábado 28 de diciembre de 1974, se mostraba la voz que estaban asumiendo las Asociaciones Vecinales: “Los vecinos tienen mucho que decir: Las Asociaciones han de ser auténticos canales por donde discurra la inquietud de los habitantes del distrito” (p. 31). Y destaca, por ejemplo, cómo los vecinos de los polígonos de vivienda del barrio barcelonés de Montbau se movilizaron para que se resolviera el déficit de escuelas o, también, cómo la asociación vecinal del barrio de Poble Nou hizo lo propio para quejarse de la polución en la zona:

Como estaba anunciado se celebró en el Ateneo Colón de Pueblo Nuevo una charla coloquio con el título de “¿Qué respiramos en el Pueblo Nuevo?”. Participaron miembros de la Asociación de Vecinos “Poble Nou”, y un ingeniero y un médico de “Amigos de la Ciudad”. (p. 31)

En el mismo artículo se cuenta otra historia que considero que caracteriza bien el momento histórico de los procesos de urbanización del tardofranquismo: la ocupación de espacios urbanos sin ninguna función operativa concreta.

Hace unos años, en la Trinidad Nueva, en un cruce entre las calles Palamós y Vía Favencia, se instaló un medo de jardincillo, el único del barrio; pero desde entonces nadie más se acercó a cuidarlo. Se había llegado a convertir, con el abandono, en un lugar tan peligroso que los niños no se atrevían a jugar allí. Un día los niños tuvieron la idea de adecentarlo si les daban medios, y por lo menos tendrían un lugar para jugar. Jóvenes del barrio fueron a ver al concejal del distrito IX, le expusieron la idea —que el concejal encontró muy buena y modélica para otros lugares— y le pidieron material para ponerse manos a la obra. Al cabo de 15 días, y dado que los niños no habían tenido más noticias del concejal, los jóvenes volvieron a insistir. [...] Los vecinos de aquellos contornos, sorprendidos por la actividad de la juventud —los que empezaron eran unos 25 chavales de entre 8 y 13 años—, acudieron también con sus escobas particulares y entre todos terminaron la faena, hasta donde pudieron. Ahora aquello está adecentado

y los pinos no se pudieron plantar por falta de picos con que romper el suelo. Naturalmente, los vecinos piden ahora que el Ayuntamiento haga algo por su parte como, por ejemplo, que acabe de convertir aquello en jardín, que se pongan luces, ya que no hay ninguna, y algún banco, y que, en adelante, cuide aquello y no lo vuelva a abandonar. (p. 31)

Esta apropiación del espacio —el jardincillo— por parte de unos sujetos determinados —un grupo de chavales— no es sino uno de los gestos que define al sujeto en tanto que sujeto, pues el *proceso*¹⁶² de habitar un espacio requiere de la práctica repetitiva de la ocupación de dicho espacio a través del cuidado, esto es, del *hábito* mismo; y el habitar no es sino “el rasgo fundamental del ser según el cual los mortales son” (Heidegger, 2016, p. 47).

Es esa repetición de hábitos con el entorno lo que —en términos de Heidegger— introduce una cotidianidad tranquilizadora en el sujeto, un “estar como en casa” (*Zuhause-sein*) que protege al sujeto ante la imperturbable llamada de la angustia (cfr. Heidegger, 2016). Y a su vez, la repetición por sí sola, el establecimiento de un hábito, no es suficiente para capacitar el habitar. Como muestra el ejemplo de los vecinos de Trinidad Nueva, habitar un espacio —una casa, una montaña, un jardín— requiere de una predisposición o voluntad de cuidar el entorno con el que el sujeto se familiariza. Me afirmo, en este sentido, en la convicción de que el cuidar es una condición necesaria para que el habitar que se constituye habilite el recogimiento levinasiano, la “dulzura envolvente” (cfr. Levinas, 2016) que logra tamizar la “desazón” (*Unheimlichkeit*) que nos persigue allá donde vayamos.

La posibilidad de habitar espacios desocupados —principalmente espacios urbanos—, tiene que ver con ese *impasse* en el que se hallaban las urbes españolas en la década de los setenta. Esos espacios intersticiales, a veces abandonados, irán siendo reivindicados por los

¹⁶² Lefebvre (2013) apunta que “no es posible que en un momento la sociedad pueda generar (producir) un espacio social apropiado donde adquiera forma presentándose y representándose, aunque no coincida con él, incluso siendo ese espacio tanto su tumba como su cuna” (p. 93), por lo que cabe referirse a la producción de nuevos espacios como un *proceso*.

habitantes de los barrios y categorizados bajo la idea de espacios públicos. A diferencia de otros momentos analizados del discurso de la vivienda donde la oposición al significante *Amo* tomaba una envoltura formal distinta a la utilizada (por ejemplo, a la propiedad privada se le oponía la propiedad colectiva), en este caso, la “lucha” por la batalla significativa se dará dentro del mismo concepto de *espacio público*.

Quizá el mejor ejemplo —y con el que cierro este subcapítulo— de este choque entre voluntades contrapuestas de significar el espacio público es el siguiente, donde se recoge, en un artículo publicado en *La Vanguardia* el martes 18 de marzo de 1975, la negativa del ayuntamiento ante una propuesta concreta. El artículo lleva por título “NO HABRÁ FIESTA EN LA PLAZA FOLCH I TORRES: Los habitantes del barrio querrían reivindicarla como espacio público” y relata lo siguiente:

La Asociación de Vecinos del Distrito V ha tenido que suspender los actos dispuestos para el día 19 de marzo, con motivo de unos festejos populares que debían celebrarse en la Plaza Folch i Torres (juegos infantiles, concurso de macetas con flores, etc.). La fiesta pretendía ser la reivindicación de la Plaza como espacio público, que permitiese la instalación de un parque y un lugar para estar niños y mayores. Porque después de 30 años de espera, los vecinos temían que la Plaza quedase convertida en un parking como ya ocurrió con la Plaza de la Garduña, la de Robador, la de la Parroquia de San Pablo del Campo, entre otras. El permiso gubernativo para estos actos fue concedido el pasado día 12, pero posteriormente quedó denegado porque la solicitud no se ajustaba a la propaganda divulgada, en la que se realizaba el acto como reivindicación de la Plaza, cosa que les pareció lógico a los vecinos no era necesario explicar en el permiso. Por tanto, los vecinos comunican su pesar de que estos festejos, con gran tristeza por su parte, no se podrán celebrar. (p. 35)

Si la prensa de 1962 recogía una idea de espacio público que excluía plazas o jardines, trece años más tarde, la Asociación de Vecinos del Distrito V trataba de extender su sentido más allá del marco de utilidad pensado desde la administración. Las asociaciones de vecinos irían articulando un discurso *otro* sobre el uso que las distintas administraciones públicas franquistas quisieron darle al espacio público, y será gracias a tal intervención que el sentido del significante *espacio público* fue incorporando otros sentidos que los otorgados por el discurso hegemónico. Como dice Castells (1986), gracias a los movimientos vecinales “se transformaron las ciudades españolas, las instituciones políticas cambiaron de arriba abajo, mejoraron espectacularmente las relaciones sociales en los barrios” (p. 300). Partiendo de la vivienda, la lucha vecinal expandió su espacio más allá de las fronteras del hogar, contribuyendo, con sus prácticas, al fin del régimen dictatorial y al inicio del período democrático-representativo.

Pocos años más tarde, con un discurso hegemónico legitimado a través del sistema de elección propio de las democracias representativas, surgiría en España un nuevo síntoma de la vivienda que, inspirado en los *squatts* londinense y amsterdamés, se constituiría en el discurso contrahegemónico de la vivienda por excelencia; uno que se opondría a cada uno de los principales significantes que, históricamente, conformaron la constelación discursiva del discurso hegemónico: la okupación. En el siguiente capítulo (4) —y último de este trabajo de investigación—, analizaré los movimientos de okupación en España con la intención de explicar en qué medida y por qué razones cabe considerarlos el principal síntoma del discurso hegemónico de la vivienda.

Capítulo 4: Los movimientos de okupación

Durante el transcurso de este trabajo he cartografiado la evolución del discurso sobre la vivienda en España, desde finales del siglo XVIII hasta finales del siglo XX. Mi intención ha sido la de trazar, en paralelo, la constitución del discurso hegemónico y la de sus síntomas. He considerado el síntoma como perteneciente a lo Real del sujeto de acuerdo a las últimas enseñanzas de Lacan, y, en línea con la formulación de *síntoma obsesivo* de Jacques-Alain Miller, he ubicado el síntoma como elemento estructural, es decir, ontológico, del sujeto. A su vez —partiendo de Freud— he estimado que la naturaleza del síntoma dice de un carácter nodal, transsubjetivo, pues participa simultáneamente del sujeto y del discurso. Este hecho no anula las dos dimensiones (la singular-subjetiva y la plural-discursiva) sino que las superpone: el síntoma se da, a la vez, en el sujeto y en la sociedad. Durante el transcurso de estas páginas he ido constatando, también, que no cabe inferir necesariamente de un síntoma del lazo social la construcción de un discurso contrahegemónico.

La manera en la que se organice dicho malestar, y, especialmente, la reacción que el discurso hegemónico tenga ante el síntoma, nos dirá del carácter más o menos contrahegemónico del discurso sobre el cual se organice dicho síntoma. Por ejemplo: el síntoma de las mujeres furieristas surgió como rechazo a la imposición progresiva de la implementación del discurso del *ángel del hogar*. Algunas de las mujeres que se inscribían en el pensamiento furierista —como Margarita Pérez de Celis o Rosa Marina— dieron forma al síntoma mediante la articulación de un discurso feminista que rechazaba el encierro de la mujer en el hogar. A su vez, si tal discurso puede ser juzgado como contrahegemónico no depende tanto del discurso en sí, sino de las reacciones —represivas— que despertó en el discurso hegemónico de la vivienda.

El caso de las mujeres furieristas es distinto al del discurso cabetano. Este también se articuló alrededor de un malestar que surgió del caótico desamparo en el que se hallaba una

parte de la población —eminentemente urbana—, ante la rápida transformación que sufrían las principales ciudades del Estado, principalmente aquellas que, como Barcelona, estaban en pleno proceso de industrialización. El discurso que se alzó, sin embargo, no despertó en el discurso hegemónico una necesidad de castrar el discurso sintomático —pues este no cuestionaba los significantes principales sobre los que se sostenía (propiedad privada, intimidad, la concepción normativa según la cual se debía habitar la vivienda, etc.)—, sino que fue integrado por el mismo.

Llegados a este punto, en este último capítulo analizaré la genealogía de los movimientos de okupación en España. Más allá del estudio historiográfico de los movimientos de okupación, ya cubierto en gran parte por la literatura especializada¹⁶³, me interesa analizar dichos fenómenos bajo una triple óptica. En el subcapítulo 4.1, “Okupación, síntoma y represión”, explicaré por qué los movimientos de okupación son el síntoma por excelencia del discurso de la vivienda, y explicaré cuáles han sido algunas de las estrategias aplicadas por el discurso hegemónico para combatirlo. Por último, el subcapítulo 4.2, “El habitar okupa”, explicaré cómo el la okupación puede decir de un modo de habitar del “entre-dos” en el que operan, de manera superpuesta, un conjunto de significantes que en el discurso hegemónico solamente se consideran posibles por separado: lo privado y lo público, lo singular y lo universal, lo nómada y lo sedentario.

¹⁶³ Para una comprensión global histórica de los movimientos de okupación, recomiendo la lectura de *La ciudad autónoma. Una historia de la okupación* (2017/2023) de Alexander Vasudevan. El libro *Okupaciones de viviendas y de centros sociales: autogestión, contracultura y conflictos urbanos* (2002) del sociólogo Miguel Martínez López provee un detallado análisis de las causas y razones del surgimiento de los movimientos de okupación en España. *Okupaciones en movimiento: derivas, estrategias y prácticas* (2010), es una compilación de tres artículos de Mario Domínguez, Miguel Ángel Martínez y Elisabeth Lorenzi en el que muestran algunas casuísticas concretas alrededor de los fenómenos de okupación y de los centros urbanos autogestionados, haciendo hincapié en la complejidad de analizarlo todo como un bloque ideológico conjunto. Es relevante, también, la compilación de artículos coordinada por Ramón Adell y Miguel Martínez López *¿Dónde están las llaves?: El movimiento okupa: prácticas y contextos sociales* (2004). Para una visión detallada de los movimientos de okupación en la ciudad de Valencia, recomiendo la lectura de *Abriendo puertas. Okupaciones en València 1988-2006* (2007) de Francisco Collado.

4.1 Okupación, síntoma, y represión

En la década de los años sesenta, surgió una corriente transnacional con foco en algunas grandes ciudades como Londres, Berlín o Ámsterdam, para cuestionar el modelo de especulación y producción capitalista en relación con la vivienda. Estos nuevos movimientos sociales, llamados *squatts*¹⁶⁴ en inglés, partían de un conjunto de tesis vinculadas al pensamiento libertario, así como de las experiencias de las comunas de la generación *beat* de las décadas de los cincuenta y sesenta¹⁶⁵.

El acto de okupar implica habitar o hacer uso de inmuebles sin el consentimiento del propietario. La okupación, en cuanto a movimiento social eminentemente urbano, se centra en denunciar la falta de acceso directo a bienes urbanos escasos —como viviendas y espacios de convivencia— mediante el acto mismo de habitar el espacio; un espacio que, protegido por el derecho de la propiedad, no puede ser habitado legalmente por un usuario que no sea el legítimo propietario¹⁶⁶ (cfr. González-García, 2016). En líneas generales, los movimientos de okupación desafiaron el concepto de propiedad privada y propusieron formas alternativas de habitar la vivienda a través de la autogestión, la solidaridad comunitaria y la construcción de formas de vida más sostenibles y colectivas¹⁶⁷. Los movimientos de okupación entroncan

¹⁶⁴ La palabra *squatter* significa literalmente “Persona que se instala en una vivienda o local deshabitado, sin tener derecho a ello según la legalidad vigente.” (Oxford English Dictionary, 1989).

¹⁶⁵ Debe mencionarse, también, la importancia que tuvo la ola revolucionaria del mayo francés de 1968 en la generación de nuevos repertorios de acciones colectivas críticas con el modelo capitalista del mundo liberal. Ver el libro de Giovanni Arrighi, Terence K. Hopkins e Immanuel Wallerstein, *Movimientos antisistémicos* (1989/1999).

¹⁶⁶ Los dos grandes bloques de prácticas relacionadas con la okupación son aquellas que buscan generar una alternativa habitacional para sus integrantes, por un lado, y aquellas que se acaban convirtiendo en Centros Sociales Okupados (CSO), por otro. Estos últimos se caracterizan por la promoción de actividades culturales desvinculadas de la intervención estatal y alejadas de la óptica capitalista. Sin embargo, debido a la naturaleza de mi estudio, me centraré casi exclusivamente en la okupación de viviendas y no en los CSO.

¹⁶⁷ Por supuesto, la idea de una vida en común, o de la organización de un modo de habitar la vivienda que no pasara por la estructura prototípica de la familia nuclear, basada principalmente en la autoridad paterna, no era una idea nueva. Quizá el ejemplo más célebre y antiguo está en la República de Platón, donde el filósofo propone su modelo utópico de sociedad, en el cual no existiría la propiedad privada y la educación de los niños y niñas se daría en común (cfr. Platón, 2000); pero la “vida comunal” ha estado presente a lo largo de la historia, ya sea con los esenios en la antigua Palestina, en las sectas heréticas comunales que aparecieron a mitad del siglo XV, en las comunidades religiosas anabaptistas y pietistas que emigraron a Norteamérica en los siglos XVII y XVIII, o en las comunidades agrícolas israelíes (*kibutz*) que se fundaron a principios de siglo XX (cfr. Baum, 1975). Cada uno de estos ejemplos tuvo en su momento histórico una característica que no compartirán los movimientos de okupación: su consideración como amenaza integral al *statu quo*.

ideológicamente con el pensamiento anarquista o libertario, ubicando en su centro la crítica a la propiedad privada dentro del contexto de los estados de derecho contemporáneos, razón por la cual ha sido catalogado por algunos autores como un movimiento “post-anarquista”¹⁶⁸. En España, sin embargo, y a diferencia de las “primeras” okupaciones en el continente europeo, la eclosión de este característico síntoma del discurso de la vivienda tuvo que esperar hasta la década de los ochenta, cuando el país justo despertaba de la dictadura en la que vivió sumergida durante cuatro décadas. Por aquel entonces, el porcentaje de la población con una vivienda en propiedad había alcanzado su nivel más alto hasta la fecha: un 73% de la población disponía de una vivienda en propiedad, cifra que alcanzaría el 80% a principios de la década de los noventa.

La promesa del ministro franquista Arrese, “Queremos un país de propietarios, no de proletarios”, se estaba cumpliendo. La gran operación del discurso hegemónico de la vivienda, ya no solamente en el caso particular de España sino dentro del marco del sistema capitalista, fue la de conseguir sublimar el concepto *hogar* e igualarlo al concepto de *propiedad* —privada—. Esta operación, parte híbrida del devenir contingente de la historia y del conglomerado de intereses del discurso hegemónico, fue constituyendo una serie de significantes vinculados al hogar —como la seguridad, la intimidad, etc.— a la vez que fue subordinándolos al significante Amo, la propiedad privada. De esta manera, el Ello, colonizado por un Superyó que había hecho de la vivienda en propiedad la proyección ideal del hogar, actuaba sin la necesidad de atender la llamada del Yo. El ideal del Superyó —tener una vivienda en propiedad—, se presentaba como una aspiración accesible para una parte cada vez mayor de la población que, además, gozaba del amparo legal en su grado más elevado¹⁶⁹.

¹⁶⁸ Ver, por ejemplo, la compilación de artículos recogidos en *Post-Anarchism: A Reader* (2011) o la obra *Anarquismo es movimiento* de Ibáñez (2014).

¹⁶⁹ Y es que los movimientos de okupación florecieron en una España que ya había dejado atrás la dictadura franquista y daba sus primeros pasos en el mundo de las democracias liberales representativas. El artículo 47 de la Constitución Española, siguiendo la línea inaugurada con la Constitución Republicana de 1931 de subordinar la propiedad a su función social, consideraba —y lo sigue haciendo— que “Todos los españoles

Ya no era necesario frenar el deseo: este no solamente era percibido como “posible” sino también como “seguro”. La obtención del objeto de deseo se convirtió en una fórmula matemática según la cual el incremento del precio del metro cuadrado de una vivienda se consideraba una constante fija, por lo que, de disponer de un trabajo, comprar un piso —hipoteca mediante— sería *siempre*¹⁷⁰ una operación fiable. Y, sin embargo, o precisamente debido a ello, en este clima donde el marco normativo parecía estar plácidamente instalado, el síntoma de la vivienda eclosionó y se reprodujo en las principales urbes del país. La primera okupación que trascendió públicamente y apareció en las portadas de los periódicos nacionales fue la de un local que había estado desocupado durante 18 años, situado en el número 41 de la calle Torrent de l’Olla de Barcelona, en diciembre de 1984: “¡Nacen los desocupa-pisos!” titulaba *El Periódico*. Uno de esos “primeros okupas”, Joni Destruye, alias de Jesús Sahún, de 16 años, se expresaba tiempo después en los siguientes términos en una entrevista con Mauricio Bernal en *El Periódico*, titulada “La primera okupación. Remembranza de un momento reivindicativo clave”:

Estábamos unidos en torno a la estética y la música punk y teníamos una fuerza creativa que no teníamos dónde desplegar. Sentíamos que necesitábamos un espacio para desarrollarnos como artistas y como personas, y para aprender de una manera libre, lejos del paternalismo de los locales sociales que gestionaba el ayuntamiento. Nuestra demanda era: no es posible que mientras hay un montón de casas vacías nosotros no

tienen derecho a disfrutar de una vivienda digna y adecuada. Los poderes públicos promoverán las condiciones necesarias y establecerán las normas pertinentes para hacer efectivo este derecho, regulando la utilización del suelo de acuerdo con el interés general para impedir la especulación.” Que los españoles tuvieran por ley el derecho de “disfrutar de una vivienda digna y adecuada” no hizo más que explicitar el hecho de que el Estado —“democrático”—, incumplía sistemáticamente su promesa, pues es evidente que no todo el mundo gozaba de una vivienda, y todavía menos de una vivienda “digna y adecuada”.

¹⁷⁰ Aunque este será el último capítulo de mi estudio no puedo sino apuntar que fue precisamente de las ruinas de dicha promesa que, después de la crisis económica de 2008, un malestar sintomático se organizó en el campo de la vivienda, dando vida a un nuevo movimiento para el derecho a la vivienda; nacía la Plataforma de Afectados por la Hipoteca (PAH). Recomiendo la lectura de *Habitar la trinxera. Històries del moviment pel dret a l’habitatge a Barcelona* (2017), de João França, para una genealogía del movimiento de la vivienda en la ciudad de Barcelona.

tengamos un espacio donde desarrollar nuestras vidas. (Bernal, *El Periódico*, 8 de agosto de 2015)

Poco después, el 3 de noviembre de 1985, el periódico *ABC* se hacía eco de la “primera” okupación en Madrid, y avisaba de los graves perjuicios que podría sufrir la “sagrada” propiedad privada:

Ocupación ‘squatter’ en Madrid [...] La ocupación por la fuerza a cargo de treinta jóvenes, de un edificio de tres plantas en pleno corazón de Madrid, constituye no solo un atropello a la propiedad privada sino un hecho inadmisibile para cualquier estado de derecho.

Por aquel entonces, la palabra “okupa” no existía en el vocabulario común, pues el discurso contrahegemónico todavía se estaba articulando. En estas líneas se pronunciaron miembros de la asamblea madrileña llamada “¡Okupa, resiste, crea!”:

Puesto que la lengua castellana no poseía un vocablo específico para expresar el significado de *squat*, hubo que inventarlo, dadas las nuevas necesidades semánticas que se produjeron a mediados de los años ochenta. Se eliminó la *c* en “ocupar” y se introdujo una *k*. (*Reformismo y okupación. Cómo okupar y no morir en el intento*, 2014, p. 11).

La decisión de cambiar la *c* por la *k* revela perfectamente, a mi parecer, ese primer *tiempo*¹⁷¹ del síntoma, cuando su traslación al reino de lo Simbólico era todavía incipiente, y su articulación como movimiento político “organizado” daba sus primeros pasos. La diferencia entre el ocupante y el okupante, el valor simbólico e ideológico de la letra *k*, distinguiría no tanto la diferencia en la acción sino en el sentido de la acción, pues:

¹⁷¹ Utilizo el concepto de *tiempo* para referirme a una de las posibles modalidades de existencia del síntoma. Partiendo del esquema triádico de Lacan (Real, Imaginario, Simbólico) —y siguiendo sus últimas formulaciones sobre el síntoma, presentadas en el seminario 23, *El sinthome*—, el síntoma es estructural al sujeto y engarza las tres dimensiones, Real, Imaginario y Simbólico. Sin embargo, solamente es cuando el síntoma emerge en el mundo de lo Simbólico —lenguaje mediante— que puede ser articulado discursivamente. El párrafo citado responde, a mi parecer, a ese momento en cuestión.

La ocupación no tiene su razón de ser en una motivación política, sino en la cruda necesidad de sobrevivir. Por otro lado, entendemos por la palabra “okupación” (con *k*) la expropiación de inmuebles cuyo fin es denunciar y combatir la injusticia social; se trata de un instrumento de lucha revolucionaria contra el Estado y la propiedad privada. (*Reformismo y okupación. Cómo okupar y no morir en el intento*, 2014, p. 10).

La okupación con *k* no partía de la premisa única de dar una respuesta habitacional a los ocupantes, sino que utilizaría la ocupación de propiedades —privadas— como una denuncia al sistema en su totalidad: una completa *transvalorización* de los significantes que regían el habitar prototípico. Más aun, considero que el núcleo irradiador del síntoma de la okupación —y clave del “éxito”¹⁷² del mismo— dice del rechazo a la promesa velada del discurso hegemónico que afirmaría implícitamente, al equiparar el concepto de *hogar* con el de *propiedad*, que es posible borrar la relación de *extimidad* que nos (im)posibilita simular, en el objeto *hogar*, esa sensación de recogimiento en el vientre materno “en la que uno estaba seguro y se sentía tan a gusto” (Freud, 2017, p. 39). Así, el *hogar-propiedad* —convertido en un simple objeto mundano— deviene un objeto material común, intercambiable y desechable como cualquier otro sin que su huella persista. El *hogar-propiedad* puede ser ignorado, cedido, alquilado, traspasado; y si es de la voluntad del propietario, también puede ser maltratado, derruido o quemado sin que el derecho de propiedad sufra daño alguno. En este tránsito —cuya genealogía empieza con la construcción del Estado moderno liberal—, el hogar, convertido en

¹⁷² En este caso, por *éxito* me refiero a la gran capacidad del discurso contrahegemónico de la okupación para pervivir en el tiempo a pesar de las múltiples estrategias y acciones de deslegitimación operadas por el Estado.

mercancía, se desprende del cuidado que le era propio¹⁷³. El síntoma de la vivienda es también síntoma de este desprendimiento¹⁷⁴.

Con un parque de viviendas en alquiler casi nulo —pues no fue hasta una década más tarde que, con el Plan 1992-1995¹⁷⁵, se incrementó modestamente el grueso de viviendas en régimen de alquiler protegido— y con unas tasas de desempleo elevadas, especialmente entre la población joven¹⁷⁶, la okupación venía justificada por una pregunta retórica de difícil respuesta: ¿Qué sentido tiene que haya gente sin casa mientras hay casas sin gente?¹⁷⁷

Las viviendas okupadas y los Centros Sociales Autogestionados florecieron en los años siguientes, y los engranajes de la coalición público-privada a cargo de la defensa y promoción de la propiedad privada se fueron activando. Si los distintos movimientos sociales vinculados a la vivienda —como los movimientos vecinales durante el franquismo— se estructuraron alrededor de la crítica a un sistema que dificultaba a las clases populares el deseo de poseer una vivienda en propiedad, la premisa de los movimientos de okupación era la de cuestionar las bases mismas de los modos de habitar en las sociedades contemporáneas, negando la legitimidad de sus preceptos fundacionales. Como apuntaría la Asamblea de Okupas de

¹⁷³ El *hogar-propiedad* se vincula así con la idea de libertad comprendida en tanto que no-necesidad del Otro, promoviendo un goce autista e ignorando el cuidado como categoría integral del sujeto (individuo). Añadiría, siguiendo la línea de reflexión heideggeriana, que tal consideración de la vivienda en propiedad dice de un modo de *estar-en-el-mundo* en que el cuidado, engullido por el engranaje del discurso hegemónico, habría sido desterrado como parte de la *disposición afectiva* que le pertenece al sujeto en tanto que sujeto (cfr. Heidegger, 2016).

¹⁷⁴ El síntoma y el deseo —reverso y anverso del discurso— funcionan bajo una misma lógica: articulados en relación con el Otro, de naturaleza transubjetiva, se transforman cuando cumplen la ilusión de haber satisfecho su objeto. El discurso nos dice algo del síntoma y del deseo, nos dice cómo se estructura y hacia donde apunta; pero el síntoma y el deseo permanecen opacos respecto de sí mismos, separados por un velo infranqueable. El hecho de que la solución que proponen los discursos de okupación se sitúe en un plano de virtual imposibilidad no hace más que retroalimentar su síntoma; y digo “virtual imposibilidad” porque, si esa imposibilidad fuera real y absoluta, es decir, si no pudiéramos ni imaginar la posibilidad de una organización político-social fuera del Estado y de la institución de la propiedad privada, el síntoma —como el deseo— no tendría los ingredientes necesarios para proyectar discursivamente sus aspiraciones.

¹⁷⁵ Se puede consultar en el nº12 del BOE del 14 de enero de 1992.

¹⁷⁶ Como recogía un artículo de *El País* del 25 de mayo de 1984.

¹⁷⁷ Aun considerando el síntoma como un elemento estructural tanto del sujeto como de la cultura, el síntoma se articula *siempre* de manera distinta, y requiere del lenguaje para articular un discurso que fije su propia *verdad*. En este sentido, y volviendo a la idea lacaniana de que “[el síntoma] se articula por el hecho de que representa el retorno de la verdad como tal en la falla de un saber” (Lacan, 2009, p. 227), considero que lo que reveló el discurso contrahegemónico de la okupación no era tanto la “verdad” que se postulaba desde el discurso contrahegemónico, sino la “mentira” sobre la cual se fundamentaba la “verdad” oficial.

Terrassa (1999/2000), “El rasgo propio del movimiento okupa no sería entonces el hecho de la okupación en sí misma, sino la denuncia política y pública que de ella emana” (p. 19).

Este es otro factor clave que explica el “temor” del discurso hegemónico hacia los movimientos de okupación: la no-necesidad particular. Mientras que la demanda de los habitantes de las chabolas se extinguía con la obtención de un piso de protección oficial y las demandas de los movimientos vecinales dependían de la obtención de sus solicitudes concretas (una nueva línea de autobús, una mejora en la instalación eléctrica, la construcción de una nueva plaza, etc.), el punto de mira de los movimientos de okupación se ubica en la crítica estructural al sistema. Consecuentemente, el discurso hegemónico nunca tendrá una “contraoferta” suficientemente buena para “aliviar” este malestar sintomático, pues de hacerlo implicaría la renuncia de sus dos significantes fundacionales: el Estado y la propiedad privada. Así, el discurso contrahegemónico de la okupación ve cómo su síntoma se actualiza permanentemente, cómo su síntoma es “recargado” a cada paso dado por el discurso hegemónico en aras de su consolidación. Alrededor de cuatro décadas de existencia confirman su persistencia.

La criminalización legal de los okupas no tardó en llegar. En 1995 se reformó el Código Penal para incluir el delito de usurpación y considerar penas de entre seis y dieciocho meses de prisión para aquellos que “con violencia e intimidación en las personas ocupare una cosa inmueble o usurpare un derecho real inmobiliario de pertenencia ajena”¹⁷⁸. Ubicar en el Código Penal el delito de “usurpación” supuso, para el profesor de derecho penal Joan Baucells i

¹⁷⁸ La Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal, constaba de dos apartados: “1. Al que con violencia o intimidación en las personas ocupare una cosa inmueble o usurpare un derecho real inmobiliario de pertenencia ajena, se le impondrá, además de las penas en que incurriere por las violencias ejercidas, la pena de prisión de uno a dos años, que se fijará teniendo en cuenta la utilidad obtenida y el daño causado.” y “2. El que ocupare, sin autorización debida, un inmueble, vivienda o edificio ajenos que no constituyan morada, o se mantuviere en ellos contra la voluntad de su titular, será castigado con la pena de multa de tres a seis meses.”

Lladós (2000), una vulneración de los propios principios fundamentales del derecho, a saber, el de *intervención mínima* y el de *ultima ratio*:

Según el primer principio, el Derecho penal sólo puede intervenir para proteger los bienes jurídicos más importantes frente a los ataques más graves. De acuerdo con el segundo principio, la intervención penal tan sólo estaría justificada cuando hubieran fallado el resto de mecanismos políticos y jurídicos de que dispone el Estado (políticas sociales, derecho civil, derecho administrativo, etc). Pues bien, la criminalización pacífica de bienes inmuebles abandonados violaría estos dos principios. (p. 49)

En 2018, y siguiendo con la paulatina criminalización legal, se aprobó la Ley 5/2018, de 11 de junio, de modificación de la Ley 1/2000, de 7 de enero, de Enjuiciamiento Civil, en relación a la ocupación ilegal de viviendas con la intención de agilizar el desahucio de los inmuebles ocupados. En el preámbulo de la misma, la Ley apuntaba que “Como consecuencia de la compleja y dura realidad socioeconómica, se ha producido en los últimos años un considerable número de desahucios de personas y familias en sobrevenida situación de vulnerabilidad económica y de exclusión residencial”, explicitando una vez más el doble rasero del discurso hegemónico, que por un costado “empatizaba” con las crecientes dificultades de la población para acceder a una vivienda digna, mientras que por el otro continuaba desarrollando mecanismos legales para sancionar aquellos que, bien por una necesidad concreta, bien como modo de reivindicación ante el sistema operante^{179 180} se negaban a acatar las imposiciones del discurso hegemónico. A la criminalización legal del delito de usurpación le acompañarían distintas campañas amparadas por la mayoría de los medios de comunicación dedicadas a estigmatizar la figura del sujeto okupa, adhiriéndoles una serie de connotaciones

¹⁷⁹ Aunque no entraré a analizarlo al detalle, pues me dedico exclusivamente al fenómeno de la okupación (con *k*), quiero simplemente apuntar que la distinción entre “necesidad” y “crítica” dice también de la distinción entre “ocupantes” y “okupantes”. Tampoco abordaré otros fenómenos de la ocupación, como podría ser la los territorios ocupados por Isreal al pueblo palestino.

¹⁸⁰ Toda institución, pero de manera agudizada en el caso de la institución “democrática”, tenderá a camuflar la manifestación de su poder “humanizando” su discurso (cfr. Moreno, 2006).

relacionadas con la suciedad y la violencia en un intento de ubicar, en el reino de lo ontológico, aquello que pertenecía a una voluntad epistemológica, a una producción discursiva determinada.¹⁸¹

La “falsa” promesa de universalizar la propiedad entre todos los ciudadanos, pues una parte importante de la población —la más joven— quedaba fuera; la asimilación del concepto *hogar* con el de *propiedad*, que desterraba el cuidado del universo simbólico del hogar; la explícita contradicción entre situar en lo más alto de la pirámide legal (la Constitución) el derecho de todo ciudadano a poseer una vivienda digna y la introducción en el Código Penal de penas de cárcel para aquellos que, reivindicando la falta de viviendas, ocuparan una propiedad. Cada uno de estos hechos alimenta el síntoma y lo mantiene en una tensión inmanente que imposibilita su (momentánea) resolución, pues como he sostenido a lo largo de estas páginas, el síntoma —como la energía— no se destruye, sino que se transforma.

Habiendo desarrollado los argumentos principales por los cuales considero que los movimientos de okupación han representado, y continúan representando a día de hoy, el síntoma *par excellence* del discurso hegemónico de la vivienda, en el siguiente subcapítulo, 4.2, “La okupación como respuesta al malestar”, exploraré hasta qué punto el hecho en sí de la okupación puede suponer, para los sujetos okupantes, una suerte de experiencia balsámica de su propio malestar.

¹⁸¹ Se trataría, pues, de situar en el lugar de la “verdad” una definición esencial del sujeto okupa en tanto que “sucio y violento”, en lo que sin embargo dice de una operación similar a la descrita por Foucault en la *Historia de la locura en la época clásica* (cfr. 1961/1998), donde el significado del sujeto “loco” sería el resultado de los cambios sucedidos respecto a la producción de sentido en línea con los postulados de la racionalidad moderna y los intereses del incipiente sistema capitalista de principios del siglo XVIII, cuando la locura adquiere el sentido de “enfermedad”.

4.2 El habitar okupa

En la España contemporánea la forma prototípica del habitar es la de la familia nuclear en una vivienda¹⁸², bien de titularidad propia, bien en régimen de alquiler. La sagrada propiedad privada y su constelación de intereses imponen su voluntad mediante la fuerza del Estado —principalmente a través de la promulgación de leyes afines—, pero también desde el campo de la representación institucional y desde los medios de comunicación. Este poder no es total o puede no serlo. El discurso hegemónico actúa como si su verdad relativa fuera una verdad esencial; pero, como he sostenido en línea con el pensamiento genealógico nietzscheano-foucaultiano, cada verdad se inscribe dentro del marco epistemológico propio de su tiempo histórico¹⁸³. Solamente un poder eternamente *mudo* podría considerarse como total, pero, para que existiera tal posibilidad, los sujetos deberíamos ser capaces de prescindir del síntoma que nos constituye.

El discurso hegemónico ha necesitado —y necesita— manifestarse una y otra vez para acallar los síntomas que provoca (por ejemplo, enviando a las fuerzas policiales a desalojar a personas de sus casas) y es en esta misma necesidad que su fragilidad es revelada. Considero que los movimientos de okupación son el mejor ejemplo de la incapacidad del discurso hegemónico para subyugar los discursos *otros* que se le oponen, ya sea a través de la integración de parte de sus demandas o con la estricta aplicación de la violencia en todas sus formas. Mi intención en este último subcapítulo es centrar la mirada en el interior doméstico de las viviendas okupadas para analizar en qué medida se constituyen, en el habitar *otro* de la okupación, *habitus* distintos a los marcados por el discurso hegemónico. Como mostraré, la(s) práctica(s) de okupación dice(n) de un modo de habitar la vivienda que participa de lo que

¹⁸² El último informe Funcas (2021) apunta que España es el segundo país europeo, después de Letonia, con mayor población habitando en pisos, con un 65% total de la población.

¹⁸³ No niego ni afirmo la posibilidad de que exista una verdad inmutable fuera del marco de la cognición, en, por ejemplo, las leyes matemáticas. Filósofos como Quentin Meillassoux en *Después de la finitud: ensayo sobre la necesidad de la contingencia* (2015/2017) o Graham Harman en *Hacia el realismo especulativo* (2010/2015) han reflexionado sobre esta cuestión.

llamaré *ontologías del entredós*¹⁸⁴ y de las cuales el síntoma es el ejemplo principal. El *entredós* se ocupa de los entes cuya esencia no viene determinada por la llamada de lo “Uno”¹⁸⁵, ni, tampoco, por una existencia dual de funcionamiento dicotómico: lo uno, o lo otro. Contrariamente, la característica principal del *entredós* es la posibilidad de que dos fenómenos asumidos tradicionalmente como excluyentes, puedan darse de manera simultánea.

Por ejemplo —y volviendo a las prácticas de la okupación—, si el discurso hegemónico considera el hogar como un espacio de privacidad en el cual las dinámicas que en él se desarrollan están necesariamente desvinculadas de la dimensión político-social (en tanto que el significante *privacidad* en relación con el hogar niega tal posibilidad), la okupación reivindicará la experiencia particular del habitar la vivienda okupada como un acto político en sí mismo. El habitar okupa dirá también de una concepción de la temporalidad del habitar la vivienda aparentemente paradójica —por contradictoria—, pues casará la voluntad de permanencia en la vivienda okupada con la certeza de su futuro desalojo.

Michel Foucault, en una conferencia pronunciada en diciembre de 1966 bajo el título de *Las heterotopías* (2010), nos habla de la existencia de utopías situadas, de lugares concretos que han escapado históricamente de ser encapsulados en categorías completamente estancas: “La propia sociedad adulta, y mucho antes que los niños, organizó sus propios contraespacios, sus utopías situadas, con lugares reales fuera de todos los lugares. Por ejemplo, están los jardines, los cementerios, están los asilos, los prostíbulos, las prisiones” (p. 21) ...a lo que yo añadiría:

¹⁸⁴ Si bien hasta ahora he utilizado la fórmula “entre-dos” para referirme a una cualidad intrínseca de algunos fenómenos que conectan las dimensiones singular-subjetiva con la dimensión social, mi percepción a lo largo de esta tesis, resultado de la inspección genealógica, ha experimentado un sutil cambio en el significado del concepto, ya avanzado en el subcapítulo 3.7.2. Con el fin de reflejar esta evolución he decidido cambiar la forma de escribirlo, que ahora denomino *entredós*. Aunque este concepto se relaciona con dos de los principales elementos de esta tesis como son el síntoma y el hábito, no ocupa un lugar central en mi trabajo actual.

¹⁸⁵ Por lo “Uno” me refiero al principio ontológico fundamental que subyace a todas las cosas y las unifica. Esta noción se encuentra en la filosofía de Platón, donde el Uno es considerado como la fuente de todas las ideas y la base de la realidad. También se puede encontrar en el neoplatonismo, en el cual el Uno es considerado como la realidad suprema y trascendente que trasciende todas las multiplicidades. Si lo Uno dice de la uniformidad del ser, lo “otro”, en contraposición, representa la diversidad de lo múltiple.

¡y las casas okupadas! La heterotopía yuxtapone en un mismo lugar espacios que tradicionalmente serían considerados como incompatibles (cfr. Foucault, 2010c), y algo similar ocurre en la vivienda okupada: quien okupa hace posesión de un lugar de cuya propiedad carece, y mientras desarrolla su *habitus*, empieza a planear su próxima okupación. Desde la privacidad que proporcionan las paredes que lo rodean, el okupa reivindica un discurso que apela a la sociedad toda. A su vez, la vivienda okupada es repensada para que sus puertas no sean muros opacos, sino porosas membranas¹⁸⁶ que permitan tanto la apertura exterior como el recogimiento interior. Y aunque los movimientos de okupación se definen en su mayoría en línea con el pensamiento libertario, es imposible encerrarlos en una categoría ideológica estanca, pues como recoge Miguel Martínez López (2002):

Evidentemente, el movimiento okupa está más cerca del sentido anarquista de la reapropiación que del sentido marxista, en la medida en que éste, en la interpretación de Engels y pensadores afines, implica una organización vanguardista de la revolución —el partido o el sindicato— y una gestión burocrática y autoritaria de la riqueza social —desde el Estado inicialmente—, con poca cabida para las libertades individuales y de colectivos con diferencias de criterio, aunque no varíen mucho las riquezas respectivas de las que disponga cada colectivo. [...] En este sentido, la respuesta dubitativa de las primeras experiencias deja paso a un extendido argumento de “derecho de posesión” y

¹⁸⁶ La científica biogenética Lynn Margulis afirmaría en *Planeta simbiótico. Un nuevo punto de vista sobre la evolución* (1998/2002), que “las estructuras membranosas son el *sine qua non* de la vida” (p. 97); es decir, las investigaciones de Margulis le llevarían a constatar la importancia del material membranoso —que envuelve la célula— como parte esencial de la evolución de la vida en la Tierra, oponiéndose así al pensamiento hegemónico en el mundo científico evolucionista, de corte darwinista, que priorizaba el núcleo de la célula como fuente única del material genético hereditario. En esta línea se puede establecer el paralelismo con el “habitar okupa” planteado desde esa concepción de la membrana, entendiéndolo como un espacio que se resiste a encerrarse en sí mismo y que está necesariamente en contacto con el exterior (dimensión política), pero que a su vez no niega la existencia del núcleo (dimensión subjetiva del habitar). El pensamiento de Margulis ha tenido importantes resonancias en otros campos del conocimiento; por ejemplo, el filósofo y urbanista Richard Sennet (2014), acercándose al punto de vista de la biogenética, establece la diferencia entre *umbral* (o *membrana*) y *frontera*, al hablar sobre tipologías urbanísticas: “els llindars són les zones d’un hàbitat on els organismes són més ‘interactius’, a causa del contacte entre espècies o de les condicions físiques diferents” [los umbrales son las zonas de un hábitat donde los organismos son más ‘interactivos’, a causa del contacto entre especies o de las distintas condiciones físicas], mientras que “La frontera és un límit, un territori més enllà del qual una espècie concreta es perd” [La frontera es un límite, un territorio más allá del cual una especie concreta se pierde] (p. 33).

a la administración exclusiva del centro social o vivienda por parte de quien okupa, en primer lugar, y por parte de quien los usa y colabora en su autoorganización, en segundo lugar, mientras que la propiedad formal podría seguir considerándose *colectiva*. (pp. 190-191)

De fondo, resuena el debate entre las concepciones *otras* sobre qué es la propiedad, un debate que se remonta al último tercio del siglo XIX¹⁸⁷ y que acabaría dividiendo, en el transcurso del V Congreso de la Asociación Internacional de Trabajadores (AIT), a los partidarios del marxismo con los del anarco-colectivismo. La forma ideológica de los movimientos de okupación no será homogénea y mutará en función de las voluntades de sus miembros y de las circunstancias específicas de cada situación. Luego estamos ante una ideología situada *entre* ideologías que se constituye en la medida en que se avanza en la praxis misma de la okupación, como apunta el siguiente testimonio del movimiento de okupación en Donosti:

Con la okupación pretendemos establecer una crítica de lo cotidiano y de lo político, construir a la vez que luchamos intentando no actuar como lo que queremos combatir, ideando actos y respuestas nuevas dentro de la desobediencia civil. Cualquier Estado crea seres útiles al Estado, pero insatisfechos de su existencia. Nunca nos ha gustado, ni nos gustará, que nos exploten. La autogestión, el comunismo libertario, la anarkía, no es para imponerlo a las personas, sino una forma de relación entre quienes nos atrevemos a intentar realizarlo. (como se citó en Martínez López, 2002, p. 196)

En el subcapítulo 3.1 he mencionado que la progresiva implementación del discurso hegemónico, desde finales del siglo XVIII hasta la actualidad, tiene la característica, entre

¹⁸⁷ He tratado este tema con más detalle en el subcapítulo 3.4., “Los inicios del discurso contrahegemónico de la vivienda”.

otras, de empujar hacia la normativización de los hábitos y funciones concretas de los espacios del hogar delimitando, por ejemplo, qué partes del hogar deben considerarse espacios de “intimidad” o qué conductas “cívicas” deben tenerse en cuenta para respetar, por ejemplo, la “privacidad” del vecino¹⁸⁸. Un proceso —el de la normativización de las funciones concretas del hogar— que por otra parte es imposible que se complete, pues como apunta acertadamente Catherine Malabou en *El porvenir de Hegel: plasticidad, temporalidad, dialéctica* (1996/2013), el hábito es “un movimiento de esencialización de la contingencia” (p. 140). Para describirlo en otros términos diría que el hábito —cuya característica fundamental es la repetición—, es un proceso de fosilización de una sustancia que está en proceso inmanente de (des)composición, en contagio perenne con el otro absoluto de la vida. El hábito no puede capturar la contingencia, pero se perpetúa *como si*¹⁸⁹ pudiera hacerlo. El hábito, descrito por Malabou —siguiendo a Hegel— como “la determinación antropológica fundamental” (p. 59), posibilita el “trabajo de entre-forjado del alma y el cuerpo, que culmina con la formación del hombre como medio sensible del espíritu” poniendo en marcha “el movimiento de auto-determinación de la sustancia”¹⁹⁰ (p. 139). El hábito es el engranaje que permite incorporar lo “nuevo” a lo ya existente, en un proceso que la filósofa francesa considera determinante para adjudicarle al individuo el atributo de *plástico*, pues:

¹⁸⁸ Ver capítulo 3.3.5, “Lo privado en el interior del hogar: el confort y la mujer como *ángel del hogar*”.

¹⁸⁹ Tomo prestado el concepto de “como si” de Rosi Braidotti en *Sujetos nómades: corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea* (1994/2000) para subrayar el hecho de que el hábito —como las identidades para Braidotti—, se construyen y se presentan de manera provisional, como si fueran ciertas en un momento específico y en ciertos contextos, pero no son definitivas ni permanentes.

¹⁹⁰ El movimiento de auto-determinación de la sustancia en Hegel hace referencia a una idea central en su filosofía. La “sustancia”, para Hegel, no se entiende como un objeto inmutable o estático, sino como una realidad en constante movimiento y cambio. Hegel argumenta que la sustancia no puede ser entendida simplemente como una entidad fija y aislada, sino que su esencia radica en su auto-determinación. La auto-determinación de la sustancia implica que la propia sustancia determina su naturaleza y desarrollo, y lo hace a través de un proceso dialéctico de superación de contradicciones internas. Esto significa que la sustancia se desarrolla y evoluciona a medida que se enfrenta a contradicciones y conflictos internos, y la solución a estos conflictos conduce a una nueva etapa o forma de la sustancia. Este proceso dialéctico sigue la conocida tríada dialéctica hegeliana de tesis, antítesis y síntesis. A través de esta dinámica, la sustancia se autodesarrolla y se autodetermina, avanzando hacia formas más complejas y avanzadas de sí misma. Este proceso, en Hegel, se extiende a lo largo de toda la realidad, incluidos los fenómenos naturales, la historia, la cultura y la conciencia humana (cfr. De la Maza, 2009).

la forma que alcanza a dar a su ser, gracias al hábito, ese carácter “plástico” por el cual aparece a la vez como “universal e individual” es el ejemplo privilegiado de la manera en que la universalidad de lo espiritual gana concreción y efectividad al encarnarse en las formas individuales que son sus diferentes momentos. (p. 139)

El hábito, como el síntoma, está en consonancia con la concepción del *entredós* descrita al inicio de este subcapítulo: se articula como engranaje en una operación en la que ejerce, a la vez, la interiorización de los elementos externos del mundo circundante con la externalización del mundo interno del sujeto, con la *psyché*¹⁹¹. Habitar la vivienda, implica, consecuentemente, habilitar el circuito del hábito de tal modo que este se sitúe en el espacio *entre* la “rigidez” y la “vaporosidad”¹⁹², pues solamente así podrá el sujeto cuidar del lugar más privilegiado de todos: el hogar. Pero hay otra similitud esencial entre hábito y síntoma que me gustaría apuntar: debido a que el hábito hunde sus raíces en las arenas movedizas de la *psyché* y la contingencia, comparte con el síntoma el rechazo a que su sentido sea completamente fijado. Si bien el discurso hegemónico pretende convertir el hábito en sólidas columnas que sirvan para sujetar el templo de la “verdad” que ha ido construyendo, la naturaleza de tales columnas imposibilita, *mutatis mutandis*, que tal “verdad” se sostenga *ad eternum*.

El habitar okupa —que permite visitar la *heterotopía* de Foucault desde una práctica contemporánea— propone subvertir el conjunto de normas que han ido consolidando el habitar

¹⁹¹ El concepto de *psyché* en la filosofía de Malabou se refiere a la noción de subjetividad y vida mental como un proceso dinámico, plástico y en constante cambio, en el que la identidad y la subjetividad pueden ser transformadas y moldeadas por diversas experiencias y factores. La *psyché* no se limita a una mera representación del pensamiento o la conciencia, sino que abarca una dimensión más amplia que incluye la plasticidad y la capacidad de transformación de la subjetividad.

¹⁹² Por “rigidez” entiendo, en este contexto, la repetición mecánica de un mismo hábito de tal forma que este se encuentre desvinculado del contacto exterior. Este extremo conduciría hacia la fosilización del hábito, en tanto que este no podría verse regenerado, modificado ni ampliado. Con el término “vaporosidad”, por otra parte, pretendo aludir al extremo en el que el hábito, falto de un sistema de repetición que le permita al sujeto reconocerse en el entorno, no tiene ningún punto de anclaje con el que poner en marcha el mecanismo del hábito.

prototípico para generar nuevas dinámicas, relaciones y formas de habitar el espacio en clave emancipatoria:

Lxs que no tenemos y necesitamos tomamos locales de lxs que sí tienen y no necesitan. Pero todo no es cuestión de sucio dinero; también okupamos para ser más libres, liberando espacios donde crear nuevas relaciones sociales basadas en la igualdad, la libertad y el apoyo mutuo sin jerarquías, sin propiedad, sin todo lo que nos oprime actualmente. Abramos espacios por y para nosotrxs mismxs, donde satisfacemos nosotrxs mismxs nuestras ansias de libertad y conocimiento sin esperar sentadx que nadie venga a dárnoslo todo mascado, cosa que, dicho sea de paso, nunca ocurrirá. (como se citó en *Reformismo y okupación: cómo okupar y no morir en el intento*, 2014, p. 75)

Este texto pertenece a “La hoja áKRAta”, órgano madrileño de expresión y difusión del “Kolectivo de Resistencia Antiautoritaria” —posteriormente llamado “Kolectivo Revolucionario Anarquista”—, que participó en distintos episodios de okupación de inmuebles para hacer de ellos un uso *otro*. “Abrir espacios” hace referencia al acto de la okupación en sí, pero implica, en primer lugar, destruir la concepción sobre cómo esos espacios deberían ser; una vez “abiertos”, los espacios se llenan de nuevos hábitos que, acorde con los discursos que permean los movimientos de okupación, promoverán “apoyo mutuo sin jerarquías, sin propiedad, sin todo lo que nos oprime actualmente”. La apertura da inicio a la construcción de la *heterotopía* situada, pero la forma de esta no viene dada de antemano. Habiendo renunciado a replicar en el interior doméstico las concepciones prototípicas del habitar de la vivienda en propiedad del discurso hegemónico, el *habitus* que se constituya en la vivienda okupada tomará necesariamente caminos nuevos, y serán tan variables y mutables como las voluntades de los miembros que lo conformen y las circunstancias específicas de las que se vean rodeados. La

formación de estos nuevos hábitos o formas de habitar la vivienda okupa tendrá un elemento fundamental que condiciona de antemano la idea del habitar okupado: el desalojo.

El desahucio —o su posibilidad— distorsiona la dimensión temporal del habitar¹⁹³, en la medida en que las okupaciones están inscritas en una línea temporal de la cual se conoce la fecha de entrada, pero no la de salida. La vivienda okupada es también la vivienda susceptible de ser desocupada, y tal hecho —el desalojo o su posibilidad— condicionará desde el principio la experiencia misma del habitar (okupa) al superponerse la experiencia singular del habitar¹⁹⁴ y la reivindicación política inherente a la okupación. El hecho de que existan unos cuerpos autónomos habitando la vivienda okupada ya representa, a ojos del discurso hegemónico, una actividad subversiva en sí misma. Es precisamente debido a la *certeza*¹⁹⁵ del desalojo, que se “abre”, desde el futuro y de manera retrospectiva, la posibilidad de configurar dicho espacio partiendo de lógicas y dinámicas distintas a las que dicta el discurso hegemónico. En este sentido, miembros del Centro Social Okupado Autogestionado (CSOA) El laboratorio, de Madrid, consideran que:

Por lo general es una práctica impuesta, porque es fruto de los desalojos, pero no deja de ser también una opción buscada, no que nos desalojen, pero sí una especie de práctica

¹⁹³ Siguiendo con el concepto de *heterotopía* de Foucault (2010), el filósofo francés considera la anomalía temporal como característica de los espacios *heterotópicos*: “la mayoría de las veces están ligadas a recortes singulares del tiempo [...]. La voluntad de encerrar en un lugar todos los tiempos, como si ese espacio a su vez pudiera estar definitivamente fuera del tiempo, ésta [sic] es una idea totalmente moderna” (p. 26). El museo y la biblioteca son dos de los ejemplos que cita Foucault.

¹⁹⁴ Me refiero simplemente a la experiencia subjetiva de la vida misma dentro del hogar en tanto que hábito concreto determinado por las dinámicas que se establezcan entre las personas que residan en la vivienda.

¹⁹⁵ No es que toda okupación acabe necesariamente en un desalojo, sino que la okupación está en permanente tensión con el marco normativo existente, pues la acción de okupar es siempre susceptible de ser denunciada. Solamente hay una excepción, y esta se enmarca en un lapso temporal determinado, que puede darse, por ejemplo, en el caso de que el propietario muera sin ningún heredero reconocido. Si se da la ocasión, pasado un tiempo, la propiedad del inmueble acabará en manos de la administración pública en la que se ubique.

nómada que impide la reterritorialización¹⁹⁶, enquistarse en ese lugar y desentenderse de lo social en el sentido de crear un gueto, o sea, un lugar en la metrópoli en el que nos sentimos bien, nos sentimos como en casa, o sea, que nos sentimos liberados y entonces nos desentendemos de lo que hay alrededor. Esos procesos de desterritorialización tienen que ver algo con una especie de nomadismo dentro de la ciudad, impiden que se entre en procesos de gueto, que sería uno de los peligros a los que desde luego abocan estas prácticas y que de hecho ha sucedido en algunos casos. (como se citó en Martínez López, 2002, p. 28)

La temporalidad de la okupación participa de las *ontologías del entredós* que, considero, está en consonancia con el concepto de nomadismo de Rosi Braidotti desarrollado en *Sujetos nómades: corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea* (1994/2000). Para Braidotti, el sujeto nómada¹⁹⁷, aunque esté inspirado en las prácticas que le dan tal nombre, no hace referencia exclusiva a la experiencia de los modos de habitar nómadas —aquellos de los pueblos como los Selk’nam o ciertas familias mongolas que no disponen de una residencia fija—, sino que se trataría de “una ficción política que me permite analizar detalladamente las categorías establecidas y los niveles de experiencia y desplazarme por ellos:

¹⁹⁶ En la obra de Gilles Deleuze y Félix Guattari (ver, por ejemplo, *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, 1980/2002, o *El Anti Edipo*, 1972/2004) el concepto de “reterritorialización” se refiere a un proceso mediante el cual se establecen nuevas formas de organización y control en un territorio o espacio social. Este término se utiliza en contraposición al concepto de “desterritorialización”, que describe la ruptura o desmantelamiento de las estructuras existentes. La reterritorialización implica la reafirmación de límites, fronteras y estructuras de poder en un territorio específico. Puede manifestarse en diferentes ámbitos como la política, la economía, la cultura o el lenguaje. Es un mecanismo que busca restablecer o mantener el orden establecido, imponiendo jerarquías, normas y restricciones.

¹⁹⁷ Braidotti identifica hasta cuatro prácticas o modos nómades. El primero es el políglota, en tanto que sujeto que transita entre idiomas, tránsito que habilita una “conciencia nómada” (p. 74) que constituye un punto de partida para la deconstrucción identitaria. También el nómada, en tanto que simboliza un modelo distinto al “banal y hegemónico del turista o el viajero” (p. 60) y que se presenta como forma de resistencia política a las visiones excluyentes hegemónicas de la subjetividad. En tercer lugar, la “historia de las ideas” —en referencia a la metodología nietzschana-foucaultiana—, pues “las ideas son tan mortales como los seres humanos y están tan sujetas a las locas vueltas y giros de la historia como nosotros” (p. 60); la historia de las ideas es, según Braidotti, “una forma de resistirse a la asimilación u homologación con las formas dominantes de representación del yo” (p. 62). Por último, la filósofa italiana identifica el feminismo, en tanto que práctica que “apunta a la diferencia sexual como una fuerza positiva” (p. 70), pues el “sujeto nómada feminista que sostiene este proyecto es una entidad política y epistemológica que debe ser definida y afirmada por las mujeres en la confrontación de sus múltiples diferencias de clase, raza, edad, estilo de vida y preferencia sexual” (p. 70).

desdibujar las fronteras sin quemar los puentes” (p. 30). Lo que define ese sujeto nómada es, pues, “la subversión de las convenciones establecidas, no el acto literal de viajar” (p. 31).

Si al inicio de este subcapítulo he apuntado la consonancia entre el concepto de *heterotopía* y los espacios de las viviendas okupadas, considero que en la misma dirección puedo afirmar que la okupación, en línea con Braidotti, dice de una práctica nómada ontológicamente atravesada por la imposibilidad de ser fijada en una sola posición, de ser asumida por un solo discurso. El habitar del sujeto okupa permite construir el *habitus* requerido para hacer de la vivienda okupada un hogar, pero introduce una doble especificidad que lo aleja de los modos normativos del habitar del discurso hegemónico. Lo hace, primero, problematizando el significante *privacidad* al cuestionar la idea implícita de la concepción liberal-hegemónica de que “Good fences make good neighbors” [buenas vallas hacen buenos vecinos]¹⁹⁸. La estructura que separa la vivienda okupada, como he avanzado anteriormente, no es concebida bajo la idea del muro que divide la unidad interna con el mundo exterior, sino que asume una forma membranosa que lo hace más permeable a la contingencia exterior. La forma de validación o acceso no será la obtención del título de propiedad, sino el de la aprobación por parte de la asamblea. La asamblea es el principal mecanismo de deliberación de la okupación¹⁹⁹, el tejido que, dadas las circunstancias, sirve para filtrar la incorporación de nuevos miembros en una vivienda okupada: “Nuestras asambleas son fragmentarios experimentos sociales o microsociales, experimentos utópicos en su proyección hacia el futuro, pero cargados de presente... Una vivencia que no nos puede arrebatar ningún juez, ningún código penal y es que ¡hasta en comisaría hacemos asambleas!” (como se citó en Martínez

¹⁹⁸ Se trata de un verso del poema “Mending Wall”, de Robert Frost, a menudo utilizado para reforzar el discurso hegemónico de la vivienda sobre la propiedad. La idea que subyace es que el levantamiento —literal— de muros entre vecinos genera un marco de seguridad y privacidad que contribuye al lazo social.

¹⁹⁹ Digo principal pues, excepcionalmente, estas bien pueden no darse. Por otro lado, también pueden existir okupaciones unipersonales.

López, 2002, p. 201). La asamblea carece de la supuesta predictibilidad que se le asume al ordenamiento jurídico y está abierta a la contingencia misma del diálogo, de los pensamientos y opiniones de quienes la conformen, lo que no significa que los resultados de las mismas actúan *como si* fueran leyes. En una época donde proliferan en España las “alarmas antidesahucio”, la puerta de la vivienda okupada permanece siempre *entreabierta*.

Por otro lado, está el factor temporal. La okupación de una vivienda está inserida en la lógica de la okupación/desalojo, y aunque estos procesos judiciales bien pueden prolongarse en el tiempo, la posibilidad del desalojo impide la fosilización en el hogar. El sujeto okupa es constantemente forzado a renovar sus energías, a vincularse a otros espacios, a imaginar otras posibilidades, a pensar en la siguiente okupación... o como diría Braidotti: “a desdibujar las fronteras sin quemar los puentes” (p. 30). La aperturidad exterior del hogar okupado y su propiedad nómada espaciotemporal hacen de los espacios okupados lugares potencialmente generadores de prácticas *otras* y de alianzas rizomáticas²⁰⁰. Lo muestra Martínez López (2002) en esta entrevista con miembros del CSOA El Laboratorio:

Las okupaciones, los espacios de libertad, han contribuido lo suyo a hacer proliferar el pensamiento crítico, las formas de vida radicales e insumisas, las ideas de cooperación

²⁰⁰ En la filosofía de Deleuze y Guattari, el concepto de *rizoma* es una metáfora para describir una forma de pensamiento y organización no convencional y no lineal que se opone al pensamiento tradicional basado en estructuras jerárquicas y en la idea de un orden establecido. El rizoma es un modelo de pensamiento que se asemeja a un sistema de raíces entrelazadas, donde no hay una estructura central o un punto de origen definido; en lugar de eso, el rizoma se estructura como un entramado de conexiones y relaciones que se extiende en todas las direcciones sin seguir una estructura fija o predefinida, sino que se ramifica y se conecta de manera imprevisible. El rizoma también implica la idea de que todo está en constante cambio y transformación, de que no hay una identidad o esencia fija para las cosas, sino que todo está en un proceso de devenir (cfr. Deleuze y Guattari, 1980/2002). Si bien considero válida la analogía con el concepto de Deleuze y Guattari para definir las posibilidades de producción de prácticas y alianzas surgidas de los espacios okupados, no la considero tan útil para pensar el “habitar okupado”. Todo habitar requiere de la generación de un *habitus*, de un reconocimiento de unos espacios y de la repetición como mecanismo habilitador del mismo. No es posible habitar un espacio y llegar a pensarlo en términos de hogar sin la existencia de un cierto grado de previsibilidad en el que poder proyectarse hacia el futuro. La previsibilidad a la que aludo está en sintonía con el concepto “*pré-voir*” (traducible al castellano por la palabra “prever” o “anticipar”) que Catherine Malabou desarrolla principalmente en *Changer la différence. Le féminin et la question philosophique* (2009) en relación con la idea de la plasticidad cerebral. Para Malabou, la plasticidad cerebral permite al cerebro prepararse y anticiparse a futuros eventos, generando una suerte de relación entre el momento presente y el tiempo futuro. Análogamente, la previsibilidad del *habitus* diría de una condición de posibilidad del habitar (la vivienda); la previsibilidad nos habla de aquella calidad que le permite al sujeto proyectarse en el hogar y constituir el puente entre momento presente y tiempo futuro, acción necesaria para desplegar el universo simbólico subjetivo del hogar.

entre diferentes sin un arbitrio de identidad. Así, ahora es posible compartir proyectos sin necesidad de establecer mecanismos de unificación diferentes del propio deseo de estar junt@s, de crear espacios multiformes, singulares, colectivos, verdaderas máquinas de lucha que proliferan y abarcan muchos terrenos, desde el convencionalmente político hasta el micropolítico —o lo social, donde mientras se piensa y actúa sobre la realidad dada también se experimentan otras formas de vida, trata de cambiar la vida. En las okupaciones han tenido cabida para llevar a cabo sus actividades colectivas de todo tipo: sindicales, de barrio, antirrepresivos, de mujeres, de gays y lesbianas, antimilitaristas... y también musicales, artísticos, artesanales, grupos de autoempleo, cooperativas, etc. (p. 34)

Como apunta Domínguez Sánchez-Pinilla (2010) “los okupas procuran generar un lugar carente de individualidad programada, la necesidad de la colectividad, cooperación y participación espontánea y recíproca” (p. 27). El espacio *entredós* de la okupación está inmanentemente abierto al contagio con otros discursos tradicionalmente castigados por el discurso hegemónico como los citados arriba, y es en base a esta disposición inicial “que no surge a partir de un proyecto definido, sino engendrado por las operaciones que le orientan y le llevan a funcionar como una unidad polivalente de programas o proyectos conflictivos” (p. 27).

Elizabeth Grosz (2001), que también ha contribuido a pensar los espacios²⁰¹ *entre*, los considera como único “*locus* para las transformaciones sociales, culturales y naturales [...] donde el devenir, la apertura hacia el futuro, supera el impulso conservacionista de mantener la cohesión y la unidad”²⁰² (pp. 91-92). En línea con Grosz creo que los espacios *entre* son

²⁰¹ Igual que en el caso de Braidotti (2000), el concepto de *espacio* no remite exclusivamente a un espacio físico: “the in-between defines the space of a certain virtuality, a potential that always threatens to disrupt the operations of the identities that constitute it” [el entre-dos define el espacio de una cierta virtualidad, un potencial que siempre amenaza con desbaratar las operaciones de las identidades que lo constituyen] (p. 92).

²⁰² El original de Grosz (2001) dice “locus for social, cultural, and natural transformations [...] where becoming, openness to futurity, outstrips the conservational impetus to retain cohesion and unity” (pp. 91-92).

lugares con el potencial de generar unas lógicas de subversión del discurso hegemónico y una (potencial) fuente de articulación de prácticas y pensamiento emancipador. Sin embargo, esta no es ni mucho menos una lógica causal al uso, que garantice unos mismos efectos a partir de unas mismas causas. Cada okupación es distinta, y aunque las prácticas de la okupación sean enmarcadas como un todo a ojos del discurso hegemónico, las lógicas que se desarrollen en el interior de las viviendas okupadas no vienen determinadas de antemano por la substancia opuesta a la que se quiere combatir. El siguiente relato en primera persona de una chica explicita la dificultad de okupar a partir de los veinticinco años siendo mujer:

Los conflictos en el hogar, la debilidad de los lazos familiares, el ejercicio de una disciplina errática, ausente o despótica a cargo de los padres y la vinculación afectiva a algún miembro de colectivo ejercen un influjo determinante en la decisión de integrarse en una okupa por parte de las mujeres, especialmente, durante la primera juventud. Este número, de por sí reducido, tiende a disminuir conforme avanza la edad. A partir de los veinticinco años el sentimiento de vacío y de impotencia, la desesperanza, la sospecha de un tiempo perdido, la fatalidad de las justicias inamovibles y, especialmente, el carácter premioso que adquieren necesidades anteriormente obviadas, tornan insoportable la permanencia en un entorno decaído, insalubre e inhóspito del que, además, se puede ser expulsada cuando se ha conseguido con enorme esfuerzo un mínimo de habitabilidad y de permanencia [...]. El desgaste se precipita en caso de maternidad, pero también se intensifica la pasividad y la resignación. (como se citó en Marina Hernández, 1999, p. 453)

Otros testimonios alertan también de los peligros que acechan en los procesos de deliberación colectiva para algunas subjetividades, así como de la dificultad de habitar un espacio que, al facilitar el tránsito constante entre el exterior y el interior, puede dificultar la adaptación de un hábito de sus residentes:

La soledad no duró mucho. Nuevas personas se acercaron a vivir, comenzó la tarea de convivir, de compartir, de edificar desde la práctica la realidad. Tarea que, como sabéis, no es fácil, más si hay espacio y estamos dispuestas a ofrecer nuestro espacio a aquellas personas que lo necesitan o lo desean. [...] Tener una casa abierta a nuevas gentes implica un nivel más amplio de conciencia, estar dispuesta a dejar un cacho de tu sitio y compartirlo con otra persona. Y muchas veces decimos “sí” cuando necesitábamos decir “no”. Y así sucesivamente. En definitiva, abrir tu casa a la gente es un trabajo extra, puesto tú tienes que estar también en situación de abrir tu persona a otro y muchas veces necesitamos de nosotras y sólo de nosotras. Saber quedarse en su sitio sin invadir al otro, disponer de intimidad, de soledad, pues el grupo muchas veces se impone sobre el individuo y se convierte en un golpe de mando dictatorial. (como se citó en Martínez López, 2002, p. 192)

Las okupaciones de viviendas, como prácticas características de habitar el *entredós*, no pueden garantizar el “éxito” futuro ni dirigirse en línea recta hacia un objetivo predeterminado. El potencial de la okupación reside en su capacidad de generar e imaginar mundos desvinculados de la proyección totalizante que impone el discurso hegemónico. Pues en la okupación, como apunta Domínguez Sánchez-Pinilla (2010), “no se plantea una autogestión entendida como transferencia de los procesos de gestión sino un contrapoder microfísico, que busca los resquicios, las contradicciones y genera continuamente una reapropiación que permita restañar una subjetividad no sometida” (p. 42). El habitar okupa no busca estandarizarse, pues carece de un estándar al que remitirse. Algunas veces los proyectos acabarán antes de que llegue la muerte temporal de la okupación —el desalojo—; otras, abonarán el terreno para la generación de nuevas prácticas. Pero el discurso de la okupación, como el discurso hegemónico, siempre es y será en falla. La diferencia es que la okupación hará de la falla el *locus* de articulación de su discurso al situarse en el espacio de virtual

simultaneidad del *entredós*, mientras que el discurso hegemónico negará la existencia del *entredós*, pues teme su capacidad de generar espacios *otros* que cuestionen la sagrada propiedad, la privacidad y su constelación significativa. De ahí que el discurso de la okupación constituya el síntoma por excelencia del discurso hegemónico de la vivienda.

Cuatro décadas después de la irrupción de los movimientos de okupación estos siguen vigentes en las portadas de los medios de comunicación, en las campañas electorales, en los anuncios publicitarios²⁰³. El habitar de la okupación promete acoger en su seno a aquellos sujetos que, constituidos políticamente a través del malestar sintomático que provoca el discurso hegemónico, sienten que se les ha robado la posibilidad de establecer esta relación tan especial que es la del sujeto con el hogar. Así, el habitar okupado, convertido en el reverso del habitar hegemónico, lanza una promesa a las personas desamparadas: la posibilidad de construir un espacio de dulzura y recogimiento, propio y compartido, donde al concluir una jornada extensa puedan al fin exclamar: “por fin en casa”.

²⁰³ Los ejemplos en esta dirección son múltiples, me remito simplemente a señalar un producto de la reconocida compañía de seguros Prosegur llamado “alarma anti-okupación”.

Conclusiones

Este trabajo ofrece una genealogía del concepto de *vivienda* en España que da cuenta de cómo se ha constituido discursivamente aquello que entendemos por *vivienda* y la relación que mantenemos con ella. Lo hace siguiendo la estela metodológica de Nietzsche y Foucault, e incorpora aprendizajes de la escuela psicoanalítica freudiana y lacaniana a través del concepto de *síntoma*. En paralelo, la genealogía también aborda el desarrollo del Estado español moderno y su relación con el concepto jurídico de *propiedad*. El período analizado cubre desde finales de siglo XVIII hasta principios del siglo XXI. Como explico en el primer subcapítulo²⁰⁴, esa investigación no dispone de ninguna tesis principal, pues la aplicación del método genealógico es incompatible con la idea de una tesis. La introducción del concepto de *síntoma* en el método genealógico desarrollado por Nietzsche y Foucault es una innovación metodológica propia que considero que puede fortalecer futuras investigaciones similares, pues provee un marco teórico capaz de analizar y dotar de significado a las grietas de un discurso.

Aunque este trabajo no tiene una tesis que la guíe, sí que dispone de dos hipótesis que prefiguran el camino a seguir. La primera de ellas considera que todo discurso, por muy totalizante que sea en rango e intensidad, es en falla. Es decir, la hipótesis que señalo apunta al hecho de que la falibilidad es condición de posibilidad de todo discurso. He definido el *discurso* como el conjunto de saberes, prácticas y comportamientos que se articulan alrededor de una serie de puntos nodales y que definen una realidad concreta con vocación de verdad, y he entendido lo que llamo *discurso hegemónico* como aquel discurso que pervive en un momento histórico en tanto que visión dominante en la sociedad. He entendido *síntoma* —en línea con las enseñanzas de Freud, Lacan, y Miller—, como una categoría estructural en el sujeto que anuda la dimensión singular-subjetiva con la social-universal, y que suele manifestarse en el

²⁰⁴ Ver subcapítulo 1.2, “Tesis e Hipótesis”.

intento de resistencia subjetiva ante la imposición del discurso hegemónico²⁰⁵. La aparición del síntoma a lo largo del período histórico analizado sería la prueba de que la primera hipótesis es contrastada positivamente. La confirmación de la misma tendría, entonces, implicaciones a nivel ontológico. El síntoma está presente en el discurso porque está presente en el sujeto, y viceversa. Así pues, la detección del síntoma en el discurso implica que los sujetos no pueden cesar de rebelarse ante la imposición del discurso hegemónico. El síntoma puede ser reprimido y forcluido, pero no destruido. Tal afirmación implica que el mecanismo de *conformidad automática* que describe Erich Fromm en *El miedo a la libertad*, según el cual los sujetos pueden llegar a devenir *autómatas* sin subjetividad propia, no puede darse.

La segunda hipótesis está directamente relacionada con la primera, y considera que los movimientos de okupación son un síntoma del discurso hegemónico de la vivienda. Avanzo, por ahora, que no solamente he podido constatar ambas hipótesis, sino que durante el transcurso de la genealogía he cartografiado más síntomas del discurso hegemónico que el de los movimientos de okupación, como desglosaré más adelante. Quiero constatar, también, que esta es una tesis basada en una “lógica de los hechos”, pues el valor conceptual que tienen las fuentes no es absoluto. En un trabajo de esta naturaleza, la selección de fuentes, por muy sistemática que sea, no puede evitar dos fatalidades: la imposibilidad de cotejarlas todas, y la arbitrariedad en su selección. Es por este motivo que las conclusiones a las que he llegado no pueden ser catalogadas de verdades apodícticas, sino de hallazgos heurísticos.

Los dos primeros capítulos constituyen el armazón teórico fundamental de este trabajo. El primero de ellos está destinado a la construcción de un marco teórico transdisciplinario, que estimé necesario para abordar un fenómeno tan amplio y complejo como el de la vivienda. He tenido la oportunidad de demostrar que nuestra comprensión de la vivienda está influenciada por una variedad de discursos que abarcan desde la higiene hasta la arquitectura, el derecho y

²⁰⁵ Ver subcapítulo 2.3, “El síntoma como espacio nodal transsubjetivo”.

la economía, y que estos discursos moldean nuestra relación con la vivienda. Por ejemplo, he constatado que el surgimiento de la ciencia higiénica a partir del siglo XIX contribuyó a generar la necesidad de disponer de espacios interiores en los hogares que ampliaran el sentimiento de privacidad. Esta necesidad impulsó la reconfiguración del modelo prototípico de viviendas que implicó una disminución gradual de los espacios compartidos de las viviendas. Aunque esta conclusión no presenta una revolución copernicana en comparación con investigaciones anteriores realizadas por otros autores que llegaron a conclusiones análogas, sí que contribuye a robustecer dichos estudios e investigaciones previas²⁰⁶.

La genealogía en cuestión se desarrolla en los capítulos 3 y 4 y ocupa el grueso principal de esta tesis. Analizando el desarrollo del socialismo utópico gaditano durante la primera mitad del siglo XIX, me topé con el primero de los síntomas del discurso hegemónico: el rechazo de un grupo de mujeres gaditanas —seguidoras en su mayoría del pensamiento utópico de Fourier— de continuar perpetuando el discurso del *ángel del hogar*, un subdiscurso del discurso hegemónico que, bajo el pretexto de considerar las mujeres como las protectoras privilegiadas del hogar debido a la “dulzura” que supuestamente representa su género, las iría encerrando gradualmente dentro del hogar²⁰⁷. Aunque el síntoma en cuestión de las mujeres gaditanas es muy reducido tanto a nivel del número de personas que involucró como del territorio que afectó, este caso me sirvió para empezar a comprender que la relación de intimidad que se constituye entre el sujeto y la vivienda —lo que he ido llamando a lo largo de la tesis como *recogimiento* o *habitar el hogar*—, no se desprende automáticamente (ni únicamente) del cumplimiento de una serie de requisitos formales objetivos. Para habilitar la sensación de “sentirse como en casa” —que siguiendo la terminología utilizada tanto

²⁰⁶ George Canguilhem, Michel Foucault, o Roberto Espósito son algunos de los autores que, aplicando el método genealógico desde una perspectiva crítica han analizado el fenómeno del *higienismo* en una dirección similar a la que presento en este trabajo.

²⁰⁷ Ver subcapítulos 3.3.2 “El socialismo utópico gaditano”, y 3.3.5 “Lo privado en el interior del hogar: el confort y la mujer como *ángel del hogar*”.

Emmanuel Levinas como Gaston Bachelard he llamado *recogimiento*—, se requiere de la posibilidad de hacer de la vivienda una *heterotopía* situada. Esta es una conclusión que acabé de cristalizar en el capítulo 4 con el estudio de los movimientos de okupación, y que comentaré más adelante.

A medida que iba avanzando en el rastreo genealógico del discurso hegemónico de la vivienda en España, se consolidaba en mí la sensación de que la propiedad (privada) posee una suerte de voluntad propia que la haría reivindicarse y expandirse en su consideración de propiedad nuda característica del “primer” liberalismo. Pareciera que la evolución del concepto de propiedad obedece a una lógica determinista. Sin embargo, en paralelo, he podido demostrar la importancia de lo arbitrario y lo contingente en la consolidación de ciertos pensamientos y discursos, así como su repercusión en la generación de instituciones o normas. Por ejemplo, gran parte del debate alrededor de la concepción del concepto de propiedad y su relación con el Estado es heredera de las aportaciones de unos pocos nombres que, como Ginés de los Ríos o Ramón de la Sagra, hicieron sendas interpretaciones de la filosofía de Karl Christian Friedrich Krause y de Heinrich Ahrens, con gran impacto en la tradición legalista contemporánea.

Lo contingente es centrifugado por el discurso hegemónico, pero en este proceso de centrifugado no elimina completamente la naturaleza primera de aquello proveniente de lo contingente, sino que lo incorpora; dicha incorporación, a su vez, modifica el estado del discurso. En este sentido, se ha consolidado una intuición teórica inicial en línea con el pensamiento foucaultiano: el poder produce efectos, pero a la vez es producido por esos mismos efectos. Por ende, considero que es preciso concebir el poder no como el traspaso unilateral de un agente “activo” hacia un recipiente pasivo, sino como un modelo de constante retroalimentación.

El segundo síntoma del discurso hegemónico que he podido cartografiar coincide con el establecimiento —y expansión— del discurso socialista (anarquista y comunista) en el último tercio del siglo XIX. Este es, también, el primero que en el lapso histórico analizado que he considerado como “contrahegemónico” al oponerse a los significantes fundamentales del discurso hegemónico de la vivienda: el Estado y la propiedad (privada). He podido corroborar que la intención de un discurso no coincide necesariamente con su resultado, de la misma manera que la voluntad o intención de un escritor/a respecto de su obra no coincide con la del lector/a de la misma, y que hay discursos que tienden a vestirse de “científicos” y/o de “eficientes” en afán de consolidar su grado de veracidad, pero que a menudo esconden un motivo ulterior —la defensa de los intereses de la propiedad privada—.

Los subcapítulos 3.6 y 3.7 cubren la parte central del siglo XX (incluido todo el período del franquismo) y contribuyen a dar cuenta de porqué España es, todavía a día de hoy, uno de los países con mayor porcentaje de viviendas en propiedad de la Unión Europea. Analizando el discurso en relación a la propiedad que se articuló desde el franquismo a partir de la década de los años sesenta, he comprendido —y explicitado— que parte del éxito del discurso hegemónico durante el siglo XX fue constituir el deseo, especialmente entre las clases trabajadoras, de disponer de una vivienda en propiedad. La interacción entre Nietzsche y Foucault, por un lado, y el pensamiento psicoanalítico por el otro, ha sido especialmente fructífero en este aspecto para comprender cómo operan lo que Freud llamó mecanismos de “psicologías de masas”, y me ha servido para constatar que de un síntoma del lazo social no se desprende necesariamente un discurso contrahegemónico.

Por último, en el capítulo 4 abordé el estudio de los movimientos de okupación, el que he considerado como el síntoma por excelencia por ser el único de los discursos que se ha sostenido a lo largo de las décadas como un discurso propio de carácter estrictamente contrahegemónico. El estudio de dicha(s) práctica(s), vinculada principalmente a la tradición

anarquista-libertaria, me ha llevado a esquematizar una intuición filosófica propia que he llamado, en alusión a los conceptos de Rosi Braidotti y Elizabeth Gross, *ontologías del entredós*, y que espero desarrollar en futuros trabajos. El *entredós* viene a cuestionar el hecho de que muchos de los fenómenos tradicionalmente asumidos como dicotómicos —los cuales solo pueden decantarse a la vez por una de las posibilidades—, puedan ser en realidad fenómenos que se dan simultáneamente en el tiempo. Por último, quiero constatar que no he sabido encontrar aquello que la arquitectura racionalista de principios del siglo XX, inspirados por la escuela Bahuaus, quiso definir bajo la idea de “vivienda mínima”, es decir, la hipótesis de la existencia de unos espacios mínimos que validaran las dimensiones indispensables para poder *habitar* una vivienda y facilitar el recogimiento necesario para desplegar el sentimiento tan singular como universal de “sentirse en casa”. Sin embargo, sí que he determinado que existen dos condiciones sin las cuales el *habitus* no puede darse, y ambas señalan a un mal endémico de habitar contemporáneo en España.

La primera apunta al hecho de que, para que se dé la construcción de un hábito, es necesario que exista una estabilidad de los elementos materiales que componen el hogar para que el sujeto pueda familiarizarse con ellos mediante la repetición de conductas, prácticas, y rutinas. La segunda, es que para poder habitar el hogar (sea este una casa rural, un piso en un polígono de viviendas, o un pequeño valle alejado de una gran urbe), es necesario que el sujeto pueda proyectarse hacia el futuro en él y poder recrear su propia *heterotopía* situada. Consecuentemente, cabe inferir de ambas condiciones la gran dificultad de generar un hábito cuando no se dispone de una vivienda en propiedad, cuando no se tienen los recursos económicos necesarios, o cuando no existe un marco normativo favorable para aquellos que son identificados por el discurso hegemónico como el *margin* que envuelve la totalidad.

La vivienda en España, a día de hoy —y más de setenta años después de la conferencia de Heidegger en Darmstad—, continúa siendo la principal penuria de nuestros tiempos. ¿Cómo

es posible que continúen habiendo casas sin gente, y gente sin casas, si el derecho a la propiedad está, a priori, constitucionalmente blindado? Puedo afirmar —y esta es una conclusión de carácter ético-político— que el mayor impedimento a la generación de un hábito que facilite el *recogimiento* en el hogar es la preeminencia de una concepción de la vivienda, el *hogar-propiedad*, que identifica como prioridad ulterior de la misma la extracción de plusvalías mediante su uso mercantil, que a menudo puede calificarse de uso especulativo. Aquello que puede parecer un complejo problema a nivel social, político, económico y filosófico, al final se acaba resumido en una sola frase: la “sagrada” propiedad privada. Sin embargo, habiendo confirmado que el síntoma es consubstancial al sujeto y al discurso, y habiendo demostrado la insistencia del síntoma en reaparecer a lo largo de la historia, puedo afirmar que ningún discurso —por muy totalizante que sea en sus capacidades y efectos—, puede imprimir su voluntad sin fisuras.

Señalo ahora cuatro cuestiones que no he tenido ocasión de abordar, y que considero que son un material interesante a explorar en futuras investigaciones. La primera de ellas es que esta tesis está centrada en el desarrollo del discurso de hegemónico de la vivienda del mundo urbano, por lo que queda pendiente de investigar qué impacto ha tenido el discurso hegemónico de la vivienda en el mundo rural. En esta línea, sería interesante también ver en qué medida las distintas sensibilidades nacionales y regionales de España han dejado su huella y generado subdiscursos específicos de cada geografía.

Sin relación a la anterior, la siguiente va más orientada a académicos y académicas especializadas en el campo psicoanalítico. Las interpretaciones realizadas de los espacios oníricos del hogar, tal como se presentan en los escritos de Freud y Jung, suelen atribuir un significado a los diferentes espacios dentro del hogar, los cuales reflejan la concepción patriarcal propia de la sociedad del siglo XX. Me pregunto en qué medida la sociedad

contemporánea habrá desarrollado nuevos símbolos de representación onírica y si estos habrán evolucionado en consonancia con las corrientes feministas actuales.

Desde mi perspectiva, la tercera cuestión que merece un análisis profundo es el impacto que los nuevos formatos de comunicación pueden tener en la capacidad del discurso hegemónico para generar deseos relacionados con la propiedad privada. Como mencioné anteriormente, el deseo de ser dueño de una vivienda entre las clases trabajadoras resultó clave para comprender los altos índices de propiedad en España. Por lo tanto, considero fundamental investigar más a fondo cómo los nuevos dispositivos de difusión funcionan y cómo agilizan y sintetizan los mensajes del discurso dominante.

Por último, una vez demostrada la persistencia del síntoma en reaparecer a lo largo del curso histórico que he estudiado en la genealogía, y habiendo establecido que la dificultad en la formación de un hábito que facilite la intimidad en el hogar parece ser un factor clave en la explicación del síntoma en el discurso sobre la vivienda, deseo destacar mi compromiso continuo en enriquecer el debate filosófico en torno al concepto de *hábito*. Me planteo, en este contexto, si es posible buscar en el hábito la variable explicativa no solo para el síntoma en discursos relacionados con la vivienda, sino también en otros discursos. En este sentido, aliento la construcción de genealogías en otros campos que puedan arrojar luz sobre la esencia del hábito y la naturaleza de sus manifestaciones. Además, tengo la sospecha de que el hábito desempeña un papel central del entredós, y espero poder contribuir en el futuro a la reflexión filosófica que en su momento emprendieron pensadores como Aristóteles, Hegel o Malabou.

Referencias

ABC (2 de mayo de 1959). <https://www.abc.es/archivo/periodicos/abc-madrid-19590502-42.html>

ABC (3 de noviembre de 1985).

<https://laokupacioncomoanalizador.files.wordpress.com/2015/06/pagina.pdf>

de Abreu, Joaquín (21 de diciembre de 1838), n°309. Sobre Fourier y sus ideas. *El Correo Nacional*. <https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=32d5a815-0330-4364-8bcb-cac01c857beb&page=4>

El Adelanto de Salamanca (5 de junio de 1903), n°5699.

https://prensahistorica.mcu.es/es/publicaciones/numeros_por_mes.do?idPublicacion=17420&anyo=1903

El Adelanto de Salamanca (26 de enero de 1911), n°8160.

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=1007981820

Aguayo, Pablo. (2016). La crítica de Rawls al utilitarismo a la luz de las nociones de autorrespeto y reconocimiento recíproco. *Hybris. Revista de Filosofía*, 7(1), 129-150.

Aibar Puentes, Eduard (1995). Urbanismo y estudios sociohistóricos de la tecnología: el caso del ensanche de Barcelona. *Llull: Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas*, 18(34), 5-34.

Alegre, Javier Roque (2002). *Giro lingüístico y corrientes actuales de la filosofía. Influencias wittgensteinianas*. Instituto de Filosofía, Facultad de Humanidades, UNNE.

Alonso Torres, Lamberto (1897). *El primer pantalón* [óleo sobre lienzo]. Museo Nacional del Prado. <https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/el-primer-pantalon/bff49fcd-897f-4854-aeba-e2b84f69e477>

- Alpérez, Nicolás (1865-1928). *Velando el sueño del niño* [óleo sobre lienzo]. Colección particular de Luis Arenas. En Beatriz Blasco Esquivias (Ed.). *La casa: evolución del espacio doméstico en España* (pp. 11-83). El Viso.
- Altes Fabrega, J. (27 de abril de 1968). El Prat: Han sido aprobadas las ordenanzas de edificación en la avenida de Montserrat. Edificios de ocho plantas para una arteria de anchas aceras, dos calzadas de circulación y un paseo central. *La Vanguardia*, nº31.692.
- Álvarez Barrientos, Joaquín (1983). Algunas ideas sobre teoría de la novela en el siglo XVIII en Inglaterra y España. *Anales de Literatura Española* (2), 5-23.
<https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/anales-de-literatura-espanola--7/html/>
- Álvarez Barrientos, Joaquín (2009). *La Guerra de la Independencia en la cultura española*. Siglo XXI.
- Álvarez Cienfuegos, Nicasio (febrero de 1801). Arte de conservar la salud y prolongar la vida, ó tratado de Higiene, escrito en Frances por Mr. Pressavin, y traducido al Castellano. *Mercurio de España*, 251-252.
<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=a6cdb3ce-dec6-4bf5-a1ed-68a9ac5dc0c1>
- Alvaro, Daniel (2016). Lo transindividual: de Simondon a Marx. *Trans/Form/Ação*, 39(4), 153-172. <http://www.scielo.br>
- Antoniazzi, Sara (2020). De Cenicienta a top model: la transformación de Barcelona antes y después de los Juegos Olímpicos de 1992. *Orillas: Revista d'Ispanística*, (9), 997-1024.
- Archivo Histórico Provincial de Cádiz (15 de agosto de 2023). El plano del Falansterio del jerezano Ramón de Cala (1884). *Jerez sin fronteras.es* [blog].

<https://www.jerezsinfronteras.es/articulo-de-ahpc-el-plano-del-falansterio-del-jerezano-ramon-de-cala-1884/>

- Arendt, Hannah (2009). *¿Qué es la política?* (Trad. Rosa Sala Carbó). Paidós. (Trabajo original publicado en 1993).
- Arendt, Hannah (2020). *La condición humana*. (Trad. Ramón Gil Novales). Austral. (Trabajo original publicado en 1958).
- Argelich Comelles, Cristina (2017). *La evolución histórica del arrendamiento forzoso de vivienda: de la imposición a la expropiación*. *e-SLegal History Review*, 25(8).
- de Argüelles, Agustín (1820). Discurso preliminar leído en las Cortes al presentar la comisión de Constitución el proyecto de ella. En *Constitución política de la monarquía española, promulgada en Cádiz a 19 de marzo de 1812* (pp. 1-120). Imprenta nacional de Madrid.
- <https://books.google.es/books?id=oWFZ89B5EisC&hl=ca&pg=PP1#v=onepage&q&f=false>
- Arias de Saavedra Alías, Inmaculada (2012). Las Sociedades Económicas de Amigos del País: Proyecto y realidad en la España de la Ilustración. *Ohm: Obradoiro de Historia Moderna*, (21).
- Arrighi, Giovanni, Hopkins, Terence K. y Wallerstein, Immanuel (1999). *Movimientos antisistémicos*. (Trad. Carlos Prieto del Campo). Akal. (Trabajo original publicado en 1989)
- Aristóteles (1996). *Moral, a Nicómaco*. (Trad. Patricio de Azcárate). Espasa Calpe, Colección Austral. (Trabajo original publicado en c. 349 a.C.).
- Artola Blanco, Miguel (2012). La transformación del mercado de alquiler de fincas urbanas en España (1920-1960). *Biblio3W Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*. https://www.ub.edu/geocrit/b3w-988.htm#_edn28

- Arxiu històric de Barcelona (24 de enero de 2011). Proyecto de ensanche de Antoni Rovira i Trias 1859. *Gifex.com*. https://www.gifex.com/detail/2011-01-24-12823/Proyecto_de_ensanche_de_Antoni_Rovira_i_Trias_1859.html
- Asamblea de okupas de Terrassa (2000). *Okupación, represión y movimientos sociales*. Ed. Diatriba y Ed. Traficantes de Sueños.
- Askofaré, Sidi (2015). Figuras contemporáneas del discurso: síntoma, superyó y lazo social. *Desde el Jardín de Freud: Revista de Psicoanálisis*, (15), 115-121.
- Ávila-Fuenmayor, Francisco (2006). El concepto de poder en Michel Foucault. *Telos*, 8(2), 215-234.
- Bachelard, Gaston (2010). *La poética del espacio*. (Trad. Ernestina de Champourcin). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1957).
- Bandera Social: Semanario Anárquico-colectivista* (1 de marzo de 1885), nº3.
<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=19683065-4f37-4abc-b8b9-cbeab343a5d9&page=2>
- Banerjee, Tridib (2001). The future of public space: Beyond invented streets and reinvented places. *Journal of the American planning association*, 67(1), 9-24.
<https://doi.org/10.1080/01944360108976352>
- Barrionuevo, Sergio Javier, Rodríguez, Yésica Rosa (2019). El concepto de “espacio público” en Habermas: algunas observaciones a partir del caso ateniense. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, (77), 151-163.
- Barroso Ramos, Moisés (2004). Elementos para una crítica: la feminidad según Levinas. *Revista MORA de la Universidad de Buenos Aires*, 9-10.
- Barroso Rosendo, J. Ramón (2016). Los orígenes de la prensa feminista: El caso de El Pénstil de Iberia (Cádiz, 1859). *El Documento Destacado*, (5), 1-18.

- Bartolomé Bartolomé, Juan M. (2017). Los comportamientos sociales ante el consumo en España en la edad moderna: la llegada de novedades en los espacios domésticos en la provincia del León (1700-1850). *Itinerari di Ricerca Storica*, (1), 151-166.
- Batres Marín-Blázquez, Ángel (2016). *La perspectiva del gozo en la ética de E. Levinas* [Tesis doctoral]. Universidad Complutense de Madrid.
- Baucells i Lladós, Joan (2000). La ocupación de inmuebles en el nuevo código penal. *Okupación, represión y movimientos sociales* (pp. 47-55).
- Baum, Patricia (1975). *La comuna, una alternativa a las familias*. (Trad. Angel García Fluixá). Guadarrama. (Trabajo original publicado en 1973).
- de Beauvoir, Simone (1981). *El segundo sexo*. (Trad. Pablo Palant). Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1949).
- Benjamin, Walter (1999). *The Arcades Project*. (Trad. Howard Eiland, Kevin McLaughlin). Belknap Press. (Trabajo original publicado en 1972).
- Bentham, Jeremy (1820). *Consejos que dirige á las cortes y al pueblo español*. (Trad. José Joaquín de Mora). Repullés. <https://bvpb.mcu.es/es/consulta/registro.do?id=403833>
- Berenguer, Enric (2018). *¿Cómo se construye un caso?* NED Ediciones.
- Bernal, Mauricio (8 de agosto de 2015). La primera okupación. Remembranza de un momento reivindicativo clave. *El Periódico*.
<https://www.elperiodico.com/es/sociedad/20150808/la-primera-okupacion-4418898>
- Betrán Abadía, Ramón (2002). De aquellos barro, estos lodos: la política de vivienda en la España franquista y postfranquista. *Acciones e Investigaciones Sociales*, (16), 25-67.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=301625>
- Bevir, Mark (2008). What is genealogy? *Journal of the Philosophy of History*, 2(3), 263-275.
- Bidinost, Osvaldo (1995). El funcionalismo en la arquitectura. *Cuaderno Urbano*, 2(2), 109-128.

- Blasco Torrejón, Begoña (2002). *Política de vivienda en España: un análisis global*.
Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Publicaciones.
- Bohigas, Oriol (1958). En el centenario del Plan Cerdà. *Cuadernos de Arquitectura*, (34), 7-13.
- Bohigas, Oriol (1970). *Arquitectura española de la Segunda República. Vol. 5*. Tusquets.
- Boj, Imma (19-13 de noviembre de 2004). *El pabellón de las misiones: la represión de la inmigración en la Catalunya franquista* [acta]. 4º Congreso sobre la inmigración en España: Ciudadanía y Participación. Girona.
- Bologna, Sergio (2006): Crisis de la clase media y postfordismo. (Trad. Marta Malo de Molina Bodelón; María-Milagros Garretas; Carlos Prieto del Campo). Akal.
- Bonafulla, Leopoldo (2016). *Barcelona 1909. La revolución de julio*. Dirección única. (Trabajo original publicado en 1909). <https://fdocuments.ec/document/la-revolucin-de-julio-como-la-profanacin-de-cadveres-de-frailes-y-monjas.html?page=6>
- Bonell, Eugenio (1910). *Contienda de Valdepeñas* [lienzo]. Museo del Vino de Valdepeñas. <https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:6-de-junio-1808.jpg>
- Borden, Iain (2001). *Skateboarding, space and the city: Architecture and the Body*. Berg.
- Bordetas Jiménez, Ivan (2012). *Nosotros somos los que hemos hecho esta ciudad: autoorganización y movilización vecinal durante el tardofranquismo y el proceso de cambio político*. [Tesis de Doctorado]. Universitat Autònoma de Barcelona. <http://hdl.handle.net/10803/96186>
- Bottici, Chiara (2022). *Anarcafeminismo*. (Trad. Sion Serra Lopes). NED Ediciones. (Trabajo original publicado en 2021).
- Bourdieu, Pierre (2007). *El sentido práctico*. (Trad. Ariel Dilon). Siglo XXI Editores Argentina. (Trabajo original publicado en 1980).

- Braidotti, Rosi (2000). *Sujetos nómades: corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. (Trad. Alcira Bixio). Paidós. (Trabajo original publicado en 1994).
- Buj Buj, Antonio (1991). La cuestión urbana en los informes de la Comisión de Reformas Sociales. En Horacio Capel, José M^a López Piñero y José Pardo (Coords.), *Ciencia e ideología en la ciudad (II). I Coloquio Interdepartamental. Valencia, 1991*, 71-86. Conselleria d'Obres Públiques, Urbanisme i Transports. <http://www.ub.edu/geocrit/sv-32.htm>
- Buj Buj, Antonio (2002). Inválidos del trabajo. La cuestión sanitaria en los informes de la Comisión de Reformas Sociales. *Scripta Nova: Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*. <https://www.ub.edu/geocrit/sn/sn119-14.htm>
- Bustos de Finat, Casilda [Condesa de Mayalde] (1941). Escuelas de hogar. La Sección Femenina. *Revista Nacional de Educación* (3), 11-13. <https://www.educacionyfp.gob.es/revista-de-educacion/dam/jcr:914bb64c-1673-4b85-879b-278b9e675c75/1941re03signosfalange02-pdf.pdf>
- Cabet, Étienne (1985). *Viaje por Icaria*. (Trad. Narcís Monturiol, Francisco J. Orellana). Ediciones Orbis. (Trabajo original publicado en 1840).
- Cabral Chamorro, Antonio (1990). *Socialismo utópico y revolución burguesa: el fourierismo gaditano, 1834-1848*. Ed. Diputación de Cádiz.
- Calderón Gómez, Jorge (2006). Salas de máquinas: aproximación al pensamiento de Gilles Deleuze y Félix Guattari. Nómadas. *Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, 14(2).
- Camino, Xavier, y Díaz, Pilar (2010). El pas de les barraques als habitatges socials, 1940-1990. En Mercè Tatjer y Cristina Larrea Killinger (Eds.). *Barraques, la Barcelona informal del segle XX* (pp. 129-157). MUHBA, Museu d'Història de Barcelona.

- Camp, Jean y Chien, Y. T. (2000). The internet as public space: concepts, issues, and implications in public policy. *ACM SIGCAS Computers and Society*, 30(3), 13-19.
- Campos Díez, María Soledad (2011). De la policía sanitaria en el Antiguo Régimen al orden constitucional. *Anuario de Historia del Derecho Español*, (81), 1009-1028.
- Candel, Francesc (1964). *Els altres catalans*. Edicions 62.
- Candela Ochotorena, José (2019). La mujer en la cultura popular del franquismo. En *Trobada Internacional Investigadorxs del Franquisme* (pp. 267-283). Universitat de València= Universidad de Valencia.
- Canosa Usera, Raúl (2011). Derechos y libertades en la Constitución de 1812. *Revista de Derecho Político*, (82), 145-192.
- Capel, Horacio (1974). Agentes y estrategias en la producción del espacio urbano español. *Revista de Geografía*, 19-56.
<https://www.raco.cat/index.php/RevistaGeografia/article/download/45880/56672>
- Capel, Horacio (1990). *Capitalismo y morfología urbana en España*. Círculo de lectores. (Trabajo original publicado en 1975).
- Capellán de Miguel, Gonzalo (2007). Liberalismo armónico. La teoría política del primer krausismo español (1860-1868). *Historia y Política*, (17), 89-120.
- Casas, Ramón (hacia 1895). *Antes del baño* [óleo sobre lienzo]. Abadía de Montserrat.
<http://www.museudemontserrat.com/es/colecciones/pinturamoderna/96/ramon-casas/506>
- Castells Oliván, Manuel (1986). *La ciudad y las masas: sociología de los movimientos sociales urbanos*. Alianza.
- Castro-Gómez, Santiago (2012). Sobre el concepto de antropotécnica en Peter Sloterdijk. *Revista de estudios sociales*, (43), 63-73.
<http://dx.doi.org/10.7440/res43.2012.06>

- El Censor General* (1811), nº9. <https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=9325679d-df2c-4e4d-91f9-3db0271ab8d9>
- El Censor General* (1811), nº9. <https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=9325679d-df2c-4e4d-91f9-3db0271ab8d9>
- Cerdà, Ildelfons (1867). *Teoría general de la urbanización, y aplicación de sus principios y doctrinas a la reforma y ensanche de Barcelona* (Vol. 1). Imprenta Española.
<https://digibug.ugr.es/handle/10481/38714>
- Chantran, Frédéric (2017). La señorita malcriada y el pensamiento de las luces. [Tesis y disertación electrónica]. <https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01617490>
- Chilton, Paul, e Ilyin, Mikhail (1993). Metaphor in political discourse: the case of the common european house. *Discourse & Society*, 4(1), 7-31.
- Chueca, Fernando (30 de octubre de 1962). Ideas sobre el cuartel del Conde Duque. *ABC*.
<https://www.abc.es/archivo/buscador/?titulo=Fernando%20Chueca&tipo=hemeroteca&fechaDesde=1962-10-30&fechaHasta=1962-10-30>
- El Clamor Público* (7 de abril de 1857), nº3900.
<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=41a952d5-90a3-4380-9145-080990a35dde>
- Clavero Salvador, Bartolomé (1990). Propiedad como libertad: la declaración del derecho de 1812. *Anuario de Historia del Derecho Español*, (60), 29-102.
- Coffey, Amanda (1999). *The ethnographic self: Fieldwork and the representation of identity*. Sage.
- Cole, George Douglas Howard (1964). *Historia del pensamiento socialista. I: los precursores, 1789-1850*. (Trad. Rubén Landa). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1955).

- Colección de papeles interesantes sobre las circunstancias presentes* (1808). Fuentenebro y Cía. <https://hemerotecadigital.bne.es/hd/viewer?oid=0003726356>
- Collado Cerveró, Francisco (2007). *Abriendo puertas. Okupaciones en València 1988-2006*. Ediciones La Burbuja.
- Collins, George R. (1959). The Ciudad Lineal of Madrid. *Journal of the Society of Architectural Historians*, 18(2), 38-53. <https://www.jstor.org/stable/987976>
- Colomer, Josep Maria. (1987). Teoría de la democracia en el utilitarismo (En torno al pensamiento político de Jeremy Bentham). *Revista de Estudios Políticos*, (57), 7-30.
- Constant, Benjamin (1820). *Curso de política constitucional*. Imprenta de la Compañía. (Trad. Marcial Antonio López). <https://archive.org/details/BRes081354>
- Constitución de la Nación Española [Const.]. Art. 13. 6 de junio de 1869 (España). <https://www.cepc.gob.es/sites/default/files/2021-11/1869.pdf>
- Constitución de la Nación Española [Const.]. Art. 14. 6 de junio de 1869 (España). <https://www.cepc.gob.es/sites/default/files/2021-11/1869.pdf>
- Constitución de la República Española [Const.]. Art. 44. 9 de diciembre de 1931 (España), 13. https://www.congreso.es/docu/constituciones/1931/1931_cd.pdf
- Constitución Española [Const.]. Art. 15.2. 9 de diciembre de 1931 (España). http://www.congreso.es/docu/constituciones/1931/1931_cd.pdf
- Constitución Española [Const.]. Art. 47. 29 de diciembre de 1978. (España). En *Boletín Oficial del Estado* (311.1), 29.320. <https://www.boe.es/boe/dias/1978/12/29/pdfs/A29313-29424.pdf#page=1>
- Constitución Política de la Monarquía Española [Const.]. Art. 4. 19 de marzo de 1812 (España). <https://www.cepc.gob.es/sites/default/files/2021-11/1812.pdf>
- Constitución Política de la Monarquía Española [Const.]. Art. 172. 19 de marzo de 1812 (España). <https://www.cepc.gob.es/sites/default/files/2021-11/1812.pdf>

Constitución Política de la Monarquía Española [Const.]. Art. 173. 19 de marzo de 1812

(España). <https://www.cepc.gob.es/sites/default/files/2021-11/1812.pdf>

Constitución Política de la Monarquía Española [Const.]. Art. 306. 19 de marzo de 1812

(España). <https://www.cepc.gob.es/sites/default/files/2021-11/1812.pdf>

El Constructor (junio de 1925), nº25.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=1f2b8d52-b59a-491a-baae-74ef0b2d0ea0>

La Corona (11 de febrero de 1859), nº82.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=bf504be7-4880-4d9e-81e3-f315c12901b0&page=6>

La Corona (20 de abril de 1859), nº217.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=1c9ef5b8-a6d3-4549-8c9c-792291661eaa&page=3>

Corradi, Juan (1812). *Catecismo político, arreglado á la constitucion de la monarquia española: para ilustración del pueblo, instruccion de la juventud, y uso de las escuelas de primeras letras*. Oficina de Collado.

<https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmckn3p2>

La Correspondencia de España (18 de junio de 1920), nº22.745.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=b01eaa50-bcb7-475c-9248-d9e71f7ce6f8>

Costa, Joaquín (1918). *Instituciones económicas para obreros: las habitaciones de alquiler barato en la Exposición Universal de Paris en 1867*. Monclús.

Costal i Fornells, Anna (2017). Els Cors de Clavé: una nova cultura popular, laica i republicana. *Nou-Cents-Setanta-Tres. Publicació del Grup d'Estudis Ripolletencs*, (2, edició especial), pp. 6-11.

de la Cruz, Ramón (1843). *La Petra y la Juana o El casero prudente* [edición electrónica].

http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-petra-y-la-juana-o-el-casero-prudente-o-la-casa-de-tocameroque--0/html/ff8ee6e8-82b1-11df-acc7002185ce6064_2.html#I_0_

Curtis, John. F. (2002). Harmony in Greek and Indo-Iranian Cosmology. *Journal Of Indoeuropean Studies*, 30(1/2), 1-26.

Decreto de 10 de marzo de 1938. Aprobando el Fuero del Trabajo formulado por el Consejo Nacional de Falange Española Tradicionalista y de las J.O.N.S. En *Boletín Oficial del Estado*, (505), 6178-6181. <https://boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-1938-3093>

Decreto Ley de 24 de junio de 1955. Aprobando el reglamento para la aplicación de la Ley de 15 de julio de 1954 sobre protección de “viviendas de renta limitada”. En *Boletín Oficial del Estado*, (197), 4301-4314.

<https://www.boe.es/gazeta/dias/1955/07/16/pdfs/BOE-1955-197.pdf>

Decreto Ley de 25 de febrero de 1957. Sobre reorganización de la Administración Central del Estado [Creación del Ministerio de Vivienda]. En *Boletín Oficial del Estado*, (26 de febrero de 1957), nº57, 1231-1233.

<https://www.boe.es/gazeta/dias/1957/02/26/pdfs/BOE-1957-57.pdf>

Delgado Ruiz, Manuel (2005). *Elogi del vianant: del “model Barcelona” a la Barcelona real*. Edicions de 1984.

Delgado Ruiz, Manuel (2019). *El espacio público como ideología*. Los libros de la Catarata. (Trabajo original publicado en 2011).

Delgado Ruiz, Manuel (2023). *La ciudad mentirosa: fraude y miseria del ‘modelo Barcelona’*. Los libros de la Catarata. (Trabajo original publicado en 2007).

Delgado Viñas, Carmen (1992). El problema de la vivienda obrera en las ciudades españolas:

(Burgos, 1850-1936). *Ería: Revista Cuatrimestral de Geografía*, (27), 33-56.

<https://reunido.uniovi.es/index.php/RCG/article/view/1104>

Diario de Barcelona (4 de septiembre de 1952), nº212.

<https://ahcbdigital.bcn.cat/hemeroteca/detall/ahcb-d087577>

Diario de Barcelona (9 de octubre de 1952), nº242.

<https://ahcbdigital.bcn.cat/hemeroteca/detall/ahcb-d087607>

Diario de Barcelona (10 de noviembre de 1964), nº269.

<https://ahcbdigital.bcn.cat/hemeroteca/detall/ahcb-d095747>

Diario Oficial de Avisos de Madrid (17 de diciembre de 1879), nº35.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=79bdf9d8-80cb-492a-9aa3-b410973f6d77&page=2>

Díaz Molinaro, Max (2010). L'ocupació, la construcció i la vida a les barraques. En Mercè

Tatjer y Cristina Larrea Killinger (Eds.). *Barraques, la Barcelona informal del segle XX* (pp. 83-106). MUHBA, Museu d'Història de Barcelona.

Díez-Pastor, María Concepción (2003). La vivienda mínima en España: primer paso del

debate sobre la vivienda social. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 146(023). [https://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-146\(023\).htm](https://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-146(023).htm)

La Discusión (6 de diciembre de 1865), nº3052.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=45f09e4f-e516-4681-bbf6-69a0e2ffb2ea&page=3>

Dueñas, Manuel Álvaro (1989). Poder militar y práctica política durante el reinado de

Alfonso XIII. *Revista de Estudios Políticos*, (65), 265-284.

- Diario de Sesiones de Cortes Constituyentes [DSCC], sesión de 9 de noviembre de 1855, nº240, apéndice sexto [Proyecto de ley orgánica de sanidad aprobado definitivamente], pp. 8091-8097. https://app.congreso.es/est_sesiones/
- Diario de Sesiones de Cortes Constituyentes [DSCC], sesión de 31 de marzo de 1920, nº99, pp. 5599-5663. https://app.congreso.es/est_sesiones/
- Diario de Sesiones de Cortes [DSC], sesión de 16 de octubre de 1871, nº119, pp. 2973-2998. https://app.congreso.es/est_sesiones/
- Diario de Sesiones de Cortes [DSC], sesión de 17 de octubre de 1871, nº120, pp. 2999-3022. https://app.congreso.es/est_sesiones/
- Diario de Sesiones de Cortes [DSC], sesión de 18 de octubre de 1871, nº121, pp. 3023-3045. https://app.congreso.es/est_sesiones/
- Dalrymple, William (1777). *Travels through Spain and Portugal in 1774; with a short account of the Spanish expedition in Algiers in 1775*. J. Almon. https://books.google.es/books?id=WhZUAAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q=common%20&f=false
- Deleuze, Giles (1987). *Foucault*. (Trad. José Vázquez Pérez). Paidós. (Trabajo original publicado en 1986).
- Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix (2002). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. (Trad. José Vázquez Pérez). Pre-textos. (Trabajo original publicado en 1980).
- Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix (2004). *El Anti Edipo*. (Trad. Francisco Monge). Paidós. (Trabajo original publicado en 1972).
- Denzin, Norman K., y Lincoln, Yvonna S. (Eds.) (2008). *Collecting and interpreting qualitative materials*. Sage.
- Derrida, Jacques, y Dufourmantelle, Anne (1997). *De l'hospitalité: Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre*. Calmann-Lévy.

Domela Nieuwenhuis, Ferdinand (2 de noviembre de 1907). La casa vieja [cuento]. En *Solidaridad Obrera*, nº3.

<http://www.cedall.org/Documentacio/Prensa%20Libertaria/Soli/1%20epoca/00003.pdf>

Domínguez Sánchez-Pinilla, Mario (2010). Dentro, contra y desde abajo: reapropiación social y construcción de lo político en el movimiento okupa. En Mario Domínguez Sánchez-Pinilla, Miguel Ángel Martínez López y Elisabeth Lorenzi Fernández (2010). *Okupaciones en movimiento: derivas, estrategias y prácticas* (pp. 9-51). Tierradenadie.

Dreyfus, Hubert (1984). Beyond hermeneutics: Interpretation in late Heidegger and recent Foucault. En Gary Shapiro y Alan Sica (Eds.). *Hermeneutics: Questions and Prospects*. University of Massachusetts Press. pp. 66-83.

Dufour, Gérard (Ed.) (1991). *Sermones revolucionarios del trienio liberal (1820-1823)*. Alicante. <https://www.cervantesvirtual.com/obra/sermones-revolucionarios-del-trienio-liberal--1820-1823--/>

Eco del Comercio (16 de abril de 1842), nº2906. [Notas oficiales] Ley del 9 de abril de 1842 sobre la liberalización del suelo para facilitar el alquiler de pisos.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=11d8769b-3755-4f1d-94b0-85c471582ff9>

El Eco de Padilla (20 de agosto de 1821), nº20.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=9f260827-46a8-4b70-9d57-15a797408c1e&page=3>

Elorza, Antonio (Ed.) (1970). *Socialismo utópico español*. Alianza.

Engels, Friedrich (1968). *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*.

(Trad. J. L. P.). Equipo Editorial. (Trabajo original publicado en 1884).

- Engels, Friedrich (1969). *Del socialismo utópico al socialismo científico*. (Trad. J. L. P.). Ricardo Aguilera, Colección Orbe. (Trabajo original publicado en 1880).
- Engels, Friedrich (2017). *Contribución al problema de la vivienda*. XHGLC. Publicaciones Editoriales. (Trabajo original publicado en 1873)
- La Época* (30 de septiembre de 1868), nº6381.
<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=72444bc0-2514-4439-8aa8-78980b1ce2c5>
- La Época* (18 de octubre de 1868), nº6.389.
<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=815cbd6a-2e3c-40a1-9b45-21fcf59b4d19>
- Epps, Brad (2007). Els Llocs d'enlloc: aspiracions utòpiques i limitacions materials del Pla Cerdà. *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*, (63), 105-119.
- Equipos de Estudio (1976). *La lucha de barrios en Barcelona*. Elías Querejeta.
- La Esperanza* (21 de enero de 1868), nº7145.
<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=db1a3dd8-375e-48b7-9054-7adc5a5c3eb6>
- Espigado Tocino, Gloria (2008). La buena nueva de la mujer profeta: identidad y cultura política en las fourieristas M^a Josefa Zapata y Margarita Pérez de Celis. *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, (7), 15-33.
- Esposito, Roberto (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. (Trad. Cario Rodolfo Molinari Marotto). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1998).
- Esposito, Roberto (2005) *Immunitas. Protección y negación de la vida*. (Trad. Luciano Padilla López). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 2002).
- Esposito, Roberto (2009). (Trad. Alicia García Ruiz). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Herder. (Trabajo original publicado en 2008).

- Estatutos de la Sección Femenina de las J.O.N.S (1934). Imprenta Cervantes. <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000258061>
- Eubanks, Cecil (2011). The politics of the homeless spirit: Heidegger and Levinas on dwelling and hospitality. *History of Political Thought*, 32(1), 125-146.
- Fabre, Jaume, y Huertas, Josep Maria (1991). *Noticiari de Barcelona: de l'exposició universal als jocs olímpics*. La Campana.
- Fajnwaks, Fabián (2008). Del hedonismo contemporáneo como empuje al plus de gozar. *Virtualia. Revista Digital de la Escuela de Orientación Lacaniana* (17).
<http://www.revistavirtualia.com/articulos/469/dossier-el-empuje-al-hedonismo-en-la-civilizacion-contemporanea/del-hedonismo-contemporaneo-como-empuje-al-plus-de-gozar>
- La Federación* (2 de enero de 1870), nº23.
https://arca.bnc.cat/arcabib_pro/ca/catalogo_imagenes/grupo.do?path=1341361
- Federici, Silvia (2016). *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. (Trad. Verónica Hendel, Leopoldo Sebastián Touza). Editorial Abya-Yala. (Trabajo original publicado en 2004).
- Fernández Carbajal, Alfonso (2003). La política de vivienda en España durante el franquismo. *Ciudad y Territorio Estudios Territoriales*, (138), 639-654.
<https://recyt.fecyt.es/index.php/CyTET/article/download/75429/45943/241619>
- Fernández Castaño, Félix, y García López, Luis Fernando (2012). El pensamiento de Confucio, Mencio y Lao Zi: Diferencias y similitudes con la Filosofía occidental. *El Buho: Revista electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía*, (10), 7.
- Fernández de la Mora, Gonzalo (1981). El organicismo krausista. *Revista de Estudios Políticos*, (22), 99-184. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/26663.pdf>

- Fernández García, Elena (2008). Transgresión total y transgresión parcial en las defensoras de la patria. *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série*, (38-1), 135-154.
<https://journals.openedition.org/mcv/987>
- Fernández Laveda, Elena María, Fernández Martínez, Águeda, y Belda Antón, Irene (2014). Histeria: Historia de la sexualidad femenina. *Cultura de los Cuidados*, (39), 63-70.
<http://rua.ua.es/dspace/handle/10045/40068>
- Fernández Rincón, Antonio Raúl, Hellín, Pedro y Trindade, Eneus (2020). Una casa para todos: uso propagandístico de la vivienda en NO-DO durante la dictadura de Franco (1939-1975). *Historia y Comunicación Social*, 25(2), 539-550.
<https://repositorio.usp.br/item/003012411>
- Fernández Sarasola, Ignacio (2005). El derecho de propiedad en la historia constitucional española. En *Propiedad e Historia del Derecho* (pp. 73-120). Colegio de Registradores de la Propiedad y Mercantiles de España.
- Fernández Vera, Antonio (2018). *Significado y origen de dichos españoles*. Punto Rojo Libros.
- Font Grasa, Pedro (21 de enero de 1971). Sabadell: polígono Espronceda, un complejo y enojoso problema. *La Vanguardia*.
<https://hemeroteca.lavanguardia.com/preview/1971/01/21/pagina-28/34273094/pdf.html>
- Fontana i Làzaro, Josep (1973). *Cambio económico y actitudes políticas en la España del siglo XIX*. Ariel.
- Fontana i Làzaro, Josep (1987). *La II República, una esperanza frustrada: actas del congreso Valencia Capital de la República (abril de 1986)*. Ed. Alfons el Magnànim.

- Forsyth, Alasdair (2010). Front, side, and back-loading: Patrons' rationales for consuming alcohol purchased off-premises before, during, or after attending nightclubs. *Journal of Substance Use*, 15(1), 31-41
- Foucault, Michel (1974). *Las palabras y las cosas*. (Trad. Elsa Cecilia Frost). Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1966).
- Foucault, Michel (1975). Entretien sur la prison : le livre et sa méthode / Entrevistado por J.-J. Brochier. Magazine littéraire. <http://libertaire.free.fr/MFoucault193.html>
- Foucault, Michel (1980). *Microfísica del poder*. (Trad. Julia Varela y Fernando Alvarez Uría). Ediciones de La Piqueta. (Trabajo original publicado en 1977).
- Foucault, Michel (1998). *Historia de la locura en la época clásica*. (Trad. Juan José Utrilla). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1961).
- Foucault, Michel (2001). The subject and power. *Critical Inquiry*, 8(4), 777-795.
- Foucault, Michel (2004). *El nacimiento de la clínica*. (Trad. Francisca Perujó). Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1963).
- Foucault, Michel (2008). *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France (1977-1978)*. (Trad. Horacio Pons). Akal. (Trabajo original publicado en 2004).
- Foucault, Michel (2010a). *La arqueología del saber*. (Trad. Aurelio Garzón del Camino). Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1969).
- Foucault, Michel (2010b). *El orden del discurso*. (Trad. Alberto González Troyano). Tusquets. (Trabajo original publicado en 1970).
- Foucault, Michel (con Defert, Daniel) (2010c). *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Nueva visión. (Trabajo original publicado en 1994).
- Foucault, Michel (2012a). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. (Trad. Aurelio Garzón del Camino). Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1975).

- Foucault, Michel (2012b). *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France (1978-1979)*. (Trad. Horacio Pons). Akal. (Trabajo original publicado en 2004).
- Foucault, Michel (2015). *Historia de la locura (I, II y III)*. Fondo de cultura económica.
- Fourier, Charles (1980). *Doctrina social (el Falansterio)*. Júcar. (Trabajo original publicado en 1902).
- Frago Clois, Lluís y Martínez-Rigol, Sergio (2-7 de mayo de 2016). Las utopías urbanas del siglo XIX, herencias y carencias: la carencia social frente la herencia técnica [Ponencia, transcripción en línea]. *XIV Coloquio Internacional de Geocrítica: “Las utopías y la construcción de la sociedad del futuro”*. <http://www.ub.edu/geocrit/xiv-coloquio/FragoMartinez>.
- Franco Bahamonde, Francisco (31 de diciembre de 1952). Discurso de fin de año. [Emitido por RTVE]. <https://www.ersilias.com/mensajes-de-final-de-ano-de-francisco-franco/>
- Franco Bahamonde, Francisco (31 de diciembre de 1953). Discurso de fin de año. [Emitido por RTVE]. <https://www.ersilias.com/mensajes-de-final-de-ano-de-francisco-franco/>
- Franco Rubio, Gloria (2009). La vivienda en el Antiguo Régimen: de espacio habitable a espacio social. *Chronica Nova. Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*, (35), 63-103.
- Franco Rubio, Gloria (2012). El nacimiento de la domesticidad burguesa en el Antiguo Régimen: notas para su estudio. *Revista de Historia Moderna*, 30 (17-31).
<https://rua.ua.es/dspace/handle/10045/25530>
- França, João (2018). *Habitar la trinxera: Històries del moviment pel dret a l'habitatge a Barcelona*. Barcelona: Fundació Periodisme Plural / Octaedro.
<https://habitarlatrinxera.cat>.

La Fraternidad (26 de diciembre de 1847). “La intolerancia religiosa y la superstición [...]”. Dipòsit de les Aigües, UPF Campus Ciutadella. [Microfilm].

La Fraternidad (12 de diciembre de 1847), nº6. “Principios del Sistema social de la Fraternidad”. Dipòsit de les Aigües, UPF Campus Ciutadella. [Microfilm].

Freud, Sigmund. (1977). *Psicología de las masas*. (Trad. Luis López-Ballesteros y de Torres). Alianza. (Trabajo original publicado en 1921).

Freud, Sigmund (1991a). *Obras Completas IV: La interpretación de los sueños (primera parte) (1916-1917)*. (Trad. José Luis Etcheverry). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1953).

Freud, Sigmund (1991b). *Obras Completas XV: Conferencias de introducción al psicoanálisis (Partes I y II) (1915-1916)*. (Trad. José Luis Etcheverry). Amorrortu. (Trabajo original publicado entre 1948 y 1955).

Freud, Sigmund (1991c). *Obras completas XVI: Conferencias de introducción al psicoanálisis (Parte III) (1916-1917)*. (Trad. José Luis Etcheverry). Amorrortu. (Trabajo original publicado entre 1948 y 1955).

Freud, Sigmund (1992a). *Obras Completas VII: Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora). Tres ensayos de teoría sexual y otras obras (1901-1905)*. Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado entre 1948 y 1955).

Freud, Sigmund (1992b). *Obras completas XX: Presentación autobiográfica. Inhibición, síntoma y angustia. ¿Pueden los egos ejercer el análisis? Y otras obras*. (Trad. José Luis Etcheverry). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1934).

Freud, Sigmund (2012). *El yo y el ello*. (Trad. Ramón Rey Ardid y Luis López-Ballesteros y de Torres). Alianza. (Trabajo original publicado en 1923).

Freud, Sigmund (2017). *El malestar en la cultura*. (Trad. Alfredo Brotons Muñoz). Akal. (Trabajo original publicado en 1930).

Fromm, Erich (1977). *El miedo a la libertad*. (Trad. Gino Germani). Paidós. (Trabajo original publicado en 1941).

Fromm, Erich (2003). *El humanismo como utopía real*. (Trad. Eloy Fuente Herrero). Paidós. (Trabajo original publicado en 1992).

Funcas (2021). *Focus on spanish society*. Social Studies Office of Funcas
<https://www.funcas.es/boletines/focus-on-spanish-society-march-2021/>

Gaceta de Madrid (13 de septiembre de 1853), nº256. Real Orden del 9 de septiembre de 1853 [Beneficencia y sanidad].

https://www.boe.es/diario_gazeta/comun/pdf.php?p=1853/09/13/pdfs/GMD-1853-256.pdf

Gaceta de Madrid (jueves 21 de julio de 1856), nº521.

https://www.boe.es/diario_gazeta/comun/pdf.php?p=1856/07/21/pdfs/GMD-1856-1295.pdf

Gaceta de Madrid (jueves 30 de abril de 1903), nº120. Real Decreto del 23 de abril de 1903 [estableciendo en el Ministerio de Gobernación un Instituto de Reformas Sociales].

<https://www.boe.es/datos/pdfs/BOE//1903/120/A00371-00372.pdf>

Gallego Vila, Laia (2018). El barraquismo en la ciudad de Barcelona durante el franquismo.

Primeras aproximaciones a una domesticidad desde los márgenes. *ArkeoGazte:*

Revista de Arqueología-Arkelogia Aldizkaria, (8), 239-258.

de Garay, Martín (1809). “Españoles, que gemís en las Provincias ocupadas por los tiranos

[...]” [Proclama de la Junta Suprema del Gobierno]. <http://bdh->

[rd.bne.es/viewer.vm?id=0000065477&page=1](http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000065477&page=1)

García Cárcel, Ricardo (2006). El concepto de España en 1808. *Norba. Revista de Historia*, (19),175-189.

- García de Enterría Martínez-Carande, Eduardo (1958). La Ley del Suelo y el futuro del urbanismo. *Anuario de Derecho Civil*, 11(2), 485-510.
https://www.boe.es/biblioteca_juridica/anuarios_derecho/abrir_pdf.php?id=ANU-C-1958-20048500510
- García “Hispaleta”, Manuel (1886). *La Casa de Tócame-Roque* [óleo sobre lienzo]. Museo del Prado. <https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/la-casa-de-tocame-roque/7e3676f1-02c8-49d3-aed0-81ad51d09b1d>
- García-Bellido García de Diego, Javier (2000). Ildefonso Cerdà y el nacimiento de la urbanística: la primera propuesta disciplinar de su estructura profunda. *Scripta Nova: Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, (4), 61.
- García-Vázquez, Carlos (2015). La obsolescencia de las tipologías de vivienda de los polígonos residenciales construidos entre 1950 y 1976. Desajustes con la realidad sociocultural contemporánea. *Informes de la Construcción*, 67(Extra-1), 1-9.
<https://idus.us.es/handle/11441/52243>
- Gauthier, David J (2004). *Martin Heidegger, Emmanuel Levinas, and the politics of dwelling* [Tesis de doctorado]. Louisiana State University.
<https://www.proquest.com/openview/68898142aa3a9390bec529b5b9b8f9d7/1?pq-origsite=gscholar&cbl=18750&diss=y>
- Giglia, Angela (2012). *El habitar y la cultura: perspectivas teóricas y de investigación*. Anthropos.
- Gil, Gabriel (Ed.) (1 de noviembre de 1850). Variedades. *El Clamor Público*, nº1927.
<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=e9b64f3b-497e-4718-8207-bfb8d81c7b71&page=3>

- Giménez Serrano, Carmen (2006). El sentido del interior. La idea de la casa decimonónica. En Beatriz Blasco Esquivias (Ed.), *La casa: evolución del espacio doméstico en España* (pp. 11-83). El Viso.
- Ginés de los Ríos, Francisco (1875). *Estudios jurídicos y políticos*. Imprenta de J. M. Pérez.
- González Abrajan, Mario (2011). Proudhon, o los principios de autoridad y libertad: Breve introducción a la teoría del sistema federal. *Andamios*, 8(17), 259-285.
- González-García, Robert (2016). Movimientos sociales y vivienda en España. *Boletín Científico Sapiens Research*, 6(1), 31-35.
- González Heras, Natalia (2010). La vivienda doméstica española del siglo XVIII según los relatos de viajeros británicos. *Revista Electrónica de Historia Moderna*, 7(21).
- Gorelik, Adrián (2003). Ciudad, modernidad, modernización. *Universitas Humanística*, (56), 11-27.
- Greed, Clara H. (1996). Planning for women and other disenabled groups, with reference to the provision of public toilets in Britain. *Environment and Planning A*, 28(3), 573-588.
- Grosz, Elizabeth (2001). *Architecture from the outside. Essays on virtual and real space*. The MIT Press.
- Habermas, Jürgen (1994). *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. (Trad. Manuel Jiménez Redond) Tecnos. (Trabajo original publicado en 1982).
- Habermas, Jürgen (2021). *The structural transformation of the public sphere*. Polity. (Trabajo original publicado en 1962).
- Hall, Calvin S (1953). A cognitive theory of dream symbols. *The Journal of General Psychology*, 48(2), 169-186.
- Harman, Graham (2015). *Hacia el realismo especulativo*. (Trad. Claudio Iglesias). Caja Negra. (Trabajo original publicado en 2010).

- Harris, Jonathan (1999). Los escritos de codificación de Jeremy Bentham y su recepción en el primer Liberalismo Español. *Télos*, 8 (1), 9-29.
- Harrison, Paul (2007). The space between us: opening remarks on the concept of dwelling. *Environment and Planning D: Society and Space*, 25(4), 625-647.
- Harvey, David (1989). *The urban experience*. Johns Hopkins University Press.
- Harvey, David (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. (Trad. Ana Varela Mateos). Akal. (Trabajo original publicado en 2005).
- Hegel, Friedrich (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio: para uso de sus clases*. (Trad. Ramon Valls Plana). Alianza. (Trabajo original publicado en 1817).
- Heidegger, Martin (2005). *¿Qué significa pensar?* (Trad. Raúl Gabás). Trotta. (Trabajo original publicado en 1997).
- Heidegger, Martin (2006). *Carta sobre el humanismo*. (Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte). Alianza. (Trabajo original publicado en 1947).
- Heidegger, Martin (2015). *Construir Habitar Pensar*. (Trad. Arturo Leyte y Jesús Adrián). La Oficina. (Trabajo original publicado en 1951).
- Heidegger, Martin (2016). *Ser y tiempo*. (Trad. Jorge Eduardo Rivera C.). Trotta. (Trabajo original publicado en 1927).
- Heim LaFrombois, Megan (2017). Blind spots and pop-up spots: A feminist exploration into the discourses of do-it-yourself (DIY) urbanism. *Urban Studies*, 54(2), 421-436.
- Henríquez Garrido, Ruy J. (2015). Fantasías inconscientes como material y fuente de los síntomas. *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, 48, 203.
- El Heraldo de Madrid* (21 de junio de 1920), nº10.763. Real Decreto de 20 de junio de 1920 [Decreto Bugallal]. <https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=ae57bbef-b82d-47e8-9303-f835d54b99f3>

- Herrero, Montserrat (2018). Políticas de la hospitalidad en el pensamiento de Jacques Derrida. *Revista de Estudios Políticos*, (180), 77-103.
- Higiene pública (18 de febrero de 1836). *Boletín de medicina, cirugía y farmacia*, 3(90), 76.
<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=2677ca8d-1087-4220-9c77-25562c76b65e&page=4>
- Holmes, Brooke (2015). Medicine and misfortune: Symptōma in Greek medical writing. En Brooke Holmes y Klaus-Dietrich Fischer (Eds.), *The frontiers of ancient science: essays in honor of Heinrich von Staden* (pp. 191-209). Walter De Gruyter.
- Horkheimer, Max (1973). *Crítica de la razón instrumental*. (Trad. H.A Murena y D. J Vogelman). Editorial Sur. (Trabajo original publicado en 1947)
- Huertas García-Alejo, Rafael (2002). Vivir y morir en Madrid: la vivienda como factor determinante del estado de salud de la población madrileña (1874-1923). *Asclepio*, 54(2), 253-276.
<https://asclepio.revistas.csic.es/index.php/asclepio/article/view/150>
- Huxley, Aldous (2013). *Un mundo feliz*. (Trad. Jesús Isaías Gómez López). Cátedra. (Trabajo original publicado en 1932).
- Ibáñez, Tomás (2014). *Anarquismo es movimiento*. Virus.
- Ibarra Ibáñez, Argelia Noemí (2021). Neoliberalismo y subjetividad: el nuevo malestar. *Revista de Psicología-Tercera época*, 20(2).
- Instituto de Reformas Sociales (1904). *Boletín del Instituto de Reformas Sociales*. Imprenta de la sucesora de M. Minuesa de los Ríos.
<https://repositoriodocumental.mites.gob.es/jspui/handle/123456789/21>
- Instituto de Reformas Sociales (1910). *Preparación de las bases para un proyecto de ley de casas para obreros*. Imprenta de la sucesora de M. Minuesa de los Ríos.
<https://idus.us.es/handle/11441/115920?locale-attribute=en>

- Instituto de Reformas Sociales (1921). *Anteproyecto de reforma de la Ley de 12 de junio de 1911 relativa a construcción de casas baratas*. Imprenta de los sobrinos de la sucesora de M. Minuesa de los Ríos.
- <https://repositoriodocumental.mites.gob.es/jspui/handle/123456789/545>
- de Iriarte, Tomás (1978). *El señorito mimado: La señorita malcriada*. Castalia. (Trabajo original publicado en 1788).
- Jori, Gerard (2013). El estudio de la salud y la enfermedad desde una perspectiva geográfica: temas, enfoques y métodos. *Biblio 3w: Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*. <https://raco.cat/index.php/Biblio3w/article/view/268757>.
- de Jovellanos, Gaspar Melchor (1820). *Informe sobre la Ley Agraria*. I. Sancha.
- <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcd50k1>
- Jubert, Juan (1974). La OSH: características de la gestión de la Obra Sindical del Hogar. *Cuadernos de Arquitectura y Urbanismo*, 36-41.
- Juliá, Santos (1995). *La segunda República*. Marcial Pons.
- Jung, Carl Gustav (2001). *Recuerdos, sueños, pensamientos*. (Trad. María Rosa Borrás). Seix Barral. (Trabajo original publicado en 1961).
- Jung, Carl Gustav (2017). *Símbolos de transformación*. (Trad. Enrique Butelman). Trotta. (Trabajo original publicado en 1952).
- Lacan, Jacques (1984). *Seminario 3: Las psicosis*. (Trad. Juan-Luis Delmon-Mauri y Diana Rabinovich). Texto establecido por Jacques-Alain Miller. Paidós. (Trabajo original publicado en 1981).
- Lacan, Jacques (1995). *Seminario 7: La ética del psicoanálisis*. (Trad. Diana Rabinovich). Texto establecido por Jacques-Alain Miller. Paidós. (Trabajo original de 1973).
- Lacan, Jacques (1998). *Seminario 20: Aun*. Texto establecido por Jacques-Alain Miller. (Trad. Diana Rabinovich). Paidós. (Trabajo original publicado en 1975).

- Lacan, Jacques (2008a). *Seminario 16: De un Otro al otro*. (Trad. Diana Rabinovich). Paidós. (Trabajo original de 2006).
- Lacan, Jacques (2008b). *Seminario 17: El reverso del psicoanálisis*. Texto establecido por Jacques-Alain Miller. (Trad. Enric Berenger y Miquel Bassols). Paidós. (Trabajo original publicado en 1975).
- Lacan, Jacques (2009). *Escritos I*. (Trad. Tomás Segovia). Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1966).
- Lacan, Jacques (2015). *Seminario 23: El sinthome*. Texto establecido por Jacques-Alain Miller. (Trad. Nora A. González). Paidós. (Trabajo original publicado en 2005).
- Laclau, Ernesto (2013). *La razón populista*. (Trad. Soledad Laclau). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 2005).
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1985).
- Lacomba, Juan Antonio (1993). Reflexiones sobre el Sexenio democrático: revolución, regionalismo y cantonalismo. En *Anales de Historia Contemporánea*, 9.
- Larrosa, Jorge (2017). La transformación de la crítica. *Revista Educação em Debate*, 21(38).
- Lefebvre, Henri (2013). *La producción del espacio*. (Trad. Emilio Martínez Gutiérrez). Capitán Swing. (Trabajo original publicado en 1974).
- Lerroux, Alejandro (5 de julio de 1935). *Proyecto de Reforma Constitucional española*. [Discurso]. Congreso de los diputados, Madrid. https://derechodelacultura.org/wp-content/uploads/2015/02/3_1_1_esp_pro_ref_1935.pdf?view=download
- Levinas, Emmanuel (2006). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. (Trad. Miguel García-Baró). Sígueme. (Trabajo original publicado en 1961).
- Ley 5/2018, de 11 de junio [de modificación de la Ley 1/2000, de 7 de enero, de Enjuiciamiento Civil, en relación a la ocupación ilegal de viviendas]. En *Boletín*

Oficial del Estado (12 de junio de 2018), (142), 60209-60213.

<https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-2018-7833>

Ley 49/1960, de 21 de julio [sobre propiedad horizontal]. En *Boletín Oficial del Estado* (23 de julio de 1960), (176). <https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-1960-10906>

Ley de 12 de mayo de 1956 [sobre régimen del suelo y ordenación urbana; Ley del Suelo]. En *Boletín Oficial del Estado* (14 de mayo de 1956), (135), 3106-3134.

<https://www.boe.es/gazeta/dias/1956/05/14/pdfs/BOE-1956-135.pdf>

Ley de 19 de abril de 1939 [estableciendo un régimen de protección a la vivienda de renta reducida y creando un Instituto Nacional de la Vivienda, encargado de su aplicación].

En *Boletín Oficial del Estado* (20 de abril de 1939), (110), 2190-2198.

<https://www.boe.es/gazeta/dias/1939/04/20/pdfs/BOE-1939-110.pdf>

Ley de 26 de junio de 1935 [de previsión contra el paro; Ley Salmón]. En *Gaceta de Madrid* (26 de junio de 1935), (177), 2442-2446.

<https://www.boe.es/gazeta/dias/1935/06/26/pdfs/GMD-1935-177.pdf>

Ley de 28 de noviembre de 1855 [Disponiendo lo conveniente sobre el servicio general de Sanidad]. <https://legislacionsanitaria.org/?p=297>

Ley de 31 de diciembre de 1946 [sobre arrendamientos urbanos; LAU]. En *Boletín Oficial del Estado* (1 de enero de 1947), (1), 82-110.

<https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-1947-3>

Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre de 1995, del Código Penal. En *Boletín Oficial del Estado* (24 de noviembre de 1995), (281), 33987-34058.

<https://www.boe.es/boe/dias/1995/11/24/pdfs/A33987-34058.pdf>

Locke, John (2002). *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo sobre el verdadero alcance y fin del Gobierno Civil*. (Trad. Carlos Mellizo). Alianza. (Trabajo original publicado en 1689).

- López Álvarez, Pablo (2016). La plasticidad forzada. Cuerpo y trabajo. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, (suplemento 5), 679-688.
<https://doi.org/10.6018/daimon/268751>
- López Cerdón, María Victoria (1976). *La revolución de 1868 y la Primera República*. Siglo XXI.
- López Guallar, Marina (2009). Cerdà y la tradición urbanística local. *Barcelona Metròpolis. Revista d'informació i pensament urbans*, (76), 54-57.
- López Ramón, Fernando (2010). Construyendo el derecho a la vivienda. En Fernando López Ramón, *Construyendo el derecho a la vivienda* (pp. 11-22). Marcial Pons.
- Lorenzo, Anselmo (2008). *El proletariado militante*. Biblioteca Virtual Antorcha.
https://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/historia/proletariado/indice.html. (Trabajo original publicado en 1901).
- Mackowitz, Laurin, y Lorenz, Daniel (2020). The Politics of Housing Metaphors: Challenging Images of Migration and Patriarchy. *On_Culture: The Open Journal for the Study of Culture*, (10), 1-16. <https://www.on-culture.org/journal/issue-10/housing-metaphors/>
- Magrinyà, Francesc (2008). Les propostes d'Ildefons Cerdà, 1854-1875: l'expressió urbanística i territorial d'un projecte de modernització. *Barcelona Quaderns d'Història*, (14), 83-113.
- Magrinyà, Francesc, y Tarragó, Salvador (Eds.) (1994). *Mostra Cerdà. Urbs i territori* [catálogo de la exposición, septiembre 1994 - enero 1995], Electa.
- Malabou, Catherine (2009). *Changer la difference. Le féminin et la question philosophique*. Éditions Galilée.
- Malabou, Catherine (2010). *La plasticidad en espera*. (Trad. Cristobal Duran, Manuela Valdivia). Palinodia.

- Malabou, Catherine (2013). *El porvenir de Hegel; plasticidad, temporalidad, dialéctica*.
(Trad. Cristóbal Durán). Palinodia. (Trabajo original publicado en 1996).
- Malabou, Catherine (2018). *Ontología del accidente. Ensayo sobre la plasticidad destructiva*.
(Trad. Cristóbal Soria). Pólvora editorial. (Trabajo original publicado en 2009).
- Maluquer, Jordi (1977). *Socialismo utópico en España (1833-1868)*. Grijalbo.
- Manalsuren, Saranzaya, Weir, David y Hopfl, Heather (27-29 de agosto de 2014)
“Suspended” Tradition—A Nomadic Time Concept. Simposio Ethnography and
liminality: boundaries, opportunities and living “at the edge”. University Campus
Suffolk, Ipswich.
- Marcos del Olmo, María Concepción (2005). En torno a la década 1823-1833. *Pasado y
Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, (4), 182-199.
- Margulis, Lynn (2002). *Planeta simbiótico. Un nuevo punto de vista sobre la evolución*.
(Trad. Victoria Laporta Gonzalo). Debate. (Trabajo original publicado en 1998).
- Marina, Rosa (1857). *La mujer y la sociedad*. Imprenta de la Paz.
- Marina Hernández, Raquel (1999). De la evasión a la rebeldía: una lectura sociológica del
fenómeno OKUPA en España. En José Félix Tezanos (Ed.), *Tendencias en
desigualdad y exclusión social: tercer Foro sobre Tendencias Sociales* (pp. 429-467).
Fundación Sistema.
- Martínez López, Miguel Ángel (2002). *Okupaciones de viviendas y de centros sociales.
Autogestión, contracultura y conflictos urbanos*. Virus.
- Martínez López, Miguel (Ed.) (2004). *¿Dónde están las llaves?: El movimiento okupa:
prácticas y contextos sociales*. Los Libros de la Catarata.
- Martínez i Muntada, Ricard (2001). El moviment veïnal a Sabadell durant el
tardofranquisme, 1966-1976: “Todos los barrios unidos para conseguir sus derechos”
(I). *Arraona: Revista d’Història*, (24), 65-87.

Marx, Karl (2003). Sobre Proudhon (Carta a JB Schweitzer). *Marxists Internet Archive*.

<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1860s/sp65s.htm>

Marx, Karl y Engels, Friedrich (2017). *La Revolución española*. Akal. (Trabajo original publicado en 1873).

de la Maza, Luis Mariano (2009). El sentido del reconocimiento en Hegel. *Revista latinoamericana de filosofía*, 35(2), 227-251.

Mercurio de España (agosto de 1817). Instrucción para declarar el contagio de peste ó de otra mortífera enfermedad en alguna población del reino, y preservar á las demás de su maligno acceso (agosto de 1817).

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=914c0649-f6bf-4f05-ac7e-d180171856de>

Merino Hernández, Santiago (2011). Los orígenes del cooperativismo moderno y el socialismo premarxista. *Gizarte Ekonomiaren Euskal Aldizkaria-Revista Vasca de Economía Social*, (1), 169-188.

Mill, John Stuart (2001). *Utilitarianism*. Kitchener, Batoche Books. (Trabajo original publicado en 1863).

Miller, Jacques-Alain (1998). El síntoma y el cometa. En Fundación del Campo Freudiano (Ed.), *El síntoma charlatán* (pp. 13-26). Paidós.

Miller, Jacques-Alain (2005). *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Texto establecido por Gabriela Brodsky. (Trad. Nora González). Paidós.

Miller, Jacques-Alain (2016). *Desarraigados*. Paidós.

Miralles Buil, Diego (2018). La vivienda cooperativa autogestionada como vector de una nueva cultura del habitar. El caso de la ‘colonia ecoindustrial postcapitalista’ de Calafou. *XV Coloquio Internacional de Geocrítica: Las ciencias sociales y la*

edificación de una sociedad post-capitalista. <http://www.ub.edu/geocrit/XV-Coloquio/DiegoMiralles.pdf>

Molero Mesa, Jorge y Jiménez Lucena, Isabel (2000). Salud y burocracia en España. Los cuerpos de sanidad nacional (1855-1951). *Revista Española de Salud Pública*, 74(mon), 45-79. http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1135-57272000000600005

Monlau, Pere Felip (1841). *Abajo las murallas!!! Memoria sobre las ventajas que reportaria Barcelona, y especialmente su industria, de la demolición de las murallas que circuyen la ciudad*. Imprenta del Constitucional.

<https://play.google.com/books/reader?id=41umNcRlSw0C&hl=ca&pg=GBS.PA.12>

Monlau, Pere Felip (Dir.) (1 de enero de 1858). Las personas pudientes y caritativas [...]. *El monitor de la salud de las familias y de la salubridad de los pueblos*, (1), 1.

Montaner, Josep Maria (2015). *La condición contemporánea de la arquitectura*. Gustavo Gili.

Morales Tejeda, Aida (2009). El universo material de la vida doméstica de la élite de Santiago de Cuba entre 1830 y 1868. *Historia Crítica*, (38), 96-121.

Moreno, Hugo César (2006). Bourdieu, Foucault y el poder. *Iberóforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, 1(II), 1-14.

Moreno Chacón, Manuel (2013). Els republicans de la primera Restauració a Figueres. *Annals de l'Institut d'Estudis Empordanesos*, 44, 131-156.

<https://doi.org/10.2436/20.8010.01.122>

Moreso, José Juan (abril de 2013). Jeremy Bentham: luces y sombras. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 47, 221-248.

<https://revistaseug.ugr.es/index.php/acfs/article/view/2165>

- Morfino, Vittorio (2016). El enjue Marx Freud. Lo transindividual entre Goldmann y Althusser. *Demarcaciones*, 4, 133-154. <http://revistademarcaciones.cl/wp-content/uploads/20-16/06/11.Morfino.pdf>
- Moro-Abadía, Oscar (2009). Aporías genealógicas: Nietzsche, Foucault y los límites del historicismo radical. *Thémata*, 41, 239-254.
- Motta, Carlos Gustavo (2013). Las películas que Lacan vio y aplicó al psicoanálisis. *Ética y Cine Journal*, vol. 3, núm. 3, 2013, pp. 63-65. Universidad de Buenos Aires.
- Mubi Brighenti, Andrea (2010). The publicness of public space: On the public domain. *Quaderni del Dipartimento di Sociologia e Ricerca Sociale*; 49. Università di Trento. <http://eprints.biblio.unitn.it/1844/>
- Muñoz Álvarez, Javier (2009). *La modernidad de Cerdá: más allá del "Ensanche": algunos apuntes de ingeniería y cultura*. Fundación Esteyco.
- Murillo, Soedad (2006). *El mito de la vida privada: de la entrega al tiempo propio*. Siglo XXI.
- Museo de las familias* (1866). Madrid. <https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=d3143b04-0c4a-4efe-a8b8-2e3963676883&page=100>
- Navascués Palacio, Pedro (1969). La ciudad lineal de Arturo Soria. *Villa de Madrid: revista del Excmo. Ayuntamiento*, (28), 49-58. <https://oa.upm.es/7682/>
- Nietzsche, Friedrich (con Santiago Guervós, Luis Enrique) (2000). *Escritos sobre retórica*. Trotta.
- Nietzsche, Friedrich (2005). *Humano, demasiado humano*. (Trad. Carlos Vergara). Biblioteca EDAF. (Trabajo original publicado en 1878).
- Nietzsche, Friedrich (2007). *Genealogía de la moral*. (Trad. José Mardomingo Sierra). Biblioteca EDAF. (Trabajo original publicado en 1887).

El Noticiero Universal (19 de diciembre de 1967), nº25.369.

https://arca.bnc.cat/arcabib_pro/ca/catalogo_imagenes/grupo.do?path=1537065

Ochoa Muñoz, Karina (2014). El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización. *El cotidiano*, (184), 13-22.

<https://www.redalyc.org/pdf/325/32530724005.pdf>

Orden de 29 de febrero de 1944. En *Boletín Oficial del Estado*, (1 de marzo de 1944), (61),

1833-1834 . <https://www.boe.es/datos/pdfs/BOE//1944/061/A01833-01834.pdf>

Ortiz Heras, Manuel (2006). Mujer y dictadura franquista. *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, (28), 1-26.

<http://www.apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/ortizheras.pdf>

Oxford English Dictionary (1989). *Simpson, Ja & Weiner, Esc*, 3.

Oyón, José Luis (2008). *La quiebra de la ciudad popular. Espacio urbano, inmigración y anarquismo en la Barcelona de entreguerras, 1914-1936*. Ediciones del Serbal.

Oyón Bañales, José Luis, Guàrdia Bassols, Manuel, Rosselló i Nicolau, Maribel, Hernández Falagán, David, Roger Gonce, Joan (2021). El franquismo y el triunfo de la vivienda en propiedad: las periferias obreras de Barcelona (1939-1975). *QRU: Quaderns de Recerca en Urbanisme*, 11, 155-170.

<https://upcommons.upc.edu/bitstream/handle/2117/369217/QRU-11-RMB-154-171--1-.pdf;jsessionid=778B7036531EA1384A32D6206FBBE754?sequence=1>

Oyón, José Luis, e Iglesias, Borja M. (2010). Les barraques i l'infrahabitatge en la construcció de Barcelona, 1914-1950. En Mercè Tatjer y Cristina Larrea Killinger (Eds.), *Barraques, la Barcelona informal del segle XX* (pp. 23-36). MUHBA, Museu d'Història de Barcelona.

El País (25 de mayo de 1984). El número de parados ascendía al finalizar el primer trimestre de 1984 a 2.639.000, según la encuesta de población activa.

https://elpais.com/diario/1984/05/25/economia/454284009_850215.html

Paniagua Fuentes, Javier (2012a). *Breve historia del anarquismo*. Nowtilus.

Paniagua Fuentes, Javier (2012b). Las políticas sociales en España: antecedentes históricos.

En Antonio Santamaría García, José Antonio Piqueras Arenas y Javier Paniagua Fuentes, (Eds.), *IMSERSO. Memoria de la exposición: El Imserso y los Servicios Sociales en España* (pp. 10-41). IMSERSO.

Patronato de la Habitación de Barcelona (1928). *La habitación humilde en Barcelona*.

Patronato de la Habitación.

https://bcnroc.ajuntament.barcelona.cat/jspui/bitstream/11703/107610/1/PatronatoHabitacion_1927a.pdf

Payne, John Howard (1880). *Home, sweet home*. Lee and Shepard.

<https://www.bartleby.com/360/1/221.html>

Pêcheux, Michel (1978). *Hacia un análisis automático del discurso*. (Trad. Manuel Alvar Ezquerro). Gredos. (Trabajo original publicado en 1969).

di Pego, Annabella (2006). Pensando el espacio público desde Hannah Arendt. Un diálogo con las perspectivas feministas. *Question/Cuestión*, 1(11).

El Pensamiento Español (26 de febrero de 1870), nº3097.

<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=c80787b9-4eb2-4b60-b83e-308e1e8610e5&page=4>

Pérez de Celis, Margarita (16 de febrero de 1857). La mujer en la sociedad. *El Pensil Gaditano*, (6), 1-2.

- Pérez-Luño, Antonio Enrique (1992). Jeremy Bentham y la educación jurídica en la Universidad de Salamanca durante el siglo XIX. *Télos*, 1(3), 69-94.
<https://doi.org/10.15304/t.1.3.939>
- Pérez-Rojas, Francisco Javier (1986). *Cartagena, 1874-1936 (transformación urbana y arquitectura)* (Vol. 5). Editora Regional de de Murcia.
- Pinelli, Bartolomeo (1820). *Sollevazione di Madrid* [grabado]. Museo de Armería de Álava.
http://www.memoriademadrid.es/buscador.php?accion=VerFicha&id=5693&num_id=2&num_total=6
- Pinilla, Ricardo (2005). Vivienda, casa, hogar. Las contribuciones de la filosofía al problema del habitar. *Documentación social*, 138, 13-40.
- Piqueras Arenas, José A (2003). Cultura radical y socialismo en España, 1868-1914. *Signos históricos*, 5(9), 43-71.
- Platón (2000). *Diálogos IV. República. Libro VII*. (Trad. Conrado Eggers Lan). Gredos.
- Platón, Miguel (2017). *Segunda República: de la esperanza al fracaso*. Actas Editorial.
- Prieto Borrego, Lucía (2016). La copla: un instrumento para el proyecto de moralización de la sociedad española durante el primer franquismo. *Arenal: Revista de Historia de las Mujeres*, 23(2), 287-320.
- Pro, Juan (2015). Mujeres en un estado ideal: la utopía romántica del fourierismo y la historia de las emociones. *Rúbrica Contemporánea*, 4(7), 27-46.
- Programa de Falange Española de las J. O. N. S. (1934). En *ABC* (viernes 30 de noviembre de 1934), nº9834. <https://www.filosofia.org/hem/dep/abc/9341130.htm>
- Proudhon, Pierre-Joseph (1840/1983). *¿Qué es la propiedad?* (Trad. Rafael García Ormaechea). Ediciones Orbis.

El Pueblo, Diario republicano de Valencia (3 de mayo de 1904), nº3484.

https://prensahistorica.mcu.es/es/publicaciones/numeros_por_mes.do?idPublicacion=1000764&anyo=1904

Puigsech Farràs, Josep y Ginesta Portet, Xavier (2010). Mitificat o infravalorat?, Urbanista o polític?: La figura d'Ildefons Cerdà a través de La Vanguardia, 1881-2010. *Ausa*, 24(165), 543-557.

<https://www.raco.cat/index.php/Ausa/article/download/213236/283426>

Pujana, Mariano (2017). La interpretación y lo real. En *IX Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología – XXIV Jornadas de Investigación XIII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*. Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. <https://www.academica.org/000-067/971>

Rafaelli, Veronica (2013). El anarquismo en España: rupturas y continuidades en la cultura política del movimiento obrero español. En *XIV Jornadas Interescuelas / Departamentos de Historia*. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo.

Raglan, FitzRoy Richard Somerset (1964). *The temple and the house*. Routledge and Paul.

Rapoport, Amos (1969). *House form and culture*. Prentice-Hall of India Private Ltd.

Rapoport, Amos (2004). *Cultura, arquitectura y diseño*. Universitat Politècnica de Catalunya.

Rawat, Khalid Jamil (2013). Language and truth: A study of Nietzsche's theory of language. *Annales Philosophici*, 6, 39-46.

Real Academia Española (s.f.). Síntoma. En *Diccionario de la lengua española*.

<https://dle.rae.es/s%C3%ADntoma>

Real Decreto 1932/1991, de 20 de diciembre [sobre medidas de financiación de actuaciones protegibles en materia de vivienda del Plan 1992-1995]. En *Boletín Oficial del Estado*

(14 de enero de 1992), (12), 987-997. <https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-1992-604>

Real Decreto de Sanidad, de 17 de marzo de 1847 (1849) [suprimiendo la Junta Suprema de Sanidad del Reino, las actuales de provincias y municipales, y creando una Dirección y Consejo de Sanidad y nuevas Juntas Subalternas]. En *Colección legislativa de España (continuación de la colección de decretos). Primer cuatrimestre de 1847, 15*, (283-287).

<https://books.google.es/books?id=B7sDAAAQAAJ&printsec=frontcover&hl=ca#v=onepage&q=17%20de%20marzo&f=false>

Real Orden de Beneficencia y Sanidad, de 13 de septiembre de 1853 [previniendo a los gobernadores de las provincias de Madrid y Barcelona que exciten el celo de los Ayuntamientos de dichas capitales para que se ocupen con toda preferencia de excogitar los medios más aptos de edificar en barrios extremos una o más habitaciones para pobres]. En *Gaceta de Madrid* (13 de septiembre de 1853), nº256. https://www.boe.es/diario_gazeta/comun/pdf.php?p=1853/09/13/pdfs/GMD-1853-256.pdf

Rée, Paul (2003). *The Origin of the Moral Sensations*. University of Illinois. (Trabajo original publicado en 1877).

Reformismo y okupación. Cómo okupar y no morir en el intento (2014). La Rosa Negra Ediciones, Peligrosidad Social, Ediciones Descarriadas, Impresiones a trompicones. <https://distribuidorapeligrosidadsocial.files.wordpress.com/2014/12/reformismo-y-okupacion3b3n.pdf>

Repullés, Enrique María (1892). *El obrero en la sociedad*. Imprenta y Lit. de los Huérfanos. <https://books.google.es/books?hl=ca&lr=&id=Fh9LAAAAYAAJ&oi=fnd&pg=PA8&dq=El+obrero+en+la+sociedad+repull%C3%A9s&ots=mUTWiZZIKW&sig=NcB6b>

PXD1sNfitlThn3C3Lg37x8&redir_esc=y#v=onepage&q=El%20obrero%20en%20la
%20sociedad%20repull%C3%A9s&f=false

Ricoeur, Paul (1990). *Freud: una interpretación de la cultura*. (Trad. Armando Suárez). Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1965).

Rivas Arjona, Mercedes (2013). Derechos, libertades y deberes en la Constitución de 1812. *Revista Aquitas: Estudios sobre Historia, Derecho e Instituciones*, (3), 221-252.

Robert, Roberto (20 de julio de 1858). La educación de la mujer. *El Pensil de Iberia*, (29), 3.

Robledo Hernández, Ricardo (2014). La expropiación agraria de la segunda república (1931-1939). En Salustiano de Dios (Ed.), *Historia de la Propiedad* (pp. 371-411). Ediciones Universidad de Salamanca.

Rodríguez Braun, Carlos (1985). “Libraos de Ultramar”. Bentham frente a España y sus colonias. *Revista de Historia Económica-Journal of Iberian and Latin American Economic History*, 3(3), 497-509.

<https://e-archivo.uc3m.es/handle/10016/1639#preview>

Rosa Rodón, Blanca (24 de noviembre 1865). Sueño [continuación]. *El Ángel del Hogar* (43), 339-340. <https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=2b335850-88dd-4b78-9d55-52d7808f9aeb&page=3>

Roure, Conrad (1925). *Recuerdos de mi larga vida*. Biblioteca El Diluvio.

<http://www.xtec.cat/~jrovira6/isabel21/colera54.htm>

Rousselle, Duane y Evren, Sureyya (Eds.) (2011). *Post-anarchism: A Reader*. Pluto Press.

Rueda Garrido, Daniel (2018). Aproximación a la teoría del conocimiento del krausismo español. *Revista de Filosofía*, 43(1), 67-84.

Ruiz de Salazar Echevarría, Julio (2020). Las Escuelas Hogar en los Institutos Femeninos de Enseñanzas Medias en la provincia de Santander en las décadas de los años 50 y

60. Cabás, (24), 133-150. <http://revista.muesca.es/documentos/cabas24/8-%20Las%20Escuelas%20Hogar%20en%20los%20institutos%20femeninos.pdf>
- Sabaté, Joaquim (2009). Los primeros constructores o la fortuna del Eixample. *Barcelona Metròpolis. Revista d'Informació i Pensament Urbans*, (76), 67-71.
- Sabrovsky, Eduardo (2011). La crítica de Levinas a Heidegger en Totalidad e infinito. *Ideas y Valores: Revista Colombiana de Filosofía*, 60(145), 55-68.
- Sacristán Arana, Irune (2010). La ciudad del (no) poder: barraquismo contemporáneo. *ACE: Architecture, City and Environment*, 5(13), 7-18.
- Saco, Diana (2002). *Cybering democracy: Public space and the Internet* (Vol. 7). University of Minnesota Press.
- Sahuí, Alejandro (2002). Hannah Arendt: Espacio público y juicio reflexivo. *Signos Filosóficos*, (8), 241-263.
- de Salas, Ramón (1821). *Lecciones de derecho público constitucional*. Imprenta del Censor. https://books.google.es/books?id=LMcxxJJ_0GkC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q=no%20puede%20haber%20duda%20en%20que&f=false
- Saldías, Paula, y Lora, María Elena (2006). Síntoma conversivo en la histeria. *Ajayu Órgano de Difusión Científica del Departamento de Psicología UC BSP*, 4(2), 68-83.
- Salvador y Carreras, Amós (1929). Sobre la vivienda mínima. *Arquitectura*, 11(125), 355-362.
- Sambricio, Carlos (1982). Arturo Soria y la ciudad lineal. *Q: Consejo Superior de los Colegios de Arquitectos*, (58), 22-30.
- Sambricio, Carlos, y Muñoz, Raquel (2008). La Ley Salmón de 1935 y el Madrid de la Segunda República. *Ilustración de Madrid*, (9), 29-36.
- San Jorge* (julio de 1957), (27). <https://ahcbdigital.bcn.cat/hemeroteca/detall/ahcb-d057702>

Sánchez Marín, Ángel Luis (2014). El Instituto de Reformas Sociales: origen, evolución y funcionamiento. *Revista Crítica de Historia de las Relaciones Laborales y de la Política Social*, (8), 7-28. <http://www.eumed.net/rev/historia/08/reformas-sociales.html>

Sánchez-Pinilla, Mario Domínguez, Martínez López, Miguel Ángel y Lorenzi Fernández, Elisabeth (2010). *Okupaciones en movimiento: derivas, estrategias y prácticas*. Tierradenadie.

Sandercock, Leonie (2010). Towards a cosmopolitan urbanism. *Dialogues in Urban and Regional Planning*, 4(4).

Santamaría, Antonio (2017). *Los orígenes del Polígono Espronceda*. iSabadell.
<https://www.isabadell.cat/sabadell/historia/los-origenes-del-poligono-espronceda/>

Sanz del Rio, Julian (1857) *Discurso pronunciado en la solemne inauguracion del año académico de 1857 á 1858 en la Universidad Central*. Imprenta Nacional.
<https://play.google.com/books/reader?id=MUxPAAAAcAAJ&hl=ca&pg=GBS>.

Saus, María Alejandra (2013). Infraestructura ferroviaria y ciudad: su cambiante correspondencia espacial desde los paradigmas de la ciencia, la historiografía urbana y el urbanismo. *Revista de Estudios Sociales*, (45), 144-157.

Scheurich, James Joseph, y McKenzie, Kathryn Bell (2005). Foucault's methodologies: Archeology and Genealogy. En Norman K. Denzin e Yvonna S. Lincoln (Eds.), *Collecting and interpreting qualitative materials* (pp. 313-349). Sage publications.

Schwarzenbach, Sibyl. (2017). Rawls, Hegel, and communitarianism. En *John Rawls* (pp. 133-166). Routledge.

Scribano, Adrián Oscar (2000). *Teoría social, cuerpos y emociones*. ESEditora.

- Scrimieri Martín, Rosario (2008). Los mitos y Jung. *Amaltea. Revista de Mitocrítica* (2008-Miscellanea), 87-112.
<https://revistas.ucm.es/index.php/AMAL/article/view/AMAL0808110087A>
- Segato, Rita Laura (2003). *Las estructuras elementales de la violencia: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Universidad Nacional de Quilmes. <http://repositorio.ciem.ucr.ac.cr/jspui/handle/123456789/156>
- Semanario patriótico* (jueves 22 de junio de 1809), n°22.
- Sennett, Richard (2014). *L'espai públic. Un sistema obert, un procés inacabat*. (Trad. Marina Espasa). Arcàdia. (Trabajo original publicado en 2008).
- Sense ficció. TV3 (2010). *Barraques, la ciutat oblidada* [vídeo online].
<https://www.ccma.cat/tv3/alacarta/sense-ficcio/barraques-la-ciutat-oblidada/video/2333059/>
- El Siglo Futuro* (10 de junio de 1935), n°18.624.
<http://hemerotecadigital.bne.es/issue.vm?id=0000545476&page=6&search=Ley+Salmon&lang=es>
- Sloterdijk, Peter (2000). *Normas para el parque humano: una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*. Siruela.
- El Sol* (24 de junio de 1920), n°902.
<https://hemerotecadigital.bne.es/hd/es/viewer?id=5ee6c5be-b704-484b-b2fe-fe5c857d4cf7&page=2>
- El Sol de la Conce (5 de febrero de 2019). La Ciudad Lineal y Arturo Soria. Historia de una utopía. *El Sol de la Conce* [blog]. <https://elsoldelaconce.com/2019/02/05/la-ciudad-lineal-y-arturo-soria-historia-de-una-utopia/>
- Solé Tura, Jordi y Aja, Eliseo (2000). *Constituciones y períodos constituyentes en España (1808-1936)*. Siglo XXI.

Soler, Colette (2000). *La maldición sobre el sexo*. (Trad. Horacio Pons). Ediciones Manantial.
(Trabajo original publicado en 1997).

Soler, Colette (2010). Los estados depresivos. *AUN, Revista del Foro Analítico del Río de la Plata*, 2(3), 13-32.

Soria, Lucía Mariana, de Casas, Claudia, Tarodo, Paula, de Cristófolo, Cecilia, Passerini, Amalia, Badr, Marisa, Cherrutti, Mauricio, Salvatore, Giselle y Brignardello, Martín (diciembre de 2014). El “síntoma social” en el psicoanálisis contemporáneo. *VIII Jornadas de Sociología de la UNLP*. Universidad de La Plata, Ensenada, Argentina.

Soria y Mata, Arturo (1894). *Conferencia dada en El Fomento de las Artes por Don Arturo Soria y Mata el día 13 de enero de 1894 acerca de su sistema de urbanización*.

Compañía Madrileña de Urbanización, Imprenta Juan Cayetano García.

https://bibliotecavirtualmadrid.comunidad.madrid/bvmadrid_publicacion/es/consulta/registro.do?id=1188

Stevenson, Lisa (2004). Anthropology in the margins of the State. *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*, 30(1), 140-144.

https://www.brown.edu/Departments/Joukowsky_Institute/courses/riseofstate/files/2033389.pdf

Gómez Ochoa, Fidel (2007). El liberalismo conservador español del siglo XIX: la forja de una identidad política, 1810-1840 (1). *Historia y Política*, (17), 37-68.

<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2385061.pdf>

Taylor, Edward Burnett (1874). *Primitive culture: Research into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*. Holt.

<https://archive.org/details/primitiveculture01tylouoft/page/n17/mode/2up>

Tatjer, Mercè (1998). Los orígenes de la vivienda social en Barcelona: las cooperativas de viviendas en el primer tercio del siglo XX. En Horacio Capel y Paul

Linteau, *Barcelona-Montreal: desarrollo urbano comparado= développement urbain comparé* (pp. 413-434). Universitat de Barcelona.

https://www.ub.edu/geocrit/tatjbcn.htm#N_7

Tatjer, Mercè (2005). La vivienda obrera en España de los siglos XIX y XX: de la promoción privada a la promoción pública (1853-1975). *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, 9. <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-194-23.htm>

Tatjer, Mercè (2010). Barraques i projectes de remodelació urbana a Barcelona, de l'Eixample al litoral (1922-1966). En Mercè Tatjer y Cristina Larrea Killinger (Eds.), *Barraques, la Barcelona informal del segle XX* (pp. 37-60). MUHBA, Museu d'Història de Barcelona.

Tatjer, Mercè, y Larrea Killinger, Cristina (Eds.) (2010). *Barraques: la Barcelona informal del segle XX*. MUHBA, Museu d'Història de Barcelona.

Tatnbini, Damian (2000). The civic networking movement: the internet as a new democratic public space? *Citizenship, markets, and the state*, 238.

Tella, Guillermo (2006). *Hacer ciudad/Make City: La construcción de las metrópolis*. Editorial Nobuko.

de Terán, Fernando (1999). El urbanismo europeo en América y el uso de la cuadrícula. Cerdá y la ciudad cuadrangular. *Ciudad y Territorio. Estudios Territoriales*, (119-120), 21-40.

de Terán, Fernando (1999). *Historia del urbanismo en España III*. Cátedra.

Terrades, Abdó (29 de octubre de 1842). Plan de revolución. *El Republicano* (p. 1).

https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=2000857303

Thorne, Sarah E. (2012). The cleaving of house and home: A lacanian analysis of architectural aesthetics [Tesis y disertación electrónica]. <https://ir.lib.uwo.ca/etd/1014/>

Tierney, Therese Frances (2013). Disentangling public space: Social media and internet activism. *Thresholds*, (41), 82-89

Tizio, Hebe (2015). *La función del síntoma*. Ediciones de la Universidad de Granada.

Tourtelle, Esteban (1801). Elementos de higiene, o del influxo de las cosas físicas y morales en el hombre, y medios de conservar la salud (Don Luis Mexía, trad.). *Memorial literario o Biblioteca periódica de ciencias, literaturas y artes*, (1), 50-52.

Townsend, Joseph (1988). *Viaje por España en la época de Carlos III: (1786-1787)*. Turner. *La Unión* (28 de septiembre de 1879), nº307.

<http://hemerotecadigital.bne.es/issue.vm?id=0003898471&page=2&search=huelga+inquilinos&lang=es>

Valenzuela Rubio, Manuel (1983). Las sociedades constructoras benéficas, una respuesta paternalista al problema de la vivienda obrera: su incidencia en la configuración de la periferia madrileña (1875-1921). En *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, (20), 63-96. Instituto de Estudios Madrileños.

La Vanguardia (17 de agosto de 1987). De cómo se pasó a habitar de habitar en barracas a vivir en el gueto de La Mina.

<https://hemeroteca.lavanguardia.com/preview/1987/08/17/pagina-13/32990247/pdf.html>

La Vanguardia (18 de marzo de 1975). No habrá fiesta en la plaza Folch i Torres: Los habitantes del barrio querrían reivindicarla como espacio público.

<https://hemeroteca.lavanguardia.com/preview/1975/03/18/pagina-35/34214345/pdf.html>

La Vanguardia (20 de noviembre de 1970). En la Riera de Caldas se construirá una unidad urbanística para 150.000 habitantes.

<https://hemeroteca.lavanguardia.com/preview/1970/11/20/pagina-27/34317076/pdf.html>

La Vanguardia (26 de octubre de 1971). Inquietud en las Asociaciones de Vecinos de la zona próxima al lugar de emplazamiento.

<https://hemeroteca.lavanguardia.com/preview/1971/10/27/pagina-43/34300839/pdf.html>

La Vanguardia (28 de diciembre de 1974). Los vecinos tienen mucho que decir: Las Asociaciones han de ser auténticos canales por donde discurra la inquietud de los habitantes del distrito.

<https://hemeroteca.lavanguardia.com/preview/1974/12/28/pagina-31/34234338/pdf.html>

Varela Suanzes-Carpegna, Joaquín (Coord.) (2005). *Propiedad e historia del derecho*.

Colegio de Registradores de la Propiedad y Mercantiles de España.

Vasco, Eusebio (1909). *Guerra de la Independencia: ocupación e incendio de Valdepeñas por las tropas francesas en 1808*. Imprenta de Mendoza.

Vasudevan, Alexander (2023). *La ciudad autónoma. Una historia de la okupación*. (Trad. Iosune de Goñi García). Alianza Editorial. (Trabajo original publicado en 2017).

Vázquez García, Francisco (2005). “Empresarios de nosotros mismos”. Biopolítica, mercado y soberanía en la gubernamentalidad neoliberal. En Javier Ugarte Pérez (Ed.), *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*. Anthropos.

Verano Gamboa, Leonard (2014). Ontología de lo sensible y espacio corporal en Maurice Merleau-Ponty. *Revista De Filosofía Aurora*, 26(38), 243–265.

<https://doi.org/10.7213/aurora.26.038.AO.05>

Veyne, Paul (2009). *Foucault: pensamiento y vida*. (Trad. María José Furió Sancho). Paidós. (Trabajo original publicado en 2008).

- Viladomat i Manalt, Antoni (1730-1755). *Hivern* [lienzo]. Manresa, Museu Comarcal.
<https://www.museunacional.cat/ca/colleccio/lhivern/antoni-viladomat/024267-000>
- Villanova y Jordán, Jacobo (1834). *Cárceles y presidios: aplicación de la panóptica de Jeremías Bentham a las cárceles y casas de corrección de España, ó medio de mejorarlas, y de suprimir la pena de presidio con el establecimiento de casas construidas bajo el principio de inspección central*. Imprenta de D. Tomás Jordán.
https://bvpb.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=142632
- Walicki, Andrzej (1988). Karl Marx as philosopher of freedom. *Critical Review*, 2(4), 10-58.
- Watson, Sophie (2006). City publics: The (dis) enchantments of urban encounters. *Questioning Cities*. Routledge.
- Weber, Max (2012). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. (Trad. Joaquín Abellán García). Alianza. (Trabajo original publicado en 1905).
- Winkler, Paula. (2009). Una articulación (casi) imposible: derecho y psicoanálisis. *Affectio Societatis*, 6(11), 1-11.
- Zapata, Guillermo (2012). El espacio público y su fundamento en la libertad.: Pensamiento político de Hannah Arendt. *Papel Politico*, 17(1), 159-174.
- Žižek, Slavoj (2003). *El sublime objeto de la ideología*. (Trad. Isabel Vericat Núñez). Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1989).
- Žižek, Slavoj (2015). *Acontecimiento*. (Trad. Raquel Vicedo). Sexto piso. (Trabajo original publicado en 2014).